

Sebastian Schleidgen (Hrsg.)

# Gleichheit und Gerechtigkeit

Beiträge zur Egalitarismusdebatte





# **Ethik und Moral**

Herausgegeben von Sebastian Schleidgen  
Band 2

Sebastian Schleidgen

## **Gleichheit und Gerechtigkeit**

Beiträge zur Egalitarismusdebatte

Tectum Verlag

Sebastian Schleidgen

Gleichheit und Gerechtigkeit. Beiträge zur Egalitarismusdebatte

© Tectum – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2017

ISBN: 978-3-8288-6937-0

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Werk unter der ISBN  
978-3-8288-4096-6 im Tectum Verlag erschienen.)

### **Ethik und Moral**

Herausgegeben von Sebastian Schleidgen

Band 2

Umschlaggestaltung: Thomas Wasmer | Tectum Verlag

Besuchen Sie uns im Internet

[www.tectum-verlag.de](http://www.tectum-verlag.de)

### **Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

# Inhalt

<i>Sebastian Schleidgen</i>	
Einleitung .....	7
<i>Stephan Schlothfeldt</i>	
Gleichheit richtig verstanden .....	11
<i>Jörg Löschke</i>	
Egalitarismus und Parteilichkeit.....	25
<i>Angelika Krebs</i>	
„Was von allein wächst, wird weggemacht.“	
Natur, Gleichheit und Gerechtigkeit .....	45
<i>Bernward Gesang</i>	
Egalitarismus und Prioritarismus auf dem Prüfstand.....	71
<i>Julian Culp</i>	
Globaler Egalitarismus. Eine Kritik .....	101
<i>Johannes J. Friihbauer</i>	
Komplexe Gleichheit in einer	
pluralistischen Güterperspektive.	
Notizen zu Michael Walzers gerechtigkeitsethischem	
und sozialhermeneutischem Denken .....	127
<i>Orsolya Friedrich &amp; Sebastian Schleidgen</i>	
Zur Rolle von Selbstbestimmung und Autonomie	
in John Rawls' kontraktualistischer Begründung eines	
pluralistischen Egalitarismus .....	145
Autoreninformationen .....	159



Sebastian Schleidgen

## Einleitung

Ungerecht scheint zu sein:  
einmal der Gesetzesübertreter,  
[...] zweitens der Habsüchtige,  
der andere übervorteilt, [...] drittens  
der Feind der Gleichheit.  
Hieraus erhellt denn auch,  
daß gerecht sein wird  
wer die Gesetze beobachtet  
und Freund der Gleichheit ist.  
(NE V, 2; 1129a)

[...] wo immer beim Handeln es ein Mehr oder  
Weniger gibt, gibt es auch ein Gleiches. Ist nun das  
Ungerechte ungleich, so wird das Gerechte gleich sein.  
Davon sind auch ohne Beweis alle überzeugt.  
(NE V, 6; 1131a)

Die Bedeutung der Begriffe *Gleichheit* und *Gerechtigkeit* und ihr Verhältnis ist seit der Antike Gegenstand intensiver philosophischer Debatten. Aristoteles etwa vertritt bereits in seiner *Nikomachischen Ethik* die Auffassung, dass Gleichheit wesentlicher Bezugspunkt für Gerechtigkeit ist. Dabei unterscheidet er bekanntermaßen zwischen *allgemeiner* und *spezieller Gerechtigkeit*: Die allgemeine Gerechtigkeit dient der Beförderung des Gemeinwohls durch die Einhaltung der gesetzlichen Pflichten (worunter nach Aristoteles auch die Pflichten zur sittlichen Haltung fallen). Sie entspricht letztlich vollkommener Tugendhaftigkeit, bezieht sich dabei aber notwendig auf die adäquate Anerkennung aller anderen (Mitbürger). Die allgemeine Gerechtigkeit zielt mithin darauf ab, jedem anderen – *als in gewissem Sinne Gleichen* – gerecht zu werden.

Im Unterschied dazu ist die spezielle Gerechtigkeit bei Aristoteles mit Fragen der *distributiven* bzw. Verteilungsgerechtigkeit sowie der *kommutativen* bzw. ausgleichenden Gerechtigkeit befasst.<sup>1</sup> Gemäß Aristoteles' Vorstellung von distributiver Gerechtigkeit sollen materielle und immaterielle Güter in Abhängigkeit von relevanten Eigenschaften der in einer Verteilungssituation betrachteten Personen – etwa ihrer Würdigkeit, Fähigkeit, Bedürftigkeit, etc. – verteilt werden: Das Verhältnis

---

1 Letztere sollen hier allerdings vernachlässigt werden.

der Quantität eines Gutes, das eine Person X erhält zur Quantität dieses Gutes, das eine Person Y erhält, soll gleich dem Verhältnis der Würdigkeit, Fähigkeit, Bedürftigkeit o.ä. von X zur Würdigkeit, Fähigkeit, Bedürftigkeit o.ä. von Y sein. Verteilungsgerechtigkeit in diesem Sinne folgt also nicht dem Diktum *absoluter Gleichheit*, sondern vielmehr jenem der *Verhältnisgleichheit* (von zugeteilten Gütern und Würdigkeit, Fähigkeit, Bedürftigkeit etc.).

Wiewohl Aristoteles je nach (Gerechtigkeits-)Zusammenhang unterschiedliche Gleichheitsbegriffe in Anschlag bringt, liegt seinen Überlegungen prinzipiell das Postulat der Anerkennung aller anderen (Mitbürger) als Gleiche im Sinne einer als selbstevident ausgezeichneten Prämisse zugrunde. Notorisch strittig und zentraler Bezugspunkt der *Egalitarismus-Debatte* ist dabei bis heute, ob dieses Postulat zutrifft und – falls ja – wie es zu verstehen ist, d.h., inwiefern Gleichheit gerechtigkeitsrelevant ist, was gerechtigkeitsrelevante Gleichheit ggf. bedeutet und worauf sie sich bezieht.

Diesen Fragen widmen sich die Beiträge im vorliegenden Band: *Stephan Schlothfeldt* vertritt die These, dass es Egalitaristen primär nicht um eine Gleichverteilung von Gütern – einen distributiven Egalitarismus –, sondern zuallererst um die gleiche Achtung aller Menschen – einen menschenrechtlichen Egalitarismus – ginge, der allerdings eine gewisse Gleichverteilung wahrscheinlich notwendig machen würde.

*Jörg Löschke* verweist in seinem Beitrag auf Probleme, die seiner Ansicht nach mit einem solchen menschenrechtlichen Egalitarismus verbunden sind, insbesondere den angemessenen Umgang mit der Intuition besonderer moralischer Pflichten gegenüber nahestehenden Personen.

*Angelika Krebs* konstatiert, dass ein menschenrechtlicher Egalitarismus trivial bzw. redundant, ein distributiver hingegen ungerecht sei und argumentiert demgegenüber für einen Humanismus, der insbesondere auf der angemessenen Berücksichtigung von Menschenwürde sowie Genügsamkeit basiert.

*Bernward Gesang* beschäftigt sich mit jeweils zwei Varianten des Egalitarismus und des Prioritarismus (als einem der philosophischen Hauptgegner des Egalitarismus), kritisiert beide als unplausibel und wirft die Frage auf, ob Gerechtigkeit vor diesem Hintergrund überhaupt als Leitidee der politischen Philosophie dienen kann.

*Julian Culp* diskutiert die Idee eines globalen distributiven Egalitarismus und lehnt sie mit Blick auf die ihr zugrundeliegende Begründungsstrategie bzw. ihre praktischen Konsequenzen ab.

*Johannes J. Frühbauer* verweist demgegenüber auf die Vorzüge von Michael Walzers Konzeption komplexer Gleichheit und die in ihr enthaltene partikularistische Sensitivität gegenüber Differenzen in und zwischen verschiedenen Gesellschaften.

*Orsolya Friedrich* und *Sebastian Schleidgen* beschließen den Band mit einer Diskussion kontraktualistischer Begründungsstrategien pluralistisch-egalitaristischer Ansätze und insbesondere der Frage, welches Autonomieverständnis solchen Ansätzen zugrunde liegen kann bzw. muss.

Mein Dank gilt allen Autoren für ihre Bereitschaft, einen Beitrag zu diesem Band beizusteuern sowie dem TECTUM Verlag für die Möglichkeit der Veröffentlichung und Sarah Bellersheim für die Betreuung der Publikation. Danken möchte ich außerdem Jörg Müller für die Genehmigung des Abdrucks von vier Bildern aus seiner Bilderbuchmappe *Alle Jahre wieder saust der Presslufthammer nieder*. Und schließlich danke ich dem Suhrkamp Verlag für die Genehmigung, eine leicht veränderte Fassung eines Kapitels aus Bernward Gesangs 2011 erschienenen Buchs *Klimaethik* abdrucken zu dürfen.

Vallendar, Dezember 2017

Sebastian Schleidgen

## Literatur

Aristoteles (1995): *Philosophische Schriften*, Bd. 3: *Nikomachische Ethik* (übers. v. Eugen Rolfs, bearbeitet von Günther Bien). Hamburg: Felix Meiner.



Stephan Schlothfeldt

## Gleichheit richtig verstanden\*

*All men are created equal.*  
(Amerikanische Unabhängigkeitserklärung, 1776)

*Liberté, égalité, fraternité.*  
(Rekonstruierter Leitspruch der Französischen Revolution, 1789)

In den bedeutenden Dokumenten der Aufklärungs- und Revolutionszeit begegnet uns überall die Idee der Gleichheit. Sie wurde offensichtlich dem alten Regime entgegengehalten, das wesentlich inegalitäre Züge trug. Zwar wurde, wie man am ersten Zitat sieht, oft von faktischer Gleichheit geredet, aber das ist eher irreführend und scheint mir auch nicht der tragende Gedanke zu sein, denn wir gleichen uns nur in wenigen Hinsichten. Gemeint war vielmehr die normative Behauptung, dass alle Menschen gleich zählen und gleiche Beachtung verdienen.

Von diesem Impetus ist in der zeitgenössischen (oft technischen) philosophischen Debatte über Gleichheit nicht viel zu spüren.<sup>1</sup> Im Gegenteil mehren sich gar die Stimmen, die der Gleichheit normative Relevanz absprechen wollen.<sup>2</sup> Sind die traditionellen Gleichheitsforderungen teils obsolet, teils überzogen, teils nur rhetorisch, wie Kritiker meinen? Oder sind sie substantiell und heute so aktuell wie früher? Zu dieser Frage will ich im vorliegenden Beitrag Stellung nehmen. Dabei wird es zum einen um Aspekte gehen, die in der enggeführten heutigen Diskussion kaum eine Rolle spielen (Abschnitte 1 u. 3), zum anderen soll in Grundzügen eine kritische Auseinandersetzung mit der neueren Gleichheitskritik stattfinden (Abschnitt 2). Für die Gegenkritik bietet es

- 
- \* Für hilfreiche Hinweise danke ich Insa Lawler und Sebastian Schleidgen.
- 1 Die Debatte um Gleichheit, die ab den 1980er Jahren zwischen Ronald Dworkin, Richard Arneson, Gerald Cohen, Amartya Sen und John Roemer geführt wurde, kreiste vor allem um die Frage, ob als Gleichheitsindex Wohlergehen oder Ressourcen geeignet seien und wie dies genauer ausbuchstabiert werden müsse (Dworkin 1981a&b, Arneson 1989, Cohen 1989, Sen 1993, Roemer 1996).
- 2 Am prägnantesten wurde diese These von Harry Frankfurt (2000) formuliert; sie findet sich aber bereits früher bei Joseph Raz (2000). Im deutschen Sprachraum hat sich vor allem Angelika Krebs (2000) mit einer solchen Position hervorgetan.

sich an, sich zunächst vor Augen zu führen, was mit der Idee der Gleichheit eigentlich einmal gemeint war.

## 1. Die Idee der Gleichheit

Um den Impetus der aufklärerischen Gleichheitsforderung zu verstehen, muss man sich deutlich machen, wie die soziale Welt bis dahin aussah. Vor allem erkennen wir eine hierarchische Gliederung: Menschen wurden weitgehend von Geburt an je nach Stand abgestuft hinsichtlich dessen, was ihnen zustand – einige regierten, andere hatten zu gehorchen; einige frönten dem Müßiggang, während andere schufteten; einige hatten immense Besitztümer, während andere von der Hand in den Mund lebten. Sogar die rechtliche Stellung war unterschiedlich in Abhängigkeit vom sozialen Stand,<sup>3</sup> und selbst die Grußformeln unterschieden sich je nach Rang.

Angesichts dieser Befunde wäre es irreführend zu sagen, dass Gleichheit vor der Neuzeit eine nennenswerte Rolle spielte. In der Antike ist nur der Grundsatz etabliert, dass Gleicher gleich zu behandeln sei, Ungleicher ungleich – aber das ist offensichtlich kein egalitäres Prinzip im hier relevanten Sinne,<sup>4</sup> denn es ist mit den genannten Rangunterschieden vereinbar: Menschen von „edler“ und von „niederer“ Geburt galten eben nicht als gleich, also stand ihnen auch nicht dasselbe zu. Im Christentum war eine Tendenz zur Gleichheit der Menschen zwar angelegt, aber das bezog sich natürlich nur auf Gläubige und nach dominanter Auffassung auch ausschließlich auf religiöse Belange (hinsichtlich der Stellung gegenüber Gott), ohne dass daraus wesentliche rechtliche, politische oder soziale Konsequenzen gezogen worden wären (Lübbe 1992).

Abgesehen von Zwang wurde die hierarchische Ordnung wesentlich dadurch gestützt, dass den Schlechtergestellten ihre untergeordnete Stellung anerzogen wurde. Man muss wohl davon ausgehen, dass dies tief in ihrem Selbstbild verankert war, also von den meisten weitgehend akzeptiert wurde. Da sie keine gegenteiligen Erfahrungen machen konnten, ist es auch nicht überraschend, dass sie den Eindruck hatten,

---

3 Als Beispiel lässt sich anführen, dass Verbrechen gegen Höherrangige gravierender bestraft wurden als gleichartige Vergehen der Höhergestellten gegen Niedriggestellte.

4 Stefan Gosepath (2004: 122) weist allerdings darauf hin, dass bereits dieses Prinzip Ungleichheiten reduziert.

sie seien für anspruchsvolle Tätigkeiten, politische Aufgaben und dergleichen nicht geschaffen. Erstaunlich ist eher, dass dennoch manche das Selbstvertrauen hatten, sich gegen diese Ordnung aufzulehnen.

Die Idee der Gleichheit wird erst mit der Aufklärung relevant. Hier wurde erstmals die Gleichheit der Menschen propagiert. Hinsichtlich der praktischen Forderungen scheint es zunächst Gleichheit vor dem Recht zu sein, die eingeklagt wird.<sup>5</sup> In Verbindung damit ging es um Standesunterschiede, die in Frage gestellt wurden; später folgte die Forderung nach gleicher politischer Partizipation und schließlich die Forderung nach der Beseitigung ökonomischer Ungleichheiten. Ebenfalls erweiterte sich der Kreis derjenigen, für die Gleichheit gefordert wurde – ging es zunächst um männliche Bürger eines Landes, wurden später die Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern und dann auch die zwischen Nationalitäten und Rassen angeprangert.<sup>6</sup>

Auch wenn es offensichtlich unterschiedliche Dimensionen sind, auf denen Gleichheit gefordert wurde, und sich die Forderungen in ihrer Radikalität unterscheiden, glaube ich dennoch, dass es ein verbindendes Element gibt, das sich immer mehr ausgeweitet hat: die Forderung nach gleicher Anerkennung oder Achtung.<sup>7</sup> Zunächst wurden die offensichtlichsten Verletzungen dieses Prinzips attackiert – dass Menschen nicht einmal rechtlich als Gleiche anerkannt wurden und ihre soziale Stellung von der Standeszugehörigkeit abhing. Ebenfalls wurde bald deutlich, dass geringerer politischer Einfluss einen Mangel an Achtung darstellt.<sup>8</sup> Auch die unterschiedlichen Entfaltungsspielräume

---

5 Genauer handelt es sich um zwei Dimensionen: Zum einen um die Gleichbehandlung im etablierten Rechtssystem, zum anderen um die Beseitigung von Vorrechten (gleiche Rechte).

6 Eine schöne Rekonstruktion der historischen Abfolge dieser egalitären Forderungen findet sich bei Honneth (1992: 175ff.).

7 Die Begriffe „Achtung“, „Anerkennung“ und „Respekt“ verwende ich in diesem Aufsatz synonym. Sie sind nicht zu verwechseln mit gradueller Wertschätzung. Dass gleiche Achtung die Grundlage unseres modernen Selbstverständnisses bildet, ist in der politischen Philosophie vielfach betont worden (Dworkin 1981a, Kymlicka 1990, Sen 1992, Gosepath 2004), allerdings unter Vernachlässigung einiger Aspekte, die mich hier interessieren. Thomas Nagel (1979) hat einen weiteren Blick auf die verschiedenen Dimensionen der Gleichheit, lässt sie aber in seinem Beitrag dazu bis auf die individualistische Verteilungsfrage gleich fallen.

8 Das demokratische Prinzip hat vor allem eine symbolische Funktion: Es begründet sich weniger daher, dass jeder in gleicher Weise politisch kompetent

durch die ökonomische Lage konnten in diesem Sinne als eine ungleiche Anerkennung der Menschen gesehen werden hinsichtlich ihrer Möglichkeiten, ein wünschenswertes Leben zu führen.

Nun könnte man sagen: Das war einmal, und mit Ausnahme der ökonomischen Ungleichheit sind diese Missstände behoben; schließlich sind wir (zumindest als Staatsbürger) vor dem Gesetz gleich, haben die gleichen Rechte, es gibt keine Stände- und Klassenprivilegien mehr, und alle dürfen politisch mitbestimmen. Also ist es vernünftig, sich – wie bei Gleichheitsverfechtern üblich – gleich über ökonomische Ungleichheit zu unterhalten, also zu prüfen, inwieweit Gleichheit hier wünschenswert ist und wie sie zu messen wäre. Ich glaube aber nicht, dass das so zutrifft. In weiten Teilen hat sich nur der Fokus verschoben hinsichtlich dessen, woran Unterschiede zwischen Menschen festgemacht werden: Heute geht es darum, wie erfolgreich man in einem System ist, das nach Leistung(sfähigkeit) in (nach)gefragten Hinsichten differenziert. Menschen, die nach diesen Kriterien versagen, sind nicht nur ökonomisch schlechter gestellt, sondern sie genießen auch weniger Achtung. Man denke nur an Menschen, die die Schule abbrechen, aus dem Arbeitsleben herausfallen oder gar auf der Straße leben: Nicht selten werden diese Personen auf Ämtern oder auch in Geschäften wie Menschen zweiter Klasse behandelt; von einer gleichen Achtung kann also keine Rede sein. Die Botschaft des Egalitarismus war und ist aber: Du zählst nicht mehr als ich, weil du Professor bist und ich ein arbeitsloser Landstreicher.

Natürlich könnte man der Meinung sein, dass es sich dabei im Unterschied zu Stand, Klasse, Rasse oder Geschlecht um begründete Differenzierungen handelt: Immerhin sind es Leistungen und Verdienste, nach denen wir heute unterscheiden, und eine differentielle Wertschätzung erscheint hier nicht unangebracht.<sup>9</sup> Aber das halte ich letztlich für nicht sonderlich überzeugend. Wie Menschen auf der relevanten Leistungsskala abschneiden, ist offensichtlich von Faktoren geprägt, für die sie ebenso wenig können wie für ihre Hautfarbe oder ihr Geschlecht – etwa natürliche Begabungen, familiärer Hintergrund, soziales Umfeld

---

ist, sondern bringt die gleiche Achtung in der politischen Dimension zum Ausdruck.

9 Tugendhat (1993) spricht von sekundärer vs. primärer Diskriminierung; erstere bezieht sich auf Leistung und Verdienst, letztere auf Stand, Klasse, Rasse oder Geschlecht.

und dergleichen mehr.<sup>10</sup> Warum sollte jemand, der aus einer bildungs-bürgerlichen Familie kommt, dem viele Möglichkeiten in den Schoß gelegt wurden und der eine erfolgreiche Karriere macht, mehr Anerkennung verdienen als ein anderer, dessen Eltern von Sozialhilfe lebten, der keine Ermutigung und Unterstützung erfahren hat und sein Leben als Hilfsarbeiter fristet?<sup>11</sup>

Aber selbst wenn eine differenzierte *Wertschätzung* trotz der genannten Bedenken vertretbar sein sollte, gilt das nicht für die *Achtung*, die wir Menschen schulden: Die Idee der Gleichheit verlangt eben, dass wir hinsichtlich der Achtung keine Abstufungen machen.<sup>12</sup> Das scheint mir nach wie vor auch in unserer Gesellschaft nicht gegeben, nicht einmal in der Haltung gegenüber und im alltäglichen Umgang mit den Mitmenschen.

Zur Stützung der vorgebrachten Thesen bietet sich ein Blick auf einen Beitrag von Bernard Williams an, der das geschilderte Problem schon früh gesehen und thematisiert hat. Williams unterscheidet verschiedene Dimensionen der Gleichheit, die uns hier nicht alle interessieren müssen.<sup>13</sup> Relevant sind vor allem seine Ausführungen zum gleichen Respekt, da sie in eine ähnliche Richtung gehen wie meine obigen Überlegungen. Williams (1978: 376ff.) konstatiert, dass Menschen sich hinsichtlich solcher Eigenschaften wie Begabung, Leistung und Erfolg unterscheiden, meint aber, dass sich gerade hier die Gleichheit bewähren muss – als eine gleiche Achtung der Menschen hinter den (Miss-) Erfolgen und den sozialen Rollen. Es geht also gerade nicht darum, Gleches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln, sondern um gleiche Achtung *trotz* der genannten Unterschiede. Dies hat nach Williams auch praktisch-politische Konsequenzen, denn es ist nicht zuletzt gefordert,

---

10 Die sozialisatorischen Faktoren kann man zwar auszugleichen versuchen, aber das wird sicher nur zu einem gewissen Grad gelingen.

11 Für eine ausführlichere Kritik am Verdienstgedanken vgl. Schlothfeldt 2012: 68ff.

12 Deutlich herausgestellt wird der Unterschied zwischen nicht-gradueller Achtung und gradueller Wertschätzung von Gosepath (2004: 165f.): Mangel an Achtung ist Demütigung, im Unterschied zu Kränkung im Falle mangelnder Wertschätzung (vgl. zu dieser Unterscheidung auch Honneth 1992: 179ff. sowie Ladwig 2006).

13 Nicht alles, was Williams verhandelt, ist im übrigen gleichheitsbezogen – „Gleichheit des Menschseins“ („common humanity“) liegt eher auf der Linie des nonegalitären Humanismus (s.u.).

Menschen ein für gleiche Achtung adäquates Selbstbild zu ermöglichen; schließlich können sie durch Erziehung und Sozialisation auch dahin gebracht werden, dass sie meinen, gar keinen gleichen Respekt zu verdienen, insbesondere bei vollständiger Identifikation mit ihrer untergeordneten sozialen Rolle oder Position (Ebd.: 378).

Williams erkennt also (und das ist in der Debatte selten), dass gleiche Anerkennung in unserer heutigen Gesellschaft keineswegs garantiert ist. Darüber hinaus behauptet er, es bestünde ein Konflikt mit einer anderen Gleichheitsforderung und damit eine innere Spannung im Ideal der Gleichheit: einerseits fordere es gleiche Anerkennung, andererseits Chancengleichheit beim Streben nach sozialen Positionen. Durch die Fokussierung auf höhere (und niedere) Positionen im Rahmen der Chancengleichheit werde aber die gleiche Anerkennung, die ja von solchen Positionen absehen soll, eher gefährdet als gefördert (Ebd.: 395ff.).

