

Gleichheit und Gerechtigkeit – zwei aufeinander bezogene Begriffe?

Tom Schmid

1. Einleitung	84
2. Gerechtigkeitstheorien in der Geschichte	84
2.1 Moralbezogene Gerechtigkeitstheorien	85
2.2 Utilitaristische Gerechtigkeit	93
2.3 Antiutilitaristische Gerechtigkeitstheorien	97
3. Gerecht und Recht	103
4. Gerecht und Gleich – eine erste Annäherung	104
4.1 Gerechtigkeit – ein offener Begriff	105
5. Literatur	107

Gleichheit und Gerechtigkeit – zwei aufeinander

Tom Schmid¹

1. Einleitung

„Die Revolutionen bedürfen nämlich eines passiven Elementes, einer materiellen Grundlage. Die Theorie wird in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung ihrer Bedürfnisse ist. (...) Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen.“²

Dieses Zitat aus Marxens Frühschriften, immerhin bereits 1844 geschrieben, soll daran erinnern, dass philosophische Überlegungen nur dann Aussicht haben, erfolgreich in gesellschaftliches Geschehen einzugreifen, wenn sie den Bedürfnissen der Bevölkerung entsprechen. Es gilt also nicht, Betroffene vom „Wissen über ihre Betroffenheit“ zu erfüllen, sondern Betroffenheit – in letzter Konsequenz also: *Interessen* – zu erkennen und erkennbar zu machen. Damit scheint aber auch die Frage nach dem Auftrag, also dem politischen Mandat jener beantwortet, die für Veränderung stehen. Die Antwort auf diese Frage liegt nicht in einem – von wem auch immer, und wenn es die eigene Profession sei, gegebenen – politischen Auftrag, sondern in der Verwirklichung von Interessen.³ Mehr oder weniger Gleichheit durchzusetzen, kann daher keine moralische Aufgabe Einzelner („Berufener“) sein, sondern muss zu einem ethischen Prinzip einer demokratischen Gesellschaft werden. Die Auseinandersetzung, wie weit die damit verbundenen politischen Strategien auch gerecht sind, soll im folgenden Aufsatz geführt werden.

Wenn auf die Frage: „*Warum gleichstellen?*“ geantwortet wird, „*weil es gerecht ist!*“, werden neue Fragen aufgebaut: Was ist „gerecht“? Und: Erfordert „Gerechtigkeit“ überhaupt Gleichstellung, oder – und wenn ja, inwiefern – kann auch Ungleichstellung als „gerecht“ begründet werden? Mit anderen Worten: Steht zwischen den Begriffen „gleich“ und „gerecht“ ein „*ist*“, ein „*und*“ oder ein „*oder*“?

Dabei gilt für die Gerechtigkeitstheorien, was für Ethik allgemein gilt, nämlich „*dass es mehrere Theorien, Systeme oder ‚Ansätze‘ gibt, die einander überschneiden, ignorieren, kritisieren oder auch einander widersprechen, über die man aber informieren und denen man gerecht werden muss.*“⁴

2. Gerechtigkeitstheorien in der Geschichte

Genauso wenig wie es „*die Gerechtigkeit*“ gibt, gibt es „*die*“ Gerechtigkeitstheorie. Im philosophischen und ethischen Diskurs werden vielmehr eine Fülle unterschiedlicher, zum Teil widersprüchlicher Gerechtigkeitstheorien angeboten. Man kann drei Gruppen unterscheiden:

- ▶ moralbezogene Gerechtigkeitstheorien, z.B. die biblische bzw. kirchliche Gerechtigkeitssicht, die Gerechtigkeitssichten bei Aristoteles, Machiavelli, Kant, Smith, Marx;

¹ Ich danke der Arbeitsgruppe „Gerechtigkeit“ der Equalpartnerschaft „Qualitätsentwicklung Gender Mainstreaming“ für zahlrei-

che Anregungen und Konkretisierungen.

der bezogene Begriffe?

- ▶ den Utilitarismus als „statistische“ Gerechtigkeits-
theorie und
- ▶ antiutilitaristische Gerechtigkeitstheorien wie z.B.
den Ansatz von Fairness bei Rawls, die egalitaristi-
schen und die non-egalitaristischen Theorien, den
Kommunitarismus sowie die Ansätze von Gerech-
tigkeit und Anerkennung.

2.1 Moralbezogene Gerechtigkeitstheorien

Im Gegensatz zur Ethik, die sich als Strukturkategorie auf Gesellschaften bezieht und gesellschaftliche Normen aufstellt, handelt es sich bei Moral um eine personenbezogene Kategorie. Sie normiert, wie sich Menschen zu verhalten haben, um „gute“ Gesellschaften zu schaffen. Moral erfordert persönliche Verantwortlichkeit und arbeitet mit den personsbezogenen Kategorien „Schuld“ und „Sühne“.

2.1.1 Gerechtigkeit aus biblischer bzw. kirchlicher Sicht

Die Bibel und ihre Auslegungen haben das abendländische Denken, die Moralvorstellungen unseres Kulturraumes, wesentlich geprägt. Das gilt auch für Gerechtigkeitsvorstellungen, die stärker mit *Güte* als mit *Gleichheit* konnotiert sind.

Im Gleichnis vom Weinberg⁵ heißt es, das Himmelreich gleiche einem Weinbergbesitzer, der frühmorgens hinausgeht, um Arbeiter zu suchen, mit denen er einen Silber Groschen Tageslohn vereinbart. Drei Stunden später sieht er andere müßig am Markt stehen und schickt auch sie auf den Weinberg mit den Worten: „*Ich will Euch geben, was recht ist*“⁶. Das Gleiche tut er um die sechste, neunte und schließlich

um die elfte Stunde, also knapp vor Arbeitsende. Am Abend schickt er seinen Verwalter in den Weinberg, um den vereinbarten Lohn auszuzahlen. Dieser gibt jedem einen Silber Groschen. Da murren jene Arbeiter, die länger gearbeitet haben und meinen, es sei ungerrecht, für eine kurze Arbeitszeit das Gleiche zu erhalten wie für einen ganzen Arbeitstag. Der Weinbergbesitzer antwortet: „*Mein Freund, ich tu Dir nicht Unrecht. Bist du nicht mit mir einig geworden über einen Silber Groschen? Nimm was dein ist und geh! Ich will aber dem Letzten dasselbe geben wie dir. Oder habe ich nicht Macht zu tun, was ich will, mit dem, was mein ist?*“⁷ Das Evangelium schließt hier mit der Schlussfolgerung: „*So werden die Letzten die Ersten sein und die Ersten die Letzten.*“⁸

Gerechtigkeit wird hier, und dies ist eine typische Stelle für das Neue Testament, nicht als „gleich“ verstanden, sondern als „gütig“, denn es heißt in der Rede des Weinbergbesitzers abschließend: „*Siehst du scheel drein, weil ich so gütig bin?*“⁹ Dieses Verständnis von Gerechtigkeit als Güte findet sich nicht nur in der Bibel, sondern auch in vielen christlichen, vorrangig katholischen Legenden. So auch in der des Heiligen Martins, der einst, an der Spitze seines Heeres in eine Stadt reitend, am Boden einen Bettler sitzen sah. Wortlos nahm Martin seinen Mantel, zog sein Schwert und schnitt den Mantel entzwei, die eine Hälfte dem Bettler gebend. Dies als Bild für gerechtes, gütiges Teilen – allerdings mit dem Problem versehen, dass nunmehr keiner der Beiden einen vollständigen Mantel hat. Hätte Martin nicht besser helfen können, wenn er mit dem Bettler ein Anamnesegespräch geführt hätte? Vielleicht war

² Marx (1983), S. 386

⁴ Suda (2005), S. 16

⁶ Matthäus 20, Vers 4

⁸ Matthäus 20, Vers 16

³ vgl. Schmid (2004)

⁵ Matthäus 20

⁷ Matthäus 20, Verse 13–15

⁹ Matthäus 20, Vers 15

dessen missliche Situation darin begründet, dass er keine ordentliche Kleidung hatte, und sich daher nicht um Arbeit bewerben konnte. Wäre es in diesem Fall nicht gerechter gewesen, wenn Martin ihm den ganzen Mantel für drei Tage geborgt hätte, damit der Bettler vernünftig gekleidet Vorstellungsgespräche führen könnte?¹⁰

Dieses traditionelle christliche Bild von Gerechtigkeit, von *Nächstenliebe als Mildtätigkeit* kommt ohne einen Begriff von Gleichheit aus. Ungleiches wird gleich behandelt, sei es die Entlohnung der Weinbergarbeiter oder die Teilung des Mantels durch Martin. Auch Thomas von Aquin, der große Moralphilosoph der katholischen Kirche, kommt ohne einem Verständnis von Gleichheit aus. Thomas unterscheidet wie Aristoteles zwischen Allgemeiner Gerechtigkeit und Gerechtigkeit der Einzelnen. Anders als bei Aristoteles ist jedoch „*bei der allgemeinen Gerechtigkeit zu betrachten, dass alle, die einer Gemeinschaft angehören, sich zu dieser wie Teile zum Ganzen verhalten. Der Teil aber als solcher ist etwas vom Ganzen. Daher lässt sich das Wohl des Teils auf das Wohl des Ganzen hinordnen.*“ Gegenstand der allgemeinen Gerechtigkeit ist also das Gemeinwohl“¹¹.

Das traditionelle christliche Gerechtigkeitsverständnis pendelt zwischen Mildtätigkeit und Gemeinwohl. Die *soziale Gerechtigkeit* als eigener Begriff im christlichen (eigentlich: katholischen) Gerechtigkeitsdenken wurde erst im 19. Jahrhundert durch die christliche Soziallehre eingeführt. Wesentliche Grundlage für dieses neue Denken war die päpstliche Enzyklika *Rerum Novarum* (1891 von Papst Leo XIII). Ausdrücklich erwähnt wurde der Term „*soziale Gerechtigkeit*“ allerdings erst in der Nachfolge-Enzyklika *Quadrogesimo Anno* (1931 von Papst Pius XI).¹² Mit diesen beiden Enzykliken stellt sich die katholische Kirche eindeutig auf die Seite der Armen. Sie will sich damit aber gleichzeitig sowohl vom Sozialismus als auch vom liberalen Marktdenken abgrenzen. Hier wird ein katholisches Verständnis von Solidarität, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit entwickelt.

Mit dem zentralen Begriff der *Subsidiarität* wird die Verantwortung und Verpflichtung zur Lösung der sozialen Probleme in die Hände der Einzelnen gelegt. Hilfe zur Selbsthilfe, verbunden mit solidarischer Nachbarschafts- und Familienhilfe ist das Prinzip. Die Verantwortung der höheren Einheiten, insbesondere des Staates, ist demgegenüber subsidiär, also nachgeordnet. Der Staat hat nur dort einzugreifen, wo der/die Einzelne und seine lokalen Netzwerke zu schwach sind, die Probleme selbst zu lösen. Solidarität wird hier nur als „Solidarität unter Nahestehenden“¹³ verstanden. Soziale Gerechtigkeit wird hier (in der Quadrogesimo Anno) implizit mit sozialer Liebe gleich gesetzt und davon ausgegangen, dass, würden „*alle Christen sozial gerecht agieren, werden sich die sozialen Fragen von selbst lösen.*“¹⁴ Soziale Gerechtigkeit wird in der christlichen Soziallehre verstanden als ein Anrecht aller Menschen auf ein Existenzminimum. Dieses sei ihm/Ihr von der Gesellschaft durch die Solidarität der Nahestehenden oder durch den Staat als dem Träger der Solidarität unter Fremden zu gewähren, also auf Grund der „sozialen Liebe“ (Nahestehende) oder der „sozialen Gerechtigkeit“ (Staat). Hierbei ist soziale Gerechtigkeit gegenüber der sozialen Liebe subsidiär. Die drei Prinzipien der christlichen Soziallehre sind

- ▶ das Personalitätsprinzip (der Mensch steht im Mittelpunkt),
- ▶ das Solidaritätsprinzip (die reziproke Verantwortung der Menschen für die Gesellschaft und der Gesellschaft für die Menschen)
- ▶ und das Subsidiaritätsprinzip (die Bedeutung der „unteren“ gegenüber der „höheren“ Einheit).¹⁵

Während die katholische Denktradition eher von „Gerechtigkeit als Güte“ geprägt ist, findet sich in der protestantischen Denkweise bereits jenes Gerechtigkeitsdenken als Streben zu höchstem Glück angelegt, das später dem Denken der klassischen politischen Ökonomie zugrunde gelegt wird,¹⁶ und zwar als Streben nach transzendtem Glück in einer „besseren Welt“. Dem muss eine gute Stellung in der diesseitigen Welt verbindlich vorausgehen (Prädestinations-

¹⁰ vgl. Holl (1985), S. 8, Schmid (2000), S. 39f

¹¹ Hakel (2005), S. 16, Binnen-zitat Thomas von Aquin,

Summa Theologica

¹² vgl. Hakel (2005), S. 53

¹³ siehe Brunkhorst (1997), S. 79f

¹⁴ Hakel (2005), S. 56

¹⁵ vgl. Hakel (2005), S. 58f

¹⁶ vgl. Weber (1993)

¹⁷ Die europäischen evangelischen Kirchen haben mittlerweile ein ähnliches Gerechtigkeits- und Solidaritätsver-

lehre nach Zwingli). Nicht Gleich- oder Ungleichstellung ist das Ziel protestantischer Gerechtigkeit, sondern „Gutstellung“.

2.1.2 Gerechtigkeit bei Aristoteles

Neben und vor dem christlichen Gerechtigkeitsverständnis bzw. der katholischen Soziallehre¹⁷ hat das Gerechtigkeitsverständnis von Aristoteles die abendländische Denktradition geprägt, festgehalten im Fünften Buch der Nikomachischen Ethik.¹⁸ Sie baut selbst wiederum auf Platon (siehe Politeia, die Hauptschrift Platons) auf, der die Gerechtigkeit als eine (und zwar die größte) der vier Haupttugenden betrachtet. Denn die Tugend der Gerechtigkeit bestimmt bei Platon die anderen drei Haupttugenden (temperantia, fortitudo und prudentia). Wer also den vier Tugenden folgt, ist nach Platon moderat, tapfer oder klug und zugleich gerecht.¹⁹ Aufbauend auf Platon kann die Aristotelische Gerechtigkeit, „wenn auch mit für heutige Vorstellungen unzureichender Genauigkeit und Klarheit“²⁰, unterteilt werden in kommunikative Tauschgerechtigkeit und distributive Verteilungsgerechtigkeit.