Ich denke, dass Williams hier durchaus zu Recht auf eine Gefahr aufmerksam macht. Allerdings scheint mir das Problem eher darin zu liegen, dass im Rahmen der etablierten Auffassung von Chancengleichheit die unterschiedlichen sozialen Positionen nicht angetastet werden. Chancengleichheit lässt sich aber auch weiter verstehen, als gleiche Aussichten auf ein gutes Leben; so verstanden gibt es nicht nur keinen Konflikt mit dem Prinzip der gleichen Achtung, sondern Chancengleichheit könnte sogar als Konsequenz aus diesem Grundsatz angesehen werden.<sup>14</sup> Die Gefährdung der gleichen Anerkennung ergibt sich nicht durch Bemühungen um Chancengleichheit *per se*, sondern durch das Leistungsprinzip. Ob eine auf Leistung („Verdienst“) aufgebaute Gesellschaft mit der Idee der gleichen Anerkennung vereinbar ist, erscheint allerdings in der Tat fragwürdig: Kann man Achtung und Wertschätzung separieren, oder müssten die herrschenden sozialen Bedingungen geändert werden? Auf diese Frage werde ich im Schlussabschnitt des Aufsatzes zurückkommen.

## 2. Gleichheitskritik

Nachdem ich die Gleichheitsidee und deren heutige Relevanz verdeutlicht habe, wird es leichter fallen zu sehen, weshalb die zeitgenössische Gleichheitskritik nicht überzeugt. Als Repräsentanten dieser Kritik will ich vor allem Harry Frankfurt herausgreifen, der in seinem Aufsatz

---

<sup>14</sup> Das scheint Williams nicht zu sehen, denn er verhandelt Verteilungsfragen unabhängig vom Prinzip der gleichen Achtung.

*Gleichheit und Achtung* die provokative Behauptung aufgestellt hat, Gleichheit habe in keinem wie auch immer gearteten Sinne normative Relevanz.<sup>15</sup>

Grundsätzlich sieht Frankfurt nicht, warum es nicht reichen soll, genug (für ein gutes Leben) zu haben; den Vergleich mit Bessergestellten hält er für fehlgeleitet. Schlechte Leben seien ein Übel, weil sie schlecht sind, nicht weil sie schlechter seien als andere Leben (Frankfurt 2000: 41).

Speziell hinsichtlich des hier thematisierten Anspruchs auf gleiche Achtung spricht Frankfurt einfach von Achtung und setzt sie der Gleichheit entgegen. Angeblich werden beide von Egalitaristen verwechselt: Achtung soll heißen, Menschen angesichts ihrer wirklichen Eigenschaften zu berücksichtigen, also (so Frankfurt) unparteilich und ohne Willkür. Mit Gleichheit habe das aber nichts zu tun; diese sei nur ein Beiproduct, wenn es keine relevanten Unterschiede gibt, also Mensch zu sein der allein normativ ausschlaggebende Gesichtspunkt sei (Ebd.: 44ff.).

Merkwürdig an dieser Position erscheint bereits, dass wir offenbar von gleicher Achtung reden, also kein Gegensatz vorzuliegen scheint, sondern Achtung von uns durch Gleichheit qualifiziert wird. Frankfurt würde dazu wohl sagen, die Formulierung „gleiche Achtung“ sei nur Ausdruck der von ihm konstatierten Begriffsverwirrung. Also müssen wir prüfen, ob Achtung in Frankfurts Sinne tatsächlich das meint, was wir mit gleicher Anerkennung ausdrücken wollten.

Genau das leuchtet mir nicht ein. Achtung ist bei Frankfurt differentiell; unterschiedliche Fähigkeiten und Leistungen bringen unterschiedliche Achtung mit sich.<sup>16</sup> Dagegen wendet sich aber die Idee der gleichen Achtung – man verdient eben nicht mehr Respekt, weil man begabter ist oder mehr geleistet hat. Es ist nicht zu sehen, dass Achtung und Gleichheit von Egalitaristen verwechselt werden; die Rede von gleicher Anerkennung hat vielmehr einen klaren Sinn. Eher verwechselt Frankfurt etwas, nämlich Achtung mit Wertschätzung, welche durchaus differentiell ausfallen dürfte (s.o.).

In ähnlicher Weise scheitert auch Joseph Raz' Behauptung, das Prinzip der gleichen Achtung sei nur rhetorisch egalitär: Seiner Ansicht nach

---

15 Angelika Krebs ist moderater, denn sie gesteht wenigstens zu, dass Gleichheit bis zu einem gewissen Grad normativ relevant sein kann (Krebs 2000: 32f.).

16 Bezeichnenderweise spricht Frankfurt von „angemessener“ Achtung (Frankfurt 2000: 42).

bedeutet die Rede von gleichem Respekt „wenig mehr [...] als dass jede Person zählen sollte“ (Raz 2000: 53), und das Prinzip lasse sich angemessener formulieren als „Mensch zu sein ist für sich genommen ein hinreichender Grund für Respekt“ (Ebd.: 63). Beides scheint mir nicht zu stimmen. Dem Prinzip der gleichen Achtung zufolge soll eben nicht jeder nur (irgendwie) zählen, sondern alle sollen *gleich* zählen; und es geht auch nicht nur um einen hinreichenden Grund für (irgendeinen) Respekt, sondern um gleichen Respekt.<sup>17</sup>

Unparteilichkeit und Willkürverbot als (laut Frankfurt) Bestandteile der Achtung sind ebenfalls schwächer als das Prinzip der gleichen Anerkennung. Innerhalb des hierarchischen Rahmens galt die Ungleichbehandlung der Mitglieder unterschiedlicher Stände eben nicht als willkürlich und auch nicht als parteiisch. Doch selbst wenn man argumentieren könnte, dass das dennoch Willkür sei (aber wie?), wäre jedenfalls eine ungleiche Anerkennung nach Leistung oder Begabung nicht im selben Sinne willkürlich – was Frankfurt ja auch unumwunden ausspricht. Eine solche Differenzierung der Anerkennung ist aber genau das, was (wie gesehen) aus egalitärer Sicht an der heutigen Gesellschaft kritikwürdig erscheint. Es kann also keine Rede davon sein, dass Achtung in Frankfurts Sinne mit gleicher Achtung zusammenfällt.

Was stört Frankfurt dann an der Gleichheitsidee? Offenbar meint er, dass sie die Menschen auf die falsche Fährte lockt – sie schielten, wenn sie an Gleichheit interessiert seien, zu sehr auf andere, denen es besser geht (Frankfurt 2000: 49). Mit Ungleichheit lässt sich leben, scheint die Botschaft zu sein, solange das eigene Potential ausgeschöpft werden kann und anerkannt wird. Nur wer in einer relevanten Hinsicht nicht respektiert werde, erleide einen moralisch zu berücksichtigenden Schaden; eine mögliche Schädigung durch den Vergleich mit anderen fügten sich die Menschen hingegen unnötig selbst zu.

Aber auch in dieser Hinsicht kann ich den behaupteten Gegensatz zwischen Achtung und Gleichheit nicht sehen: Die von Frankfurt (Ebd.: 48f.) herausgestellten verletzenden und verstörenden Effekte der kompletten Missachtung stellen sich auch ein, wenn Menschen *weniger* anerkannt werden als andere – sofern ihnen bewusst ist, dass sie gleich

---

17 Raz bezeichnet den Grundsatz der gleichen Achtung als Abschlussprinzip (*closure principle*): Er soll anzeigen, dass nur eine bestimmte Eigenschaft (hier: Menschsein) zu Ansprüchen berechtigt. Das scheint mir aber ein Trick zu sein, denn dass nur das Menschsein (und nichts anderes) zählt, ist erst dann einsichtig, wenn man bereits voraussetzt, dass alle gleich zählen (Ladwig (2006) sieht das ähnlich).

zählen. Die Kritik an der überzogenen Orientierung auf Bessergestellte (die es ja durchaus geben mag) liegt hingegen auf einer ganz anderen Ebene; dieses Problem ist sicher keine Konsequenz der Forderung nach gleicher Anerkennung.

Vor dem Hintergrund der von mir explizierten gleichen Achtung lässt sich auch verstehen, was Frankfurt grundsätzlich nicht versteht: Warum es nicht ausreicht, genug zu haben, sofern andere mehr haben. Das ist nicht, wie Frankfurt unterstellt, selbstentfremdetes Schielen auf andere, sondern es geht darum, dass man hinsichtlich der eigenen Anliegen weniger zu zählen scheint als andere, also eine geringere Anerkennung erfährt. Es ist durchaus nachvollziehbar, dass Menschen damit nicht einverstanden sind. Anhand dieses Aspekts lässt sich sogar einsichtig machen, dass keineswegs jeder den auch im egalitaristischen Lager üblichen Kompromiss akzeptieren muss, dass Ungleichheiten geöffnet sind, wenn sie die sozioökonomische Lage der Schlechtergestellten verbessern (Rawls' Differenzprinzip): Die Bessergestellten kommen dabei noch besser weg, und das kann als ein Zeichen einer geringeren Achtung der Schlechtergestellten gedeutet werden.<sup>18</sup>

Ich will im Übrigen nicht bestreiten, dass es das von Frankfurt herausgestellte Phänomen gibt. Dass bestimmte Menschen(gruppen) in manchen gesellschaftlichen Konstellationen nicht nur weniger, sondern gar nicht geachtet, also nicht als Menschen anerkannt werden, ist eine traurige Tatsache – man denke an Sklaverei und Shoa (vgl. dazu insbesondere Margalit 2000). Insofern hat Frankfurts Position ihre Berechtigung. Diese gänzliche Missachtung ist auch sicherlich noch grausamer und verletzender als eine Abstufung der Menschen – die unteren Stände wurden im Mittelalter immerhin als Menschen geachtet. Aber der humanitäre Nonegalitarismus<sup>19</sup> deckt eben nicht alles ab, was uns aus moralischer Perspektive interessieren kann. In dieser Hinsicht irrt Frankfurt, und das festzuhalten ist wichtig, um zu erkennen, dass hier etwas zu entscheiden ist. Damit ist natürlich noch nicht gesagt, wer Recht hat

---

18 Nagel (1979: 110) macht deutlich, dass eine Schädigung der Selbstachtung ein Grund sein kann, Ungleichheit trotz eigener materieller Besserstellung abzulehnen. Insofern lässt sich die angedeutete Position evtl. auch im Rawlsschen Rahmen vertreten, wenn man das Grundgut der Selbstachtung berücksichtigt. Allerdings ist es bezeichnend, dass Rawls (wie alle liberalen Egalitaristen) nicht von wechselseitiger Achtung redet, sondern ein individuelles Gut konstruiert.

19 Für diese Formulierung sowie eine etwas anders gelagerte Kritik am humanitären Nonegalitarismus vgl. Gosepath 2004: 180ff. Siehe dazu auch Schlothfeldt 2012: 78ff.

– man kann durchaus der Meinung sein, dass der Egalitarismus überzogen und der humanitäre Nonegalitarismus die plausiblere Position ist. Dazu wird im folgenden Abschnitt mehr gesagt werden.

### 3. Folgerungen

Das Prinzip der gleichen Achtung oder Anerkennung ist wichtig, und es ist nicht nur rhetorisch, sondern substantiell egalitär. Aber wie weit reicht dieser Grundsatz, hat er nennenswerte sozialkritische Implikationen?

Zunächst einmal kann man den Eindruck haben, dass es sich (wie bei Williams) um ein sehr eingeschränktes und wenig radikales Prinzip handelt. Könnten nicht viele faktische Ungleichheiten bestehen bleiben, sofern nur dafür gesorgt ist, dass sich die Menschen trotz der Unterschiede als Gleiche anerkennen? Für rechtliche und politische Ungleichheit ist das zwar kaum vorstellbar – es wäre zynisch zu sagen, Menschen würden gleich geachtet, wenn sie rechtlich schlechter gestellt sind und politisch nicht mitbestimmen dürfen. Aber es scheint weniger klar, ob gleiche Achtung und unterschiedliche sozioökonomische Stellung nicht zusammengehen können.

Theoretisch wäre die eben genannte Kombination denkbar, scheint mir, und unter dieser Voraussetzung müsste man (sofern man es will) für eine Beseitigung sozioökonomischer Ungleichheiten zusätzlich argumentieren. Aber *de facto* halte ich die angedachte Separierung von Anerkennung und sozioökonomischer Position für eine Illusion. Ganz offensichtlich gelingt es den meisten nicht, Menschen unabhängig von ihrer Stellung und Leistung anzuerkennen, also Wertschätzung und Achtung zu trennen; die sozialen Ungleichheiten strahlen auf die Achtung aus. Dafür sprechen die im ersten Abschnitt dieses Artikels genannten Beispiele, die sich leicht ergänzen ließen.

Hinzu kommt, dass diejenigen, die schlechter dastehen, dies durchaus mit einem gewissen Recht als eine Verletzung der gleichen Anerkennung (hinsichtlich ihrer Anliegen) empfinden können. Diese direkte Implikation der gleichen Achtung reicht allerdings nicht so weit, dass sie sozioökonomische Ungleichheiten, die alle besser stellen, zwingend ausschließt; das gelingt nur über die zuvor geschilderten indirekten Folgen für die wechselseitige Anerkennung.

Wenn diese Bemerkungen zutreffend sind, lassen sich aus dem Prinzip der gleichen Achtung durchaus radikale Schlüsse ziehen. Es erscheint mir nicht abwegig, dass unsere etablierte soziale Welt die Forderung nach gleicher Anerkennung faktisch verletzt.<sup>20</sup> Inwieweit dem so ist, also welche (funktionalen) Ungleichheiten hinsichtlich Status, Position und ökonomischer Ausstattung noch mit dem Prinzip der gleichen Achtung vereinbar sind, ist eine empirische Frage; dazu würde man von den Sozialwissenschaften gerne erfahren.<sup>21</sup>

Nach meiner Einschätzung würde eine Welt, die das Prinzip der gleichen Achtung ernstnimmt, deutlich weniger sozioökonomische Ungleichheiten zulassen als wir sie gewohnt sind, und sie wäre in manchen Hinsichten wohl sehr anders gestaltet als die Gesellschaften, in denen wir leben.<sup>22</sup> Das hätte natürlich seinen Preis. Eine solche Welt wäre weniger leistungsorientiert und damit weniger effizient, würde also auch insgesamt weniger Wohlstand bieten. Möchte man diesen Preis zahlen? Muss man ihn aus moralischen Gründen gar zu zahlen bereit sein? Ich denke nicht, dass man muss – eine weniger anspruchsvolle humanitäre Moral à la Frankfurt ist ja durchaus eine denkbare Alternative, und verschiedene Kompromisse zwischen Gleichheit und Effizienz sind ebenfalls möglich. Ob und inwieweit man Egalitarist sein will, muss letztlich jede(r) selbst beantworten, indem er/sie sich die Konsequenzen einer solchen Einstellung vor Augen führt. Zwingend argumentieren lässt sich hier m.E. nicht mehr; man kann sich nur klarmachen, was bei der Entscheidung auf dem Spiel steht, und muss sich ein eigenes Urteil bilden.

Abschließend festhalten lässt sich jedoch, dass Gleichheit ein wichtiges Ideal ist, das mindestens ein Stachel gegen die vorliegenden Verhältnisse bleibt und von dem ich persönlich hoffe, dass es sich mehr und

---

20 Man könnte durchaus auch bezweifeln, ob die Differenz zwischen denjenigen, die über Produktionsmittel verfügen, und denjenigen, die von ihnen (durch Lohnarbeit) abhängig sind, eine gleiche Achtung zulässt. Es fällt auf, dass diese Ungleichheit von den heutigen Gleichheitsvertretern kaum einmal in Frage gestellt wird.

21 Die etablierte Idee der Chancengleichheit scheint mir eher ein schlechter Kompromiss zu sein, denn sie läuft in letzter Konsequenz darauf hinaus, die sozioökonomischen Unterschiede bestehen zu lassen. Das ist aber nicht Gleichheit, welche vielmehr nahelegt, die Unterschiede einzuebnen.

22 Als Beispiel im Kleinen für eine egalitäre Orientierung könnte man kooperativ organisierte Unternehmen heranziehen, in denen alle Werktätigen (von Arbeitern über Ingenieure bis zum Management) gleich bezahlt werden und sogar Unternehmensentscheidungen demokratisch abgestimmt werden.

mehr durchsetzen wird. Gleichheitskritikern wie Frankfurt ist entgegenzuhalten: Wir Egalitaristen haben uns selbst sehr wohl richtig verstanden. Da du das, was wir wollen, nicht teilst, sind wir tatsächlich nicht im selben Lager – auch wenn wir uns hinsichtlich humanitärer Forderungen und deren Vordringlichkeit einigen können. Den zeitgenössischen Egalitaristen wiederum möchte man sagen: Ihr macht euch zu wenig klar, welche Sprengkraft in der Idee der gleichen Anerkennung steckt, und wendet euch zu schnell den individualistisch aufgefassten Verteilungsfragen zu.

## Literatur

- Arneson R (1989): Equality and Equal Opportunity for Welfare. *Philosophical Studies* 56: 77-93.
- Cohen G (1989): On the Currency of Egalitarian Justice. *Ethics* 99: 906-944.
- Dworkin R (1981a): What is Equality? Part 1: Equality of Welfare. *Philosophy and Public Affairs* 10: 185-246.
- Dworkin R (1981b): What is Equality? Part 2: Equality of Resources. *Philosophy and Public Affairs* 10: 283-345.
- Frankfurt H (2000): Gleichheit und Achtung. In: Krebs A (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp: 38-49.
- Gosepath S (2004): *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Honneth A (1992): *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Krebs A (2000): Einleitung: Die neue Egalitarismuskritik im Überblick. In: Dies. (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp: 7-37.
- Kymlicka W (1990): *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Ladwig B (2006): Gerechtigkeit und Gleichheit. Ein Forschungsbericht. *Information Philosophie* 3: 24-31.

- Lübbe W (1992): Rechtsgleichheit. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 8. Basel: Schwabe: 272-278.
- Margalit A (2000): Menschenwürdige Gleichheit. In: Krebs A (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik.* Frankfurt a. Main: Suhrkamp: 107-116.
- Nagel T (1979): Equality. In: Ders. (Hg.): *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press: 106-127.
- Rawls J (1971): *A Theory of Justice*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.
- Raz J (2000): Strenger und rhetorischer Egalitarismus. In: Krebs A (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik.* Frankfurt a. Main: Suhrkamp: 50-80.
- Roemer J (1996): *Theories of Distributive Justice*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.
- Schlothfeldt S (2012): *Gerechtigkeit*. Berlin: De Gruyter.
- Sen A (1992): *Inequality Reexamined*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.
- Tugendhat E (1993): *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Williams, Bernard (1978): Der Gleichheitsgedanke. In: Ders. (Hg.): *Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956-1972*. Stuttgart: Reclam: 366-397.



Jörg Löschke

## Egalitarismus und Parteilichkeit\*

Egalitaristische Theorien zeichnen sich dadurch aus, dass sie dem Wert der Gleichheit eine zentrale Rolle zusprechen. Aber Gleichheit wovon? Und in welcher Hinsicht? Dies sind die eigentlichen Fragen. In einer bestimmten Hinsicht lässt sich nämlich bei allen zeitgenössischen Theorien von einem „egalitaristischen Niveau“ (Kymlicka 1996: 11) reden, das sie teilen: Jede ernstzunehmende Moraltheorie muss von der moralischen Gleichwertigkeit aller Personen ausgehen und in diesem Sinne der Gleichheit eine zentrale Rolle zusprechen. Abstufungen im moralischen Status von Personen, die sich etwa durch Hautfarbe, Geschlecht oder sexuelle Orientierung ergeben, sind in dieser Auffassung nicht zulässig. Dieser *menschenrechtliche Egalitarismus* ist wichtig, stellt er doch eine wichtige Waffe gegen Sexismus, Nationalismus, Rassismus und andere Formen von willkürlicher, chauvinistischer Diskriminierung dar.

Neben dieser basalen Form des Egalitarismus gibt es allerdings noch ein weiteres und umfassenderes Verständnis von Egalitarismus: Der *verteilungstheoretische Egalitarismus* besagt, dass auch die Gerechtigkeit einer Verteilung maßgeblich davon abhängt, dass in einer näher zu bestimmenden Weise auf den Wert der Gleichheit Bezug genommen wird. Manche Autoren leiten den *verteilungstheoretischen Egalitarismus* direkt aus dem *menschenrechtlichen* ab, aber dies ist umstritten. Mit Blick auf dieses weitere Egalitarismusverständnis kann es durchaus ernstzunehmende Theorien geben, die dem Wert der Gleichheit keine zentrale Rolle zusprechen, zumindest mit Blick auf Verteilungsmuster.

Der *menschenrechtliche* und der *verteilungstheoretische Egalitarismus* stimmen allerdings in einem wichtigen Punkt überein. Beide identifizieren den moralischen Standpunkt mit dem Standpunkt der Unparteilichkeit. Dies ist *prima facie* plausibel: Wenn Personen moralisch gleichwertig sind, dürfen von gültigen moralischen Regeln keine willkürlichen Ausnahmen gemacht werden – etwa wegen der Hautfarbe, des Geschlechts, oder der Beziehung, in der Personen zueinander stehen.

---

\* Dieser Aufsatz entstand im Rahmen des vom Schweizerischen Nationalfonds (SNF) geförderten Forschungsprojekts „Der normative Stellenwert akteur-relativer Gründe“.

Damit scheint der menschenrechtliche Egalitarismus aber in Konflikt mit einem wichtigen Teil unserer moralischen Praxis zu stehen. Ein zentrales sinnstiftendes Element menschlichen Lebens sind persönliche Beziehungen - Freundschaften, romantische Liebespartnerschaften, Familienbeziehungen. Solche Beziehungen implizieren aber gerade keine Unparteilichkeit, sondern Parteilichkeit: Die Interessen bestimmter Personen werden stärker gewichtet als die Interessen von Fremden. Dies ist nicht nur eine deskriptive Aussage, sondern eine normative: Die beteiligten Personen schulden einander mehr als Fremden; sie haben spezielle Pflichten gegeneinander. Dies kann insbesondere aus Sicht des Verteilungstheoretischen Egalitarismus problematisch sein. Wenn Eltern die Interessen ihrer Kinder höher gewichten als die Interessen fremder Kinder, kann dies etwa dazu führen, dass materielle Ungleichheiten iteriert werden. Zudem hängen die Chancen einer Person unter anderem von der Förderung ab, die sie als Kind durch die Eltern erfahren haben. Die Familie, in die eine Person hineingeboren wird, ist ein zufälliger Faktor, der die Lebenschancen massiv beeinflusst. Sind persönliche Beziehungen und spezielle Pflichten daher problematisch? Steht der Egalitarismus in einer Weise mit unserer moralischen Praxis in Konflikt, die ihn zu einer unplausiblen Position macht? Oder lassen sich Egalitarismus und Parteilichkeit vereinbaren?

Im Folgenden werde ich einige grundsätzliche Überlegungen zu diesen Fragen anstellen, ohne dabei zu reklamieren, endgültige Antworten zu liefern. Vielmehr soll es darum gehen, das eigentliche Problem zu lokalisieren und zu überlegen, welche Wege erfolgreich sein könnten, um es zu lösen, und welche nicht. Zunächst werden also einige grundsätzliche Überlegungen zum Egalitarismus angestellt, die dabei helfen, das eigentliche Problem zu bestimmen; es wird gezeigt, dass das Problem tiefer geht, als viele Autoren annehmen. Anschließend werden einige Lösungsvorschläge diskutiert, die unzureichend zu sein scheinen. Der Punkt, an dem diese Ansätze scheitern, weist allerdings auf eine Möglichkeit hin, wie Egalitarismus und Parteilichkeit versöhnt werden können; der Text schließt mit der Skizze eines möglichen Lösungsansatzes.

## 1. Der Egalitarismus: Allgemeine Bemerkungen

Eine Theorie ist egalitaristisch, wenn sie dem Wert der Gleichheit eine zentrale und unabgeleitete Rolle zuspricht (Krebs 2002: 108). Mit dieser Bestimmung ist allerdings noch nicht viel gesagt. Gleichheit ist ein dreistelliges Prädikat (Gosepath 2004): A und B sind gleich mit Blick auf

X. Um eine Gleichheitsrelation darstellen zu können, muss immer ein *tertium comparationis* angegeben werden, also der Aspekt, mit Blick auf den zwei Personen (oder Entitäten allgemein) als gleich gelten können. Der menschenrechtliche Egalitarismus bestimmt als Hinsicht der Gleichheit den moralischen Wert einer Person: A und B sind gleich mit Blick auf ihren jeweiligen moralischen Wert. Dies darf natürlich nicht als deskriptive These missverstanden werden – vielmehr ist es eine normative Aussage darüber, wie Personen behandelt werden sollen, nämlich als gleichwertige Wesen.

Aber auch diese Aussage fordert weitere Spezifizierung. Was bedeutet es, Personen als gleichwertige Wesen zu behandeln? Der verteilungstheoretische Egalitarismus bietet eine Antwort auf diese Frage. Zwei Personen werden demzufolge als gleichwertige Wesen behandelt, wenn die moralische Gleichheit sich auch als Gleichheit in der Verteilung näher zu bestimmender Güter niederschlägt. Bezüglich der Konzeptionalisierung der zu verteilenden Güter gibt es verschiedene Vorschläge – Grundgüter (Rawls 1975), Ressourcen (Dworkin 1981), Fähigkeiten (Sen 1992) oder Chancen auf Wohlergehen (Arneson 1989) sind einige Vorschläge. Welche dieser Optionen zu präferieren ist, muss an dieser Stelle nicht entschieden werden; wichtig ist, dass ein verteilungstheoretischer Egalitarismus entweder die These vertritt, dass das entsprechende Gut gleich verteilt werden muss oder zumindest die Gleichverteilung eines Gutes die Ausgangsposition darstellt, von der Abweichungen gerechtfertigt werden müssen.

Dieser letzte Punkt ist wichtig. Auch verteilungsegalitaristische Theorien können ungleiche Verteilungen befürworten, ohne deshalb den Charakter als egalitaristische Theorien einzubüßen. Wenn eine Theorie die Gleichverteilung eines Gutes als Ausgangsposition betrachtet, von der aus Abweichungen zu begründen sind, spricht sie dem Wert der Gleichheit eine zentrale Rolle zu und zählt insofern als egalitaristische Theorie. Für Prinzipien gerechtfertigter Ungleichheiten gibt es ebenfalls verschiedene Vorschläge. Für glücksegalitaristische Theorien in der Nachfolge Dworkins ist das Verantwortungsprinzip maßgeblich: Ungleichverteilungen werden als gerechtfertigt angesehen, wenn sie sich auf eigenverantwortliches Handeln von Individuen zurückführen lassen. Eine ungleiche Verteilung, die auf Faktoren zurückzuführen ist, für die eine Person nicht verantwortlich ist, wird dagegen als moralisch unzulässig betrachtet und muss durch entsprechende Maßnahmen verändert werden (Dworkin 1981). Das Differenzprinzip von Rawls sieht Ungleichheiten dagegen als gerechtfertigt an, wenn durch die ungleiche

Verteilung die Schlechtergestellten einer Gesellschaft absolut gesehen besser gestellt sind als in einem Zustand der Gleichverteilung (Rawls 1975).

Erneut muss nicht entschieden werden, welche Option überzeugender ist. Wichtig ist vielmehr die Frage nach dem Verhältnis von menschenrechtlichem und verteilungstheoretischem Egalitarismus. Ist der menschenrechtliche Egalitarismus eine hinreichende Bedingung für den verteilungstheoretischen Egalitarismus? Lässt sich der verteilungstheoretische Egalitarismus direkt aus dem menschenrechtlichen ableiten?

Manche Autoren bejahen dies. Ein prominentes Beispiel ist Ernst Tugendhat, der die „Präsumtion der Gleichheit“ (Tugendhat 1997) – die These, dass Ungleichverteilungen begründungsbedürftig sind und Gleichverteilung die nicht weiter hinterfragte Ausgangposition darstellt – direkt aus einem Menschenrechtsegalitarismus ableitet. Er argumentiert dabei folgendermaßen: Moralische Forderungen müssen allen von ihnen betroffenen Personen gegenüber gerechtfertigt werden, sonst hätten diese keinen Grund, den Forderungen zu folgen. Eine religiöse Rechtfertigung, die allgemein akzeptiert wird, kann nicht mehr gelingen. Vielmehr muss die Rechtfertigung eines Moralsystems darin bestehen, dass die Moral den eigenen Interessen dient. Ohne ein jenseitiges Heilsversprechen kann keine Person akzeptieren, dass ihren Interessen ein geringerer Stellenwert eingeräumt wird als den Interessen anderer Personen. Eine Moraltheorie, die einer Person einen geringeren moralischen Wert zuspricht, kann von dieser Person also nicht akzeptiert werden, und daher muss eine moderne, nicht-religiöse Moral den menschenrechtlichen Egalitarismus als Grundprämisse aufweisen.

Aus diesen Überlegungen leitet Tugendhat den verteilungstheoretischen Egalitarismus ab. Wenn ein Moralsystem nur dann gerechtfertigt ist, wenn es allen Betroffenen gegenüber gerechtfertigt werden kann, dann ist auch eine Verteilung nur gerecht, wenn sie allen Beteiligten gegenüber gerechtfertigt werden kann. Eine ungleiche Verteilung kann gegenüber den Schlechtergestellten nicht gerechtfertigt werden ohne Angabe von Gründen, die sie selbst akzeptieren können. Können solche Gründe nicht vorgebracht werden, muss also gleich verteilt werden. Der verteilungstheoretische Egalitarismus folgt in dieser Auffassung direkt aus dem menschenrechtlichen – dies kann man als *Implikationsthese* bezeichnen.

Die Implikationsthese ist allerdings umstritten. Erstens lässt sich gegen Tugendhat einwenden, dass seine Argumentation mitnichten zeigt,

dass aus dem menschenrechtlichen Egalitarismus der verteilungstheoretische folgt. Was Tugendhat vielmehr zeigt, ist, dass eine Verteilung immer gemäß relevanter Kriterien erfolgen muss. Eine Gleichverteilung ist ebenso auf relevante Kriterien bezogen wie jede andere Art der Verteilung, und insofern lässt sich nicht davon reden, dass die Gleichverteilung in irgendeiner Weise ausgezeichnet wäre (Rosenthal 2006). Tugendhat scheint eher zu zeigen, dass aus dem menschenrechtlichen Egalitarismus das Gebot der Unparteilichkeit folgt, denn Unparteilichkeit bedeutet gerade, sich nur von Kriterien leiten zu lassen, die in einer gegebenen Situation relevant sind. Ich komme auf diesen Punkt zurück.

Ein weiterer Einwand, der gegen die Implikationsthese spricht, kam im Zuge der sogenannten „*Why Equality*“-Debatte auf. Gleichheit wird in Verteilungssituationen nicht mehr als zentraler und unabgeleiteter Wert begriffen, sondern als Nebenprodukt, das sich einstellt, wenn die berechtigten Ansprüche von Personen erfüllt sind. Diese Ansprüche werden ihrerseits aus dem menschenrechtlichen Egalitarismus heraus bestimmt. Wenn beispielsweise alle Personen Anspruch auf die Chance auf ein gutes Leben haben und diese Ansprüche erfüllt sind, stellt sich im Ergebnis Gleichheit ein: Alle Personen sind gleich darin, dass sie die Chance auf ein gutes Leben haben. Dies liegt aber nicht daran, dass Gleichheit einen unabgeleiteten Wert darstellt, sondern daran, dass alle Ansprüche erfüllt worden sind. Der verteilungstheoretische Egalitarismus, so die Kritik, verwechselt Gleichheit und Allgemeinheit (Raz 1986, Frankfurt 1997, Krebs 2002).

Bisweilen wird sogar die Kritik vorgebracht, dass der verteilungstheoretische Egalitarismus – je nach Ausrichtung – dem menschenrechtlichen Egalitarismus direkt widerspricht. Diese Kritik richtet sich insbesondere gegen glücksegalitaristische Ansätze, die das Verantwortungsprinzip als Prinzip gerechtfertigter Ungleichheiten begreifen. Ungleichheiten, die auf eigenverantwortliches Handeln bzw. eigene Entscheidungen zurückgeführt werden können, sind in einer solchen Auffassung berechtigt, während Ungleichheiten, die auf Faktoren zurückgehen, für die eine Person nicht verantwortlich ist – beispielsweise ihre natürliche Ausstattung mit Talenten – ungerecht sind und ausgeglichen werden müssen. Dies kann zu der Konsequenz führen, dass Personen, die aufgrund eigener Entscheidungen in existenzielle Not geraten, keinen Anspruch auf Hilfe haben, sondern um Almosen betteln müssen. Umgekehrt müssen Personen, die einen Nachteil erleiden, der nicht auf eigenverantwortliches Handeln zurückgeht – etwa weil sie untalentiert

sind – ihre eigene unverschuldete Minderwertigkeit beweisen, um einen Anspruch auf Ausgleichszahlungen geltend zu machen. In beiden Fällen führt eine egalitaristische Position zu demütigenden Konsequenzen (Anderson 1999). Eine Demütigung besteht ihrerseits in der Herabwürdigung eines Menschen und seinem Ausschluss aus der Gemeinschaft von Personen mit gleichem Status (Margalit 1999). Demütigungen widersprechen damit den Forderungen des menschenrechtlichen Egalitarismus, da die gedemütigte Person nicht behandelt wird wie eine gleichwertige Person, und in diesem Sinne ist eine verteilungstheoretische Position, die zu demütigenden Konsequenzen führt, mit dem menschenrechtlichen Egalitarismus nicht vereinbar.

Diese Überlegungen legen nahe, dass der menschenrechtliche Egalitarismus keine hinreichende Bedingung für den verteilungstheoretischen Egalitarismus darstellt. Aus der Annahme der moralischen Gleichwertigkeit aller Personen lässt sich nicht ohne weiteres ableiten, welches Verteilungsmuster aus Gerechtigkeitsgründen gefordert ist. Der menschenrechtliche Egalitarismus scheint aber eine notwendige Bedingung des verteilungstheoretischen Egalitarismus zu sein. Es ist schwer zu sehen, wie ein verteilungstheoretischer Egalitarismus begründet werden könnte ohne die Annahme des gleichen moralischen Werts aller Personen. Der menschenrechtliche Egalitarismus ist dabei die grundlegendere Annahme – was schon dadurch deutlich wird, dass Vertreter wie Kritiker des verteilungstheoretischen Egalitarismus ihre Argumente aus dem menschenrechtlichen Egalitarismus heraus entwickeln.

Auch wenn aus dem menschenrechtlichen Egalitarismus der verteilungstheoretische nicht notwendig folgt, lässt sich doch die Forderung nach Unparteilichkeit ableiten. Insofern lohnt es sich, die Verbindungen zwischen menschenrechtlichem Egalitarismus einerseits und Unparteilichkeitsforderungen andererseits ein wenig genauer zu betrachten. Dies ist Gegenstand des folgenden Abschnitts.

## 2. Egalitarismus und Unparteilichkeit

Unparteilichkeit kann auf verschiedene Weisen operationalisiert werden. Grundsätzlich bedeutet Unparteilichkeit aber, „sich ausschließlich von Überlegungen leiten zu lassen, von denen man annimmt, dass sie den besonderen Fall, der gerade vorliegt, betreffen, und den Versuchungen zu widerstehen, die zu einem Verhalten führen würden, das jenen widerspricht“ (Mill 2006: 69). In diesem Sinne ist beispielsweise

ein Schiedsrichter unparteiisch, wenn er sich bei der Entscheidung, ob er einen Elfmeter gibt oder nicht, nur von der Überlegung leiten lässt, ob ein Spieler im Strafraum ein Foul begangen hat. Er ist dagegen parteiisch, wenn er eine irrelevante Erwägung in seine Entscheidung einfließen lässt – beispielsweise die Tatsache, dass der Spieler bei Bayern München spielt und nicht beim 1. FC Köln.

Für moralische Entscheidungssituationen gilt dasselbe: Um zu entscheiden, was sie tun soll, lässt sich eine unparteiische Akteurin nur von Überlegungen leiten, die in der entsprechenden Situation relevant sind. Es geht also um die Identifizierung der moralischen Gründe, die in einer bestimmten Situation vorliegen. Moralische Gründe werden ihrerseits durch den moralischen Wert von Personen erzeugt; da der menschenrechtliche Egalitarismus besagt, dass alle Personen den gleichen Wert haben, scheint er die These zu implizieren, dass der moralische Wert jeder Person die gleichen Gründe erzeugt: Was sie gebieten oder verbieten, unterscheidet sich weder in ihrem Inhalt noch in ihrer Stärke von Person zu Person.

An dieser Stelle stellt sich nun die Herausforderung durch persönliche Beziehungen. Freundschaften, Familienbande und romantische Partnerschaften gehören zu den wichtigsten sinnstiftenden Elementen menschlichen Lebens, aber sie scheinen egalitaristischen Forderungen zu widersprechen. Schon Rawls diskutiert gerechtigkeitstheoretische Probleme, die sich durch Familien ergeben können, beeinflusst die Familie, in die eine Person hineingeboren wird, doch ihre Lebenschancen enorm (Rawls 1979: 335). Andere Autoren folgen ihm in diesen Befürchtungen und rechtfertigen die Familie durch pragmatische Überlegungen, etwa dass Familie wichtig ist, um einen Gerechtigkeitssinn zu entwickeln (Munoz-Darde 1998), oder weil sie alles in allem das kleinere Übel darstellt (Archard 2010). Typischerweise wird darauf hingewiesen, dass persönliche Beziehungen unproblematisch sind, wenn staatliche Institutionen für Hintergrundgerechtigkeit sorgen (Tan 2010). Die Wirkung, die persönliche Beziehungen auf Verteilungsmuster haben können, sollen daher durch politische Maßnahmen gelindert werden.

Wie die vorangegangenen Überlegungen zeigen, stellt sich für den verteilungstheoretischen Egalitarismus allerdings ein tieferliegendes Problem als die Tatsache, dass persönliche Beziehungen Effekte hervorrufen können, die durch politische Maßnahmen korrigiert werden könnten. Der menschenrechtliche Egalitarismus ist eine notwendige Bedingung für den verteilungstheoretischen Egalitarismus und besagt, dass der moralische Wert jeder Person gleich ist und moralische Gründe von

gleichem Inhalt und gleicher Stärke erzeugt. Persönliche Beziehungen scheinen dem aber zu widersprechen: Eltern begehen einen moralischen Fehler, wenn sie die Interessen ihrer Kinder zumindest in bestimmten Situationen nicht stärker gewichteten als die Interessen anderer Personen – Parteilichkeit ist in bestimmten Situationen moralisch gefordert (Rachels 1989) und konstitutiv für die Richtigkeit einer Handlung (Scheffler 2010a). Dies gilt womöglich sogar nicht nur mit Blick auf Handlungen, sondern auch mit Blick auf Urteile: Freundschaften oder andere Arten von persönlichen Beziehungen implizieren eine schwache Pflicht zur epistemischen Parteilichkeit, also zu einer wohlwollenderen Beurteilung des Anderen im Vergleich zu Fremden (Stroud 2006, Keller 2007). In solchen Fällen unterscheiden sich die (moralischen oder epistemischen) Gründe, die sich an eine Person richten, je nach der Beziehung, in der sie zu einer anderen Person steht.

Das eigentliche Problem für den Verteilungstheoretischen Egalitarismus, das sich aus persönlichen Beziehungen ergibt, sind also nicht ihre möglichen Effekte auf Verteilungsmuster. Vielmehr zieht die Praxis persönlicher Beziehungen die Grundannahme in Zweifel, dass der moralische Wert jeder Person stets die gleichen Gründe generiert. Und dies ist eine konzeptionelle Frage, keine, die durch politische Maßnahmen gelöst werden könnte. Der Egalitarismus kann daher nur überzeugen, wenn erklärt werden kann, wie der gleiche moralische Wert von Personen unterschiedliche Gründe erzeugen kann. Dies ist keine leichte Aufgabe, wie im Folgenden gezeigt wird.

### 3. Menschenrechtlicher Egalitarismus und Parteilichkeit

Werte können subjektiv oder objektiv sein. Subjektive Werte gründen in Wertungen eines Akteurs, sind also auf seine Präferenzen bezogen und enthalten so einen Bezug zum Handelnden und seiner besonderen Situation. Beispielsweise hat ein Panini-Aufkleber von Miroslav Klose keinen sonderlich starken objektiven Wert. Wenn es aber der letzte Aufkleber ist, den ich brauche, um mein Sammelalbum für die Fußball-Weltmeisterschaft zu vervollständigen und mir ein vollständiges Album sehr wichtig ist, hat der Aufkleber für mich einen subjektiven Wert, der seinem objektiven Wert nicht entspricht. Dadurch erzeugt er für mich besondere Handlungsgründe, die andere Personen nicht haben: Ich habe einen Grund, Panini-Aufkleber zu kaufen, bis ich den letzten Aufkleber gefunden habe, oder im Internet nach einschlägigen Tauschbörsen zu suchen, durch die ich meine überzähligen Aufkleber

gegen den fehlenden Sticker eintauschen kann etc. Bei subjektiven Werten ist es offensichtlich unproblematisch, dass sie verschiedene Gründe für verschiedene Personen erzeugen.

Der moralische Wert von Personen ist aber kein subjektiver, sondern ein objektiver Wert. Er entsteht nicht auf gleiche Weise durch Präferenzen anderer Personen: Wer keine Familie, Freunde oder romantische Partner hat, ist kein moralisches Freiwild. Es muss also gezeigt werden, wie ein objektiver Wert, der unabhängig von Präferenzen oder Wertschätzung existiert, für verschiedene Personen verschiedene Gründe generieren kann. Und dies scheint keine einfache Aufgabe zu sein: Wenn objektive Werte unabhängig von der Wertschätzung von Personen Gründe generieren, richten sich diese Gründe auch an alle Personen. Jede Person hat dementsprechend Gründe, sich auf angemessene Weise zu den Werten zu verhalten. Das bedeutet nicht in jedem Fall, den entsprechenden Wert zu maximieren – andere Verhaltensweisen als eine Maximierung können dem Wert eher angemessen sein (Scanlon 1998). Grundsätzlich gilt aber, dass die angemessene Reaktionsweise auf einen objektiven Wert ebenfalls objektiv gültig ist, also nicht im bloßen Ermessen eines wertenden Subjekts liegt.

Wie kann der moralische Wert einer Person als objektiver Wert also Gründe generieren, die sich von Person zu Person unterscheiden? Ein Lösungsvorschlag stammt von Joseph Raz. Raz betont, dass niemand auf alle objektiven Werte gleichermassen reagieren kann. Dies gilt insbesondere für nicht-moralische Werte: Sein Leben der Philosophie zu widmen und die eigenen Fähigkeiten als Pianist zur Vollendung zu bringen, sind beides angemessene Reaktionen auf Werte. Aber den wenigsten Personen sind beide Arten von Wertreaktionen in ihrem Leben möglich: Wer ein möglichst guter Pianist werden will, hat meistens gar keine Zeit, sein Leben zusätzlich der Philosophie zu widmen. Raz unterscheidet daher drei verschiedene Arten von möglichen (angemessenen) Wertreaktionen: Personen können Werte anerkennen (*acknowledging value*), Werte respektieren (*respecting value*) und sich auf Werte einlassen (*engaging with value*) (Raz 2001). Die Arten unterscheiden sich in dem Umfang, in dem sie Gründe erzeugen: Die Anerkennung eines Wertes erzeugt Gründe, den Wert angemessen in den eigenen Gedanken zu repräsentieren und diese Anerkennung symbolisch zum Ausdruck zu bringen. Einen Wert zu respektieren erzeugt Gründe, bestehende Instanziierungen des Wertes zu schützen und zu bewahren. Sich auf einen Wert einzulassen erzeugt dagegen umfassende Gründe –

Gründe, den Wert zu fördern, neue Instanziierungen des Wertes herzovzubringen, den Wert in seinem eigenen Leben eine zentrale Rolle zuzusprechen etc. Es handelt sich um drei aufeinander aufbauende Stufen: Wer einen Grund respektiert, für den ergeben sich auch die Gründe, die durch die Anerkennung des Wertes entstehen. Der Wechsel von einer Stufe der Wertreaktion zu einer höheren Stufe fügt entsprechend weitere Handlungsgründe zu den bereits bestehenden hinzu. Diese Unterscheidung überträgt Raz auf die Frage nach der Reaktion auf den Wert von Personen: Dass der moralische Wert einer Person für A und B unterschiedliche Gründe generiert, ist in dieser Auffassung darauf zurückzuführen, dass A den Wert der Person respektiert, während B sich auf diesen Wert einlässt.

Dieser Lösungsvorschlag überzeugt allerdings nicht. Die Analogie zwischen dem moralischen Wert von Personen und den erwähnten nicht-moralischen Werten ist problematisch: Zweifelsohne kann kaum jemand sowohl in der Philosophie als auch im Klavierspiel seine Talente zur Perfektion bringen – die entsprechenden Handlungsmuster sind zu komplex und daher zu zeitintensiv. Sich einem dieser Werte zu verschreiben, bedeutet nicht nur singuläre Handlungsgründe zu haben, sondern Sequenzen von Handlungsgründen – dem Akteur ergeben sich Gründe, die mit Blick auf Gründe existieren, nach denen er vorher gehandelt hat. Es ist gerade das tägliche Üben, das dazu führt, dass der Wert klassischer Klaviermusik irgendwann Handlungsgründe generiert, deren Inhalt etwa darin besteht, ein Konzert zu geben oder mit dem Üben eines besonders komplizierten Stückes zu beginnen – wer täglich philosophiert, Texte liest und Aufsätze schreibt und daher keine Zeit hat, Klavier zu üben, für den ergeben sich diese Gründe entsprechend nicht.

Dies gilt aber nicht in gleichem Maße für den moralischen Wert von Personen. Nehmen wir das folgende Beispiel: Als Teil der besonderen Pflichten, die sich aus Freundschaften ergeben, mag die gegenseitige Hilfe beim Umzug gelten. Auch wenn dies keine sonderlich starke Pflicht ist, kann eine entsprechende Bitte eines Freundes nicht ohne weiteres ausgeschlagen werden – zumindest ist eine Entschuldigung oder Erklärung angemessen, und der bloße Hinweis darauf, keine Lust zum Kisten schleppen zu haben, ist keine angemessene Entschuldigung. Im Gegenteil, eine solche Reaktion auf die Bitte um Umzugshilfe würde wohl Reaktionen hervorrufen, die typisch sind für moralisches Fehlverhalten – der Freund würde womöglich Groll hegen, und der Akteur

selbst würde sich womöglich schämen oder hätte ein schlechtes Gewissen. Im Gegensatz dazu kann die Bitte um Umzugshilfe eines Fremden ohne Entschuldigung ausgeschlagen werden. Hier liegt keine entsprechende Pflicht vor. Es existiert zwar ein Grund für die entsprechende Handlung – einem Fremden beim Umzug zu helfen ist keine irrationale oder unverständliche Handlung – aber einem Fremden beim Umzug zu helfen und dafür eigene Pläne abzusagen ist nicht verpflichtend, sondern supererogatorisch.