Ausgangspunkt der Überlegungen von Aristoteles ist ein allgemeiner Begriff von Gerechtigkeit (iustitia universalis), der mit Treue gegenüber den Gesetzen eines Gemeinwesens (*Regelgerechtigkeit*) gleich gesetzt wird. Diese werden wiederum in ihrem Grad der Vollkommenheit gegenüber naturrechtlichen universellen Normen (welche sind das z.B.?) als mehr oder weniger gerecht eingeschätzt.²¹ Basis ist das formale Prinzip der Gleichbehandlung. Dem „liegt Aristoteles' Grundsatz formaler Gerechtigkeit zugrunde, demgemäß ‚Gleichheit‘ bedeutet, Gleiche gleich und Ungleiche ungleich zu behandeln“²². Pauer-Studer leitet daraus ein Gerechtigkeitsaxiom ab: „Personen sollen mit Bezug auf Standard X gleich behandelt werden, sofern es nicht für eine Ungleichbehandlung Gründe gibt, die niemand vernünftigerweise zurückweisen kann.“²³

Auf Basis dieser Unterscheidung zieht Aristoteles eine Verbindung zwischen Gerechtigkeit und Gleichheit,

denn „[w]enn nun das Ungerechte Ungleichheit bedeutet, so bedeutet das Gerechte Gleichheit“²⁴. Allerdings bedeutet Gleichheit hier nicht Gleichstellung, denn „das Gerechte ist also etwas Proportionales“²⁵, denn „wenn die Personen nicht gleich sind, so werden sie nicht gleiche Anteile haben können, sondern hieraus ergeben sich die Streitigkeiten und Zerwürfnisse, wenn entweder gleiche Personen nicht-gleiche Anteile haben oder nicht-gleiche Personen gleiche Anteile haben und zugeteilt erhalten. Ferner wird dies klar aus dem Begriff der ‚Angemessenheit‘. Denn das Gerechte bei den Verteilungen muss nach einer bestimmten Angemessenheit in Erscheinung treten.“²⁶ Daher beziehen sich sowohl die Tauschgerechtigkeit wie die Verteilungsgerechtigkeit nicht auf gleiche, sondern auf angemessene Beziehungen.

Kommunikative oder *Tauschgerechtigkeit*, auch „Vertragsgerechtigkeit“ genannt, zielt nach Aristoteles auf den vertraglich vereinbarten gerechten Tausch von Gütern und Dienstleistungen. Hier spricht Aristoteles von der ausgleichenden Gerechtigkeit, denn es handelt sich hier stets um einen Ausgleich zwischen handelnden Personen – „Ich gebe etwas, damit ich einen gleichen Wert von Dir zurück bekomme“²⁷. Die Tauschgerechtigkeit ist die Gerechtigkeit zwischen TauschpartnerInnen. Sie kann zwischen Nahestehenden oder zwischen Fremden (etwa in einer Versicherung auf Gegenseitigkeit) eingelöst werden und ist Gegenstand des Vertragsrechtes. Sie erfordert eine Gleichstellung in der Verteilung, denn das Aufzuteilende wird nach gleichen Teilen verteilt. Sie setzt aber eine reziproke Austauschbeziehung voraus – reziproker Tausch erfüllt die Anforderungen der Tauschgerechtigkeit. Kommunikative Gerechtigkeit gebietet arithmetische Gleichheit.²⁸

Die *distributive* oder *Verteilungsgerechtigkeit* zielt hingegen, so Aristoteles, auf die angemessene Verteilung von Ehre, Sicherheit oder Geld.²⁹ Distributive Gerechtigkeitsverteilung wird als Proportion, also als mittleres arithmetisches Maß zwischen Gleichheit und Ungleichheit verstanden. „Gleichheit entsteht durch die Würdigung der Verschiedenartigkeit der einzelnen

ständnis entwickelt wie die katholische Soziallehre.

¹⁸ Aristoteles (1983), S. 119-152

¹⁹ vgl. Brandt (1997), S. 427

²⁰ Schöne-Seifert (1994), S. 18

²¹ vgl. Ritsert (1997), S. 21

²² Pauer-Studer (2000), S. 27

²³ Pauer-Studer (2000), S. 27

²⁴ Aristoteles (1983), S. 126

²⁵ Aristoteles (1983), S. 127

²⁶ Aristoteles (1983), S. 127

²⁷ Hakel (2005), S. 15

²⁸ vgl. Ritsert (1997), S. 23

²⁹ vgl. Detel (2005), S. 101

Bürger. Die Gerechtigkeit ist somit die Mitte zwischen den beiden Extremen von weniger und mehr.“³⁰ Die zu erhaltenden Leistungen sollen in einem nachvollziehbaren und akzeptierbaren Verhältnis zum Beitrag stehen, den ich selbst geleistet leisten werde. Diese Gerechtigkeit wird in der Regel über den Staat vermittelt. Der Staat (oder ein anderes ausgleichendes Gremium) legt fest, was gleich ist und ist somit der Motor dieser über (Um-)Verteilung erreichten Gleichstellung.

Allerdings besteht immer die Schwierigkeit, einzuschätzen, was unter „gleich“ zu verstehen ist. Detel meint daher, es „ist mehr als offensichtlich, dass sich die aristotelische Idee der distributiven Gerechtigkeit an einer vorausgesetzten ethischen Hierarchie zwischen Menschen orientiert, die den Menschen je nach ihrer ethischen Vollkommenheit einen unterschiedlichen Wert beimisst. Da diese ethische Hierarchie ihrerseits nur schwer operationalisierbar ist, kann Aristoteles' Theorie der distributiven Gerechtigkeit leicht dazu benutzt werden, bestehende soziale Ungleichheiten zu rationalisieren; sie birgt daher kaum emanzipatorisches Potential.“³¹

Verteilungsgerechtigkeit richtet sich also auf Inklusion, nicht aber auf hierarchische Gleichstellung aller. Eine materielle Mindestsicherung für alle würde daher den Anforderungen der distributiven Gerechtigkeit genüge tun, hätte aber nur für eine bestimmte Gruppe von Menschen eine egalisierende Wirkung. Dies führt in der Regel zu keiner hierarchischen Gleichstellung, da diese Gleichheit des Tausches vorher bestandene Hierarchien festschreibt oder gegebenenfalls noch verstärkt. So kann ein Pensionssystem, das versicherungsmathematische Gleichheit zwischen Beitragsleistungen und Pensionsauszahlungen anstrebt, durch die Kombination der beiden für Frauen und Männer ungleichen Ausgangssituationen „Zahl der Beitragsjahre“ und „Verdienst“ die Schere der Ungleichheit im Bezug der Pension gegenüber dem früheren Aktivbezug sogar noch erhöhen.

„Das Gerechte ist also etwas Proportionales', worin jedoch weiterhin die Norm der Gleichheit aufgehoben

ist: ‚Proportion ist nämlich Gleichheit der Verhältnisse' zwischen Verdienst und Zuordnung.“³² „Aristoteles thematisiert unsere Beziehungen zu anderen Menschen unter den Stichworten Gerechtigkeit und Freundschaft also nicht, wie im neuzeitlichen Denken üblich, unter der Prämisse der prinzipiellen ethischen Gleichwertigkeit individueller Personen ohne Ansehen ihres Charakters und ihrer Leistungen, sondern gerade unter Berücksichtigung und Voraussetzung ihres Charakters und ihrer Leistungen, auch wenn – wie er durchaus sieht – Charakter und Leistungsfähigkeit einzelner Menschen zu einem erheblichen Ausmaß von existierenden sozialen Bedingungen wie Erziehung und Wohlstand abhängen.“³³

Bereits bei Aristoteles kann man also lernen, dass es nicht die eine Gerechtigkeit gibt, sondern dass „gerecht“ immer kontextbezogen ist, also Fragen erfordert wie zum Beispiel „Gerecht in Bezug worauf?“. Als „gerecht“ kann daher eine Entscheidung oder eine Beziehung nach Aristoteles nur bezeichnet werden, wenn gleichzeitig festgelegt wird, ob gerade von Tauschgerechtigkeit oder von Verteilungsgerechtigkeit die Rede ist.

Eine moderne Weiterentwicklung der Gedanken Aristoteles' finden wir bei Martha C. Nussbaum, die sich vor allem auf die moralische Seite der Philosophie des großen Griechen stützt, genauer gesagt auf die These der menschlichen Moral. „Hiermit wäre also eine objektive menschliche Moral skizziert, die auf der Idee des tugendhaften Handelns basiert – das heißt, des richtigen Tuns in jedem menschlichen Bereich. Der Aristoteliker behauptet, dass bei einer Weiterentwicklung dieses Ansatzes einerseits die reale menschliche Erfahrung als Ausgangsbasis erhalten bleibt, was die Stärke der Tugendethik ausmacht, während es andererseits möglich wird, lokale und traditionelle Moralvorstellungen anhand einer umfassenderen Auffassung von den menschlichen Lebensumständen und dem durch die Umstände geforderten menschlichen Handeln zu kritisieren.“³⁴ Hier bekommt die Differenzierung zwischen den beiden Gerechtigkeitsansätzen Aristoteles' eine klare moralische Dimension – ihr Ziel ist die Entwicklung des „guten Lebens“.

³⁰ Hakel (2005), S. 15

³¹ Detel (2005), S. 102

³² Ritsert (1997), S. 26

³³ Detel (2005), S. 105

³⁴ Nussbaum (1999), S. 239

³⁵ Kant (2003), S. 521f, Hervorhebung im Original

2.1.3 Kant zwischen Gerechtigkeit und Moral

Kant geht von einem Moralbegriff aus, bei dem jene (empirisch ermittelten) Prämissen bzw. Maximen, die sich zu einem allgemeinen Gesetz erheben lassen, als moralisch gut gelten. In seine Endfassung hat Kant diesen kategorischen Imperativ in der „Kritik der praktischen Vernunft“ gebracht, wo er lautet: *„Handle so, dass die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte. (...) Folgerung: Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen.“*³⁵ Kategorisch ist dieser Imperativ, weil er nicht hypothetisch im Möglichkeitsfeld verbleibt, sondern weil er empirisch messbar wirken soll. Jedoch scheint sich Kant für die begriffliche Fassung von „Gerechtigkeit“ nicht zu interessieren. *„Weder der gerechte Mensch noch die gerechte Handlung werden in Kants ethischen Schriften erörtert. Der kategorische Imperativ ist somit offenbar kein Gerechtigkeitsprinzip; wer aus Achtung vor dem Gesetz bestimmte Handlungen vollzieht oder unterlässt, ist deswegen nicht gerecht zu nennen. (...) In der ‚Einleitung in die Metaphysik der Sitten‘ begegnet der Satz: ‚Was nach äußeren Gesetzen recht ist, heißt gerecht (iustum), was es nicht ist, ungerecht (iniustum).‘“*³⁶

Der kategorische Imperativ ist ein Prinzip zur Verhinderung von unsittlichen und der Erzeugung von sittlichen Handlungen. Nur insofern ist ihm der Gerechtigkeitsbegriff implizit. Kants Gerechtigkeitsphilosophie ist eine Philosophie der Methode zur Entwicklung gerechter Handlungen, *„für sie ist es essentiell, dass es keine der Methode zuvorliegenden inhaltlichen Werte gibt, die als solche erkannt und dann realisiert werden müssten.“*³⁷ Kant stellt sich nicht die Frage nach dem „gerechten“ oder „ungerechten“ Handeln, sondern die moralische Frage nach dem „guten“ oder „bösen“ Handeln. *„Kants Interesse hat sich von der Gerechtigkeit fort hin zum Recht gewendet; entscheidend ist nicht der Spielraum zwischen Gerecht und Ungerecht, sondern der Zustand, in dem jedem das Seine als sein Recht bestimmt und gesichert wird.“*³⁸ In der Kantschen Ethik *„ist die Wortfamilie ‚gerecht‘ praktisch eliminiert; auch die ge-*

*rechte Zuteilung der Glückseligkeit, die zu erhoffen ist, wird unter den Begriffen der Angemessenheit, der Proportioniertheit geführt und muss als ‚gerecht‘ erst entdeckt werden.“*³⁹

Der Blick richtet sich also auf das Verfahren, die Vorgangsweise – und die soll gerecht sein. Denn dieses *„System der sich selbst lohnenden Moralität ist nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, dass jedermann tue, was er soll, d.i. alle Handlungen vernünftiger Wesen so geschehen, als ob sie aus einem obersten Willen, der alle Privatwillkür in sich, oder unter sich befasst, entsprängen“*⁴⁰.

Voraussetzung bei Kant ist die Vernunftbedingung, also dass sich alle Glieder einer Gesellschaft vernünftig verhalten. Wenn bei Kant Gerechtigkeit nur in der Regelgerechtigkeit, in der Übereinstimmung mit je spezifischen Regeln je spezifischer Kulturen besteht⁴¹, so ist ein als gerecht anerkannter Normensetzer notwendig. In diesem Sinn verbinden sich bei Kant ethische und moralische Ansätze, die Gerechtigkeitsverantwortung der (hierarchisch gedachten) Gesellschaft und die der Person(en).

2.1.4 Adam Smith und die (klassische) Ökonomie: Markt als Gleichmacher

Adam Smith und mit ihm die (klassische) Ökonomie bestimmt den Markt als den großen Gleichmacher. Das freie Spiel des Marktes führt zu größtmöglicher Gerechtigkeit und schafft den gewünschten sozialen Ausgleich, da der Markt – so das Marktverständnis der Klassik – immer zu einem Gleichgewicht führt. Voraussetzung dafür ist jedoch, dass (a) alle MarktteilnehmerInnen vollständig über den gesamten Markt informiert sind, (b) dass sich alle MarktteilnehmerInnen rational verhalten und (c) dass der Markt nicht extern, beispielsweise durch den Staat, gelenkt oder beeinflusst wird. Das „Gute“ am Verhalten der MarktteilnehmerInnen ist ihr „vernünftiges“ Verhalten. Dem liegt Vernunft als Moral der Aufklärung zugrunde.