Der Unterschied dieser beiden Fälle – Hilfe zugunsten eines Freundes und Hilfe zugunsten eines Fremden – lässt sich allerdings nicht angemessen dadurch erklären, dass man sich auf den Wert des Freundes einlässt, auf den Wert des Fremden aber nicht (sondern ihn lediglich respektiert). Die Beziehung mit dem Freund spielt keine *epistemische* Rolle, um die vorliegenden Gründe zu identifizieren – im Beispiel bittet der Fremde ja um Umzugshilfe, sodass der Akteur weiß, dass es einen moralischen Grund gibt, dem Fremden zu helfen. Die *Existenz* des Grundes hängt ebenfalls nicht davon ab, dass der Akteur sich auf den Wert des Freundes einlässt, nicht aber auf den Wert des Fremden: Immerhin existiert auch ohne Beziehung ein entsprechender Grund, und das bedeutet, dass der Grund nicht dadurch entsteht, dass er in eine Sequenz von Handlungen eingebettet ist, wie es bei den genannten Projekten der Fall ist, die sich auf nicht-moralische Werte beziehen.

Ein anderer Vorschlag, das Problem der unterschiedlichen Gründe zu lösen, kommt von Simon Keller (zum Folgenden vgl. auch Löschke 2014). Wie Raz verortet Keller (2013) den Grund spezieller Pflichten im Wert von Personen. Die Tatsache, dass der gleiche Wert von Personen unterschiedliche Gründe erzeugt, erklärt Keller durch eine Kombination verschiedener Überlegungen: Erstens durch eine Überlegung, die er als Kantianisch bezeichnet (Ebd.: 129). Bei dem moralischen Wert einer Person und dem moralischen Wert einer anderen Person handelt es sich demnach um inkommensurable Werte. Die Ansprüche einer Person, die sich aus ihrem Wert ergeben, können daher nicht gegen die Ansprüche einer anderen Person aufgerechnet werden. Auch wenn Fremde also den gleichen Wert haben wie Personen, mit denen ein Akteur persönliche Beziehungen führt, haben diese Fremden keinen Anspruch auf dieselben Handlungen, die der Akteur zugunsten seiner Nachstehenden vollzieht. Zweitens bringt Keller partikularistische Erwägungen ins Spiel (Ebd.: 132), wobei er an Überlegungen anschließt, die von Jonathan Dancy (2004) entwickelt wurden. Gründe verhalten sich einer solchen partikularistischen Theorie zufolge nicht konstant – eine

Erwägung kann in einer Situation einen Handlungsgrund darstellen, in einer anderen Situation aber nicht. Was als Grund zählt, ist demzufolge kontextabhängig. Die Tatsache, dass der Wert einer Person im einen Fall Handlungsgründe für mich generiert (nämlich dann, wenn die Person mir nahesteht), bedeutet demzufolge nicht, dass der Wert einer anderen (fremden) Person, obschon es sich um den gleichen Wert handelt, für mich dieselben Handlungsgründe erzeugt. Drittens betont Keller (2013: 125) einen konsequentialistischen Gedanken: Es ist denkbar, dass auf den Wert von Personen insgesamt am besten reagiert wird, wenn bestimmte Arrangements getroffen werden. Wenn Eltern beispielsweise insbesondere auf den Wert ihrer eigenen Kinder statt auf den Wert fremder Kinder reagieren, kann dies insgesamt zu der größtmöglichen Menge an angemessenen Reaktionen auf den Wert aller Kinder führen. Dem gleichen Wert von Personen wäre somit am besten durch Praktiken der Parteilichkeit Rechnung getragen.

Allerdings lassen sich gegen alle drei Punkte Einwände formulieren. Der partikularistische Aspekt steht vor dem Problem, dass der Partikularismus Parteilichkeit nicht angemessen fixieren kann. Einer solchen Position zufolge verhalten Gründe sich nicht konstant, weswegen der Wert einer Person mir bestimmte Handlungsgründe liefert, die der Wert anderer Personen nicht erzeugt. Wenn der Partikularismus wahr ist, kann dies aber zu weitaus radikaleren Konsequenzen führen: Die radikale Kontextabhängigkeit von moralischen Gründen kann auch bedeuten, dass der Wert einer mir nahestehenden Person mir heute Handlungsgründe liefert, aber nicht nächste Woche, weil sich nächste Woche die Umstände auf eine Weise geändert haben, die die gründegenerierende Kraft des moralischen Werts dieser Person außer Kraft setzt. Auch wenn ein solches Szenario unrealistisch sein mag, kann es in einem partikularistischen Ansatz nicht ausgeschlossen werden. Kellers partikularistische Überlegung kann also eventuell den menschenrechtlichen Egalitarismus mit dem Gedanken versöhnen, dass der Wert mancher Personen besondere Handlungsgründe generiert, aber nur um den Preis der Instabilität spezieller Pflichten. Eine solche Instabilität spezieller Pflichten widerspricht aber der moralischen Praxis, die Parteilichkeit als konstitutiv für die Richtigkeit einer Handlung auffasst – die These, dass Eltern spezielle Pflichten gegenüber ihren Kindern haben, besagt sicherlich mehr als die These, dass der Wert des eigenen Kindes, gegeben bestimmter günstiger Umstände, besondere Handlungsgründe für Eltern erzeugt.

Für den konsequentialistischen Aspekt ergibt sich das Problem, dass die soziale Funktion bestimmter Arrangements von Wertreaktionen schlicht nicht ausreicht, um gerechtfertigte Parteilichkeit zu begründen. Es ist nämlich durchaus denkbar, dass ein Arrangement, in dem *nicht* angemessen auf den Wert einiger weniger Personen reagiert wird, eine noch höhere soziale Funktion erfüllt – alles hängt davon ab, was mit „sozialer Funktion“ gemeint ist. Entweder wird die Funktion nicht-moralisch bestimmt, dann scheint eine Instrumentalisierung weniger Personen nicht ohne weiteres ausgeschlossen zu sein. Oder die Funktion wird selbst moralisch aufgefasst, etwa indem sie dem moralischen Ziel dient, die größtmögliche angemessene Reaktion auf den Wert von Personen herbeizuführen. In diesem Fall kann die Instrumentalisierung von Personen zu nicht-moralischen Zwecken ausgeschlossen werden, aber es ergibt sich ein weiteres Problem: Konstitutiv für konsequentialistische Positionen ist eine Maximierungslogik. Aber wenn es um die Maximierung eines bestimmten Wertes geht, sind punktuelle Vernachlässigungen – oder sogar Verletzungen – dieses Wertes durchaus denkbar (McNaughton u. Rawling 1991). Nehmen wir den Fall, dass die angemessene Reaktion auf den Wert eines Kindes darin besteht, dass der eigene Vater sich um es kümmert. Es sind nun Fälle denkbar, in denen einige Väter ihre Kinder vernachlässigen würden, aber durch die Vernachlässigung eines einzelnen anderen Kindes dazu gebracht werden könnten, sich um ihre eigenen Kinder zu kümmern – zum Beispiel, weil die Vernachlässigung dieses einen Kindes ihnen vor Augen führt, wie schlimm die Vernachlässigung von Kindern ist. In einem solchen Fall wäre die richtige Handlung für den Vater dieses einzelnen Kindes, es zu vernachlässigen – selbst dann, wenn er sich eigentlich um das Kind kümmern würde: Auf diese Weise würden die anderen Väter zu angemessenen Wertreaktionen gebracht und daher die größtmögliche Menge an angemessenen Wertreaktionen herbeigeführt, und in einer Maximierungslogik ist dies das angestrebte Ziel. Eine Theorie, die es zumindest denkbar erscheinen lässt, dass die Vernachlässigung des eigenen Kindes nicht nur gerechtfertigt, sondern sogar gefordert sein kann, kann den Gedanken, dass Parteilichkeit konstitutiv für die Richtigkeit einer Handlung ist, aber nicht mehr angemessen einholen.

Auch der Kantianische Gedanke kann spezielle Pflichten nicht mit dem menschenrechtlichen Egalitarismus versöhnen. Die Inkommensurabilität des jeweiligen moralischen Werts verschiedener Personen sowie der Ansprüche, die sich aus diesem Wert je ergeben, kann erklären, warum es besondere Handlungsgründe zugunsten weniger Personen geben

kann, ohne dass dadurch eine Minderwertigkeit anderer Personen impliziert ist. Es ist aber nicht klar, inwiefern dies spezielle Pflichten begründet. Nach Keller impliziert die Inkommensurabilität, dass Ansprüche nicht gegeneinander aufgerechnet werden können und dass deswegen die Personen, zu deren Gunsten nicht gehandelt wird, sich nicht beklagen können; dies soll spezielle Pflichten rechtfertigen. Es ist aber nicht klar, ob diese Folgerung wirklich aus der Inkommensurabilitätsthese gezogen werden kann. Genauso gut könnte man für das Gegenteil argumentieren: Die Person, auf deren Wert *nicht* angemessen reagiert wird, hat immer noch Grund sich zu beklagen, denn sie kann geltend machen, dass ihre Ansprüche zwar nicht gegen die Ansprüche der anderen Person aufgerechnet werden können, dies aber auch im umgekehrten Fall gilt. Wenn die Inkommensurabilität der Werte bedeutet, dass die Person, zu deren Gunsten nicht gehandelt wird, keinen Grund zu Klage hat, dann gilt dies in jedem Fall, gleichgültig, in welcher Beziehung der Handelnde selbst zu der Person steht. Die eigenen Freunde, Kinder oder Familienangehörige könnten dann auch keine Handlungen einfordern, sofern zugunsten von Fremden gehandelt wird – die Ansprüche sind ja inkommensurabel. Damit geht aber erneut der Gedanke verloren, dass Parteilichkeit konstitutiv für die Richtigkeit einer Handlung sein kann und es spezielle Pflichten gegenüber bestimmten Personen gibt. Eine moralische Pflicht impliziert ja gerade, dass Handlungen eingefordert werden können – in erster Linie (aber nicht exklusiv) von der Person, gegenüber der die Pflicht besteht (Darrow 2006). Wenn also die Personen, mit denen ein Akteur eine persönliche Beziehung unterhält, im Fall einer Vernachlässigung zugunsten anderer keinen Grund zur Klage haben, existieren ihnen gegenüber auch keine speziellen Pflichten. Der Kantianische Gedanke kann somit zwar den menschenrechtlichen Egalitarismus abbilden, dies aber auf Kosten des Gedankens spezieller Pflichten – und die Vereinbarkeit von menschenrechtlichem Egalitarismus und speziellen Pflichten ist ja gerade, was in Frage steht.

Es lässt sich somit festhalten, dass weder Raz noch Keller überzeugend einsichtig machen können, wie der Wert einer Person unterschiedliche Gründe generieren kann und dies im Ergebnis zu speziellen Pflichten gegenüber bestimmten Personen führt. Es könnte daher der Gedanke naheliegen, dass es die Beziehung ist, die hier eine entscheidende Rolle spielt. Einer einflussreichen Position zufolge erzeugt nicht der Wert einer Person, sondern die Beziehung, in der ein Akteur zu ihr steht, Gründe der Parteilichkeit (Scheffler 1997, Jeske 2007, Kolodny 2007). Dies mag zunächst einleuchten, immerhin scheint die Beziehung, in der

ein Akteur zu einer Person steht, eine wichtige Rolle in der Erklärung und Rechtfertigung von Handlungen zu spielen. Wenn ich beispielsweise meinem Freund beim Umzug helfe und anschließend gefragt werde, warum ich so gehandelt habe, besteht eine naheliegende Antwort darin, auf meine Freundschaft zu verweisen: Ich habe ihm geholfen, *weil er mein Freund ist*. Die Tatsache, dass er mein Freund ist, scheint also meine Handlung zu rechtfertigen bzw. zu erklären, und insofern scheint es sich um einen Grund zu handeln: Gründe rationalisieren Handlungen und spielen daher in einer Rechtfertigung oder Erklärung einer Handlung eben die Rolle, die die Freundschaft in diesem Beispiel innehat.

Vertreter solcher beziehungszentrierter Ansätze weisen darauf hin, dass dies keine Abstufung im moralischen Wert von Personen impliziert. Die moralische Gleichwertigkeit von Personen wird dadurch eingeholt, dass alle Beziehungen als gleichwertig erachtet werden. Ich habe entsprechend besondere Gründe, zugunsten meiner Freunde zu handeln, aber ich muss gleichzeitig einsehen, dass andere Personen ebenso besondere Gründe haben, zugunsten ihrer Freunde zu handeln – Gründe, die jeweils durch die Freundschaften generiert werden – und dies bedeutet, dass ich die Freundschaften anderer Personen respektieren muss. Diese anderen Beziehungen generieren entsprechend ebenfalls Handlungsgründe für mich, die aber einen anderen Inhalt haben als die Gründe, die durch meine eigenen Freundschaften für mich erzeugt werden. In erster Linie handelt es sich um Gründe, die fremden Beziehungen nicht zu untergraben oder auf andere Art zu gefährden (Scheffler 2010b). Der menschenrechtliche Egalitarismus überträgt sich entsprechend auf einen Beziehungsegalitarismus (Beziehungen sind gleichwertig), und der Beziehungsegalitarismus kann immer noch durch den menschenrechtlichen Egalitarismus erklärt werden: Dass Beziehungen überhaupt wertvoll sind, kann dadurch erklärt werden, dass sie zu den sinnstiftenden Elementen menschlichen Lebens gehören; und dass geschützt werden muss, was einem menschlichen Leben Sinn verleiht, lässt sich durch den Wert der Person erklären. Weil Personen (moralischen) Wert haben, sind ihre Wünsche, Bedürfnisse und Interessen moralisch relevant. Und weil alle Personen moralisch gleichwertig sind, sind es auch ihre Beziehungen.

Wenn nun Beziehungen Gründe generieren, und diese gründegenerierende Kraft von Beziehungen durch den moralischen Wert der involvierten Personen entsteht, kann leicht erklärt werden, warum der Wert einer Person in einem Fall Gründe generiert, im anderen dagegen nicht:

Es ist in dieser Auffassung streng genommen nicht der moralische Wert einer Person, der die Gründe generiert, sondern die Beziehung; der moralische Wert einer Person ist dagegen die Voraussetzung dafür, dass Beziehungen Gründe erzeugen können. Menschenrechtlicher Egalitarismus und Parteilichkeit bzw. spezielle Pflichten sind dann versöhnt. Ist diese Lösungsstrategie überzeugend?

Bei näherem Überlegen stellen sich hier ernsthafte Zweifel ein. Wenn es wirklich die Beziehung wäre, die Handlungsgründe generiert – etwa den Grund, seinem Freund beim Umzug zu helfen – dann würde ein solcher Grund außerhalb der Beziehung nicht existieren. Ich hätte dementsprechend einen Grund, meinem Freund beim Umzug zu helfen, aber keinen Grund, einem Fremden beim Umzug zu helfen. Aber ich habe einen solchen Grund mit Blick auf den Fremden – keine Pflicht, aber einen Grund. Es kann daher nicht die Beziehung sein, die den Grund erzeugt, meinem Freund beim Umzug zu helfen. Der beziehungszentrierte Lösungsansatz scheitert daher ebenfalls.

## 4. Konklusion

Der menschenrechtliche Egalitarismus ist eine notwendige Bedingung für den verteilungstheoretischen Egalitarismus. Persönliche Beziehungen bringen den verteilungstheoretischen Egalitarismus in theoretische Bedrängnis: Nicht nur, weil sie unverdiente Vor- oder Nachteile erzeugen oder iterieren können (ein Problem, das grundsätzlich durch politische Maßnahmen zu lösen wäre), sondern vielmehr, weil sie die Grundannahme des verteilungstheoretischen Egalitarismus in Zweifel zu ziehen scheinen, nämlich die Annahme, dass Personen moralisch gleichwertig sind und daher der moralische Wert jeder Person die gleichen Handlungsgründe generiert. Es wurden verschiedene Strategien diskutiert, auf diese Herausforderung zu reagieren, allerdings haben sich die bisher vorgebrachten Lösungsvorschläge als ungenügend erwiesen. Dadurch scheint sich ein Dilemma für die verteilungstheoretische Egalitaristin zu ergeben: Entweder gibt sie die These des menschenrechtlichen Egalitarismus und damit die Grundlage ihrer eigenen Position auf, oder sie gibt die These auf, dass persönliche Beziehungen besondere Pflichten implizieren; damit stellt sie sich aber gegen einen wesentlichen Teil unserer moralischen Praxis. Wie erwähnt, lässt sich dieses Dilemma nicht durch politische Maßnahmen lösen, die die Ef-

fekte von persönlichen Beziehungen auf Verteilungsmuster ausgleichen. Das Problem stellt sich auf einer tieferen, konzeptionellen Ebene, die von bloßen Umverteilungsmaßnahmen nicht berührt wird.

Steht der Egalitarismus somit vor dem Dilemma, entweder seine Grundannahme aufzugeben zu müssen oder eine wesentliche moralische Praxis als grundsätzlich unmoralisch verdammen zu müssen? Dies wäre vorschnell geurteilt. Es gibt noch eine weitere Möglichkeit, mit dem Problem spezieller Pflichten umzugehen, das ich im Folgenden kurz skizzieren möchte, auch wenn sie an dieser Stelle nicht im Detail ausbuchstabiert werden kann.

Die diskutierten Lösungsvorschläge stimmen darin überein, dass sich das Problem der Vereinbarkeit von Egalitarismus und Parteilichkeit mit Blick auf den Inhalt von Gründen ergibt: Wer in einer Beziehung mit einer anderen Person steht, so die Annahme, hat besondere Gründe zu bestimmten Handlungen, und dies bedeutet, dass Beziehungen inhaltlich weitreichendere Gründe implizieren. Dies ist im Fall der beziehungszentrierten Ansätze besonders deutlich. Beziehungen erzeugen Gründe, und dies ist in erster Linie eine Frage nach dem Inhalt der Gründe, die sich jeweils an eine Person richten: Der Inhalt der Gründe, die eine Person hat, spricht für bestimmte Handlungen zugunsten Nahestehender, aber nicht zugunsten Außenstehender. Dies erwies sich allerdings als unplausibel. Auch bei den Ansätzen von Raz und Keller ging es um Erwägungen inhaltlicher Art: Raz unterscheidet drei Arten, wie eine Person angemessen auf Werte reagieren kann, und die eigentliche Differenz dieser Arten besteht im Umfang der jeweiligen Gründe; beim Umfang eines Grundes handelt es sich aber ebenfalls um eine inhaltliche Frage. Auch Keller teilt diese Grundannahme – nehmen wir nur sein Kantisches Argument als Beispiel: Wenn die Ansprüche von Personen inkommensurabel sind, kann dies eben bedeuten, dass die Ansprüche (bzw. Bedürfnisse) einer Person für mich Gründe erzeugen, aber nicht die Ansprüche einer anderen Person – erneut geht es um eine inhaltliche Frage: Für welche Handlungen habe ich jeweils einen Grund?

Die diskutierten Lösungsvorschläge, die sich auf den Inhalt von Gründen konzentrieren, schienen allesamt nicht gänzlich zu überzeugen. Damit ist aber eine andere Möglichkeit noch nicht ausgeräumt: Es ist möglich, dass Beziehungen nicht den *Inhalt* von Gründen verändern, sondern ihre jeweilige *Stärke*. Der menschenrechtliche Egalitarismus könnte dann dadurch eingeholt werden, dass der Wert jeder Person inhaltlich identische Gründe für jede andere Person generiert, aber diese

Gründe sich in ihrer jeweiligen Stärke unterscheiden, je nach der Beziehung, in der eine Person zu einer anderen steht. Dies wäre in Einklang mit den genannten Wertüberlegungen: Natürlich generiert nicht jeder Wert für jede Person dieselben Gründe, was die Stärke des Grundes angeht – dafür spricht schon die Tatsache, dass die Kapazität einer Personen zu angemessenen Wertreaktionen begrenzt ist. Im genannten Beispiel des Philosophen, der nicht gleichzeitig Pianist werden kann, bedeutet dies aber nicht, dass der Wert der klassischen Musik inhaltlich keine Gründe für den Philosophen erzeugt: Die Gründe, die durch diesen Wert erzeugt werden, richten sich inhaltlich nach wie vor an den Philosophen. Die Stärke dieser Gründe ist aber im Vergleich zu der Stärke der Gründe, die sich durch den Wert der Philosophie ergeben, derartig schwach, dass sie in den allermeisten Fällen übertrumpft werden. Im Zweifelsfall mag ihre Stärke sogar Null sein, sodass es wirkt, als würden die Gründe nicht existieren.

Mehr müsste gesagt werden, um diesen Vorschlag überzeugend auszubuchstabieren. Insbesondere stellt sich natürlich die Frage, warum Beziehungen die Stärke von Gründen auf diese Weise verändern können. Und es stellt sich die Frage nach den praktischen Implikationen dieser Auffassung. Zumindest lässt sich aber sagen, dass ein solcher Ansatz einen Weg weist, wie das konzeptionelle Problem, das sich für den verteilungstheoretischen Egalitarismus ergibt, gelöst werden kann.

## Literatur

- Anderson E (1999): What is the Point of Equality? *Ethics* 109: 287-337.
- Archard D (2010): *The Family. A Liberal Defence*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Arneson R (1989): Equality and Equal Opportunity for Welfare. *Philosophical Studies* 56: 77-93.
- Dancy J (2004): *Ethics without Principles*. Oxford: Oxford University Press.
- Darwall S (2006): *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dworkin R (1981): What is Equality? Part 2: Equality of Resources. *Philosophy & Public Affairs* 10: 283-345.

- Frankfurt H (1997): Equality and Respect. *Social Research* 64: 3-15.
- Gosepath S (2004): *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Jeske D (2007): *Rationality and Moral Theory. How Intimacy Generates Reasons*. New York: Routledge.
- Keller S (2013): *Partiality*. Princeton: Princeton University Press.
- Keller S (2007): *The Limits of Loyalty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kolodny N (2003): Love as Valuing a Relationship. *The Philosophical Review* 112: 135-189.
- Krebs A (2002): *Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Kymlicka W (1996): *Politische Philosophie heute. Eine Einführung*. Frankfurt a. Main/New York: Campus.
- Löschke J (2014): Partiality, Agent-Relative Reasons, and the Individual View. *Social Theory and Practice* 40: 673-682.
- Margalit A (1999): *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*. Frankfurt a. Main: Fischer.
- McNaughton D & Rawling P (1991): Agent-Relativity and the Doing-Happening Distinction. *Philosophical Studies* 63: 167-185.
- Mill JS (2006): *Utilitarismus*. Hamburg: Felix Meiner.
- Munoz-Darde V (1998): Rawls, Justice in the Family and the Justice of the Family. *The Philosophical Quarterly* 48: 335-352.
- Rachels J (1989): Morality, Parents, and Children. In: Graham G & LaFollette H (Hgg.): *Person to Person*. Philadelphia: Temple University Press: 46-62.
- Rawls J (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Raz J (2001): *Value, Respect, and Attachment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Raz J (1986): *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Scanlon T (1998): *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press.

- Rosenthal, J (2006): Der Primat der Gleicheit, oder: der Symmetriesatz in Ernst Tugendhats Ethik. In: Scarano N & Suárez M (Hgg.): *Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwiderungen*. München: C.H. Beck: 134-152 und 319-321.
- Scheffler S (2010a): Morality and Reasonable Partiality. In: Feltham B & Cottingham J (Hgg.): *Partiality and Impartiality. Morality, Special Relationships, and the Wider World*. Oxford: Oxford University Press: 98-130.
- Scheffler, Samuel (2010b): What is Egalitarianism? In: Ders. (Hg.): *Equality and Tradition. Questions of Value in Moral and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press: 175-207.
- Scheffler S (1997): Relationships and Responsibilities. *Philosophy and Public Affairs* 26: 189-209.
- Sen A (1992): *Inequality Reexamined*. New York: Harvard University Press.
- Stroud S (2006): Epistemic Partiality in Friendship. *Ethics* 116: 498-524.
- Tan KC (2010): Equality and Special Concern. *Canadian Journal of Philosophy* 40: 73-98.
- Tugendhat E (1997): *Dialog in Leticia*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

## „Was von allein wächst, wird weggemacht.“ Natur, Gleichheit und Gerechtigkeit

Wie wichtig ist die Idee der Gleichheit für Gerechtigkeit? Welche Rolle spielt die Gleichheit zwischen Menschen in einer gerechten Welt? Ist eine gerechte Welt eine, in der alle Menschen über gleich viele Ressourcen verfügen, um ihre Vorstellung vom guten Leben zu verwirklichen?

Ich glaube, nein. Die Idee der Gleichheit ist nicht sonderlich wichtig für Gerechtigkeit. Mitunter ist sie der Gerechtigkeit sogar abträglich. Mit der These, dass Gerechtigkeit mit Gleichheit nicht viel zu tun hat, schwimme ich gegen den Strom der Zeit. Für die meisten Menschen gilt Gleichheit als Inbegriff von Gerechtigkeit. Gleichheit ist ein Hurra-Wort. Das ist so im Leben wie in der Philosophie. Der Mainstream der politischen Gegenwartphilosophie von John Rawls über Ronald Dworkin zu Amartya Sen begreift Gerechtigkeit als Gleichheit.

Eine Bitte habe ich an Sie vorweg. Stecken Sie mich mit meiner gleichheitskritischen Stoßrichtung nicht gleich in die politisch rechte Ecke. Sie bekämen dann nämlich alles in den falschen Hals. So einfach liegen die Dinge nicht: Für Gleichheit, also politisch links, gegen Gleichheit, also politisch rechts. Das zeigt schon der von mir herausgegebene Sammelband *Gleichheit oder Gerechtigkeit* (Krebs 2000a), der die wichtigsten Gleichheitskritiker der Gegenwart versammelt. Mit Michael Walzer und Avishai Margalit sind da namhafte linke Intellektuelle mit von der Partie.

Der Aufbau meines Artikels ist wie folgt. Auf einen großen gerechtigkeitstheoretischen Teil (1-4) folgt ein kleiner angewandter Teil (5). Der erste gerechtigkeitstheoretische Teil klärt zunächst die Begriffe der Gleichheit (1) und des Egalitarismus (2), um dann Kritik am Egalitarismus zu üben (3) und eine bessere Alternative, den Humanismus, anzubieten (4). Dieser Teil ist philosophisch anspruchsvoll, trocken und abstrakt. Der zweite angewandte Teil ist, wie schon die Überschrift, ein Zitat aus einem Roman von Peter Kurzeck, zeigt, ansprechender, konkreter und plastischer. Er macht die allgemeinen Überlegungen des ersten Teils für einen bestimmten Schauplatz der Gerechtigkeit fruchtbar, unseren Umgang mit der Natur. Dieser Schauplatz ist in den letzten Jahrzehnten aus dem Abseits zu einem der Hauptschauplätze avanciert.

Mein Augenmerk liegt dabei, wiederum im Gegenzug zur alles dominierenden Klimadebatte, auf der „Ausräumung“ der Landschaft. Nach einem geographischen, bildnerischen und dichterischen Aufweis der galoppierenden Landschaftszerstörung trete ich für ein Recht auf Schönheit und Heimat ein.

## 1. Gleichheit

Dem Gleichheitsbegriff nähert man sich am besten über Kontexte, in denen er unproblematisch funktioniert, wie deskriptive Kontexte der Messung verschiedener Objekte auf ihr Gewicht, ihre Länge oder Geschwindigkeit hin.

### 1.1. Deskriptive Gleichheit: Gleich viel Butter, Mehl und Zucker im Pfundkuchen

*Gleichheit* lässt sich in *deskriptiven* oder beschreibenden Kontexten fassen als *Ununterscheidbarkeit* mindestens zweier Objekte in einer relevanten Hinsicht oder gemessen an einem relevanten Standard.<sup>1</sup>

Der Gleichheitsbegriff steht damit zwischen dem Begriff der *Identität*, der Ununterscheidbarkeit in jeder Hinsicht (z.B. Gottlob Freges Morgen- und Abendstern), und dem Begriff der *Ähnlichkeit*, der Fast-Ununterscheidbarkeit in relevanter Hinsicht (z.B. der Geschmack von Pfirsichen und Nektarinen).

Stellen Sie sich vor, Sie backen einen „Pfundkuchen“, in den jeweils ein Pfund Mehl, Zucker und Butter gehören. Sie nehmen eine digitale Küchenwaage und schütten zunächst so viel Mehl auf die Waage, bis die Waage 500 Gramm anzeigt. Sie wiederholen diesen Vorgang mit dem Zucker und der Butter. Sie haben dann gleich viel Mehl, Zucker und Butter. Mehl, Zucker und Butter sind ununterscheidbar gemessen an dem für das Backen eines Pfundkuchens relevanten Standard „ein Pfund auf der Küchenwaage“.

---

1 So definiert denn auch Peter Westen (1990: 39) den Gleichheitsbegriff in seinem Buch *Speaking of Equality*, der derzeit gründlichsten Analyse des Gleichheitsbegriffes.

Anstatt Gewichtsgleichheit mit einer nicht-komparativen Waage, wie der digitalen Küchenwaage, zu messen, kann man sich auch einer komparativen Waage, der Balkenwaage orientalischer Märkte zum Beispiel, bedienen. Die komparative Waage nimmt uns den Vergleich der Messergebnisse ab, sagt uns dafür aber nichts über das absolute Gewicht der gewogenen Objekte. Für das Backen eines Pfundkuchens ist eine komparative Waage daher nicht ohne weiteres geeignet.

## 1.2. Normative Gleichheit: Alle Menschen sind gleich

Normative Gleichheit lässt sich genauso fassen wie deskriptive Gleichheit, nämlich als Identität mindestens zweier Objekte gemessen an einem geeigneten Standard. Nur handelt es sich bei diesem Standard nun um einen präskriptiven oder vorschreibenden Standard, der besagt, *was sein soll*, und nicht mehr um einen deskriptiven, der nur misst, was der Fall ist. Dass alle Menschen normativ gleich sind, heißt dann, dass sie gleich sind in dem, was für sie sein soll, wie sie behandelt werden sollen oder was sie selbst zu tun haben, in ihren Rechten und Pflichten also.

Wie bei deskriptiver Gleichheit muss man auch bei normativer Gleichheit dazu sagen, gemessen an welchem Standard genau man verschiedene Objekte für gleich befindet. Der *elliptische* Charakter vieler Gleichheitsforderungen – man denke nur an „Alle Menschen sind gleich“, „Chancengleichheit“ oder „Gleichheit vor dem Gesetz“ – war und ist denn auch oft Ursache von Verwirrung.

## 1.3. Komparative versus absolute Standards: Erster Mann: „Wie geht es Ihren Kindern?“ – Zweiter Mann: „Im Vergleich wozu?“

Die Standards zur Messung normativer Gleichheit können, wie im deskriptiven Fall auch, komparativer oder nicht-komparativer Art sein.<sup>2</sup> *Nicht-komparative* präskriptive Standards geben absolute Werte für alle betrachteten Objekte vor. Ein Beispiel eines nicht-komparativen präskriptiven Standards für die Verteilung eines Kuchens an alle Anwesenden ist: „Jeder Anwesende soll satt werden“.

---

2 Der „locus classicus“ für die Unterscheidung zwischen komparativen und nicht-komparativen Gerechtigkeitsstandards ist Joel Feinbergs Aufsatz *Non-comparative Justice* (1974).

Ein Beispiel eines *komparativen* oder relationalen präskriptiven Standards der Kuchenverteilung ist dagegen: „Alle Anwesenden sollen ein gleich großes Stück Kuchen erhalten“. Dass komparative Standards nicht überall angemessen sind, macht der in der Überschrift angeführte kleine Witz deutlich.

#### **1.4. Redundante versus eigentliche Gleichheit: Alle Menschen sollen ~~gleich sein darin, dass sie genug zu essen haben~~**

Nur komparative präskriptive Standards zielen auf Gleichheit. Ihnen kommt es auf die Ununterscheidbarkeit der betrachteten Objekte in der relevanten Hinsicht an. Nicht-komparative Standards zielen gar nicht auf Gleichheit. Ihnen kommt es auf die Erfüllung gewisser absoluter Messwerte für alle Objekte an. Die mit dieser Erfüllung einhergehende Ununterscheidbarkeit der Objekte bezogen auf die absoluten Messwerte ist nur eine *Begleiterscheinung* oder ein Nebenprodukt der Erfüllung dieser Messwerte für alle. Gleichheit sitzt hier auf Allgemeinheit auf. Die Gleichheitsterminologie ist *redundant*. Es geht nichts verloren, wenn man anstelle von: „Alle Menschen sind normativ gleich darin, dass sie genug zu essen haben sollen“ einfach nur sagt: „Alle Menschen sollen genug zu essen haben“ (vgl. wiederum die Überschrift).

Im komparativen Fall ist die Gleichheitsterminologie dagegen nicht redundant. Man kann zwar anstelle von: „Alle Kinder sind normativ gleich darin, dass sie ein gleich großes Stück Kuchen erhalten sollen“ auch einfach sagen: „Alle Kinder sollen ein gleich großes Stück Kuchen erhalten“, aber das „gleich“ in „gleich großes Stück Kuchen“ wird man nicht los.

Wir können damit einen redundanten oder rhetorischen Gebrauch der Gleichheitsterminologie von ihrem eigentlichen oder strengen Gebrauch unterscheiden.

## **2. Egalitarismus**

Eine Konzeption von Gerechtigkeit ist *egalitaristisch*, wenn sie *Gerechtigkeit wesentlich über Gleichheit versteht*, also Gleichheit als ein zentrales und unabgeleitetes Ziel von Gerechtigkeit ansieht, als moralischen Selbstzweck oder *Eigenwert*.

## 2.1. Eigenwert der Gleichheit: P1 steht G zu, weil andere P2,..., Pn G auch haben

Anders gesagt, bestimmt eine egalitaristische Gerechtigkeitstheorie das einem jeden gerechtermaßen Zustehende wesentlich *relational* od-er *komparativ*, mit Blick auf andere, und nicht absolut, unabhängig von anderen. Die Standardform von Gerechtigkeitsansprüchen im Egalitarismus ist demnach: Person P1 steht Gut G zu, weil andere Personen P2, ..., Pn G auch haben oder bekommen haben. In den Worten von Derek Parfit:

Für eine wirklich egalitaristische Position hat Gleichheit *intrinsischen* Wert, ist Gleichheit an sich gut. [...] Dem Egalitarismus geht es um Relationen, darum auf welchem Niveau im Vergleich zu anderen sich eine jede Person befindet (Parfit 2000: 86, 97).

## 2.2. Hinsicht der Gleichheit: „Equality of What?“

Die Hinsicht, in welcher der Egalitarismus Gleichheit unter den Menschen verwirklichen will, ist gewöhnlich ihre Möglichkeit, gut zu leben, ihre *Lebensaussichten*. Die sogenannte „*Equality of What?*“-Debatte kreist um die Frage, wie man diese Hinsicht genauer interpretiert. Die einen wollen die Gleichheit der Lebensaussichten festmachen an der Verfügung über gleich viele Ressourcen („*equality of resources*“: Ronald Dworkin, Eric Rakowski, Philippe Van Parijs) oder Grundgüter (John Rawls). Die anderen bestimmen die Gleichheit der Lebensaussichten als Gleichheit der Gelegenheit zur Erlangung von Wohlergehen („*equality of opportunity to welfare*“/„*access to advantage*“: Richard Arneson, Gerald Cohen, John Roemer). Wieder andere interpretieren das Gleichheitsideal als Gleichheit der Funktionsfähigkeit („*equality of capability to function*“: Amartya Sen).<sup>3</sup>

Die Hinsicht „Lebensaussichten“ (wie auch immer genauer interpretiert) erfährt im Egalitarismus allerdings meist noch eine Einschränkung auf *unverdiente* Lebensaussichten, da Menschen mitunter selbst etwas dafür könnten, wie gut oder schlecht sie im Vergleich zu anderen dastehen. Wenn die einen hart arbeiten oder sparen, während die anderen „sich auf die faule Haut legen“ oder „das Geld zum Fenster herauschmeißen“, und die einen fortan über bessere Lebensaussichten verfü-

---

3 Für einen Überblick über die „*Equality of What?*“-Debatte vgl. Cohen 1993.

gen als die anderen, dürfe dies nicht als Verletzung der normativ gebotenen Gleichheit gelten, sondern sei moralisch ganz in Ordnung. Für ihre Entscheidungen müssten die Menschen schon selbst einstehen. Egalisiert müsste nur werden, was Menschen einfach so zufällt, zum Beispiel die Gaben der Natur, der äußerer wie der inneren, Erbschaften oder Geschenke.

### **2.3. Gleichheit nicht der einzige Eigenwert: Nichts für alle wäre auch gleich viel**

Gleichheit muss nicht der einzige Eigenwert sein, den eine egalitaristische Gerechtigkeitstheorie verfolgt. Typischerweise verbindet eine egalitaristische Theorie den Eigenwert von Gleichheit mit dem *Eigenwert von Wohlfahrt*. Denn Gleichheit unter den Menschen lässt sich schließlich auch dadurch schaffen, dass man alle umbringt, wie William Frankena schreibt: „wenn ein Herrscher alle seine Untertanen in Öl braten würde und dann selbst hineinspränge, wäre das keine Ungleichheit in der Behandlung [Übers. d. Verf.]“ (Frankena 1962: 17).

Dieses Beispiel macht die Notwendigkeit des Übergangs von einem „reinen“ Egalitarismus, mit nur dem einen Eigenwert Gleichheit, zu einem „pluralistischen“ Egalitarismus, mit zumindest einem weiteren Eigenwert für Wohlfahrt deutlich.

### **2.4. Gleichheit nicht immer Trumpf: John Rawls' Differenzprinzip**

Der pluralistische Egalitarismus sollte zudem vielleicht „moderat“ genug sein, um im Konfliktfall „Gleichheit versus Wohlfahrt“ nicht immer Gleichheit Trumpf sein zu lassen, sondern Abstriche an Gleichheit um einer höheren Lebensqualität für alle willen hinzunehmen. Ein berühmtes Beispiel für einen moderaten, pluralistischen Egalitarismus ist John Rawls' Abmilderung des Gleichheitsprinzips zum *Differenzprinzip*, das Ungleichheiten, welche die absolute Position der am schlechtesten Gestellten anheben, als gerecht ausweist.<sup>4</sup>

Damit ist das Grundmuster der egalitaristischen Gerechtigkeitskonzeption vorgestellt: Der Egalitarismus kombiniert in der Regel, als pluralistischer Egalitarismus, ein Gleichheitsprinzip bezüglich unverdienter

---

<sup>4</sup> Die Unterscheidungen „pluralistisch versus rein“ und „moderat versus stark“ gehen terminologisch wiederum auf Parfit (2000: 85, 102) zurück.

Lebensaussichten mit einem Wohlfahrtsprinzip und nimmt moderaterweise im Konfliktfall „Gleichheit versus Wohlfahrt“ gewisse Abstriche an Gleichheit um einer größeren allgemeinen Wohlfahrt willen hin.

### 3. Kritik am Egalitarismus

Vier Einwände gegen den Egalitarismus lassen sich in der neuen „*Why Equality?*“-Debatte unterscheiden. Der gravierendste Vorwurf an den Egalitarismus lautet auf *Verwechslung von Allgemeinheit mit Gleichheit*. Danach ist Gleichheit nur Nebenprodukt von Allgemeinheit und dort, wo sie mehr ist, wirken *Neid und Gier*, also alles andere als das hehre Motiv der Gerechtigkeit. Dieser Text konzentriert sich auf eine Darstellung dieses Vorwurfs. Die drei anderen, ebenfalls einschlägigen Einwände gegen den Egalitarismus seien hier aber zumindest genannt.<sup>5</sup>

#### 3.1. Wo bleibt das Mitleid?

Der erste Einwand bezichtigt den Egalitarismus der *Inhumanität*. Danach hat die konsequente Durchführung der egalitaristischen Unterscheidung zwischen zu egalisierenden unverdienten Lebensumständen und nicht zu egalisierenden Folgen freier Entscheidungen verheerende Konsequenzen für Menschen, die an ihrem Elend selbst schuld sind (man denke nur an Raucherlunge oder Trinkerleber). Solchen Menschen stünde dann nämlich gerechtigkeitshalber keine Unterstützung zu. Das wäre aber unbarmherzig.

#### 3.2. Freunde einfacher Verhältnisse

Die zweite Art von Egalitarismuskritik bemängelt die *Verkennung der Komplexität* unserer Gerechtigkeitskultur im Egalitarismus. Neben Prinzipien, die Gleichheit verlangen, gibt es auch Prinzipien, die Ungleichheit verlangen, wie das Verdienstprinzip, das Prinzip der Tauschfreiheit oder das Qualifikationsprinzip. Wenn Ehren nach hervorragender Leistung, Wohlstandsgüter nach freiem Tausch und Ämter nach Qualifikation verteilt würden, sei an diesen Ungleichheiten nichts auszusetzen, im Gegenteil. Diese Verteilung entspreche vielmehr der Eigenlogik

---

5 Ausführlicher dazu Krebs 2000b, 2002: Kap. 3.

der Güter. Zwar spiele Glück dabei eine nicht unwesentliche Rolle – TALENTEN etwa habe man nicht verdient, sondern bekomme man geschenkt –, doch GERECHTIGKEIT sei nun einmal keine gleichmacherische GLÜCKSKORREKTURMASCHINE. Unsere GERECHTIGKEITSKULTUR sei „so kompliziert, wie das Leben selbst“. Der Glaube, man könne diese Kultur im Wesentlichen über ein oder zwei PRINZIPIEN, das GLEICHHEITSPRINZIP in KOMBINATION mit dem PRINZIP DER WOHLFAHRTSSTEIGERUNG, einfangen, zeuge von der PHILOSOPHENKRANKHEIT der theorieverliebten Überheblichkeit gegenüber der WIRKLICHKEIT. Die EGALITARISTEN seien zu sehr „Freunde einfacher Verhältnisse“, um der PLURALITÄT unserer GERECHTIGKEITSKULTUR gerecht zu werden. Wie Henry Louis Mencken es so schön formuliert: „Für jedes Problem gibt es eine Lösung, die klar, einfach und falsch ist.“

### 3.3. Machbarkeitswahn

Die dritte Gruppe *pragmatischer* Argumente wendet ein, dass Gleichheit ohnehin nicht herstellbar ist. Der Egalitarismus hinke mit seinen Egalisierungsversuchen den sich reaktiv auf immer neue Güter verlagern den Ungleichheiten (z.B. von Adel auf Geld, von Geld auf Bildung) stets nur hinterher, sein ganzes Trachten nach Gleichheit führe zu nichts als einem „*Verschiebebahnhof*“ für Ungleichheiten. Wie wahnhaft der Glaube an die Machbarkeit ist, habe man im realexistierenden Sozialismus gut studieren können.<sup>6</sup>

### 3.4. Neid und Gier

Der Haupteinwand der *Verwechslung von Allgemeinheit mit Gleichheit* wird von einer ganzen Reihe von Philosophinnen und Philosophen gegen den Egalitarismus vorgebracht, am deutlichsten von Joseph Raz (2000), Harry Frankfurt (2000) und Peter Westen (1990: 71ff.). Der Einwand besagt, dass zumindest die besonders wichtigen, elementaren Standards der GERECHTIGKEIT nicht-relationaler Art sind und Gleichheit nur als Nebenprodukt ihrer Erfüllung mit sich führen. Gleichheit kann

---

6 Michael Walzer (1992: 45) pointiert in *Sphären der Gerechtigkeit*: „Wir werden Macht mobilisieren, um das Monopol in Schach zu halten, und danach nach einer Möglichkeit suchen, die Macht, die wir monopolisiert haben, einzudämmen. Es gibt aber keine solche Möglichkeit, die nicht zugleich strategisch gut postierten Männern und Frauen Gelegenheit dazu böte, wichtige soziale Güter an sich zu raffen und diese zu ihrem höchstpersönlichen Wohl zu nutzen.“

daher als Ziel von Gerechtigkeit nicht so wesentlich sein, wie der Egalitarismus glaubt.

Die elementaren Standards der Gerechtigkeit garantieren allen Menschen *menschenwürdige Lebensbedingungen*. Sie verlangen, dass jeder Mensch Zugang zu Nahrung, Obdach, medizinischer Grundversorgung und leiblich-seelischem Wohlbefinden haben muss. Sie fordern, dass in jedem menschlichen Leben Raum für persönliche Nahbeziehungen, private wie politische Autonomie, Besonderung und Spiel sein soll. Sie verlangen, dass jeder Mensch sich in seiner Gesellschaft zugehörig, als „einer von uns“, fühlen können soll. Diese Standards geben *absolute Schwellenwerte* vor, die allerdings noch kulturspezifisch zu konkretisieren sind, womit zu dem Pluralismus der Standards ein Pluralismus der Kulturen tritt. So führt zum Beispiel die kulturspezifische Konkretisierung des Rechtes auf soziale Zugehörigkeit in Arbeitsgesellschaften, und nur in diesen, zu einem Recht auf Arbeit.<sup>7</sup>

Wenn nun ein Mensch unter Hunger oder Krankheit leidet, ist ihm zu helfen, weil Hunger und Krankheit *für jeden Menschen schreckliche Zustände* sind, und nicht deswegen, weil es *anderen schließlich besser* geht als ihm. Ob andere Menschen auch unter Hunger oder Krankheit leiden, ist für die Frage, was man diesem einen Menschen schuldet, zunächst einmal nicht von Belang. Das Übel des Hungers und der Krankheit sagt einem vielmehr direkt, was man zu tun hat. Man muss sich nicht erst umsehen und vergleichen. In den Worten von Harry Frankfurt:

Sicherlich sind es nicht formale, sondern substantielle Bestimmungen, die genuin moralische Bedeutung haben. Es kommt darauf an, ob Menschen ein gutes Leben führen, und nicht, wie deren Leben relativ zu dem Leben anderer steht (Frankfurt 2000: 41).

Die Gleichheitsrelation, die sich einstellt, wenn im Namen der Gerechtigkeit allen Hilfsbedürftigen geholfen ist und alle tatsächlich menschenwürdig leben können, ist nichts als das *Nebenprodukt* der Erfüllung der absoluten Gerechtigkeitsstandards für alle. *Gleichheit sitzt auf Universalität auf*. Die Gleichheitsterminologie ist redundant. Es geht nichts verloren, wenn man anstelle von: „Alle Menschen sollen gleichermaßen genug zu essen haben“ einfach nur sagt: „Alle Menschen sollen genug zu essen haben“.