Die einzige Rolle, die Smith und mit ihm die ökonomische Klassik bis Marx dem Staat zubilligt, ist, danach zu trachten, dass der Markt ungestört agieren kann

³⁶ Brandt (1997), S. 425

³⁸ Brandt (1997), S. 441

⁴⁰ Kant, zitiert bei Brandt (1997), S. 434

⁴¹ vgl. Ritsert (1997), S. 11

³⁷ Brandt (1997), S. 428

³⁹ Brandt (1997), S. 460

und alle Marktregeln eingehalten werden („Nachtwächter-Staat“). Dieses Staatsverständnis findet sich beispielsweise bei Charles Davenant: *„Die Weisheit der Gesetzgebung besteht darin, unparteiisch zu sein und alle Gewerbe gleichmäßig zu fördern, besonders aber solche, die das Nationalvermögen erhöhen und den Reichtum des Landes vermehren, wenn dieses als ein einheitlicher gesellschaftlicher Körper betrachtet wird. Der Handel ist seiner Natur nach frei, findet seinen eigenen Weg am besten selbst; alle Gesetze, in denen ihm Regeln und Anweisungen gegeben werden und die ihn begrenzen wollen, mögen den privaten Zielen einzelner Menschen dienen, sind aber selten für die Allgemeinheit vorteilhaft. Die Regierungen sollen dem Handel gegenüber sich die Pflege des Ganzen angelegen sein lassen und sekundäre Ursachen sich selbst durchsetzen lassen. Angesichts der bestehenden Zusammenhänge kann man behaupten, dass Verkehr jeder Art gewöhnlich vorteilhaft für ein Land ist.“*⁴²

Smith und mit ihm die gesamte Ökonomie vor Marx bzw. Keynes, sieht im freien Markt den großen Gerechtigkeits- und Wohlstandsstifter. Gerechtigkeit wird vorausgesetzt, Gleichheit ist das Ergebnis: *„Räumt man also alle Begünstigungs- oder Beschränkungssysteme völlig aus dem Wege, so stellt sich das klare und einfache System der natürlichen Freiheit von selbst her. Jeder Mensch hat, solange er nicht die Gesetze der Gerechtigkeit verletzt, vollkommene Freiheit, sein eigenes Interesse auf seine eigene Weise zu verfolgen und sowohl seinen Gewerbefleiß wie sein Kapital mit dem Gewerbefleiß und den Kapitalien anderer Menschen oder anderer Klassen von Menschen in Konkurrenz zu bringen. Das Staatsoberhaupt wird dadurch gänzlich einer Pflicht entbunden (...), der Pflicht nämlich, den Gewerbefleiß der Privatleute zu überwachen und ihn auf die dem Interesse der Gesellschaft zuträglichste Beschäftigung hinzuleiten. Nach dem System der natürlichen Freiheit hat das Staatsoberhaupt nur drei Pflichten zu beobachten (...): erstens die Pflicht, die Gesellschaft gegen die Gewalttätigkeiten und Angriffe anderer unabhängiger Gesellschaften zu schützen, zweitens die Pflicht, jedes einzelne Glied der Gesell-*

*schaft gegen die Ungerechtigkeit oder Unterdrückung jedes anderen Gliedes derselben so viel als möglich zu schützen, das heißt die Pflicht, eine genaue Rechtspflege aufrecht zu erhalten, und drittens die Pflicht, gewisse öffentliche Werke und Anstalten zu errichten und zu unterhalten, deren Errichtung und Unterhaltung niemals in dem Interesse eines Privatmannes oder einer kleinen Zahl von Privatleuten liegen kann, weil der Profit daraus niemals einem Privatmanne oder einer kleinen Zahl von Privatleuten die Auslagen ersetzen würde.“*⁴³

Allerdings sieht Smith (im Gegensatz zum heutigen Neoliberalismus) das Verbot der Einmischung des Staates in die Wirtschaft durchaus flexibel; hier kommen *„Ansätze des damals auftauchenden Utilitarismus zutage (...). Mit ihm können öffentliche Maßnahmen legitimiert werden, wenn sie ein größeres Glück für eine größere Zahl von Menschen bewirken.“*⁴⁴

Die Schaffung freier Märkte, auf denen sich ohne Einschränkungen und Reglementierungen die Preise der Waren durch den Austausch frei nach Angebot und Nachfrage herausbilden können, erzeugen nach den Theorien der ökonomischen Klassik immer ein Gleichgewicht, das den Markt räumt. *„Der ‚natürliche Egoismus der Menschen‘ sollte auf diese Weise in Bahnen gelenkt werden, die der Gesamtwirtschaft und der Gesamtgesellschaft zugute kommen: ein ständiger Wettstreit der einzelnen Unternehmen am Markt um die Erzielung möglichst hoher Gewinne – zur Verfolgung egoistischer Interessen und gleichzeitig zum Wohle aller. Unter den von Smith formulierten Bedingungen schien es zwischen individuellen und gesellschaftlichen Interessen keinen Widerspruch, sondern eine Harmonie zu geben.“*⁴⁵

Nicht das Agieren bekannter, einander vielleicht gar nahe stehender Menschen bewirke nach diesem Denkansatz eine Situation von Gerechtigkeit, in der das Glück aller maximiert werde, sondern der freie Markt als anonymisierender Markt von Fremden, *„ausgestattet mit vollkommener Konkurrenz und flexiblen Preisen. Er bewirkt, dass trotz eigennützigem Verhaltens der Produzenten und trotz anonymer*

⁴² Davenant, zitiert bei Kuczynski (1960), S. 121

⁴³ Smith, zitiert nach Kuczynski (1960), S. 122f

⁴⁴ Rothschild (2004), S. 44
⁴⁵ Senf (2004), S. 44

⁴⁶ Rothschild (2004), S. 38
⁴⁷ siehe Havel (2005), S. 85

Beziehungen (welche wohlwollendes Verhalten einschränken) eine leistungsfähige Berücksichtigung der Wünsche kaufkräftiger Konsumenten zustande kommt.“⁴⁶

In der ökonomischen Klassik wird Gerechtigkeit im Sinne von Freiheit und als Schaffung des größtmöglichen Glücks für die größtmögliche Zahl verstanden, und zwar durch das Agieren einander Fremder im jeweiligen eigenen Interesse (und in diesem Sinne moralisch) auf anonymisierenden Märkten. Dann stellt sich dieses Glück von selbst, durch die „unsichtbare Hand“ Smith', her. Diese Ansätze werden in der Neoklassik – in Abgrenzung zur Orientierung auf eine Volkswirtschaft in der Keynesianistischen Ökonomie – wieder aufgegriffen.

So unterscheidet beispielsweise Hayek in Anlehnung an Aristoteles zwischen einer distributiven Gerechtigkeit, unter die er das Streben nach „sozialer Gerechtigkeit“ subsumiert und – wegen seiner strikten Ablehnung von Staatseingriffen in den Markt – als nicht wünschenswert erachtet sowie einer kommutativen Gerechtigkeit, die er als „einfache“ und anstrebenswerte Gerechtigkeit bezeichnet. Nur letztere würde einer freien Gesellschaft, wo sich alle als Gleiche unter Gleichen, nämlich am Markt, begegnen, entsprechen, während die distributive Gerechtigkeit ein Verhältnis von „oben“ und „unten“ voraussetze.⁴⁷ Denn um soziale Rechte einfordern zu können, „wie es unter Berufung auf die soziale Gerechtigkeit getan wird, müsste ‚der kosmos des Marktes (...) durch eine taxi ersetzt werden, deren Mitglieder die ihnen erteilten Weisungen auszuführen hätten', da nämlich Rechte nur gegenüber einer anderen Person (im privatrechtlichen Sinne) oder einer Organisation (antiliberaler Staat mit einer Regierung mit unbeschränkten Befugnissen) geltend gemacht werden könne“⁴⁸. Damit würden aber die Gleichheitsanforderungen, die zentral für Gerechtigkeit im Weltbild der Klassik (wie später der Neoklassik) sind, erheblich verletzt werden.

Die Idee, dass einzig der Markt für gerechte Verteilungen sorgen kann, zieht sich im ökonomischen Denken wie ein roter Faden bis heute durch.

Beispielhaft sei auf den Chicagoer Ökonom Richard Posner verwiesen, der auch die Verteilung knapper Güter (z.B. im Gesundheitswesen) nur über den Markt lösen will – eine dem utilitaristischen Ansatz entgegen gesetzte Lösungsstrategie des Umgangs mit knappen Organen: „In der gegenwärtigen Situation, in der wir einen Mangel an Organspenden haben, spielt die medizinische Bedürftigkeit eine Rolle. Aber ist ein Patient, der in einem so schlechten Zustand ist, dass eine Organverpflanzung sein Leben nur um wenige Monate verlängert, bedürftiger als einer, dem es jetzt noch besser geht, der aber durch eine Transplantation nicht nur Monate, sondern Jahre zusätzlicher Lebenszeit gewinnen könnte und der ohne eine Transplantation ebenfalls sterben würde? Solche Fragen sind schwierig zu entscheiden. Die Vergabe nach Bedürftigkeit zu regeln, ist deshalb weder besonders praktikabel noch in vertretbarer Weise effizient. Der Markt ist ein weit besser geeignetes Instrument zur Verteilung.“⁴⁹ Allerdings überlebt hier nur, wer es sich leisten kann und auch noch „vernünftig“ auf diesem Markt handelt. Posner schränkt aber vorsichtig ein mit dem Hinweis, dass er es dem Bedürftigeren geben würde „– aber nicht, indem man den Marktpreis manipuliert, sondern dadurch, dass die öffentliche Gesundheitsfürsorge ihm hilft, das Medikament zu kaufen. ... Mein Problem ist nur, dass ich nicht wüsste, wie ich jemanden davon überzeugen sollte, der anderer Meinung ist.“⁵⁰

2.1.5 Gerechtigkeit bei Marx

Der Gerechtigkeitsansatz bei Marx, wie er sich beispielsweise in der „Kritik des Gothaer Programmes“ der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei von 1875 darstellt, entwickelt ein modifiziertes Gleichheitsgebot. Ausgehend von der Analyse, dass Menschen in unterschiedlichen Lebenslagen („Klassen“) leben, also ungleich sind, kann nur ungleiche Behandlung ein höheres Niveau hierarchischer (also in der Denkweise Marxens bezogen auf die jeweilige Stellung zu den Produktionsmitteln) Gleichheit erzeugen. Denn „das gleiche Recht ist ungleiches Recht für ungleiche Arbeit (...) Es ist daher ein Recht der Ungleichheit, seinem Inhalt nach, wie alles Recht. Das Recht kann seiner Natur nach nur in Anwendung von gleichem

⁴⁶ Havel (2005), S. 86, Hervorhebung im Original

⁴⁹ Posner bei Grötter (2006), S. 41

⁵⁰ Posner bei Grötter (2006), S. 41

Maßstab bestehen; aber die ungleichen Individuen (und sie wären nicht verschiedene Individuen, wenn sie nicht ungleiche wären) sind nur an gleichem Maßstab messbar, soweit man sie unter einen gleichen Gesichtspunkt bringt, sie nur von einer bestimmten Seite fasst, z.B. im gegebenen Fall sie nur als Arbeiter betrachtet und weiter nichts in ihnen sieht, von allem anderen absieht. (...) Um alle diese Missstände zu vermeiden, müsste das Recht statt gleich vielmehr ungleich sein.“⁵¹

In der sozialistischen Übergangsgesellschaft (auf dem Weg zum Kommunismus) wird nach Marx die Leistung des/der Einzelnen „im Hinblick auf seinen Arbeitszeitaufwand und nach den Normen und Regeln der distributiven Gerechtigkeit abgegolten“⁵². Die Verteilung erfolgt proportional zum Beitrag, der in einer Gesellschaft geleistet wird, wobei am „gleichen“ Maßstab der verausgabten (durchschnittlichen) Arbeitszeit gemessen wird. Der von Marx angestrebte Egalitarismus der „strikten Gleichheit“ ist also auf dieser (im Marxschen Sinne) gesellschaftlichen Entwicklungsstufe noch nicht erreichbar. Das „vernünftige Handeln“ als Moral der Aufklärung liegt auch hier zugrunde.

Strikte Gleichheit wird nach Marx erst in der nächsten zu erwartenden Gesellschaftsstufe, dem Kommunismus, erreicht werden. Hier heißt es bei Marx: *„In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht mehr Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuum auch ihre Produktivkräfte gewachsen und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen, erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahnen schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen.“⁵³*

Während Aristoteles beiden Gerechtigkeitsansätzen, der der Verteilung und der der Gleichstellung, im

jeweiligen historischen Jetzt einen Platz im Nebeneinander der gleichzeitigen Existenz einräumt, findet sich bei Marx die „strikte Gleichheit“ erst in einer zukünftigen, utopischen Welt, während im Hier und Heute der Kampf nach einer distributiven Gerechtigkeit geführt werden muss: Chancengleichheit ja, Gleichstellung (noch) nicht, ist die Parole.

Denn *„Soziale Gerechtigkeit kann nicht immer und überall nach dem Prinzip der strikten Gleichheit in sämtlichen für relevant gehaltenen Dimensionen herbeigeführt werden. Einer allein in diese Richtung zielenden Politik läge vor allem der Terror der Gleichmacherei durch Wohlfahrtsausschüsse oder hoch privilegierte Zentralkomitees viel zu nahe.“⁵⁴* Die Vielfalt der Bedürfnisse und Zielvorstellungen der Menschen, so Marx, rechtfertige und erfordere eine Ungleichbehandlung. Dieser Gedanke wurde von Lenin (insbesondere in seinem 1917 geschriebenen Werk „Staat und Revolution“) weiter geführt⁵⁵ und bildete die Grundlage für die Politik der kommunistischen Parteien und der „realsozialistischen“ Staaten: distributive, an der Stellung der Einzelnen im Produktionsprozess orientierte Gerechtigkeit in der Gegenwart, absoluter Egalitarismus in der (utopischen) Zukunft. Insbesondere Lenin hat diesen Gedanken auch auf die Staatslehre angewandt, wonach der Staat erst im Kommunismus absterben werde, der Sozialismus hingegen einen starken, „revolutionären“ Staat brauche, da sich die Interessen der Gemeinschaft (bzw. der „Klasse“) auch gegen die Interessen einzelner Individuen durchsetzen dürften. Erst in der utopischen Phase des Kommunismus gäbe es eine volle Gleichstellung aller, die sich aus der Beseitigung der Aneignungsungerechtigkeit ergibt. *„Das heißt: Über vernünftige bzw. gerechte Verteilung lässt sich bei Marx nicht losgelöst von Überlegungen zur Abschaffung von Aneignungsungerechtigkeit (Appropriation) in der Produktionssphäre reden.“⁵⁶*

Die reale Politik, die sich daraus ergab, war keine egalitäre, sondern letztlich eine *utilitaristische* – jeder und jede bekommt das, was er und sie sich verdient. Die Gesellschaft habe bloß dafür Sorge zu tragen, dass die notwendigen Chancen und Voraussetzungen

⁵¹ Marx (1978), S. 21

⁵² Ritsert (1997), S. 29

⁵³ Marx (1978), S. 21

⁵⁴ Ritsert (1997), S. 31

⁵⁵ siehe Lenin (1972), insbes. S. 470ff

⁵⁶ Ritsert (1997), S. 30

gleich verteilt (oder gleich zugänglich) seien. So kann Marx letztlich auch als Begründer einer utilitaristischen Denktradition gelten.

2.2 Utilitaristische Gerechtigkeit

Wohl kein Gerechtigkeitsansatz hat das abendländische Denken der letzten Jahrhunderte so nachhaltig geprägt wie das utilitaristische Denken. Alle großen „-ismen“ denken im Kerne utilitaristisch, teilen also die Vorstellung: Gerecht ist, was den größten Nutzen für die größtmögliche Zahl von Menschen bringt. Oder – technisch gesprochen – Gerechtigkeit ist eine Maximierung der Summe (bzw. des Durchschnittswertes) von Nutzen. Die Einzelperson taucht in diesen Gerechtigkeitsphilosophien nur am Rande auf, entweder als Teil jener Mehrheit, für die den Nutzen zu maximieren, gerecht sei oder als Teil jener, die sich dem Nutzenkalkül der Mehreren zu unterwerfen haben. Die Herrschaft einer Klasse oder Gruppe über andere kann damit philosophisch begründet werden, ebenso Nationalismus, Fremdenfeindlichkeit oder die Ausgrenzung (Exklusion) von Minderheiten.

2.2.1 Machiavelli und die Philosophie der Ungleichheit

Machiavelli ist einer der großen Vorläufer des Utilitarismus. Bei ihm nach „Gerechtigkeit“ zu suchen, verwundert auf den ersten Blick, gilt er doch landläufig als zynischer Erfinder der Rechtfertigung von Hierarchie und Ungerechtigkeit, für den in der Politik alle Mittel gelten.⁵⁷ Aber Machiavelli hat als typischer Renaissance-Forscher unser Verständnis von Politik mehr geprägt, als wir annehmen. Sein Kernthema war der „Gute Fürst“ und die Beschreibung von Handlungsanleitungen für die Führung eines Staates. Sein Ausgangspunkt ist ein *Pathos der Tatsächlichkeit*⁵⁸, das heißt eine Ablehnung empirisch nicht festzumachender moralischer Werte als Metaebene der Entscheidungen. Ausgehend vom Ansatz einer „Wirklichkeitswissenschaft“, die nur akzeptiert, was „wirklich“ ist, wird der „starke Staat“ zum Maßstab aller Politik und des geordneten menschlichen Lebens überhaupt. Die „Gesinnungsethik“, also die Orientierung auf Werte, die hinter dem Faktischen stehen, muss in dieser Sichtweise als Orientierung von

Handeln versagen. Durchsetzungsmöglichkeit, Sinn für Rechtsregeln und Machtverhältnisse, Rationalität und umsichtiges Kalkül sind die Eigenschaften, die nach Machiavelli „gutes“, weil Erfolg versprechendes Handeln kennzeichnen. Als Definition von „gut“ im Gegensatz zu „schlecht“ steht einzig der Erfolg, nicht aber die Durchsetzung bestimmter Werte. Das individuelle Geschick (*virtu*) und zufälliges Glück (*fortuna*) sind die beiden Kriterien, die über Erfolg und Misserfolg einer (politischen) Handlung entscheiden.⁵⁹ Am Ausgangspunkt sind die Handelnden gleich, ihre (beabsichtigte) Ungleichstellung (der hierarchische Aufstieg) wird durch eine optimale Kombination von *virtu* und *fortuna* entschieden. Frank Deppe vergleicht diesen Ansatz mit dem des „guten“ Schachspiels, „*das die bewusste Regelverletzung nicht zulassen kann. Darüber hinaus beginnen die Spieler beim Schachspiel von der Position der formalen Gleichheit aus; beide verfügen über die gleiche Anzahl von Figuren. Über den Sieg entscheidet letztlich die Macht des Intellekts, die Beherrschung von Regeln, von Fällen und Zugkombinationen, gewiss auch die Fähigkeit zu taktischen Finessen, die die Gegner verwirren und täuschen können. (...) In der Politik dagegen bedeutet der Konflikt und der Kampf um Macht stets auch die Verfügung über ungleiche Ressourcen.*“⁶⁰

Es handelt sich also um eine Anleitung zur Ungleichstellung, bei der freilich neben den Persönlichkeitsfaktoren *virtu* und *fortuna* auch der (unterschiedliche) Zugang zu Ressourcen entscheidend für das Ergebnis ist. Hier gibt es also keine Substanzwerte, sondern nur Funktionswerte, kein Gut oder Böse (wiewohl Machiavelli durchaus „gut“ als „gut“ und „böse“ als „böse“ benennt), sondern nur taugliche und untaugliche Mittel. Die Moral als persönlichkeitsbezogener Wert des „Guten“ ist bei Machiavelli zwar nicht aufgehoben, hat aber keinen Einfluss auf das Gelingen von Handlungen.

Diese „Theorie der aktiven Ungleichstellung“ kann man zwar nicht als Gerechtigkeits-theorie bezeichnen, dennoch ist sie für unseren Zusammenhang wichtig. Viele ihrer Prinzipien sind in das Denkgebäude des Utilitarismus eingeflossen. Machiavellis Verdienst war

⁵⁷ vgl. Machiavelli (1984), S. 15

⁵⁸ Deppe (1987), S. 22

⁵⁹ vgl. Machiavelli (1984)

⁶⁰ Deppe (1987), S. 30

die Begründung einer wissenschaftlich gestützten Politikberatung, indem er versucht hatte, ein allgemeingültiges System von Anweisungen für richtiges bzw. effizientes Handeln des „guten Fürsten“ zu entwickeln. Diese Herangehensweise wurde später sowohl von der (klassischen) politischen Ökonomie als auch von der Politikwissenschaft aufgegriffen.

2.2.2 Die utilitaristische Theorie

Der Utilitarismus geht davon aus, dass sich der Nutzen der Folgen einer Handlung nach dem Quantum von Glück bemisst, das eine Handlung bewirkt. Dabei ist die Handlungsmaxime eines Gleichbehandlungsgebotes unter Wahrung der Rechte aller zu beachten, freilich unter Beachtung der größten Nützlichkeit für alle. Wesentliche begründende Autoren des Utilitarismus sind David Hume, Jeremy Bentham, John Stuart Mill – allesamt Vordenker der ökonomischen Klassik und des ökonomischen Liberalismus.

Ursprünglich lässt sich der Utilitarismus auf Epikur zurück führen. Epikur betrachtete Gerechtigkeit und Recht im Lichte des Nutzens, den dieser auf dem Weg zu einem glückseligen Leben zu stiften in der Lage ist: „Gerechtigkeit versteht sich bei Epikur somit nicht als eigenständiges (irreduzibles) System von Normen und Regelungen, ‚nicht (als) etwas an und für sich Seiendes‘, sondern gründet in einem Vertrag, den Menschen an verschiedenen Orten im gegenseitigen Interesse (zu gegenseitigem Nutzen) mit dem Tenor abschließen, ‚einander nicht zu schädigen und sich nicht schädigen zu lassen‘“⁶¹. Das utilitaristische Prinzip der Schaffung eines optimalen Nutzens für die Mehrheit der Mitglieder einer Gesellschaft setzt also so etwas wie einen „Gesellschaftsvertrag“ (den freilich erst viel später Rousseau eingeführt hat) voraus, nach dem dieses Durchschnitts-Nutzenprinzip Vertragsbestandteil der Gesellschaft ist. Demnach, und das ist die Begründung des Utilitarismus in der frühen Neuzeit, gründet die Ethik auf einem Nützlichkeitsprinzip, das im Falle von Wahlmöglichkeiten jener Entscheidung den Vorzug gibt, die insgesamt den höchsten Nutzen für die Beteiligten schaffen kann, selbst dann, wenn das nur auf Kosten einzelner Beteiligter möglich

ist. „Das persönliche Gute bemisst sich dabei am Nutzen für den Einzelnen, das gesellschaftlich Beste ... am maximal erreichbaren Wert der Summe aller individuellen Nutzenquanta, welche ein gewählter Kurs der öffentlichen Politik stiftet. Politisch ist also das höchste Glück der größtmöglichen Zahl von Menschen durch gezielte Maßnahmen anzustreben.“⁶²

Wie alle „großen“ Philosophien ist auch der Utilitarismus widersprüchlich. John Stuart Mill versucht, den frühen Utilitarismus mit Gerechtigkeit zu versöhnen, „Seine Intention in dieser Verteidigungsschrift des Utilitarismus ist es, den Utilitarismus mit dem Gerechtigkeitsdenken auszusöhnen und dadurch ‚den alten Vorwurf gegen die utilitaristische Ethik, sie könne die Prinzipien der Gerechtigkeit nicht erklären, zu entkräften.‘“⁶³ Nicht das größte eigene Glück, so Hume in durchaus gewollter Abgrenzung zu den Ideen Adam Smiths, wonach das Streben der einzelnen nach persönlich höchstem Glück auf den Märkten jenes Gleichgewicht schafft, das für das größte Glück aller verantwortlich sei, sondern das größte Glück aller ist das Ziel eines utilitaristischen Menschen nach Humes. „Die utilitaristische Norm der Moral und zugleich ihr höchstes Ziel können ‚daher definiert werden als die Gesamtheit der Handlungsregeln und Handlungsvorschriften, durch deren Befolgung ein Leben der angegebenen Art für die gesamte Menschheit im größtmöglichen Umfang erreichbar ist; und nicht nur für sie, sondern, soweit es die Umstände erlauben, für die gesamte fühlende Natur.‘ Die Umsetzung dieses Prinzips ist jedoch nur möglich, wenn absolute rechtliche Gleichberechtigung zwischen allen Menschen herrscht. Wobei ‚zwischen allen Menschen‘ auch zwischen Männern und Frauen heißt“⁶⁴, eine Gleichstellung allerdings, bei der es sich eigentlich um Chancengleichheit, „Chancengerechtigkeit“ und Leistungsgerechtigkeit handelt. Denn aus dem Gedanken der gleichen schutzwürdigen Rechte aller „ergibt sich die moralische Pflicht der Gleichbehandlung ‚unmittelbar aus dem obersten Prinzip der Moral: sie ist ein Teil der Bedeutung des Nützlichkeitsprinzips oder des Prinzips des größten Glücks.‘ Als Grenze des individuellen

⁶¹ Ritsert (1997), S. 35, Hervorhebung im Original

⁶² Ritsert (1997), S. 38, Hervorhebung im Original

⁶³ Havel (2005), S. 35

⁶⁴ Havel (2005), S. 36

⁶⁵ Havel (2005), S. 37

⁶⁶ Havel (2005), S. 37

größten Glücks und des Rechtes auf Gleichbehandlung ist also nur das Gemeinschaftsinteresse – daher ‚soziale‘ Nützlichkeit – anzusehen.“⁶⁵

Der Utilitarismus geht nicht vom Ziel der Gerechtigkeit aus, sondern von dem des *Nutzens* bzw. der *Nützlichkeit*. Gerechtigkeit ist laut Mill nur ein von der Nützlichkeit abgeleitetes Sekundärprinzip. Außerdem gibt es, so Mill, keine Gerechtigkeitsregeln (außer dem Nützlichkeitsprinzip), zwischen denen im Einzelfall zu entscheiden sei. *„Wenn nun zwei oder mehrere dieser Verhaltensregeln – also dieser Gerechtigkeitsregeln – miteinander konfliktieren, entscheidet das Kriterium der sozialen Nützlichkeit. Die Gerechtigkeit ist ... bei Mill ein Derivat der sozialen Nützlichkeit. Das Nützlichkeitsprinzip bleibt das oberste Prinzip, das die Gerechtigkeit leitet.“⁶⁶*

In der modernen Wohlfahrtsökonomie wird das Nutzenprinzip, das die Basis des Utilitarismus bildet, weiter entwickelt und findet einen Höhepunkt im *Pareto-Optimum*. Dieses beschreibt Zustände optimalen Nutzens für die Gesellschaft, die nicht mehr verbessert werden können. *„Ein sozialer Zustand (Gesamtzustand) ist pareto-optimal, wenn – und nur dann, wenn – der Nutzen keiner einzelnen Person gesteigert werden kann, ohne dass der Nutzen (mindestens) einer anderen Person geschmälert wird. Eine soziale Maßnahme (oder ein sozialer Prozess) ist pareto-optimal, wenn die Folgen dieser Maßnahme (oder des Ablaufes) keine Nutzensteigerung erlauben, ohne dass für (mindestens) eine andere Person ein Schaden entsteht (der Nutzen gemindert wird). Eine mehr auf Austauschakte bezogene Formulierung lautet: ‚Ein sozialer Zustand ist pareto-optimal, dann und nur dann, wenn ein jeder weitere Austausch von Besitztümern ... zwischen den Individuen mindestens ein Individuum schlechter dastehen ließe‘“⁶⁸*. So formuliert findet die utilitaristische Gerechtigkeit ihren höchsten Ausdruck in einem Pareto-Gleichgewicht, also einem Verteilungszustand, der nicht mehr verbessert werden kann – und bildet damit bereits die Schnittstelle zu einer wichtigen antiutilitaristischen Philosophie, nämlich der Gerechtigkeit als Fairness.

Aussagen über die Positionen der einzelnen Mitglieder einer „pareto-optimalen“ Gesellschaft und den Stand der jeweiligen Gleichheit oder Ungleichheit können nicht getroffen werden. Eine Gesellschaft kann also auch in einem Grad hochgradiger Ungleichheit „pareto-optimal“ und somit im Sinne des Utilitarismus gerecht sein.

2.2.3 Utilitarismus in der Gesundheitsökonomie

Der utilitaristische Gerechtigkeitsbegriff findet sich in vielen ökonomischen Ansätzen, insbesondere in der Gesundheitsökonomie, wo er die Beantwortung des Rationierungstheorems anbietet. Bei der Rationierung geht es – im Gegensatz zur Effizienz- und Effektivitätssteigerung durch Rationalisierung – um die Anpassung von Leistungen an verfügbare Ressourcen. *„Bei der Rationierung wird nicht in die Form der Leistungserstellung eingegriffen, sondern die Leistungen werden an die verfügbaren Ressourcen angepasst. Damit führt eine Rationierung – verglichen mit einer Rationalisierung – zu weit reichenden Konsequenzen in der Versorgung. Bereits seit mehreren Jahrzehnten ist die Rationierung Bestandteil der internationalen gesundheitspolitischen Diskussion.“⁶⁹* Zur ethischen Fundierung der Rationierungsentscheidungen wird in der gesundheitsökonomischen Debatte in der Regel die utilitaristische Begründung herangezogen, die sich am Nützlichkeitsprinzip orientiert. *„Eine Handlung ist demnach moralisch, wenn sie möglichst nützliche Folgen aufweist, so dass ein Maximum an Glück und ein Minimum an Leid entsteht. Je nach betroffenem Personenkreis unterscheidet man zwischen Individual- und Sozialutilitarismus. Dabei wird – im Gegensatz zum Hedonismus – allgemein mehr Gewicht auf den Nutzen für die Gemeinschaft und nicht für das Individuum gelegt.“⁷⁰* Dabei soll insbesondere bei der Verteilung – prinzipiell knapper – Gesundheitsgüter eine *„Allokation der Güter möglichst zweckmäßig erfolgen und Nutzenuntersuchungen als Entscheidungshilfe dazu beitragen. Dieses Vorgehen steht im Einklang mit der utilitaristischen Ethik, denn eine effiziente Bereitstellung von Ressourcen weist eine höhere Nützlichkeit auf.“⁷¹*

⁶⁵ Der Soziologe und Ökonom Vilfredo Pareto (1848-1923) gilt als der Begründer

der Wirtschaftswissenschaften als *physique sociale*.