---

7 Wie dies genauer zu begründen ist, habe ich in *Arbeit und Liebe* (Krebs 2002: Kap. 6) ausgeführt.

Bei relationalen Standards ist, wie wir im ersten Abschnitt gesehen haben, die Gleichheitsterminologie dagegen nicht redundant. Relationale Standards funktionieren wie eine Balkenwaage, die nur messen soll, ob die betrachteten Objekte gleich schwer sind, aber nicht, wie schwer jedes für sich genommen ist. Absolute Standards funktionieren dagegen wie eine Digitalwaage, die messen soll, ob jedes Objekt einen bestimmten Messwert, ein Pfund zum Beispiel, erreicht. Indem der Egalitarismus Gerechtigkeit wesentlich relational, als Gleichheit in unverdienten Lebensaussichten, begreift, verfehlt er die Natur elementarer Gerechtigkeitsansprüche. Menschenwürde ist ein absoluter Begriff. Im Herzen der Gerechtigkeit steht der Respekt vor der Würde des Menschen und nicht der neidvolle und gierige Blick nach links und rechts. Wie Nietzsche über den Menschen mit Sklavenmoral sagt: „Seine Seele schielt.“

Auch in *Mangelsituationen*, wo nicht allen ein menschenwürdiges Leben ermöglicht werden kann, geben die absoluten Gerechtigkeitsstandards selbst eine Verteilung vor: Je weiter ein Mensch von dem eigentlich gebotenen Niveau entfernt ist, desto dringlicher ist (in der Regel) sein Anspruch auf Hilfe. Die Bedürftigeren haben damit Vorrang. In Mangelsituationen muss man sich also doch, bevor man handelt, umsehen und vergleichen. Aber dieser Vergleich ist den Gerechtigkeitsstandards nachgeordnet, er findet nur auf der Ebene ihrer Umsetzung statt. Die Standards selbst kommen ohne Vergleich aus und bestimmen für Mangelsituationen die Reihenfolge der Hilfe. Der Vergleich dient nur dazu festzustellen, wer wo in der Reihenfolge steht. Dass Gleichbedürftige gleich viel Hilfe erhalten sollen, ist wieder nichts als ein Nebenprodukt absoluter Gerechtigkeitsstandards.<sup>8</sup>

#### 4. Humanismus als Alternative zum Egalitarismus

Ein nonegalitaristischer Gerechtigkeitsansatz misst *Gleichheit keinen zentralen Wert an sich* zu. Er versteht Gerechtigkeit vielmehr wesentlich über absolute Standards. Je nachdem, welche absoluten Standards das sind, ergeben sich verschiedene Varianten der nonegalitaristischen Gerechtigkeitskonzeption. Es gibt nicht nur eine Alternative zum Egalitarismus, es gibt ihrer viele.

---

8 Meine MitarbeiterInnen in Basel haben in den letzten Jahren den nonegalitaristischen Ansatz für diverse Mangelsituationen ausbuchstabiert (Schmitz 2007, Martinsen 2010 und Schnüriger 2014).

So stellt zum Beispiel der *Libertarianismus* Robert Nozicks (1976) eine nonegalitaristische Gerechtigkeitskonzeption dar. Nozick will die *negative Freiheit* aller schützen. Niemand darf seines Lebens, seiner Gesundheit, seiner Freiheit oder seines Eigentums beraubt werden. Einen Staat, der über die Garantie dieser minimalen Abwehrrechte hinausgeht, begreift Nozick als Unrechtsstaat.

Die Autoren und Autorinnen der neuen Egalitarismuskritik geben sich mit solch minimalen absoluten Standards nicht zufrieden. Die Vision der gerechten Gesellschaft, die sie dem Egalitarismus gegenüberstellen, ist weit attraktiver als der Nozicksche Libertarianismus. Im neuen Nonegalitarismus hat der Staat nicht nur die negative Freiheit aller zu schützen. Er hat auch dafür zu sorgen, dass niemand unter elenden Umständen existieren muss. Jeder muss Zugang zu Nahrung, Obdach, medizinischer Grundversorgung, leiblich-seelischem Wohlergehen, persönlichen Nahbeziehungen, sozialer Zugehörigkeit, Individualität, Muße und privater wie politischer Autonomie haben. Allen muss ein menschenwürdiges Leben effektiv ermöglicht werden. Jeder soll *genug* haben. Niemand soll unter Niveau leben müssen.

#### **4.1. Menschenwürde und Genügsamkeit: humanitärer Sockel**

Im nonegalitaristischen *Humanismus* weitet sich damit der Fokus von negativer Freiheit auf *Menschenwürde und Genügsamkeit* oder Suffizienz. Gerechtigkeit muss jedoch im Humanismus nicht einfach mit der unbedingten Garantie eines humanitären Sockels für alle zusammenfallen. Dem Sockel nachgeordnet können vielmehr diverse Verteilungsprinzipien rangieren, wie das Verdienstprinzip, das Qualifikationsprinzip oder das Prinzip der Tauschfreiheit.

#### **4.2. Allgemeine versus besondere Gerechtigkeit: Verteilungsgerechtigkeit**

Die Garantieprinzipien des Sockel-Bereichs sind als „*allgemeine Gerechtigkeit*“, „*Menschenrechte*“, „*Anstand*“ („*decency*“) oder „*politische Solidarität*“ terminologisch zu unterscheiden von den darüber liegenden Verteilungsprinzipien der „*besonderen Gerechtigkeit*“, „*Gerechtigkeit (im engeren Sinne)*“, „*Bindestrich-*“ oder „*Verteilungsgerechtigkeit (en)*“.

Die derzeit bekanntesten humanistischen Gerechtigkeitstheorien dürfen Michael Walzers (1992) Sphärentheorie der Gerechtigkeit, Martha Nussbaums (1993) Aristotelischer Essentialismus und Avishai Margalit (1997) Politik der Würde sein.<sup>9</sup> In der philosophischen Fachliteratur tritt der humanistische Nonegalitarismus unter verschiedenen Namen auf: „*doctrine of sufficiency*“ (Frankfurt 1987), „Solidarität und Suffizienz“ oder „*Liberalismus sans phrase*“ (Kersting 2000: 237, 244) oder, etwas irreführend, „Vorrangposition“ (Parfit 2000: 95) oder, noch irreführender, „komplexe Gleichheit“ (Walzer 1992: 46) und „demokratische Gleichheit“ (Anderson 2000: 151).

Auf die Feinheiten des nonegalitaristischen Humanismus sei hier nicht weiter eingegangen. Stattdessen sei die Frage aufgeworfen, welche Rolle Gleichheit in einer nonegalitaristischen Gerechtigkeitstheorie spielt. Gleichheit kommt im Humanismus an mindestens vier Stellen herein. Erst wenn man diese Rolle genau übersieht, wird man dem „Sexappeal“ des Egalitarismus nicht mehr erliegen.

#### **4.3. Rolle von Gleichheit im Humanismus: ein Eigenwert neben vielen anderen, Nebenprodukt bzw. Vorbedingung absoluter Standards und Ausfluss politischer Autonomie**

Zunächst einmal muss der Humanismus *relationalen Gerechtigkeitsgesichtspunkten nicht jede Geltung absprechen*, wenn auch viele Nonegalitaristen diese radikale Gegenposition beziehen. So mögen zum Beispiel beim Verdienstprinzip Gesichtspunkte proportionaler (wenn auch nicht numerischer) Gleichheit eine eigene Kraft entfalten (Miller 1999: Kap. 7). Und bei der Frage der sozialen Zugehörigkeit und Nicht-Diskriminierung dürfte sogar ein Gesichtspunkt numerischer Gleichheit ins Spiel kommen. Der moderne Bürgerstatus duldet keine Hierarchien. Statusgleichheit ist angesagt. Es geht nicht mehr an, dass man Frauen,

---

9 Den Ansätzen von Margalit, Nussbaum und auch Walzer ist gemeinsam, dass sie mehr oder weniger explizit starke anthropologische Voraussetzungen machen und diese dann in die Form von Grund- und Menschenrechten gießen.

Behinderte, Schwarze, Juden oder Angehörige des Prekariats als Menschen zweiter Klasse behandelt.<sup>10</sup>

Zum zweiten verlangt, wovon bisher schon die Rede war, der Humanismus ein beträchtliches Maß an Gleichheit als *Begleiterscheinung* der Erfüllung seiner absoluten allgemeinen Standards. Daher ist es auch nicht so, dass der Nonegalitarismus automatisch politisch rechts und der Egalitarismus automatisch politisch links einzuordnen wäre.

Zum dritten setzen gewisse absolute Standards voraus, dass keine zu große Ungleichheit zwischen den Lebensbedingungen der Menschen besteht. So können zum Beispiel zu große Unterschiede zwischen Arm und Reich das Grundrecht eines Teils der Bürger auf politische Autonomie untergraben und einen „herrschaftsfreien“ politischen Diskurs vereiteln. Ungleichheit wirkte dann als Demokratiekiller. Außerdem mögen diese Unterschiede das Grundrecht auf soziale Zugehörigkeit, insbesondere in der Konsumgesellschaft, tangieren. Wer zum Beispiel nicht das Geld hat, um sich so anzuziehen, dass er ohne Scham in der Öffentlichkeit auftreten kann, etwa für eine Beerdigung als Mann keinen schwarzen Anzug hat, ist von sozialem Ausschluss bedroht. In soziale Zugehörigkeit und politische Autonomie sind damit *relationale Vorbedingungen* eingelassen. Als relationale Vorbedingungen gewisser absoluter Standards haben diese Gleichheiten jedoch nur einen vom Wert dieser Standards *abgeleiteten Wert*. Sie sind nur als Mittel zum Zweck, als Wege zum Ziel geboten.

Zum letzten mag sich in gewissen Sondersituationen Gleichverteilung als *Ergebnis eines Prozesses politischer Einigung* ergeben. Wenn ein Gut, etwa der Reichtum aus der Entdeckung und Erschließung neuer Erdölfelder, in einem Land zu verteilen ist, und wenn, was selten genug vor-

---

10 Mehr dazu in Krebs 2012. Eine spannende Anschlussfrage ist, ob die Bevorzugung schöner Menschen vor hässlichen eine Diskriminierung im gerechtigkeitsrelevanten Sinn ist und einer Gleichbehandlung Platz machen sollte, wie dies z.B. Nancy Etcoff (1999) fordert (Anders als das Diskriminierungsverbot dürfte die Forderung nach „*Gleichheit vor dem Gesetz*“ eher eine „Maske“ sein für ein ganzes Bündel mehrheitlich oder gänzlich nonegalitaristischer Gerechtigkeitsstandards, etwa der *Immunitätsnorm*, nach der niemand über dem Recht steht, der *Unparteilichkeitsnorm*, nach der Gerichte alle Seiten anhören müssen, der *Rationalitätsnorm*, nach der willkürliche Unterscheidungen zwischen Personen untersagt sind, oder der *Norm des freien Zugangs zur Gerichtsbarkeit*, nach der der Zugang zu den Gerichten nicht vom Geldbeutel abhängen darf).

kommen dürfte, die Berücksichtigung einschlägiger Gerechtigkeits-standards, wie der Anerkennung von Verdienst, der Wiedergutmachung vergangenen Unrechts, der Antidiskriminierungsmaßnahmen für benachteiligte Gruppen, der Vorsorge für harte Zeiten und für zukünftige Generationen, der humanitären Hilfe für arme Länder etc., diesen Reichtum nicht erschöpft, mag man sich auf die Gleichverteilung des restlichen Geldes auf alle Bürger des Landes einigen.

Auch diese Gleichverteilungen haben, da sie nur ein Ausfluss des Rechtes aller auf politische Autonomie sind, lediglich einen *abgeleiteten Wert*. Politische Autonomie realisiert sich in diesen Fällen in Form einer Entscheidung für Gleichverteilung. Gut an der Gleichverteilung ist, dass sie die von allen *gewollte* Verteilung ist.<sup>11</sup>

## 5. Naturzerstörung oder „Was von allein wächst, wird weggemacht“ (Peter Kurzeck)

*Natur* ist Inbegriff dessen, was von allein wächst und immer mehr weggemacht wird. Über eine Straße im Frankfurter Stadtteil Bockenheim heißt es in Peter Kurzecks Roman *Oktober und wer wir selbst sind*:

Und zwischen den Pflastersteinen wächst Gras. Gut, dass die Stadtverwaltung von diesem Gras nichts weiß. Sonst müssten immer wieder städtische Arbeitstruppen kommen, die es immer wieder amtlich entfernen (was von allein wächst, wird weggemacht!) (Kurzeck 2007a: 41).

Unser Umgang mit der Natur ist eine der ganz großen Gerechtigkeits herausforderungen unserer Zeit. Der Klimawandel ist in aller Munde. Die Angst, dass es schon zu spät ist, geht um. Die Erwärmung des Erdklimas gefährdet basale Menschenrechte, etwa auf Obdach und Nahrung, nicht so sehr hier bei uns, als in anderen Ländern der Welt, nicht so sehr heute, als in der Zukunft. Auch die Frage, ob nicht neben Menschenrechten die Rechte von Tieren oder gar Pflanzen verletzt werden, lässt sich anhand des Klimawandels aufwerfen. Es soll nun jedoch wie gesagt nicht noch einmal um den Klimawandel gehen.

Vielmehr sei der Blick gerichtet auf etwas, das bisher kaum gesehen wird, wofür es einer *Sehschule* bedarf, der Sehschule etwa der bildenden

---

11 Auf dieser differenzierten Grundlage kann und muss man dann die sich immer weiter öffnende Schere zwischen Arm und Reich, die immer größere Ungleichheit kritisieren, wie dies z.B. Joseph Stiglitz (2012) tut.

Kunst und der Dichtung, nämlich: Die Zerstörung oder Ausräumung der uns umgebenden Landschaft. Wir müssen unseren Blick schärfen für einen doppelten Verlust, der uns und vor allem denen, die nach uns kommen, droht, der Verlust einmal an erfüllter Zeit und Geborgenheit in *schöner Landschaft*, zum anderen an Verwurzelung unserer Identität in Natur als *Heimat*.

Dieser doppelte Verlust ist nicht so fundamental wie Obdachlosigkeit oder Hunger. Dennoch tangiert er wesentliche Dimensionen des menschenwürdigen Lebens, einmal unser Bedürfnis nach spielerischem Abstand zu Alltag und Arbeit, nach Muße, „interesselosem Wohlgefallen“ und einer Welt, die „resoniert“,<sup>12</sup> zum anderen nach Besonderung oder Individualität, danach, keine bloße Nummer zu sein.

Der Humanismus scheut sich, im Unterschied zum Egalitarismus, nicht, substantielle Aussagen zum guten menschlichen Leben zu machen und diese ins Zentrum der Gerechtigkeit zu stellen. Angesichts der Verschandelung der Landschaft fordert er ein Recht auf schöne Natur und auf Heimat. Der Egalitarismus dagegen will neutral bleiben, was das gute Leben von Menschen angeht. Dadurch kapriziert er sich aber auf ein unkritisches, am besten quantitativ messbares, unterkomplexes, kontingenzfeindliches, macherwahnerisches „Gleich Viel“ und „Immer Mehr“ an Ressourcen für alle. Es ist diese materielle Gier und dieser materielle Neid, welche im Alltag und eingebaut in unser kapitalistisches ökonomisches System die Maschine der Naturzerstörung anheizen.<sup>13</sup>

---

12 Zum Phänomen der Resonanz mit der Natur vgl. Otto Friedrich Bollnows unveröffentlichtes Manuskript *Mensch und Natur* aus den achtziger Jahren, ferner König 1978 wie, heute, Rosa 2012.

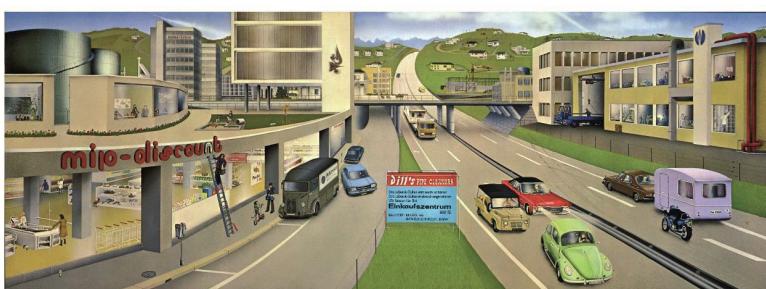
13 In seinem Buch *Beschleunigung* arbeitet Hartmut Rosa (2005) diverse Systemzwänge heraus, die die Einzelnen zum „Immer Mehr“ aus Angst vor dem Zurückfallen drängen. Rosa unterscheidet drei Systemzwänge: Erstens den ökonomischen Imperativ „Zeit ist Geld“ (der den technischen Wandel antreibt), zweitens die Gier funktional ausdifferenzierter Sphären (die den sozialen Wandel beschleunigt) und drittens das kulturelle Gebot der Erlebnisversdichtung (welches das Lebenstempo steigert). Die diversen Systeme würden freilich nicht funktionieren, ohne dass die Einzelnen mitspielen. Es ist daher von einer Mischung aus Systemzwang und Angst einerseits und Gier und Neid andererseits auszugehen.

## 5.1. Ausräumung der Landschaft: „dass man jederzeit überall im vierten Gang“

Aus den wissenschaftlichen Studien, welche die rasant fortschreitende Zerstörung der Landschaft dokumentieren, sei hier nur eine herausgegriffen: Das 750 Seiten starke Monumentalwerk *Die Auswechselung der Landschaft* des ETH-Landschaftsgeographen Klaus Ewald aus dem Jahr 2009. Eine Negativserie auf dem Back Cover des Werkes zeigt, wie es in der einst so schönen Schweiz inzwischen vielerorts aussieht:

[...] planiert, flurbereinigt, entwässert, kanalisiert, überdüngt, artenarm, verbaut, zersiedelt, verschandelt, beleuchtet, zerschnitten, begradigt, beschneit, überlaufen und verkabelt (Ewald u. Klaus 2009).

Mit malerischen Mitteln schon früh sichtbar gemacht hat den Landschaftswandel der Schweizer Illustrator Jörg Müller (1973) in seiner berühmten Bilderbuchmappe *Alle Jahre wieder saust der Presslufthammer nieder*. Sieben große Farbbilder zeigen im Zeitraffer den Übergang eines beschaulichen Bauerndorfes zur industriellen Agglomerationssiedlung. Hier sehen Sie vier der sieben Bilder:



Während auf dem ersten Bild von 1953 Kindern noch fast die ganze Fläche als Spiel- und Lebensraum zur Verfügung steht, bietet sich auf dem letzten Bild von 1972 neben einem nichtbetretbaren Rasendreieck nur noch ein betonierter Sandkasten mit einer Betonröhre an. „Spielmöglichkeiten, die für das Einüben in die Gesellschaft unerlässlich sind, sind reduziert auf reglementierte Reservate“, heißt es dazu im Klappentext.<sup>14</sup> Das Gras darf nur noch da wachsen, wo es hinbefohlen wird. Außer Gras ist von der Natur nicht viel übrig geblieben: Die Bäume sind weg, die Wiesen, die Kühe, die Hecken, der Bach, der Tümpel, die geschwungenen Wege. Während man auf dem ersten Bild gleich sieht, dass Frühling ist – die Obstbäume blühen weiß –, erkennt man auf dem letzten Bild kaum noch die Jahreszeit – der Rasen ist das ganze Jahr grün. Das Leben hat sich zurückgezogen in Wohn-, Einkaufs-, Arbeits- und Fahrmaschinen. Das rosarote Haus im Zentrum des ersten Bildes hat einer Autobahn Platz gemacht. Aus dem Bauerndorf ist ein Nicht-Ort geworden. Die Landschaft ist überzogen mit einer hässlichen graugelben menschlichen Kruste.

Wenn das jetzt hier ein Vortrag wäre, würde ich Ihnen als dritte Schulung des Auges und auch des Ohres zwei kurze Ausschnitte aus dem Hörbuch *Ein Sommer, der bleibt* von Peter Kurzeck (2007b) vorspielen. Kurzeck, der alles andere als ein Nostalgiker und Idyllendichter ist (das zeigt u.a. sein Roman *Kein Frühling*), schildert darin in freier Rede die Zerstörung des Tals seiner Jugend im hessischen Dorf Staufenberg durch den Bau einer Autobahn.

Der erste Ausschnitt („Das verschwundene Tal“, CD 2, 05, 2:13) malt das Tal aus. Das Tal ist schön, man fühlt sich dort zuhause. Man geht darin herum, sieht viel, und verweilt in erfüllter Gegenwart.

Der zweite Ausschnitt („Die Autobahn“, CD 2, 08, 3:28) zeigt den Verlust. Es gibt im Tal nichts mehr zu sehen, man kann da nicht mehr gehen, nur noch fahren, sein kann man auch nicht mehr dort, wegen des Lärms, der überall hin dringt. „Alles dröhnt. Und man steht und weiß nicht, wo man sich festhalten soll“ (Kurzeck 2011: 949). Das ist keine Welt für Menschen mehr. Das ist eine Welt für Autos. Hier die beiden Ausschnitte in Transkription:

---

<sup>14</sup> Zu den Auswirkungen des Naturverlusts auf Kinder vgl. Mitscherlich 1965 und ausführlicher Gebhard 1994.

## Das verschwundene Tal

Der Weg zur Lahn ging durch ein sehr schönes Tal. Er war am Westabhang des Berges, da standen schon keine Häuser mehr. Also das Dorf eigentlich erstreckte sich nach Süden hin – nach Süden und Südosten. Und an diesem West- oder Nordwestabhang waren eigentlich nur noch – erst noch Gärten – und dann war eine Wildnis und dazwischen gingen ein paar Treppengässchen den Berg herunter. Und das Land war mit/also die Erde war mit Mauern eigentlich wurde die gehalten, also terrassenförmig angelegt. Mit alten Feldsteinmauern, die zum Teil lose aufgeschichtet waren und zum Teil eben grob gemauert. Da gingen ein paar Treppengässchen runter, dann konnte man auf die Strasse nach Odenhausen kommen, und es gab sehr, sehr schöne Wegraine eigentlich und große Hecken und Erlengehölze und, und überall floss dann im Frühling noch Wasser – also kleine Bächlein, die im Lauf des Sommers versiegten.

Das ganze Tal, das nach Westen ging, das war wie ein altes Bild eigentlich, wie der Hintergrund eines Heiligenbildes oder so. Es war voller Gärten und Wassergräben und Fischteichen vom Dorf bis an die Chaussee. Und jenseits der Chaussee waren dann Wiesen und Felder bis zum Bahndamm, der zugleich eine Art Deich war, gegen / aber weiter kam das Hochwasser dann eben nicht. Und dieses ganze Tal ist jetzt mittlerweile zugebaut. Es ist eigentlich total eingenommen von einer Autobahn und einer Autobahnabfahrt. Man merkt dann erst, wie riesig, also wie viel Platz so eine Autobahn braucht. Und vor allem auch eine Abfahrt oder eine Autobahnkreuzung geht weit ins Land rein eigentlich – es ist überhaupt nichts mehr übrig. So lang es das Tal gab und so lang ich in Staufenberg wohnte, bin ich jeden Tag wenigstens einmal dort gegangen, weil da am Nachmittag und am Abend auch das Licht am schönsten ist. Man sieht dann die Berge und Wälder im Westen, hinter denen die Sonne untergeht. Und im Frühsommer geht sie weit im Norden unter und bei einer bestimmten Lichtkonstellation kann man das Rotaar Gebirge sehen, das man eigentlich nicht sieht von Staufenberg aus.

## Die Autobahn

Und als ich dort weg bin, das heißtt 1977, da war es so, dass ein großer Teil der Stadtautobahn des Gießener Rings schon fertig war. Und der sollte ja neue Anschlüsse zu neuen Autobahnen auch gleichzeitig bieten. Das heißtt, man hat überall Schnellstraßen und Autobahnen und Autobahnteilstücke schon gebaut und das Tal,

das zur Lahn hin ging, von dem ich sprach, dieses Tal war noch da, aber man wusste, es sind seine letzten Tage, man muss jeden Abend da gehen, um es nochmal zu sehen. Um zu sehen, wie die Wassergräben zwischen den Flüchtlingsgärten leuchten, Wassergräben zur Bewässerung, die voller Blutegel waren, und die Fischteiche und die Brunnen, die es da alle gab. Brunnen mit schönen Dächern, zum Teil sogar mit gewölbten Steindächern.