⁶⁸ Ritsert (1997), S. 52

⁶⁹ Schmidt-Wilke (2004), S. 4

⁷⁰ Schmidt-Wilke (2004), S. 11

⁷¹ Schmidt-Wilke (2004), S. 15

Dies soll nun beispielhaft betrachtet werden:

Ein bekanntes Beispiel aus der Gesundheitsökonomie ist der *Oregon-Case*. Hier geht es um das Ziel, knappe Ressourcen staatlicher Gesundheitsmittel gerecht und effizient einzusetzen. Der Fall: *Medicaid* setzte 1987 im US-Bundesstaat Oregon durch, die Finanzierung von Organtransplantationen für Kinder von Sozialhilfe-Berechtigten zu streichen und dadurch Mittel freizubekommen, um für 1.500 bedürftige Kinder und schwangere Frauen Vorsorge-Untersuchungen einzuführen. Daraus ergab sich unter anderem ein tragischer Fall: Dem 7-jährigen leukämiekranken Coby Howard wurde von Medicaid eine Knochenmarkstransplantation (Kosten: 100.000 \$) verweigert, obwohl die Eltern über eine Spendenkampagne bereits 80.000,- \$ zusammengesammelt hatten. Begründung: Der Staat müsse seine knappen Ressourcen für andere, kosten-effektivere Behandlungen bewahren.⁷²

Der Focus, unter dem diese – utilitaristische – Entscheidung in der Öffentlichkeit diskutiert wurde, war: Sollen auf Kosten der Allgemeinheit (der SteuerzahlerInnen) teure Transplantationen für *wenige* oder billige Vorsorgeuntersuchungen für *vielen* finanziert werden? Der Staat Oregon hat sich eindeutig für Zweiteres entschieden. Coby Howard musste – wohl utilitaristisch gerecht – sterben. Kern dieser Rationierungsdebatte ist: ökonomisch und utilitaristisch als *gerecht* begründete Verweigerung einer Behandlung, die medizinisch als effektiv angesehen wird.

Ebenso bekannt in der Gesundheitspolitik ist die so genannte "*Singer-Diskussion*". Der australische Moral-Philosoph Peter Singer tritt unter bestimmten Umständen für die Abtreibung von Föten ein, wenn schwere Behinderungen drohen, aber auch für die Tötung geborener Säuglinge mit schwersten Behinderungen. Er meint, wenn der Tod eines geschädigten Säuglings zur Geburt eines anderen Kindes mit besseren Aussichten auf ein glückliches Leben führt, dann sei die Gesamtsumme des Glücks größer, wenn der behinderte Säugling getötet wird. Diese Tötung ist moralisch gerecht und daher zu rechtfertigen⁷³. Auch

bei Singer geht es – freilich an einem besonders empfindlichen Thema abendländischer Werte – um Entscheidungen bzw. die Rechtfertigung von Entscheidungen, die eine Maximierung des größtmöglichen Glücks für die größte Zahl zum Ziel haben. Allerdings muss ihm zugute gehalten werden, dass er nicht leichtfertig für den „leichteren Weg“ eintritt, sondern sich tatsächlich um die „Maximierung von Nutzen“ bemüht, denn Singer sagt auch: „*Wenn es in unserer Macht steht, etwas Schreckliches zu verhindern, ohne dass dabei etwas von vergleichbarer moralischer Bedeutung geopfert wird, dann sollten wir es tun.*“⁷⁴

Die Triage schließlich ist ein aus der Militärmedizin herrührender Begriff für die Aufgabe, bei einem Massenansturm von Verletzten/ Kranken darüber zu entscheiden, wie die knappen Mittel (personelle und materielle Ressourcen) auf sie aufzuteilen seien. Die heute allgemein verwendeten Regeln für die Triage bei Massenansturm von Verwundeten/Verletzten sind darauf ausgerichtet, dass möglichst viele Personen das Ereignis mit möglichst wenig Schaden überstehen.

Man versucht also, das bestmögliche Ergebnis für das Kollektiv der Geschädigten zu erzielen, wobei das Interesse des/der Einzelnen unter Umständen zurückstehen muss. Denn es könnten beispielsweise intensive Maßnahmen bei wenigen schwer Geschädigten möglicherweise Kapazitäten binden, die zur Versorgung vieler anderer verwendet werden könnten. Man wird daher jene, deren Situation von vornherein aussichtslos scheint, überhaupt nicht oder eher schmerzstillend als intensivmedizinisch behandeln, bis andere, deren Prognose vor Ort besser erscheint, versorgt sind. Leicht verletzte werden in diesem Fall überhaupt nicht selbst überlassen, bis die schwerer Verletzten versorgt sind.

Diese (zeitweilige) Aufgabe der Individualmedizin und die Einteilung von Behandlungsprioritäten oder auch Sichtungskategorien ist eine utilitaristische Antwort auf die ethisch schwierige Herausforderung der Rationierung von Gesundheitsleistungen unter Knappheitsbedingungen.⁷⁵

⁷² siehe Kühn (1991), S. 7

⁷³ vgl. Singer (1994)

⁷⁴ Singer (1995), S. 247

⁷⁵ siehe <http://de.wikipedia.org/wiki/Triage>

⁷⁶ vgl. Rawls (1979)

⁷⁷ Rawls (1979), S. 81

2.2.4 Zusammenfassung

Utilitaristische Gerechtigkeitsansätze setzen Gleichstellung als Ziel nicht voraus, im Gegenteil ist es in dieser Denktradition möglich, die bewusste Schlechterstellung oder Benachteiligung Einzelner als gerecht zu denken, wenn sie im Interesse der Mehrheit bzw. zur Mehrung des Glückes der Vielen notwendig ist.

2.3 Antiutilitaristische Gerechtigkeitstheorien

Es gibt eine Fülle jüngerer Gerechtigkeitstheorien, die sich aus der Kritik am Utilitarismus oder verschiedener utilitaristischer Ausprägungen heraus entwickelt haben. Im Folgenden sollen wesentliche Denkströmungen dargestellt werden

2.3.1 Gerechtigkeit als Fairness

Der liberale US-amerikanische Philosoph John Rawls hat mit dem Ansatz der Fairness eine – letztendlich liberale – Antwort auf die Gerechtigkeitsprobleme des Utilitarismus gefunden, ein Ansatz, den er in bewusster Abgrenzung zum Utilitarismus und in der Tradition des Denkens Kants entwickelt hat. Seine zentrale These lautet: Fundamentale Freiheiten und Rechte der Individuen können nicht durch Gesamtnutzenerwägungen eingeschränkt werden. Jedoch: Moralische Normen können nicht eins ohne das andere schützen: die gleichen Rechte und Freiheiten des Individuums nicht ohne das Wohl des Nächsten und der Gemeinschaft, der sie angehören.⁷⁶

Grundsätze der Gerechtigkeit sind bei Rawls: *"1. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist. 2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen."*⁷⁷ Diese beiden Grundsätze gelten lexikalisch, d.h. der erste muss erfüllt sein, bevor der zweite in Kraft treten kann.

Dieser grundlegende Gerechtigkeitssatz wird weiter ausdifferenziert. Für Institutionen werden folgende Gerechtigkeitssätze formuliert:

"Erster Grundsatz: Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist.

Zweiter Grundsatz: Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein: (a) sie müssen unter Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen und (b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offen stehen.

Erste Vorrangregel (Vorrang der Freiheit): Die Gerechtigkeitsgrundsätze stehen in lexikalischer Ordnung; demgemäß können die Grundfreiheiten nur um der Freiheit willen eingeschränkt werden, und zwar in folgenden Fällen: (a) eine weniger umfangreiche Freiheit muss das Gesamtsystem der Freiheiten für alle stärken; (b) eine geringere als gleiche Freiheit muss für die davon Betroffenen annehmbar sein.

Zweite Vorrangregel (Vorrang der Gerechtigkeit vor Leistungsfreiheit und Lebensstandard). Der zweite Gerechtigkeitsgrundsatz ist dem Grundsatz der Leistungsfähigkeit und Nutzenmaximierung lexikalisch vorgeordnet; die faire Chancengleichheit ist dem Unterschiedsprinzip vorgeordnet, und zwar in folgenden Fällen: (a) eine Chancen-Ungleichheit muss die Chancen der Benachteiligten verbessern; (b) eine besonders hohe Sparrate muss insgesamt die Last der von ihr Betroffenen mildern."⁷⁸

Auch Rawls bezieht sich auf das Pareto-Optimum⁷⁹, setzt es aber im Gegensatz zum Utilitarismus nicht absolut. *„Die Gerechtigkeit ist also so definiert, dass sie mit der Pareto-Optimalität verträglich ist, jedenfalls wenn beide Grundsätze⁸⁰ vollkommen erfüllt sind. Ist freilich die Grundstruktur ungerecht, so gestatten diese Grundsätze Änderungen, die die Aussichten einiger Bevorzugter verändern können; daher ist die demokratische Auffassung nicht mit der Pareto-Optimalität vereinbar, die ja Veränderungen nur gestattet, wenn niemand schlechter gestellt wird. Die Gerechtigkeit geht der Pareto-Optimalität vor und verlangt gewisse nicht Pareto-optimale Veränderungen.*

⁷⁶ Rawls (1979), S. 336f

⁷⁹ vgl. Rawls (1979), S. 87ff

⁸⁰ Gemeint sind Rawls' zwei Grundsätze der Gerechtigkeit

keit, vgl. Rawls (1979), S. 81

Erst ein vollkommen gerechter Zustand ist auch pareto-optimal.“⁸¹

Demnach vertritt Rawls einen gemilderten Egalitarismus, gekennzeichnet durch „eine Abmilderung des Gleichheitsprinzips zum Differenzprinzip, das Ungleichheiten, welche die absolute Position der am schlechtesten Gestellten anheben, als gerecht ausweist.“⁸² Der Schwerpunkt seiner Argumentation richtet sich jedoch gegen den Utilitarismus, dessen Gerechtigkeitsansatz für Rawls nicht Gerechtigkeit, sondern Ungerechtigkeit begründet, weil er zulässt, dass einzelne Personen im Namen der Gerechtigkeit aller (oder der Mehrheit) schlechter gestellt werden können.

Martha Nussbaum kritisiert am Ansatz Rawls' bzw. an der liberalen Gerechtigkeitstheorie aus einer moraltheoretischen Sicht die „schwache Theorie der Gerechtigkeit“. In dieser Theorie lasse sich (entsprechend der Realität einer wertpluralistischen Gesellschaft) nur Einigkeit über einen minimalen Bestand von Grundsätzen des Rechtes bzw. der gerechten Weise, Interessen durchzusetzen, finden, nicht aber eine Bewertung darüber, was gut sei und was nicht. Die Frage des „guten Lebens“, so die Kritik von Nussbaum an Rawls, müsse den Individuen überlassen bleiben und sei nicht von außen oder objektiv zu bestimmen. Eine Vorgabe Rawls' sei, dass das, was der/die Einzelne als „gut“ ansieht, nicht auf Kosten der „Gut-Dimension“ anderer durchgesetzt werden könne⁸³. Nussbaum teilt die Kritik Rawls' am Utilitarismus wie am Kommunitarismus, sucht aber nach einer „Theorie des Guten, die nicht nur unter dem von Rawls gänzlich ignorierten Aspekt der Geschlechtergerechtigkeit glaubwürdig erscheint, sondern die auch eine Alternative zu der am Modell des strategischen Nutzenmaximierers orientierten Werteskala bietet, die einen Großteil der zeitgenössischen Ökonomie dominiert und sich teils auch in der Ethik niederschlägt.“⁸⁴

2.3.2 Egalitaristische Gerechtigkeitsansätze

Rawls kann (eingeschränkt) als Sonderform des egalitaristischen Ansatzes gelten, der auf die Herstellung

eines möglichst hohen Gleichheitsgrades der Gesellschaft als Ausdruck entwickelter Wohlfahrt zielt. *Relationale Standards* (z.B. alle sollen ein gleich großes Stück erhalten) zielen auf Gleichheit im Sinne des „oben – unten“. *Absolute Standards* (jede/r sollte zumindest ein Stück erhalten) gehen von grundsätzlichen Lebensansprüchen (gleichen Chancenräumen im Sinne des „drinnen – draußen“), nicht aber von Gleichheitsansprüchen (von Gleichheit als Outcome) aus. Der *Mainstream* der (politischen) Gerechtigkeitsphilosophie sieht heute Gerechtigkeit als Schaffung von gleichen Lebensaussichten für alle Menschen, so Krebs⁸⁵. Allerdings besteht eine Vielfalt unterschiedlicher Ansichten darüber, was denn „Gleichheit von Lebenschancen“ sei.

Für Krebs besteht das Muster egalitaristischer Gerechtigkeit in einer Kombination von Gleichheits- und Wohlfahrtsprinzipien: „Der Egalitarismus kombiniert in der Regel, als pluralistischer Glücksegalitarismus, ein Gleichheitsprinzip bezüglich unverdienter Lebensaussichten mit einem Wohlfahrtsprinzip und nimmt moderaterweise im Konfliktfall ‚Gleichheit versus Wohlfahrt‘ gewisse Abstriche an Gleichheit um einer größeren Wohlfahrt willen hin.“⁸⁶ Dieses Prinzip wird von den verschiedenen VertreterInnen verfeinert, etwa durch das Prinzip „Freiheit vor Wohlstand“. Mitunter werden weitere Gerechtigkeitsgrundsätze wie etwa Anerkennung (siehe weiter unten) ergänzend eingeführt. Gemeinsam ist allen Egalitarismusansätzen jedoch die Ablehnung von utilitaristischem Gerechtigkeitsdenken.

„Vielleicht sollte der pluralistische Egalitarismus aber auch noch moderater sein und sogar Ungleichheiten, die die absolute Position der am schlechtesten Gestellten nicht anheben, generell dann als gerecht betrachten, wenn die einzige Alternative dazu darin bestünde, dass man die Bessergestellten herunterdrückte auf das Niveau der am schlechtesten Gestellten, ohne dass die am schlechtesten Gestellten (oder sonst wer) irgendetwas davon hätten. Ein solcher noch moderaterer Egalitarismus wäre immun gegen den so genannten Einwand der ‚Angleichung nach Unten‘,

⁸¹ Rawls (1979), S. 100

⁸² Krebs (2000), S. 13

⁸³ siehe Pauer-Studer (1999), S. 17

⁸⁴ Pauer-Studer (1999), S. 19

⁸⁵ siehe Krebs (2000), S. 7

⁸⁶ Krebs (2000), S. 14

⁸⁷ Krebs (2000), S. 13, Her-

vorhebungen im Original

⁸⁸ Rachels, zitiert bei Ritsert (1997), S. 13

wonach Gerechtigkeit nicht eine Zerstörung von Vorurteilen, von denen niemand etwas hat, verlangen kann“⁸⁷.

Egalitaristische Moraltheorien können auch am Handlungsgebot der Unparteilichkeit beschrieben werden. „Fast eine jede Theorie der Moral schließt die Idee der Unparteilichkeit ein“⁸⁸. „Unparteilichkeit“ besteht in diesem Verständnis aus dem Gebot, keine Person anders zu behandeln als eine andere – es sei denn, es bestünden gute Gründe, von diesem Prinzip abzuweichen.⁸⁹

2.3.3 Nonegalitäre Gerechtigkeitsphilosophien

Die nonegalitären Gerechtigkeitsphilosophien sind sich mit den egalitaristischen einig in der Ablehnung bzw. Überwindung des Utilitarismus. Sie unterscheiden aber zwischen „Gleichheit als Ziel“ (Egalitarismus) und „Gleichheit als Nebenprodukt“ (Nonegalitarismus) von Gerechtigkeitsforderungen.⁹⁰ In der Abgrenzung gegenüber dem Utilitarismus argumentiert zum Beispiel Krebs: „Die Attraktivität des strengen Egalitarismus gründe vor allem darin, dass er den offensichtlichen Hauptfehler des seinerseits attraktiven Utilitarismus korrigiere. Der offensichtliche Hauptfehler des Utilitarismus mit seinem offenen (nicht erfüllbaren) und nicht abnehmenden Grundprinzip der Maximierung der Summe an Freude oder Lust sei, dass er um der Steigerung dieser Summe willen bereit sei, das Wohl Einzelner oder ganzer Gruppen zu opfern, also ausgesprochen inegalitäre Konsequenzen gutheißt. Der strenge Egalitarismus liefere dem Utilitarismus zwar das fehlende Verteilungsprinzip, übernehme aber dessen zweiten, nicht so offensichtlichen Hauptfehler, nämlich die Fehlbestimmung der Gerechtigkeit über ein offenes und nicht abnehmendes Grundprinzip.“⁹¹

„Die Gegenposition zum Egalitarismus, der Nonegalitarismus (...) bestreitet, dass Gleichheit ein zentrales und unabgeleitetes Ziel von Gerechtigkeit darstellt. Einen bedeutenden abgeleiteten Wert kann der Nonegalitarismus Gleichheit jedoch durchaus zustehen (...). Es ist nicht einmal ausgemacht, dass eine nonegalitaristische Gerechtigkeitsposition im

Endeffekt auf weniger Gleichheit hinausläuft als eine egalitaristische.“⁹² Aber die nonegalitaristischen Ansätze (wie zum Beispiel der Anerkennungsansatz oder der kommunitaristische Gerechtigkeitsbegriff, siehe unten) eint die These, dass Gerechtigkeit nicht als egalitaristisch, also nicht wesentlich als auf Gleichheit abzielend zu verstehen sei.⁹³

Der Theoretiker der Wohlfahrtsökonomie Amartya Sen tritt ebenfalls gegen egalisierende Theorien auf. „Eine am Ideal der wohlgeordneten Gesellschaft orientierte Theorie der Gerechtigkeit sollte nach Meinung Sens Gleichheit nicht mit einer Gleichverteilung von Grundgütern identifizieren, sondern auch beachten, wozu diese Güter Menschen befähigen und ob sich nicht in diesem ‚Fähigkeitenraum‘ eklatante und moralisch nicht tolerierbare Ungleichheiten zwischen den einzelnen Individuen auftun.“⁹⁴

Der Hauptansatz der antiegalitaristischen Kritik an den EgalitaristInnen besteht in deren (zumindest im Diskurs behaupteten) Festhalten an Gerechtigkeit als einfacher Verteilungsgerechtigkeit. „Die Theorie einfacher Gleichheit erhebt somit Gleichheit zum Ziel von Gerechtigkeit, sie ist egalitaristisch. Die Theorie komplexer Gleichheit erhebt Gleichheit nicht zum Ziel. Sie erwartet Gleichheit nur als Nebenprodukt der Erfüllung komplexer Gerechtigkeitsstandards. (...) Egalitarismus steht für eine Auffassung von Gerechtigkeit, die Gleichheit als ein zentrales Ziel der Gerechtigkeit ansieht“⁹⁵. Aber für VertreterInnen der nonegalitären Theorien ist die Frage nach hierarchischer Gleichheit gegenüber dem Inklusionsansatz bereits veraltet: „Den zentralen Fokus der allgemeinen ungleichheitstheoretischen Diskussion bildet die Frage, wie sich die überkommene sozialstrukturelle Perspektive auf das Verhältnis von ‚oben‘ und ‚unten‘ verhält zur Perspektive der Sozialintegration entlang der Logik von ‚drinnen‘ und ‚draußen‘.“⁹⁶

Nonegalitäre Theorien sehen in Ungleichheit spezifische Funktionalitäten: „Ein wichtiger Grund dafür, dass Ungleichheit funktional ist, ohne als funktional wahrgenommen zu werden, vermuten wir in einem

⁸⁹ vgl. Ritsert (1997), S. 13

⁹⁰ siehe Raz (2000)

⁹¹ Krebs (2000), S. 35

⁹² Krebs (2000), S. 15, Hervorhebung im Original

⁹³ vgl. Krebs (2000), S. 16

⁹⁴ Pauer-Studer (1999), S. 18

⁹⁵ Krebs (2000), S. 28f

⁹⁶ Klinger/Knapp (2005), S. 77

Widerspruch zwischen den Funktionsgesetzen und -mechanismen der modernen kapitalistischen Gesellschaft einerseits und ihren Leitideen und Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Solidarität auf der andere Seite. Die moderne Gesellschaft scheint einerseits Gleichheit nicht herstellen, andererseits aber auf Dauer bestehende Ungleichheiten nicht mit Sinn füllen, also erklären zu können – sie kann also weder die ihr zugrunde liegenden Prinzipien realisieren, noch andere Prinzipien an deren Stelle setzen. Der Modernisierungs- und gesellschaftstheoretische Mainstream muss diese Zusammenhänge verfehlen, sofern er begrifflich von der Gültigkeit der Moderne ausgeht“⁹⁷.

Nonegalitaristische Gerechtigkeitsansätze finden sich in jenen Philosophien, die die *Würde* (Margalit) oder *Anerkennung* (Honneth) der egalitären Gleichheit als höchstes Ziel der Gerechtigkeit entgegen stellen. Anerkennung auf Basis (weitgehend) egalitärer Gleichheit findet sich bei Pauer-Studer, die sich als Vertreterin des Prinzips der Anerkennung mit der anti-egalitären Kritik kritisch auseinandersetzt: „Für die Anti-Egalitaristen lässt sich der Anspruch eines Menschen auf eine angemessene Verortung mit grundlegenden Gütern unabhängig davon begründen, wie im Vergleich dazu andere Menschen situiert sind, ob diese mehr und gegebenenfalls wie viel mehr an Gütern haben. (...) Diese Position scheint mir falsch. Das Konzept distributiver Gleichheit ist nicht ersetzbar durch die Garantie von Güteransprüchen auf der Basis nicht-relationaler Standards. Das Problem distributiver Gleichheit stellt sich als genuines Gleichheitsproblem, weil ohne Rückgriff auf relationale Abwägungen gar nicht entscheidbar ist, ob und in welchem Ausmaß Menschen Güter zustehen oder sie zumindest ein Recht auf die Zugangsmöglichkeiten zu bestimmten Gütern haben sollten.“⁹⁸ Ein strikter Egalitarismus der Zuteilung sozialer und ökonomischer Güter scheint der Autorin „aber ein unplausibler und vor dem strukturellen Hintergrund moderner Industriegesellschaften mit einem an Effizienzkriterien orientierten Wirtschaftssystem schlicht unrealistischer Standard. Differenzierende Aspekte wie Verdienst, Leistungsbereitschaft und Länge der Arbeitszeit stellen unter gewissen Bedingungen gute Gründe für die

Zulässigkeit mancher Ungleichheiten dar. (...) Ein für Differenzierungen offener Egalitarismus strebt nicht strikte Gleichheit an, sondern fordert ausgehend vom Standard strikter Gleichverteilung relevante Gründe dort ein, wo Ungleichheiten rechtfertigungsbedürftig scheinen.“⁹⁹

In einem gewissen Sinn können egalistische und anti-egalistische Theorien (Ansätze) wie zwei Seiten ein und derselben Medaille gesehen werden. Sie stehen auch in einem intensiven Diskurs miteinander.

2.3.4 Kommunitaristische Gerechtigkeitsansätze

Dieser Ansatz hat seinen Ausgangspunkt in den USA der achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts und wurde in Europa in den frühen Neunzigern aufgegriffen. Hier wird soziale Gerechtigkeit neu diskutiert, und zwar ausgehend von der Kritik an der liberalen Wertediskussion, die nur von den Rechten der Einzelnen ausgeht, ohne die der Gemeinschaft im Auge zu behalten. Grundlage dieses Denkens ist die aristotelische Tauschgerechtigkeit. Den neuen, individualisierenden Risiken und Freiheiten wird eine Verbindung von individueller Gleichbehandlung und Solidarität gegenüber gestellt. Das Ziel ist eine Verbindung von Rechtsstaatlichkeit und Sozialpolitik, freilich unter weitgehender Ausblendung der gesellschaftlichen, staatlichen Ebene. Der „*Solidarität unter Fremden*“ als gesellschaftlichem Leitprinzip wie auch dem Prinzip des „*Ich zuerst*“ wird die „*Solidarität unter Nahestehenden*“¹⁰⁰ ausschließend entgegen gesetzt. „*Inhaltlich ist das Ziel eine Balance zwischen Autonomie und Ordnung, d.h. ein dritter Weg zwischen Individualismus und Kollektivismus.*“¹⁰¹

Der Kommunitarismus findet eine neue Begründung für (gesellschaftliche) Solidarität nach Gerechtigkeitskriterien: viele Problemlagen, die zu Beanspruchung von Hilfe der Gesellschaft ohne Gegenleistung führen, finden ihre eigentlichen Ursachen in Risiken, die aus unserer Gesellschaft entstehen, deren Vorteile wir kollektiv in Anspruch nehmen. Es wird daher vorgeschlagen, statt einem Menschenrecht nach Gerechtigkeit ein Menscheninteresse zu setzen. Das Problem der sozialen Gerechtigkeit wird beschrieben als

⁹³ vgl. Krebs (2000), S. 16

⁹⁵ Krebs (2000), S. 28f

⁹⁷ Klinger/Knapp (2005), S. 73, Hervorhebung im Original

⁹⁸ Pauer-Studer (2000), S. 50

⁹⁴ Pauer-Studer (1999), S. 18

⁹⁶ Klinger/Knapp (2005), S. 77

⁹⁹ Pauer-Studer (2000), S. 51f

- ▶ Zuweisung von Rechten und Pflichten in den grundlegenden Institutionen der Gesellschaft;
- ▶ richtige Verteilung der Früchte und Lasten der Gesellschaft.

Grundlegende Rahmenbedingungen sind: Koordination, Effizienz, Stabilität. Wichtig dabei ist Verfahrensgerechtigkeit (ein Rechtsstaat). Dabei bezieht sich Gerechtigkeit auf Gleichheit und Fürsorge auf Abhängigkeit. Die Neugestaltung der Gesellschaft erfordert, so der kommunitaristische Ansatz, ein Denken in *Gemeinschaften*, am besten ausgedrückt im Wachstum des Einflusses zivilgesellschaftlicher Strukturen, ein auf Moralprinzipien basiertes ethisches Handeln und die Überwindung egalitaristischer Weltansichten. Mit den Worten Amitai Etzioni ist Folgendes notwendig: *„ein weitgehendes Moratorium für die Formulierung neuer Rechte; die Neuverknüpfung von Rechten und Pflichten; die Einsicht, dass manche Rechte keine Pflichten nach sich ziehen; und die (sehr behutsame) Anpassung einiger Rechte an die veränderten Bedingungen.“*¹⁰²

Walzers *„Sphären der Gerechtigkeit“*¹⁰³ kann als „kommunitaristisches Manifest“ gelesen werden. Es beinhaltet eine harte Kritik am Egalitarismus, der als antiliberaler Denkansatz dargestellt wird. *„Anstatt der Vielfalt unserer sozialen Güter und der für sie einschlägigen Verteilungskriterien zum Durchbruch zu verhelfen, fixierte sich der Egalitarismus auf die Gleichverteilung besonders dominanter oder tyrannischer Güter, wie es im Kapitalismus das Geld sei. Der Egalitarismus mache sich so aber zum Komplizen der Tyrannei.“*¹⁰⁴

Der Kommunitarismus liest Gerechtigkeit also nicht im Sinne von „gleich“. Insbesondere lehnt er „gleichmachende“ Strukturen der Gesellschaft, also auch den auf sozialen Ausgleich und Umverteilung bedachten Wohlfahrtsstaat zugunsten der subsidiären Solidarität der lokalen Gemeinschaften ab.

2.3.5 Gerechtigkeit und Anerkennung

Antiegalitäre Ansätze finden sich, zwar verschieden ausgeprägt, aber relativ nahe verwandt, bei Avishai

Margalit und bei Axel Honneth. Hier wird die gesellschaftliche Achtung und Anerkennung ihrer Bedeutung nach einer (materiellen) Gleichstellung in der Gesellschaft übergeordnet: Nicht *„Gleichstellung“* ist gerecht, sondern *„Anerkennung“*. Dieser Ansatz lässt sich, wie Ritsert zeigt, bereits auf die klassische Philosophie Kants und Hegels zurückzuführen. *„Wechselseitige Anerkennung des freien Willens impliziert Achtung vor der Würde der anderen Subjekte. Der Respekt vor der Menschenwürde gehört gleichermaßen zum substantiellen Gehalt jenes elementaren hegelschen Rechtsbegriffes. Ein gerechter Mensch ließe sich demnach auch als einer ansehen, welcher die Würde der anderen Person achtet.“*¹⁰⁵

Auch Pauer-Studer bezieht sich letztendlich auf Kant, wenn sie das Postulat entwickelt (bzw. begründet), dass *„Anerkennung“* die eigentliche Voraussetzung (das eigentliche Paradigma) ist, von dem aus Freiheit und Gleichheit, damit auch Gerechtigkeit abzuleiten wäre. *„Freiheit und distributive Gleichheit sind beides extrinsische Werte. Beide stehen in einer konditionalen Relation zum übergeordneten Prinzip der Anerkennung. Der Grund, warum Freiheit einen Wert darstellt, liegt im moralischen Status der Anerkennung. Menschen anzuerkennen, also gleichermaßen mit Achtung und Rücksichtnahme zu behandeln, impliziert, ihnen Freiheit und die für die Sicherung der Freiheit unabdingbaren Rechte und ökonomischen Mittel einzuräumen. Ökonomische Gleichheit und Chancengleichheit sind dann über den Zwischenschritt der Freiheit konditional an das übergeordnete Prinzip der Anerkennung gebunden. Der Grundsatz der Anerkennung muss sich auf Chancengleichheit erstrecken, denn Menschen mit gleicher Achtung und Rücksichtnahme zu behandeln setzt voraus, dass sie die gleiche Möglichkeit haben, selbst bestimmt ihre Konzeption des guten Lebens zu verfolgen.“*¹⁰⁶ Anerkennung als Paradigma des Freiheits- und Gleichheitsproblems zu setzen, klammert aber die Tatsache aus, dass Menschen unterschiedliche und sehr oft unvereinbare materielle Interessen haben, die über Verteilungskonflikte, nicht aber über Anerkennungskonflikte gelöst werden können.¹⁰⁷