Und als wir wegzogen, da war es so, dass die Autobahn gebaut wurde, also dieses Teilstück der Autobahn direkt unterhalb von Staufenberg, das das ganze Tal ausfüllt und seither hört man unentwegt Tag und Nacht im Dorf den Lärm von der Autobahn. Also ein ständiges Rauschen, das man im ganzen Dorf hört. Stille gibt es eigentlich nicht mehr. Man kann mittlerweile das Dorf nicht mehr / also man kann nicht mehr nach Westen aus dem Dorf gehen, ohne dass man dazu verurteilt ist, unter der Autobahn irgendwie durchzukriechen eigentlich. Wenn man nach Lollar geht, dann überquert man die Autobahn. Da ist ein Stück Horizont abgegraben. Das heißt, wenn man ein Gedächtnis hat - was einem ja abgewöhnt werden soll -, wenn man ein Gedächtnis hat, dann hat man den Eindruck, da fehlt ein Stück von der Erde. Und man muss diese Autobahn überqueren, es gibt auch nichts mehr zu sehen eigentlich. Wege, die zu meinen Kindheitswegen gehörten, wie der zum Daublinger Bahnhof, wo man wusste, man geht jetzt durch Kornfelder, sieht kleine Wäldchen. Und wenn man morgens geht, weil man ja in die Schule fahren muss mit dem Zug, dann sieht man überall Rehe. Und jetzt ist da ja überhaupt nichts mehr - da ist zwischen den Dörfern kein Land übrig geblieben. Und eigentlich wirklich gut und in Ruhe kann man aus dem Dorf raus nur noch nach Nordosten gehen. Das ist der Weg zum Friedhof und zugleich der Weg, der zu dem entfernteren Wald führt. Zu dem großen Wald, von dem wir in den ersten Jahren nach dem Krieg gelebt haben, alle Flüchtlinge eigentlich. Und mittlerweile fahren die Leute mit Autos an diesen Waldrand, zum Joggen. Das heißt, sie gehen nicht dahin oder so, sondern sie fahren mit dem Auto an den Waldrand, joggen und fahren dann mit dem Auto zurück und gucken, ob sie's noch zum Fernsehen für die Vorabendkrimiserien schaffen. Und der ganze Gießener Ring, diese Stadtautobahn geht eigentlich auf die Vorabendkrimiserien zurück, weil die Leute die ganzen Fünfziger- und Sechzigerjahre hindurch im Fernsehen diese Serien gesehen haben, in denen es Stadtautobahnen gibt - also amerikanische Serien - und dann haben sie diese Stadtautobahnen gebaut. Und ich glaube, in den Köpfen, in ihren eigenen Köpfen spielen die Leute jetzt diese Vorabendserien nach. Man weiß nur nie, welche Rolle einer hat, entweder ist er auf der Flucht - jahrelang schon auf der

Flucht – oder er nimmt jedes Mal, wenn er ins Auto steigt, wieder die Verfolgung auf oder plant umsichtig einen Amoklauf.

Die Mündlichkeit des Erzählers, die auch Kurzecks geschriebenes Werk kennzeichnet, zeigt sich hier in den mehrfachen Anläufen, Nachbesserungen, Ellipsen, den vielen Füllseln („eigentlich“, „oder so“), den ständigen Wiederholungen und Assonanzen (etwa das tiefe, ruhige „a“ in „so lang, so lang, es das Tal gab“) und dem Fluss des Erzählers („erst noch“, „keine mehr“, „und“, „dann“).

Die erste Passage beginnt wie ein Märchen, das man einem Kind erzählt: „Der Weg zur Lahn ging durch ein sehr schönes Tal.“ Die Sprache ist denkbar einfach: „Weg“, „schön“, „Tal“, „Dorf“, „Berg“, „Wald“. Trotzdem entfaltet sich das Tal in seiner Konkretheit vor unseren Augen mit seinen im Abendlicht leuchtenden Terrassen, Bächen und Wassergräben.

Wenn dann die Autobahn kommt und das Tal „einnimmt“, wie ein feindliches Heer, ist es aus mit dem Gehen (das im ersten Abschnitt allein sechs Mal vorkommt), nur noch zum Friedhof kann man dann noch gehen als Mensch, sonst muss man kriechen wie ein Tier oder überqueren oder gleich fahren in einer Maschine. Den Platz, den die Autobahn im Tal einnimmt, holt sie sich auch in der Sprache, sie vervielfältigt sich wie von selbst in Versatzstücken: „Autobahnteilstück“, „Autobahnabfahrt“, „Autobahnkreuzung“, „Anschluss“, „Schnellstraße“, „Stadtautobahn“, „Gießener Ring“. Auch der Lärm, den die Autobahn macht, hallt in der Sprache wider: Als „ständiges Rauschen, das man im ganzen Dorf hört“, „unentwegt Tag und Nacht“, „Stille gibt es eigentlich nicht mehr“. Die äußere und innere Landnahme wird hier nicht distanziert bilanziert, sondern rückt uns, wenn wir mit Kurzeck mitgehen, selbst auf den Leib.

Wie das kommen konnte, dass aus einer, wie immer ärmlichen, Welt für Menschen eine Welt für Autos werden konnte, deutet das Ende der zweiten Passage in ironischer Überspitzung an: Die Vorabendkrimiserien, die den „American Way of Life“ bis in die letzten Hinterzimmer der nachkriegsdeutschen Provinz trugen.

Kurzecks Roman *Vorabend*, der letzte zu seinen Lebzeiten erschienene Band seiner Chronik *Das alte Jahrhundert*, dringt tiefer. Da heißt es „jedem Dorf seine Autobahnzufahrt“, da wird „geteert und noch einmal besser geteert“, dass man „jederzeit überall im vierten Gang“. Da müssen die Flüsse weg, die Bäume, das „ganze alte Zeug weg“, das „wächst

wie es will“, „von allein“. Da werden die „Frösche nebenbei ausgerottet“, die Kinder in Kindergärten verwahrt. „Schön übersichtlich die Landschaft“. Eine „Blaupausenlandschaft, Leitplankenlandschaft, Reißbrettlandschaft, Bauunternehmerlandschaft“. „Seitdem fahren wir“. „Immer schneller die Zeit“.

An die Stelle der alten Mühsal auf dem Hof und bei der Arbeit in der „Eisenhütt“, der Enge, der Kälte und des Hungers im Dorf ist nicht ein gutes, sinnerfülltes Leben getreten, sondern ein Leben, das kein Maß mehr kennt, versinnbildlicht im Supermarkt „Massa“, wohin die Leute auf der Autobahn rasen, um ihre neuen Tiefkühltruhen aufzufüllen und die Sonderangebote dann nach Verfallsdatum aufzunehmen und damit sie nicht zu dick werden, vom vielen Fressen und vom Vor-dem-Fernseher-Sitzen mit Chips und Bier, gehen sie joggen. Oder sie werkeln herum mit den Bohrmaschinen vom Baumarkt, sind endlich ihre eigenen Herren, spritzen ihren Hof ab, kacheln ihn, putzen – „Krieg dem Unkraut“.

Ein suchtartiges, zielloses „Immer mehr“, ein neidisches „So viel wie die anderen“ und eine macherwahnerische, technikbegeisterte, fortschrittsgläubige Kontrollsucht hat die Menschen von sich selbst entfremdet, von den anderen und der Natur. Die Tiere haben sie verraten, die Erde aufgegeben, die alten Häuser abgerissen. Doch zuhause sind sie nirgendwo mehr.

Nicht, dass sie es vorher so gut hatten. Armut, Krankheit und zu früher Tod machten ihr Leben oft elend. Doch es gab auch Schönheit und Heimat („Und jetzt in der Nacht: jedes Ding fängt zu flüstern an und erzählt uns unsre Geschichte, das Leben. Sind zu uns gekommen, der Wind röhrt uns an“ (Kurzeck 2007c: 340)). Heimat und Schönheit hätte man bewahren sollen im neuen Wohlstand, statt „Hauptsache neu!“ zu rufen. Die Trauer um den Verlust der heimatlichen, schönen Natur bei Kurzeck ist, um es noch einmal ganz deutlich zu sagen, keine Nostalgie, kein „Früher war alles besser“ („Daß uns die verlorene Zeit nur nicht nachträglich noch zur Idylle missräte“ (Kurzeck 2007a: 10)).<sup>15</sup> Vielmehr gilt seine Klage der besinnungslosen Zerstörung dessen, was immerhin gut war damals, bis vor kurzem noch, Jahrhunderte lang, was da war wie ein Geschenk, als Reichtum in materieller Armut. Kurzecks Klage gilt der seelischen Armut im neuen materiellen Reichtum.

---

15 Für Sekundärliteratur vgl. Bauer u. Riedel 2013.

## 5.2. Recht auf Schönheit und Heimat

Das Recht auf schöne Natur konkretisiert das im vierten Abschnitt genannte Menschenrecht auf Spiel oder Muße, das Recht auf Natur als Heimat das Menschenrecht auf Besonderung oder Individualität.

Letzteres, das Recht auf Natur als Heimat, verliert als Rechtfertigung für Naturschutz immer mehr an Kraft, je weniger Menschen noch Natur als ihre Heimat ansehen, je mehr Menschen in Städten aufwachsen und sich dort beheimaten.

Daher dürfte Ersteres, das Recht auf schöne Natur, auf Dauer die stärkere Rechtfertigung für Naturschutz abgeben, insbesondere wenn man zeigen kann, dass die Schönheit der Natur nicht ohne weiteres ersetzbar ist durch die Schönheit der Kunst oder der Architektur. Das aber lässt sich zeigen. Denn in der ästhetischen Erfahrung schöner Natur resonieren wir mit etwas, „was von allein wächst“, was von sich aus entsteht und vergeht (so die Aristotelische Begriffsbestimmung von „Natur“) und erfahren uns dadurch in unserer eigenen Kreatürlichkeit als Teil der Natur. Wir lernen, um es mit Martin Heidegger zu sagen, auf der Erde zu „wohnen“. Oder, wie es der Heideggerianer Otto Friedrich Bollnow formuliert:

Es ist verhängnisvoll, wenn die Menschen in den Steinwüsten der Städte, in möglicherweise noch vollklimatisierten Räumen, vom Wechsel der Jahreszeiten kaum noch erfasst werden. Darum ist es außerordentlich wichtig, dass die Menschen im Miterleben des Rhythmus der Natur auch die rhythmische Gliederung des eigenen Lebens erfahren, dass sie die Haltepunkte spüren und einhalten und mit voller Kraft das neu erwachende Leben des Frühlings als eine radikale Erneuerung erfahren. Das aber gelingt nur im intensiven Miterleben des neu aufsprühenden Grüns der Natur. So heißt es ja auch in den schönen Versen Hölderlins, dass das „heilige Grün“ uns „erfrischt“ und wieder zum „Jüngling“ verwandelt. (Bollnow 1988: 55)<sup>16</sup>

Ein „caveat“ zum Abschluss. Die These dieses Artikels war nicht, dass der Egalitarismus schuld ist an der Zerstörung der Natur. Natürlich ist es, platt gesagt, der Egoismus der Einzelnen und der Staaten, welcher die Naturzerstörung auf dem Gewissen hat. Der Egalitarismus ist immerhin eine Form oder Interpretation von Gerechtigkeit, also von etwas, das dem Egoismus entgegentritt und Grenzen setzen will. Der Egalitarismus ist aber, das war die These dieser Artikels, eine Form von

---

16 Zur Naturethik vgl. Krebs 1997 sowie 1999.

Gerechtigkeit, welche nicht konsequent genug bricht mit den egoistischen Motiven des Neids und der Gier.

## Literatur

- Anderson E (2000): Warum eigentlich Gleichheit? In: Krebs A (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp: 117-171.
- Bauer M & Riedel C (2013) (Hgg.): *Text + Kritik 199: Peter Kurzeck*. München: Edition Text + Kritik.
- Bollnow OF (1988): Die Stadt, das Grün und der Mensch. In: Ders.: *Zwischen Philosophie und Pädagogik. Vorträge und Aufsätze*. Aachen: Weitz: 44-62.
- Cohen G (1993): Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities. In: Nussbaum M & Sen A (Hgg.): *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press: 9-29.
- Etcoff N (1999): *Survival of the Prettiest: The Science of Beauty*. New York: Anchor Books.
- Ewald KC & Klaus G (2009): *Die ausgewechselte Landschaft. Vom Umgang der Schweiz mit ihrer wichtigsten natürlichen Ressource*. Bern: Haupt.
- Feinberg J (1974): Noncomparative Justice. *Philosophical Review* 83: 297-338.
- Frankena W (1962): The Concept of Social Justice. In: Brandt RB (Hg.): *Social Justice*. Englewood Cliffs: Prentice Hall: 1-29.
- Frankfurt H (2000): Gleichheit und Achtung. In: Krebs A (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp: 38-49.
- Frankfurt H (1987): Equality as a Moral Ideal. *Ethics* 98: 21-42.
- Gebhard U (1994): *Kind und Natur. Die Bedeutung der Natur für die psychische Entwicklung*. Berlin: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kersting W (2000): Politische Solidarität statt Verteilungsgerechtigkeit. In: Ders. (Hg.): *Politische Philosophie des Sozialstaats*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft: 202-256.

- König J (1978): Die Natur der ästhetischen Wirkung. In: Patzig G (Hg.): *Vorträge und Aufsätze*. Freiburg: Karl Alber-Broschur Philosophie: 256-337.
- Krebs A (2002): *Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Krebs A (2000a) (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Krebs A (2000b): Einleitung: Die neue Egalitarismuskritik im Überblick. In: Dies. (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp: 7-37.
- Krebs A (1999): *Ethics of Nature. A Map*. Berlin: De Gruyter.
- Krebs A. (1997) (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Krebs A (2012): Gleichheit und Gerechtigkeit. Wie egalitaristisch ist Michael Walzers Ideal der „komplexen Gleichheit“? In: Nusser K-H (Hg.): *Freiheit, soziale Güter und Gerechtigkeit. Michael Walzers Staats- und Gesellschaftsverständnis*. Baden-Baden: Nomos: 89-105.
- Kurzeck P (2011): *Vorabend*. Frankfurt a. Main: Stroemfeld.
- Kurzeck P (2007a): *Oktober und wer wir selbst sind*. Frankfurt a. Main: Stroemfeld.
- Kurzeck P (2007b): *Ein Sommer, der bleibt: Peter Kurzeck erzählt das Dorf seiner Kindheit*. Berlin: Supposé.
- Kurzeck P (2007c): *Kein Frühling*. Frankfurt a. Main: Stroemfeld.
- Margalit A (1997): *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*. Berlin: Suhrkamp.
- Martinsen F (2010): *Verteilung über Grenzen? Gerechtigkeit und Kosmopolitismus*. Frankfurt a. Main: Peter Lang.
- Miller D (1999): *Principles of Social Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Mitscherlich A (1965): *Die Unwirtlichkeit unserer Städte*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Müller J (1973): *Alle Jahre wieder saust der Presslufthammer nieder. Oder: Die Veränderung der Landschaft*. Aarau: Sauerländer.

- Nozick R (1976): *Anarchie, Staat, Utopia*. München: MVG Moderne Verlagsgesellschaft.
- Nussbaum M (1993): Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. In: Brumlik M & Brunkhorst H (Hgg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt a. Main: Fischer: 323-361.
- Parfit D (2000): Gleichheit und Vorrangigkeit. In: Krebs A (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp: 81-106.
- Raz J (2000): Strenger und rhetorischer Egalitarismus. In: Krebs A (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp: 50-80.
- Rosa H (2012). *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Rosa H (2005): *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Schmitz B (2007): Bedürfnisse und globale Gerechtigkeit. In: Bleisch B & Schaber P (Hgg.): *Weltarmut und Ethik*. Paderborn: Mentis: 247-266.
- Schnüriger H (2014): *Eine Statustheorie moralischer Rechte*. Münster: Mentis.
- Stiglitz J (2012): *The Price of Inequality. How Today's Divided Society Endangers Our Future*. New York: Norton & Company.
- Walzer M (1992): *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Frankfurt a. Main: Campus.
- Westen P (1990): *Speaking of Equality*. Princeton: Princeton University Press.

*Bernward Gesang*  
**Egalitarismus und Prioritarismus**  
**auf dem Prüfstand**

## 1. Der absolute Egalitarismus

Die zwei heute meistverhandelten Theorien distributiver Gerechtigkeit sind der Egalitarismus und der Prioritarismus. Diese beiden Optionen können hier nicht vollumfänglich analysiert und kritisiert werden. Das wäre ein eigenes Buchprojekt. Aber da gerade der Prioritarismus aktuell häufig als sehr attraktiv angesehen wird und er auch losgelöst vom Gerechtigkeitsparadigma, z.B. als Teil einer Mitleidsethik, vertreten werden kann, soll er ausführlicher geprüft werden. Ist er eine haltbare Position? Da sich der Prioritarismus aber kaum ohne seine ursprüngliche Abgrenzung zum Egalitarismus verstehen lässt, soll der Egalitarismus auch thematisiert werden. In den nächsten Abschnitten soll er vorgestellt und mit einer groben aber treffenden Kritik konfrontiert werden. Diese zeigt, dass er sich letztlich wohl kaum verteidigen lässt. Darauf anschließend sollen die prioritaristischen Ansätze detaillierter kritisiert werden.

Der *absolute Egalitarist* vertritt die These, dass Gleichheit allein einen intrinsischen Wert besitzt (Page 2006: Kap. 4). Es kommt bei Gerechtigkeitsfragen also nicht darauf an, ein gewisses Wohlstandsniveau für alle zu überschreiten (wie es der sogenannte Suffizienzianismus vertritt), sondern es sind *relationale Aspekte* entscheidend. Diese machen das Gleichheitsprinzip aus. Gleichgültig, welches absolute Niveau ich auf der Wohlstandsskala erreicht habe: Ob ein gerechter Zustand vorliegt, entscheidet sich an relationalen Aspekten. Wie groß ist der Abstand von mir zu anderen? Je geringer der Abstand zwischen den Individuen ist, desto gerechter ist die Welt. Dabei geht es nicht um die Auswirkungen der Ungleichheit auf das Bewusstsein der Schlechtgestellten. Dass diese unter dem Bewusstsein der Ungleichheit leiden, ist evident und betrifft ihr Wohlergehen. Man ist eventuell geneigt zu sagen, dass Wohlergehen intrinsisch wertvoll ist und seine Verringerung vermieden werden sollte. Aber das ist nicht das Anliegen des absoluten Egalitaristen. Dieser meint, dass die Gleichheit selbst und nicht das Wohlergehen einen intrinsischen Wert hat. Also wäre eine mögliche Welt auch dann ungerecht, wenn niemand von den existenten Ungleichheiten wissen würde.

bzw. jemals wissen könnte (Parfit 1991: 6f.). Das Leiden an der Ungerechtigkeit wird als Grund für die Ablehnung einer ungleichen Verteilung ausgeschlossen. Gleichheit allein zählt.

## 2. Der moderate Egalitarismus

Aber die meisten Egalitaristen sind keine absoluten Egalitaristen. Ein moderater Egalitarist erklärt Gleichheit zu einem intrinsischen Wert *unter anderen*, der aber eben eigenständig ist und bleibt: „Jeder vernünftige Egalitarist wird ein Pluralist sein. Gleichheit ist nicht das einzige, was für den Egalitaristen zählt“ (Temkin 2003: 63).

Den Unterschied kann man sich klarmachen, indem man sich die Reaktionen der Egalitaristen auf die berühmteste Kritik an dieser Position anschaut. Diese hat u.a. Derek Parfit mit seinem *Levelling Down-Einwand* formuliert. Der Einwand lautet:

Sofern Ungleichheit an sich schlecht ist, muss ihr Verschwinden in einer Hinsicht ein Umschwung zum Besseren sein, ganz gleich, wie dieser Umschwung geschieht. Gesetzt den Fall, bei einer Naturkatastrophe verlieren die Bessergestellten all ihre zusätzlichen Ressourcen und sind fortan in einer genauso schlechten Lage wie die anderen auch. Da dieser Umschwung die Ungleichheit beseitigte, müsste er der teleologischen Position [=dem Egalitarismus – Anm. d. Verf.] zufolge in einer Hinsicht begrüßenswert sein. Obgleich sie für einige Menschen eine Verschlechterung und für niemanden eine Verbesserung nach sich zöge, müsste diese Katastrophe in einer Hinsicht als ein Umschwung zum Besseren verstanden werden (Parfit 2000: 93).

Damit wird nicht behauptet, der moderate Egalitarist müsse die imaginäre Katastrophe insgesamt begrüßen oder ähnliche Zustände selbst herbeiführen. Das könnte einem absoluten Egalitaristen angelastet werden. Dieser ist darauf festgelegt, *Levelling Down* insgesamt zu begrüßen. Das diskreditiert ihn vollständig. Der moderate Egalitarist könnte sich im Beispielfall auf einen Wertkonflikt zwischen Wohlergehen und Gleichheit berufen, bei dem das Wohlergehen dominiert. Allerdings fällt es Parfit und anderen Kritikern des Egalitarismus schwer einzusehen, dass eine Angleichung nach unten auch nur „in einer bestimmten Hinsicht“ einen Vorteil darstellt. Das hieße ja, dass sie zumindest teilweise die Welt verbessert, auch wenn sie insgesamt gesehen, wegen des großen Leids, das sie verursacht, ein Übel ist. Parfit meint, am *Levelling Down* sei eben *nichts* gut (Parfit 1991: 18).

Ganz anders die Sichtweise von Larry Temkin. Er schreibt, bezogen auf das Beispiel einer Welt mit Blinden und Sehenden und hinsichtlich des Gedankens, die Sehenden „nach unten anzupassen“:

Egalitaristen glauben, dass es ungerecht ist, dass manche blind geboren wurden, während andere nicht blind geboren wurden. Also glauben sie, dass es eine Hinsicht gibt, in der eine gänzlich blinde Welt besser wäre als eine, in der die einen blind sind und die anderen sehen können; diese Welt wäre hinsichtlich der komparativen Gerechtigkeit besser. Allerdings glauben Egalitaristen nicht, dass wir jeden erblinden lassen sollten. Erstens, weil es deontologische Gründe geben könnte, die eine solche Tat verbieten und darüber hinaus zweitens [...], weil Egalitaristen Pluralisten sind und alles in allem die gänzlich blinde Welt sicher schlechter ist, als die teilweise blinde Welt. Gleichheit ist nicht alles, was zählt. Dennoch zählt sie irgendwie und ich sehe wenig Anlass für den Egalitaristen, diese Überzeugung angesichts des Levelling Down-Einwands aufzugeben (Temkin 2003: 68).

Weitere Kritiken am moderaten Egalitarismus können jenseits der offenbar auf divergente Basisintuitionen verweisenden Problematik des *Levelling Down* gewonnen werden. Angelika Krebs will zeigen, dass sich Hilfe *gänzlich* ohne komparative Überlegungen rechtfertigen lässt:

Wenn nun ein Mensch unter Hunger oder Krankheit leidet, ist ihm zu helfen, weil Hunger und Krankheit für jeden Menschen schreckliche Zustände sind, und nicht deswegen, weil es anderen schließlich besser geht als ihm. [...] Das Übel des Hungers und der Krankheit sagt einem vielmehr direkt, was man zu tun hat. Man muss sich nicht erst umsehen und vergleichen (Krebs 2000: 18).

Das aufnehmend, kann man sagen, dass die Begründung von Hilfe sogar darunter litte, wenn man komparative Überlegungen mit hinzunimmt. Wenn man sagt, man helfe jemandem auch, weil es anderen besser gehe, dann drückt man damit nicht den Teilwert der Gleichheit aus, sondern man führt redundante Aspekte an. Jemand, der sich im Falle größter Not erst umsähe und vergleichen würde, bevor er hilft, wäre in der beschriebenen Situation moralisch suspekt. Hätte Gleichheit hingegen einen partiellen Wert, dann müsste ihre Erwähnung die Rechtfertigung verbessern. Aber das auf sie gegründete „vergleichen“ stellt den Akteur de facto moralisch ins Abseits. Auch Harry Frankfurt kritisiert den Egalitarismus mit guten Gründen:

Die egalitäre Verdammung von Ungleichheit als inhärent schlecht verliert meines Erachtens an Überzeugungskraft, sobald die Möglichkeit anerkannt wird, dass Personen, die bedeutend schlechter

gestellt sind als andere, dennoch sehr gut gestellt sein können (Frankfurt 2000: 41).