¹⁰⁰ vgl. Schmid (1999)

¹⁰² Etzioni (1995), S. 5

¹⁰⁴ Krebs (2000), S. 37

¹⁰⁶ Pauer-Studer (2000), S. 43f

¹⁰¹ Reese-Schäfer (2001), S. 12

¹⁰³ Walzer (1998)

¹⁰⁵ Ritsert (1997), S. 57

Würde statt Gerechtigkeit – Avishai Margalit

Die Ausgangsfrage Margalits, „*warum ist Gleichheit gut?*“ wird von ihm der Verständlichkeit wegen umgedreht in die für ihn leichtere Frage: „*Warum ist Ungleichheit schlecht?*“. Die Schlussfolgerung des Autors: Die schlimmste Seite der Ungleichheit liegt darin, dass Manifestationen von Ungleichheit paradigmatische Fälle von Demütigung sein können. Allerdings sind nicht alle Fälle von Ungleichheit demütigend. Die Orientierung Margalits geht nicht in Richtung einer „gerechten“ Gesellschaft, sondern einer „anständigen“ Gesellschaft: „*Eine anständige Gesellschaft ist also eine Gesellschaft, in der es keine demütigende institutionelle Ungleichheit gibt. Eine anständige Gesellschaft kann allerdings Ungleichheit tolerieren, solange sie nicht demütigend ist, auch wenn sie ungerrecht ist und deshalb von einer gerechten Gesellschaft nicht toleriert werden kann.*“¹⁰⁸

Allerdings ist demütigende Ungleichheit eine symbolische Handlung, deren Bedeutung von der jeweiligen Kultur und Interpretation abhängt. Und: „*Nicht jede Ungleichheit ist demütigend. Es ist wichtig die kulturellen, religiösen und symbolischen Assoziationen der Ungleichheit zu untersuchen, um zu erkennen, ob es sich um säkulare Entsprechungen der Unberührbarkeit handelt. Die Form sozialer Ungleichheit, die jeden sozialen Aufstieg verhindert, bringt möglicherweise einen ‚Zustand der Ausgeschlossenheit‘ hervor, der eher andauernd als vorübergehend ist, insbesondere wenn er mit einer Vorstellung von Unreinlichkeit verbunden ist. Wenn Rauchern der Zutritt zu amerikanischen Universitäten verboten wird, geht es oft um mehr als nur um die Vermeidung von Zigarettenqualm. Nichtsdestotrotz befinden sich Raucher in einem äußerst vorübergehenden Zustand der Quasi-Unberührbarkeit.*“¹⁰⁹

Die Schlussfolgerung Margalits: Eine anständige Gesellschaft erfordert die Beseitigung jener Form von Ungleichheit, die zu Demütigung führt. Auch (dauerhafte) Ausgrenzung ist nur dann zu vermeiden, wenn sie als demütigend erlebt wird (werden kann). Margalits Prinzip heißt also nicht Gleichheit, sondern soziale Zugehörigkeit.

Politik der Anerkennung – Axel Honneth

Für Honneth ist der Begriff der Anerkennung bzw. die Leitdifferenz zwischen Anerkennung und fehlender Anerkennung die zentrale Kernfrage für die Analyse von Kämpfen um Identität und Differenz. Ein angemessener Begriff von „Gerechtigkeit“ muss daher für Honneth vor allem im Anerkennungsdiskurs entwickelt werden. Demgegenüber sind Zielsetzungen einer egalitären Verteilungspolitik für die Bedeutung von „Gerechtigkeit“ weitestgehend ausgereizt. „*Die neueren Emanzipationsbewegungen, wie sie repräsentiert werden vom Feminismus, von ethnischen Minderheiten, von homosexuellen oder lesbischen Substrukturen, kämpfen vornehmlich nicht mehr für ökonomische Gleichstellung oder materielle Umverteilung, sondern für die Respektierung derjenigen Eigenschaften, durch die sie sich kulturell verbunden sehen.*“¹¹⁰

Für Honneth steht fest, dass von den Betroffenen dasjenige, was theoriesprachlich „Ungerechtigkeit“ genannt wird, als soziale Verletzung von begründeten Ansprüchen auf Anerkennung erfahren wird. Das bedeutet, „*dass auch Verteilungungerechtigkeiten als institutioneller Ausdruck von sozialer Missachtung oder, besser gesagt, als ungerechtfertigte Anerkennungsverhältnisse begriffen werden müssen.*“¹¹¹

Kritik an diesem Ansatz – Nancy Fraser

Fraser¹¹² argumentiert, dass die Umstellung der Schlüsselbegriffe einer kritischen Gesellschaftstheorie auf Termini einer Anerkennungstheorie zur Vernachlässigung jener ökonomischen Umverteilungsforderungen führen muss, die die auf Marx zurück gehende Theorietradition ausmacht. Sie argumentiert, das eigentliche Wesen der Ausgrenzung bzw. der Exklusion habe immer auch eine – letztendlich ökonomische – Dimension der Verteilung materieller Güter. Da Fraser von einem feministischen Standpunkt aus argumentiert, weist sie darauf hin, dass die Ausgrenzung von Frauen aus der Gesellschaft (der gesellschaftlichen Entscheidungsfunktionen) immer vor allem eine verteilungspolitische Seite hat, der das Element der (fehlenden) Anerkennung nachgeordnet ist. Damit argumentiert Fraser nicht nur gegen die

¹⁰⁷ siehe dazu Fraser in Fraser/Honneth (2003)

¹⁰⁸ Margalit (2000), S. 108

¹⁰⁹ Margalit (2000), S. 112

¹¹⁰ Honneth (2003), S. 132f

¹¹¹ Honneth (2003), S. 135

¹¹² siehe Fraser/Honneth (2003)

Anerkennungstheorie von Honneth oder Pauer-Studer, sondern implizit auch gegen die Kernthese von Margalit, den zentralen Blick auf das Thema der Demütigung zu legen. Sie besteht auf der wesentlichen Funktion der Verteilungsdebatte für die Bestimmung der Leitdifferenz „gleich – ungleich“. Letztendlich schlägt sie eine zweidimensionale Konzeption von „Gerechtigkeit“ vor, die sowohl das Verteilungsproblem wie das Anerkennungsproblem mit einschließt.¹¹³

Zu entscheiden gilt daher, wie weit die Leitdifferenz *gleich – ungleich* durch (materielle) Verteilung bestimmt wird oder ob Verteilungsfragen nur als eine unter mehreren Begründungen des Problems *Anerkennung – Nicht-Anerkennung* bzw. *Demütigung – Nicht-Demütigung* zu sehen sind.

3. Gerecht und Recht

Auf Basis verschiedener, widersprüchlicher Gerechtigkeitstheorien können einige Schlussfolgerungen gezogen werden. Zentrales Ergebnis ist wohl, dass es sich beim Gerechtigkeitsbegriff um einen *offenen Begriff* handelt, der seine Basis in der ihrerseits offenen, das bedeutet nicht allgemein gültig determinierten, Ethik findet. Um Gerechtigkeit zu einem operationalisierbaren, also klar bestimmten Begriff zu machen, muss man ihn in einen jeweils passenden und durch Interessen begründeten Kontext stellen. Bevor dies jedoch weiter diskutiert werden kann, ist es nötig, eine begriffliche Trennung von „Gerechtigkeit“ und „Recht“ anzustellen.

Der Rechtsbegriff hat gegenüber dem Gerechtigkeitsbegriff eine Sonderstellung eingenommen. Eine Norm oder ein Normengebäude kann bestehen und als legitim angesehen werden, ohne dass es deswegen zwangsläufig als gerecht verstanden wird. Es kann auch Regeln und Normen geben, die als ungerecht kritisiert werden. Demnach gibt es auch Verhaltensweisen, die sowohl legitim (also rechtens) als auch ungerecht sein können. Max Weber macht in den

„Soziologischen Grundbegriffen“ einen weiteren Unterschied zwischen Konventionen und Recht.¹¹⁴ Unter Konventionen werden dabei die üblichen gesellschaftlichen Verhaltensweisen und impliziten Normen verstanden, die nahe am jeweiligen Gerechtigkeitsbegriff liegen, während das Recht den gesetzten Rechtsakten folgt. Diese müssen legitim (also den geltenden Verfahrensregeln entsprechend) zustande gekommen sein, brauchen aber nicht „gerecht“ zu sein.

Allerdings kann aufbauend auf Kant von „*metaphysischen Anfangsbegründungen*“ der Rechtslehre ausgegangen werden, denn der das Recht realisierende Staat ist nichts anderes als der Zustand einer austeilenden Gesellschaft, auch wenn ihn kein Titel als solchen ankündigt, sondern, im Gegenteil, nur vom Recht gesprochen wird.¹¹⁵ Es gilt daher nach Kant: „*Es gibt kein wirkliches ... Recht ohne Justiz, ohne öffentliche Gerechtigkeit, die das strittige Recht durch Gesetzgebung, Regierung und Gerichtsbarkeit zuspricht und schützt und damit verwirklicht. Das bedeutet: Das Prinzip des ‚suum cuique‘, unter dem das Recht bei Kant steht, ist in gleicher Weise gerechtigkeitsverbunden wie das Platonische ‚suum cuique‘*“ . Dies ist freilich ein naturrechtlich orientierter Rechtsansatz. Er setzt bestehendes, naturrechtlich (also „gerecht“) fundiertes Recht voraus und verlangt von den rechtsetzenden und rechtsschützenden Institutionen (Gesetzgebung, Vollziehung, Justiz) vor allem gerechtes Vorgehen, also „gerechte“ Methodik, nicht aber ethische Werte im Inhaltlichen. Dieser Ansatz steht im deutlichen Widerspruch zu moderneren Gerechtigkeitstheorien wie etwa der Theorie der Fairness von Rawls, der seinen Schwerpunkt auf Gerechtigkeitsinhalte und nicht auf ein gerechtes Vorgehen legt.

Derrida macht deutlich, dass das wesentlichste Unterscheidungsmerkmal zwischen „Recht“ und „Gerechtigkeit“ die „Gewalt“ ist. Diese ist zwar mit dem Recht wesenseins („*Gewalt, die wesentlich in dem Begriff der Gerechtigkeit als Recht einbegriffen ist: in dem Begriff der Gerechtigkeit, die zum Recht wird, in dem Begriff des Gesetzes als Recht*“¹¹⁷, nicht aber mit

¹¹³ vgl. Fraser/Honneth (2003), S. 229

¹¹⁴ vgl. Weber (1956), S. 24

¹¹⁵ vgl. Brandt (1997), S. 429

¹¹⁶ Brandt (1997), S. 429f

¹¹⁷ Derrida (1991), S. 12

der Gerechtigkeit. Es ist vielmehr so, „dass das Recht stets eine Gewalt ist, der man stattgegeben, die man autorisiert hat, eine gutgeheiene, gerechtfertigte Gewalt, eine Gewalt, die sich durch ihre Anwendung rechtfertigt oder die von ihrer Anwendung gerechtfertigt wird, selbst wenn diese Rechtfertigung ihrerseits ungerecht ist oder sich nicht rechtfertigen lässt“¹¹⁸. In letzter Konsequenz bleibt Recht auch dann rechtens, wenn es ungerecht ist oder als ungerecht empfunden wird. Daher sind – einem Gedanken Montaignes folgend – Recht und Gerechtigkeit zu trennen. Wiederrum Derrida: „Die Gerechtigkeit des Rechtes, die Rechtsprechung, die Gerechtigkeit als Recht ist nicht (dasselbe wie) die Gerechtigkeit. Als Gesetze sind die Gesetze nicht gerecht und angemessen. Man folgt und gehorcht ihnen nicht, weil sie gerecht und angemessen sind, sondern weil sie über Ansehen und Anerkennung verfügen, weil ihnen Autorität innewohnt.“¹¹⁹

Noch weiter geht Michel Foucault, der Recht gänzlich aus der Sphäre der Gerechtigkeit ausgliedert und dem Bereich der Gewalt zuweist und meint, „dass es unter diesen Bedingungen Heuchelei oder Naivität wäre zu glauben, dass das Gesetz für alle und im Namen aller geschaffen ist, dass es klger ist, anzuerkennen, dass es von einigen gemacht ist und auf andere anzuwenden ist, dass es im Prinzip zwar alle Bürger verpflichtet, sich aber in erster Linie an die zahlenmäßig stärksten und am wenigsten aufgeklärten Klassen richtet; dass die politischen und bürgerlichen Gesetze zwar für alle gleich sind, nicht aber ihre Anwendung.“¹²⁰

Wenn wir in der Alltagssprache dazu neigen, „Recht“ und „gerecht“ gleich zu setzen bzw. die beiden Begriffe in eins diffundieren zu lassen, verwischen oder verstecken wir die Möglichkeit, dass Recht ungerecht ist (als ungerecht empfunden wird). Daher ist eine klare Abgrenzung der beiden Begriffe notwendig, gerade über die Alltagssprache hinausgehend. Während sich „gerecht“ aus unterschiedlichen ethischen Paradigmen – verschieden und daher verschiedenen wirkend – ableiten lässt, wird „Recht“ durch rechtsetzende Akte gebildet, deren Rechtmäßigkeit selbst wieder in Verfassungen fest geschrieben ist.

Was Recht ist, muss daher nicht gerecht sein, aber es muss rechtens, also letztendlich auf Grundlage demokratischer Entscheidungsakte, zustande gekommen sein. Daher ist – im Gegensatz der auf die jeweilige grundlegende Ethik zurückzuführende Stellung der jeweiligen Gerechtigkeitstheorien – die Beziehung des jeweiligen Rechts zu Gleichheit nur normativ abzuleiten: *Gleich ist Recht dort und nur dort, wo es gleichsetzend (Gleichheit stiftend) normiert worden ist.* (ffentliche Einrichtungen und Verfahren sollten so geregelt sein, dass durch deren Dasein und Wirkung keinem/r Einzelnen/r und keiner besonderen Gruppe ein Vorteil auf Kosten anderer verschafft oder bermacht eingeräumt wird, wenn sie „gerecht“ sein sollen.¹²¹

4. Gerecht und Gleich – eine erste Annäherung

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich: „gleich“ und „gerecht“ können nicht paradigmatisch aufeinander bezogen werden. Es kann genau so wenig behauptet werden, „Gleichstellung wird verfolgt, weil sie gerecht ist“, wie gesagt werden kann, „gerechtes Handeln führt zu mehr Gleichheit“. Denn „gerecht“ hat verschiedene Bedeutungsebenen. Neben der Beziehung von „gerecht“ auf „gleich“ kann „Gerechtigkeit“ auch auf „richtig“ bezogen werden. Dazu Ritsert: „So verwenden wir im Deutschen den Begriff gerecht beispielsweise auch in Fllen, wo sich eine Person oder Handlung in Übereinstimmung mit X, vor allem in Übereinstimmung mit einer Norm oder Regel befinden. Die Handlung H ist regelgerecht oder nicht. Damit übereinstimmend sagt z.B. Platon in seiner Lehre vom Stadtstaat (*Politeia*), als Gerechtigkeit werde nicht nur anerkannt, was jemandem als das ‚Seinige und Gehörige‘ zusteht, sondern auch was er seinen gesellschaftlichen Aufgaben und Anforderungen gemäß ‚tut‘“¹²².

Es scheint so zu sein, dass im alltagssprachlichen Verständnis von „gerecht“ immer auch „gleich“ gemeint wird bzw. dass im „Gerechten“ auch das „Gleiche“ mitschwingt.

¹¹⁸ Derrida (1991), S. 12

¹¹⁹ Derrida (1991), S. 25

¹²⁰ Foucault (1994), S. 355

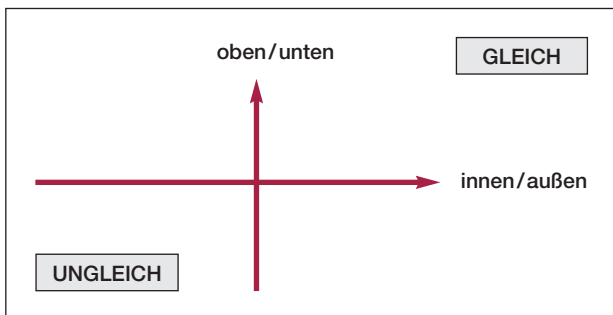
¹²¹ vgl. Ritsert (1997), S. 7

¹²² Ritsert (1997), S. 8, Hervorhebungen im Original

¹²³ Klinger/Knapp (2006), S. 78

Wenn man sich ausführlicher mit Gerechtigkeitstheorien auseinander setzt, stellt man jedoch fest, dass diese scheinbar einfache Verbindung zwischen „gerecht“ und „gleich“ keineswegs postuliert werden kann. Vielmehr entsteht zwischen den vier Polen „gerecht“ und „ungerecht“ sowie „gleich“ und „ungleich“ eine komplexe Matrix oder Landkarte, in die die einzelnen Ansätze von „Gerechtigkeit“ genauso eingeordnet werden können wie die Ansätze von „Gleichheit“ und „Ungleichheit“. Dieser Ansatz soll an anderer Stelle weiter verfolgt werden.

Aber auch die gleichheitstheoretische Diskussion scheint zwei Dimensionen zu haben, die sich längs der Linien „oben – unten“ sowie „drinnen – draußen“ (bzw. „Inklusion – Exklusion“) entfalten. Die Frage nach den Beziehungen zwischen horizontalen und vertikalen Disparitäten scheint eine Frage nach den Unterschieden zwischen hierarchischer Gleichstellung und Inklusion zu sein. Es scheint sich hier um einen Formen- oder Dimensionswandel bzw. eine Dimensionsanreicherung des Gleichheitsthemas zu handeln. Dies kann in einer Skizze (Landkarte) verdeutlicht werden:



Allerdings weisen Klinger und Knapp darauf hin, dass es wenig Sinn macht, diese beiden Strategien gegeneinander aufzurechnen, weil es sich um zwar unterschiedliche, aber Strategien im selben Raum handelt.

Denn zu beachten sei, „dass alte und neue, nationale und internationale, vertikale und nichtvertikale Ungleichheiten ein gemeinsames begriffliches und theoretisches Dach benötigen, weil es sich dabei

heute um ein zusammenhängendes Problem handelt. (...) Deutlich wird in diesen Debatten, dass und warum Ungleichheit jenseits eines gesellschaftstheoretischen Horizonts nicht verstanden werden kann. Nicht zufällig ist daher der Konnex von Ungleichheitsanalyse und Gesellschaftstheorie eine der Zentralachsen, um die sich die Einschätzung von theoretischen Desideraten dreht.“¹²³

4.1 Gerechtigkeit – ein offener Begriff

Gerechtigkeit ist ein „offener Begriff“, offen in dem Sinn, als nicht eindeutig und allgemein akzeptiert werden kann, was „gerecht“ sei. Darauf weist bereits Derrida hin, wenn er meint, „dass man nicht unmittelbar, auf direkte Weise von der Gerechtigkeit sprechen kann: man kann die Gerechtigkeit nicht thematisieren oder objektivieren, man kann nicht sagen ‚dies ist gerecht‘ und noch weniger ‚ich bin gerecht‘, ohne bereits die Gerechtigkeit, ja das Recht zu verraten.“¹²⁴

4.1.1 Anforderungen an eine brauchbare Gerechtigkeitstheorie

Auf Basis des bisher Gesagten kann nun versucht werden, einige Eckpunkte zu formulieren, die eine Gerechtigkeitstheorie erfüllen müsste, um brauchbar zu sein:

- ▶ Wie werden die Fragen von Hierarchie und/oder Inklusion angesprochen?
- ▶ Welchen Stellenwert hat „Gleich“ in den beiden Dimensionen (Hierarchie und Inklusion)?
- ▶ Wie werden Interessen (auch antagonistische) abgebildet?
- ▶ Welche Antwort gibt die jeweilige Theorie auf das Problem der Verteilung knapper Ressourcen?
- ▶ Welchen Stellenwert hat die Autonomie des/der Einzelnen in der jeweiligen Gerechtigkeitstheorie?
- ▶ Werden Ungleichheiten (Ungleichstellungen) gerechtfertigt und wie werden diese (gegebenenfalls) begründet?
- ▶ Welchen Stellenwert haben lebbare Kompromisse als Umgang mit unterschiedlichen Interessen und welchen Stellenwert hat Demokratie als Instrument des (politischen) Kompromisses in der jeweiligen Theorie?

¹²⁴ Derrida (1991), S. 21, Hervorhebungen im Original

- ▶ Und schließlich: Sind die Menschen, um deren Gerechtigkeit es geht, als Subjekte in die Erstellung von Gerechtigkeit eingebunden oder wird für sie und über sie entschieden, was gerecht zu sein hat?
- ▶ Das bedeutet: Wie demokratisch (bzw. demokratietauglich) ist die jeweilig zu bewertende Gerechtigkeitstheorie?

Nach diesen – gegebenenfalls im Diskurs zu erweiternden – Kriterien könnten einzelne Gerechtigkeitstheorien einer Überprüfung unterzogen und bewertet werden. Die Grenzen solch eines Vorhabens sind jedoch relativ eng, denn dieses setzt die (wie ich meine) Fiktion voraus, dass es einen objektiven Maßstab der Gerechtigkeit gäbe, der von Einzelinteressen und Einzelpersonen abstrahiert. Wenn dem – wie ich vermute – aber nicht so ist, bleibt offen bzw. sogar klar, dass auch auf diesem Weg nicht eine allgemeingültige Gerechtigkeitstheorie abgeleitet werden kann.

4.1.2 Gerecht handeln – ein demokratisches Problem
 Wenn die Mehrheit wünscht und es auch demokratisch durchsetzen kann, dass in einer gewissen Weise oder Richtung „gerecht“ gehandelt wird, wird dies auch geschehen. Sonst nicht. Ethik als normativ-gesellschaftsbildende Kraft bildet den Hintergrund, vor dem die jeweilige Auseinandersetzung um Mehrheitsentscheidungen bzw. politikwirksame Entscheidungen über das, was „gerecht“ zu sein hat, stattfinden. „Gerechtigkeit“ setzt sich aber in der Regel nicht über Moral, zu verstehen als transzendente Orientierung von Individuen und Gruppen, durch, sondern auf Grundlage von – jeweils verschiedenen, manchmal auch antagonistischen – *Interessen*. Vielleicht macht es daher weniger Sinn, danach zu fragen, wie „gerecht“ die Forderung nach Gleichheit und somit nach Gleichstellung ist, als danach zu suchen, wie Demokratie etabliert werden kann, und zwar als jene Herrschaftsform, die die Interessen der Mehrheit unter Beachtung von Interessen von Minderheiten jeweils zum Durchbruch verhilft.

5. Literatur

Aristoteles (1983): *Die Nikomachische Ethik*. Stuttgart.

Brandt (1997): *Gerechtigkeit und Strafgerechtigkeit bei Kant*. In: G. Schönrich, Gerrhard & Y. Kato, (Hrsg.): *Kant in der Diskussion der Moderne* (S. 425 - 463). Frankfurt/Main.

Brunkhorst, Hauke (1997): *Solidarität unter Fremden*. Frankfurt/Main.

Deppe, Frank (1987): *Niccolo Machiavelli. Zur Kritik der reinen Politik*. Köln.

Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*. Frankfurt/Main.

Detel, Wolfgang (2005): *Aristoteles*. Leipzig.

Deutsche Bibelgesellschaft (1985): *Die Bibel. Lutherbibel, Taschenausgabe ohne Apokryphen*. Stuttgart.

Etzioni, Amitai (1995): *Die Entdeckung des Gemeinwesens*. Stuttgart.

Foucault, Michel (1994): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt/Main.

Fraser, Nancy / **Honneth**, Axel (2003): *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt/Main.

Grötter, Ralf (2000): *Wohlstandsmaximierung. Amoralisch und für alle gut*. In: *brand eins* 08/06. Hamburg.

Hakel, Christina (2005): *Soziale Gerechtigkeit. Eine begriffshistorische Analyse*. Wien

Holl, Adolf (1985): *Mitleid im Winter*. Reinbek

Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/Main

Honneth, Axel (2000): *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt/Main.

Kant, Immanuel (2003): *Kritik der reinen Vernunft. Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft*. Ungekürzte Sonderausgabe zum Kantjahr 2004. Wiesbaden.

Klinger, Cornelia / **Knapp**, Gudrun-Axeli (2005): *Achsen der Ungleichheit – Achsen der Differenz. Verhältnisbestimmung von Klasse, Geschlecht, „Rasse“ / Ethnizität*. In *Transit – Europäische Revue* Nr. 29 (S. 72 - 95). Frankfurt/Main.

Krebs, Angelika (Hrg.) (2000): *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Frankfurt/Main

Kühn, Hagen (1991): *Rationierung im Gesundheitswesen. Politische Ökonomie einer internationalen Ethikdebatte*. Berlin (wzw-paper)

Kuckzyński, Jürgen (1960): *Zur Geschichte der bürgerlichen politischen Ökonomie*. Berlin

Lenin, Wladimir I. (1972): *Staat und Revolution*. In: *Lenin, Werke* (Band 25, S. 393 - 507). Berlin.

Machiavelli, Niccolo (1984): *Der Fürst*. Stuttgart

Margalit, Avishai (1999): *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*. Frankfurt/Main

Margalit, Avishai (2000): *Menschenwürdige Gleichheit*. In: A. Krebs (Hrsg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik* (S. 107 - 116). Frankfurt/Main.

Marx, Karl (1978): *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei. Kritik am Gothaer Programm*. In K. Marx & F. Engels: *Gesammelte Werke, Band 19* (MEW 19, S. 15 - 32). Berlin.

Marx, Karl (1983): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Einleitung. In K. Marx & F. Engels: *Gesammelte Werke, Band 1* (MEW 1, S. 378 – 391). Berlin.

Nussbaum, Martha C. (1999): *Gerechtigkeit oder das gute Leben. Gender Studies*. Frankfurt/Main.

Pauer-Studer, Herlinde (1999): *Einleitung*. In: M. C. Nussbaum (1999): *Gerechtigkeit oder das gute Leben*. Gender Studies. (S. 7 - 23). Frankfurt/Main.

Pauer-Studer, Herlinde (2000): *Autonom leben. Reflexionen über Freiheit und Gleichheit*. Frankfurt/Main.

Raz, Joseph (2000): *Strenger und rhetorischer Egalitarismus*. In: A. Krebs (Hrsg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*. (S. 50 – 80) Frankfurt/Main.

Reese-Schäfer, Walter (2001): *Kommunitarismus. Einführung*. Frankfurt/Main-New York.

Ritsert, Jürgen (1997): *Gerechtigkeit und Gleichheit*. Münster.

Rothschild, Kurt W. (2004): *Die politischen Visionen großer Ökonomen*. Bern-Göttingen.

Schmid, Tom (1999): *Solidarität und Gerechtigkeit*. In: P. Pantucek & M. Vyslouzil (Hrsg.) *Die moralische Profession*. (S. 87 - 106) St. Pölten.

Schmid, Tom (2000): *Zwischen Einkommensersatz und Armutsvermeidung – die doppelte Aufgabe der Sozialpolitik*. In: H. Sallmutter: *Mut zum Träumen* (S. 39 – 58). Wien.

Schmid, Tom (2004): *Eulen nach Athen tragen. Oder: Gibt es eine besondere politische Verantwortung der Sozialarbeit?* In: G. Knapp (Hrsg.): *Soziale Arbeit und Gesellschaft. Entwicklungen und Perspektiven in Österreich*. (S. 241 – 262). Klagenfurt: Celovec.

Schmid, Tom (2006): *Verteilungsgerechtigkeit – Gibt es das?* In: M. Fische & N. Dimmel (Hrsg.): *Sozialethik und Sozialpolitik*. Frankfurt/Main

Schmidt-Wilke, Julia (2004): *Nutzenmessung im Gesundheitswesen. Analyse der Instrumente vor dem*

Hintergrund zielfunktionsabhängiger Informationsverwendung. Wiesbaden.

Schöne-Seiffert, Bettina (1994): *Fairness und Rationierung im Gesundheitswesen?* In: E. Theurl (Hrsg.): *Tödliche Grenzen. Rationierungen im Gesundheitswesen*. Bolzano-Bozen.

Senf, Bernd (2004): *Die blinden Flecken der Ökonomie*. München.

Singer, Peter (1994): *Praktische Ethik*. Stuttgart.

Singer, Peter (1995): *Arm und Reich*. In: G. Nunner-Winkler (Hrsg.): *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*. (S. 239 - 256).

Smith, Adam (1979): *Vom Wesen der Ansammlung und der Verwendung des Kapitals*. In: K. Diehl & P. Mombert (Hrsg.): *Ausgewählte Lesestücke zum Studium der politischen Ökonomie. Kapital und Kapitalismus*. (S. 31 – 64). Frankfurt/Main-Wien-Berlin.

Smith, Adam (2005): *Der Wohlstand der Nationen*. München.

Suda, Max Josef (2005): *Ethik. Ein Überblick über die Theorien vom richtigen Leben*. Wien-Köln-Weimar

Walzer, Michael (1998): *Sphären der Gerechtigkeit*. Frankfurt/Main.

Weber, Max (1956): *Wirtschaft und Gesellschaft – Grundrisse der verstehenden Soziologie*. Studienausgabe herausgegeben von J. Winkelmann. Köln-Berlin.

Weber, Max (1993): *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*. Bodenheim.

Internetquellen

Wikipedia – Triage: <http://de.wikipedia.org/wiki/Triage>; gefunden im Mai 2006.