Eine interessante Variante des Egalitarismus lässt sich in Anlehnung an Julius Schälike als *Levelling Up-Egalitarismus* bezeichnen. Schälike argumentiert, dass sich der Egalitarist gegen den *Levelling Down*-Einwand wehren könne. Er dürfe Gleichheit nur wertschätzen, wenn sie durch eine Angleichung *nach oben* zustande käme. Schälike versteht Gerechtigkeit als generalisierten Neid (dazu auch Mill 2000: 90), aber unterscheidet *Missgunst* von diesem Neid:

Wenn ich einen Kollegen um sein Motorboot beneide, so missgönne ich es ihm nicht im Geringsten – ich hätte nur gern auch so etwas. [...] Dem Neidischen ist intrinsisch daran gelegen, so gestellt zu sein, wie die Besserstellten, aber nicht durch Angleichung nach unten. [...] Der intrinsische Wert liegt also in der Angleichung *nach oben*, nicht in der Gleichheit als solcher (Schälike 2009, 434).<sup>1</sup>

Gerechtigkeit impliziere Missgunst nicht und nur der Missgünstige befürworte *Levelling Down*. Allerdings überzeugt auch dieses Argument nicht. Man stelle sich vor, es gebe die Personen A, B und C. C ist am Verhungern, und A und B sind Milliardäre, aber A ist 10.000 Euro<sup>2</sup> reicher als B. Nun könnte ich – wenn ich nur 10.000 Euro zur Verfügung habe –, B auf das Niveau von A heben, statt C zu versorgen. Dann hätte ich Gleichheit über *Levelling Up* hergestellt. Für den absoluten *Levelling Up*-Egalitaristen könnte diese Handlung richtig gewesen sein. Aber ich hätte etwas getan, was offensichtlich für Utilitaristen, Prioritaristen und den gesunden Menschenverstand falsch ist. Erneut ist der absolute Egalitarismus diskreditiert.

Nun könnte ich aber als moderater *Levelling Up*-Egalitarist das Wohlergehen von C über die Gleichheit zwischen A und B stellen. Damit wäre impliziert, dass hier ein kleines Gut, die Gleichheit, einem großen Gut, dem Überleben von C, weichen müsste. Hätte der Gleichheitsaspekt hier aber wenigstens einen gewissen Wert? Ja, wenn man an einen Nutzenzuwachs für den einen Milliardär oder den neutralen Beobachter des Verteilungsproblems denkt. Allerdings geht es im Gedankenexperiment um den Eigenwert der Gleichheit und nicht um Nutzenzuwächse. Folglich muss man von letztgenannten abstrahieren. Es ist

---

1 Schälike (2009: 435) will keinen direkten Egalitarismus „erster Stufe“ verteilen, sondern versteht den Egalitarismus komplexer.

2 Natürlich könnte man das Beispiel auf der fundamentaleren Ebene der Glückseinheiten ansiedeln.

nicht ersichtlich, dass nach dieser Abstraktion noch etwas Positives übrig bleibt. Wenn man die Faktoren – hier Gleichheit und Wohlergehen – streng separiert, zeigt sich, dass nur Wohlergehen Wert hat.

### 3. Ist Gleichverteilung nicht begründungsbedürftig?

Harry Frankfurt verneint eine weitere Kernthese des Egalitarismus. Egalitaristen meinen, dass Gleichverteilung gegenüber Ungleichverteilung der nicht begründungspflichtige Standardfall sei (Frankfurt 2000: 45f.). Ungleichverteilung sei hingegen immer begründungsbedürftig. Stefan Gosepath (2004: 203ff.) meint: In einer Situation, in der *keine* Gründe für Gleich- oder Ungleichverteilungen existieren, sei die Ungleichverteilung willkürlich, die Gleichverteilung hingegen nicht. Eine Zufallsverteilung werde den Personen nicht gerecht, eine Gleichverteilung schon.

Beide Thesen Gosepaths leuchten nicht ein. Beide Verteilungsmodi sind im Beispieldfall gleichermaßen unbegründet. Auch eine Gleichverteilung kann den Personen nicht gerecht werden, wenn diese z.B. unterschiedliche Bedürfnisse haben. Wenn Gosepath meint, nur der, welcher die Präsumtion der Gleichheit beachte, behandle gleiche Fälle gleich, dann muss man ergänzen: Er behandelt auch ungleiche Fälle gleich, was ungerecht sein kann.

Im Hintergrund der These, dass Gleichverteilung der privilegierte Verteilungsmodus sei, stehen (im Normalfall einfach vorausgesetzte) empirische Überzeugungen. Mit diesen wird eine häufige Ähnlichkeit von Bedürfnissen und Präferenzen konstatiert. Das bestätigt etwa Wilfried Hirsch. Dieser will ebenfalls begründen, dass „Ungleichverteilungen [...], anders als Gleichverteilungen, grundsätzlich rechtfertigungsbedürftig sind.“ Dazu führt er anhand des bekannten Problems der Kuchenverteilung aus: „Wir nehmen aber an, dass alle Kinder, was den Kuchen betrifft, ähnliche Bedürfnisse und Präferenzen haben“ (Hirsch 2002: 169; genauso Tugendhat 1997: 12ff.). Erst auf Basis dieser empirischen Prämissen wird Gleichverteilung die überzeugende Option. Das bestätigt auch Jacob Rosenthal:

In moralischer Hinsicht scheint mir klar, daß ohne eine begründete Konzeption moralisch relevanter Eigenschaften keine Verteilung moralisch ausgezeichnet werden kann und daß mit einer solchen Konzeption für einen Primat der Gleichheit [...] kein Platz ist (Rosenthal 2006: 141).

Bezogen auf Basisbedürfnisse ist diese Ähnlichkeit der Präferenzen *anthropologisch verankert*. Daher gehen wir ganz natürlich im Regelfall von ihr aus. Zudem schafft Ungleichbehandlung psychische Verletzungen, weil die Gleichbehandlung die aus den benannten Gründen etablierte Norm ist. Der ungleich Behandelte wird sich fragen „Wieso erhalten andere mehr als ich?“. Dabei unterstellt er, dass die anderen und er selbst die gleichen Bedürfnisse und Präferenzen haben. Um dieses psychische Leid der Ungleichbehandlung zu vermeiden, tut man gut daran, im Zweifelsfalle gleich zu verteilen. Aber auf diese Überlegungen darf in einer Situation *jenseits jeglicher Verteilungsgründe* nicht zurückgegriffen werden. Ein logischer Primat der Gleichverteilung ist nicht auszumachen, lediglich ein anthropologisch begründeter. Wenn Hinsch anführt, das Universalisierungsgebot bedinge einen solchen logischen Primat (Hinsch 2002: 170), muss man erwidern: Wir sind es zwar gewohnt, von Gleichheit auszugehen und dann nach Ausnahmegründen für Ungleichheiten zu suchen. Genauso gut könnten wir aber bei ungleichen Verteilungen nach Gleichheitsaspekten suchen. So könnte man Gleichverteilung als Abweichung von der Norm rechtfertigen, ungleich zu verteilen. Hier ist Gewohnheit,<sup>3</sup> nicht Logik, im Spiel.

#### 4. Der moderate Egalitarismus scheidet aus

Nachdem der absolute Egalitarismus bereits verworfen wurde, bleibt ein Urteil über den moderaten Egalitarismus zu fällen. Der moderate Egalitarist muss zusätzlich zu den besagten Problemen gewichten, wie wichtig der Wert der Gleichheit verglichen mit anderen Werten wie Wohlergehen ist. Der moderate Egalitarist muss wie der Vertreter eines gewichteten Prioritarismus mehrere Parameter gegeneinander abwägen.<sup>4</sup> Ein Egalitarismus ist nur sinnvoll, wenn der Wert der Gleichheit als *bedeutend* angesetzt wird. Sonst brauchte man die Position nicht eigens aufzumachen. Damit muss Gleichheit allerdings auch in einigen Situationen Wohlergehen übertrumpfen können. Die Kritik des Utilitaristen ist nun die, dass erhebliche Nutzenverluste für die Realisierung von Gleichheit nicht statthaft sind.

---

3 Eventuell auch eine Heuristik anderer Art (Rosenthal 2006: 150f.).

4 Page (2006: Kap. 4) unterscheidet dazu einen schwachen und einen starken Egalitarismus.

Wenn man Gleichheit dennoch *bedeutend* findet und ihr demgemäß einen Primat einräumt, dann werden auch innerhalb des Gerechtigkeitsparadigmas wichtige Vorwürfe gegen den moderaten Egalitarismus laut, die Angelika Krebs so formuliert:

Der Nebenprodukteinwand [...] besagt, dass zumindest die besonders wichtigen, elementaren Standards der Gerechtigkeit nicht-relationaler Art sind und Gleichheit nur als Nebenprodukt ihrer Erfüllung mit sich führen. Gleichheit kann daher als Ziel von Gerechtigkeit nicht so wesentlich sein, wie der Egalitarismus glaubt. Die elementaren Standards der Gerechtigkeit garantieren allen Menschen *menschenwürdige Lebensbedingungen*. Sie verlangen etwa, dass jeder Mensch Zugang zu Nahrung hat. [...] Diese Standards geben *absolute Erfüllungswerte* vor [...] (Krebs 2000: 18).

Ob der moderate Egalitarismus gerecht ist oder nicht, darum werden erbitterte Debatten geführt (Gosepath 2004: 180ff.).

Hier bleibt nur zu konstatieren, dass jenseits der Frage, ob dieser Egalitarismus gerecht ist, der intrinsische Wert von Gleichheit und Gerechtigkeit abzulehnen ist. Daher verfolgen wir den moderaten Egalitarismus nicht weiter.

## 5. Die Grundidee des Prioritarismus

Die Ärmsten und in anderen Hinsichten Schlechtestgestellten besser zu stellen, ist ein Anliegen, das die Moral von je her mitbestimmt. Der Prioritarist will es ausbauen. Dieses Anliegen kann auch der Utilitarismus umsetzen: Für die Armen sollte im Normalfall gelten, dass sie aus jedem zusätzlichen Euro entsprechend mehr Nutzen ziehen können, als dies Reiche vermögen. Für den Millionär ist ein zusätzlicher Euro fast wertlos. Für denjenigen, der nur einen Euro pro Tag verdient, besitzt er einen großen Wert. D.h., das Prinzip vom *abnehmenden Grenznutzen* sorgt automatisch für eine Bevorzugung der Armen bei Verteilungen.

Aber der Prioritarist hat ein darüber hinausgehendes Anliegen: Auch wenn ein Armer und ein Reicher die gleiche Glücksmenge durch eine Güterverteilung erhalten würden, soll der Ärmere bevorzugt werden.<sup>5</sup> Die Priorität des Armen gilt auch, wenn man von den Ungleichheiten

---

5 „Genauso wie Ressourcen abnehmenden Grenznutzen haben, hat Nutzen [im Prioritarismus – Anm. d. Verf.] abnehmende moralische Wichtigkeit“ (Parfit 1991: 24).

absicht, die sich aus der unterschiedlichen Empfänglichkeit für Güter ergeben. Das schlechtere Nutzenniveau des Ärmeren sorgt dafür, ihm den Zuschlag zu geben. Das gilt auch, wenn bei einem Verteilungsakt die gleiche zusätzlich zum Ausgangsniveau hinzukommende Glücksmenge (nicht Gütermenge!) zwischen ihm und einem Reicherer zur Verteilung ansteht.

Dieses Anliegen der Bevorzugung der Schlechtestgestellten kann man in verschiedenen Formen vorbringen. Das absolute Vorrangprinzip geht auf das Differenzprinzip von John Rawls zurück. Wenn man das Differenzprinzip isoliert betrachtet, begründet es einen *absoluten Prioritarismus*. Das Prinzip lautet: „Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen [...] sich zum größtmöglichen Vorteil für die am wenigsten begünstigten Gesellschaftsmitglieder auswirken“ (Rawls 1993: 69f.).

Bei Verteilungen soll also die Position der Schlechtestgestellten den Ausschlag geben: Die Verteilung ist zu wählen, die ihnen den größten Vorteil, bzw. bei Rawls konkret den größten Einkommenszuwachs, bringt. Wenn beispielsweise die Landwirte die am schlechtesten gestellte soziale Gruppe sind, dann ist die Verteilung zu suchen, bei der sie ihren Vorteil maximieren. Wenn dies eine Verteilung ist, die auch andere, z.B. Fabrikanten, begünstigt, ist das kein Problem. Folgendes darf jedoch nicht eintreten: Die ehemals schlecht gestellten stehen in der neuen Verteilung besser da, aber dafür sind andere bei dieser Verteilung unter das ursprüngliche Niveau der Landwirte abgerutscht, etwa die ungelernten Arbeiter. Es geht nicht darum, bestimmten Individuen, etwa den Landwirten, zu helfen:

Vielmehr soll das Einkommen einer Gruppe von Personen maximiert werden, die nicht durch die zu einem gegebenen Zeitpunkt zu ihr gehörigen Personen definiert ist, sondern durch ihre relative Stellung im System der gesellschaftlich realisierbaren Einkommensverteilungen (Hirsch 2002: 15).

Dieses Differenzprinzip soll in einer fiktiven Vertragssituation unter einem „Schleier des Nichtwissens“ gewählt werden. Dieser erstreckt sich auf alle konkreten oder individuellen Informationen der Individuen unter dem Schleier, insbesondere bzgl. der Stellung und Chancen in einer Gesellschaft der Zukunft (Rawls 1993).

Eine andere, nicht absolut zu verstehende Variante des Prioritarismus, die ich gewichteten *Prioritarismus* nenne, hat Derek Parfit formuliert:

*Die Sicht des Prioritarismus:* Menschen zu unterstützen zählt umso mehr, je schlechter gestellt diese Menschen sind (Parfit 1991: 19).

Der Grund für diesen Prioritarismus ist nicht der, dass so mehr Gleichheit realisiert wird. Deren intrinsischer Wert ist keine Voraussetzung für den Prioritarismus. Der moralische Grund zur Hilfe für die Schlechtgestellten liegt in deren absoluter Stellung. *Je schlechter* die Stellung, *desto größer* die Hilfe, die der Prioritarist gewährt. Man soll den Schlechtgestellten demnach immer eine gewisse Bevorzugung gewähren. Das ist unabhängig davon, ob sie sich über einer absoluten Wohlstandsschwelle befinden oder nicht. Das unterscheidet den Prioritarismus vom Suffizienziarismus. Gewichteter Prioritarismus heißt, dass der sozialen Position nicht absoluter Vorrang bei Verteilungsfragen gegeben wird, sondern sie wird gewichtet, z.B. gegen die Nützlichkeit. Roger Crisp bringt das auf einen Nenner:

*Die Sicht des gewichteten Prioritarismus:* Menschen zu unterstützen zählt umso mehr, je schlechter gestellt diese Menschen sind, je mehr dieser Menschen es gibt und je größer der betreffende Nutzen ist (Crisp 2003: 752).

Dieses Prinzip entwickelt Crisp weiter, da es immer noch erlaube, das kleine Leiden sehr vieler Bessergestellter gegen das Leben eines Schlechtergestellten aufzuwiegen.<sup>6</sup> Daher kommt Crisp zu einem Prinzip, das ich als mustergültigen Ausdruck des gewichteten Prioritarismus verwenden will:

*Die Sicht des numerisch gewichteten Prioritarismus:* Menschen zu unterstützen zählt umso mehr, je schlechter gestellt diese Menschen sind, je mehr dieser Menschen es gibt und je größer der betreffende Nutzen ist. Jedoch zählt die Zahl der Begünstigten umso weniger, je wohlhabender sie sind (Crisp 2003: 754).

Durch den letzten Satz wird erreicht, dass Nutzen von Wohlhabenden mit Zunahme des Reichtums entwertet wird. So soll auch der kleine Nutzen vieler Bessergestellter nicht mehr den großen Nutzen eines Schlechtergestellten aufwiegen können: Der Nutzen des Wohlhabenden verliert sein Gewicht auf der Nutzenwaage zunehmend, bis er schließlich kein Gramm mehr auf diese Waage bringt.

---

6 Fleurbaey et al. (2009: 262, 279f.) nennen das „Tyrannie der Aggregation“ und wollen dies beim gewichteten Prioritarismus durch Einschränkung der Aggregierbarkeit ebenfalls unterbinden. Dass dem Prioritaristen dazu nicht viele Optionen offen stehen, ist ihr Ergebnis (Ebd.: 285).

## 6. Rechtfertigungsstrategien für das Differenzprinzip

Der absolute Prioritarismus soll nun zuerst genauer untersucht werden. Dabei wird insbesondere seine mögliche Rechtfertigung durch das Konzept der *öffentlichen Moralbegründung* thematisiert. Diese Rechtfertigungsstrategie wird am Ende dieses Abschnitts referiert und sie wird uns auch die nächsten Abschnitte beschäftigen.

Der absolute Prioritarismus ist in seiner ursprünglichen Form an die Rawlssche Theorie gekoppelt. Diese muss uns nicht im Detail interessieren. Letztlich scheitert sie u.a. daran, dass es unbegründet ist, wenn die Subjekte sich unter dem Schleier des Nichtwissens so verhalten, als ob die Wahrscheinlichkeit eins sei, eine schlechte Position in der Gesellschaft einzunehmen. Es ist nicht einmal eine empirische Wahrheit, dass Menschen in der Regel *völlig risikoaversiv* sind. Gleichwohl scheint die Theorie von Rawls mindestens auf der Plausibilität dieser These zu basieren. Das hat schon John Harsanyi an Rawls kritisiert. Harsanyi (1976) wollte zeigen, dass es unter dem Schleier des Nichtwissens vernünftiger sei, die Laplacesche Regel anzuwenden. Diese besagt, unter Unsicherheit alle zukünftigen Ereignisse für gleichwahrscheinlich zu halten. Das sei gegenüber dem von Rawls bevorzugten entscheidungstheoretischen Maximin-Prinzip zu präferieren.

Hinsch hat mögliche Verteidigungen für Rawls durchgespielt. Die stärkste lautet: Vertragspartner sollten einen Vertrag nicht so konzipieren, dass sie möglicherweise Positionen einnehmen werden, die sie dazu zwingen, den Vertrag zu brechen. Diese Gefahr sollte sie abschrecken, das Risiko einzugehen, zu den Schlechttestgestellten zu gehören. Aber Hinsch weist darauf hin, dass auch solche Verträge rational sind. Die Risiken, die schlechteste Position zu bekleiden, müssen bloß gering sein (Hinsch 2002: 84ff.). Das zeigt, dass das Rawlssche Prinzip unter der ursprünglichen Annahme eines rationalen Maximierers nicht als einzige vernünftige Wahl auszuzeichnen ist (Ebd.: 96f.).

Lediglich wenn man eine schon an Gerechtigkeit orientierte *moralische Perspektive* einnimmt, kann es Hinsch zufolge berechtigt sein, am Differenzprinzip festzuhalten. Rawls habe diese Perspektive im Laufe der Zeit in die Prämissen seiner Argumentation übernommen (Hinsch 1992: I).

Aus dieser moralischen Perspektive heraus gelte: Auf Ebene der Gesamtgesellschaft wisse man, dass irgendwer die Rolle des Schlechttestgestellten übernehmen werde. Wenn man moralisch denke, müsse man diesem gegenüber seine Position rechtfertigen können:

Der Grund für die besondere Berücksichtigung der Interessen [...] der am wenigsten Begünstigten durch die Parteien im Urzustand liegt nicht in der individuellen Abwägung bestehender Risiken, sondern in der Notwendigkeit Grundsätze zu finden, die allen gegenüber zu rechtfertigen sind (Hirsch 2002: 92).

Nach diesem skeptischen Blick auf die Rechtfertigung des Differenzprinzips bei Rawls wollen wir uns der Position von Hirsch widmen. Die Prüfung dieses Rechtfertigungsversuchs wird das Ziel der weiteren Untersuchung sein. Hirsch selbst versucht, die Probleme der Rawlsschen Theorie zu umgehen und will das Differenzprinzip als Verteilungsprinzip stützen. Dazu nimmt er auf eine Konzeption der öffentlichen Rechtfertigung Bezug, die sich im letzten Zitat schon ankündigt. Für Hirsch gibt es bedarfsbezogene Ausnahmen von der eigentlich gebotenen *Gleichverteilung aller Güter*. Beispielsweise müssen Behinderte mehr erhalten als Gesunde. Ansonsten werden Ausnahmen von der Gleichverteilung allein aus prudenzialen Gründen gerechtfertigt. Dabei gilt, dass im Rahmen einer *öffentlichen Rechtfertigung* jeder diesen Ausnahmen zustimmen muss (Ebd.: 173f., 268). Um dieses zu erreichen, bleibt nach Hirsch nichts anderes übrig, als dass jeder von einer solchen Verteilung profitiert. Das wird für Hirsch allein durch Maximin-Verteilungen sichergestellt:

Sobald wir die Bedingung reziproker Vorteile auf die *einseitigen* Einkommenszuwächse der Begünstigten anwenden und nicht pauschal auf ihre Einkommensverbesserungen gegenüber der ursprünglichen Gleichverteilung, folgt aus ihr, dass nur Maximin-Verteilungen öffentlich zu rechtfertigen sind. Denn die am wenigsten Begünstigten haben keinen prudenzialen Grund, einseitigen Einkommenszuwächsen für die Begünstigteren zuzustimmen, so lange eine andere Verteilung realisiert werden kann, die mit zusätzlichen Einkommensverbesserungen für sie selbst verbunden ist (Ebd.: 272f.).

Dieses Argument könnte man nun insgesamt weiter auf seine Schlussigkeit prüfen. Insbesondere hinsichtlich der Frage, weshalb Reiche ihm de facto zustimmen sollten. Das soll aber nicht vertieft werden. Wir wollen allein die Bedingung des Arguments diskutieren, dass eine *Zustimmung von Jedermann* erforderlich ist, um etwas moralisch zu rechtfertigen. Diese anspruchsvolle und immer wieder vertretene These führt uns ins Zentrum der Moralphilosophie. Wir wollen die These erst allgemeiner verfolgen, ehe wir uns wieder ihrer Entfaltung durch Hirsch zuwenden.

## 7. Das Ideal der öffentlichen Moralbegründung

Das Ideal einer öffentlichen Moralbegründung findet sich an vielen Stellen in der Moralphilosophie, besonders häufig aber in egalitaristischen Theorien. Ernst Tugendhat meint, eine Begründung jedweder Normen sei nur denkbar, wenn ihnen *jeder* aufgeklärt zustimmen könne. Nur wer aufgeklärt zustimmen kann, wird sich demnach dem „zwanglosen Zwang“ dieser Begründung unterordnen:

Das Wort ‚gleich‘ scheint also deswegen in der Moral so eine Bedeutung zu gewinnen, weil es aus dem folgt, was hier Begründung heißt. Die Begründung der Norm muß für alle gleich sein, weil, sobald sie es nicht ist, das für einige heißen würde, daß sie ihnen gegenüber nicht begründet ist oder nur partiell; ein Ungleichgewicht wäre die Folge, die einem Teil der Mitglieder gegenüber nicht begründet werden könnte, und das würde heißen, daß von ihrem Standpunkt aus das normative System kein moralisches, sondern ein Zwangssystem wäre, willkürlich, und man könnte jetzt sagen: Wenn es im Ungleichgewicht von *einem* Standpunkt aus gesehen ist, *ist* es im Ungleichgewicht; wenn es gegenüber einigen nicht begründet ist, *ist* es nicht begründet (Tugendhat 1997: 17).

Aus diesem *formalen*, begründungstheoretischen Egalitarismus soll sich ein *Primat der Gleichheit* entwickeln, der auch zu Gleichverteilungen führt:

Wieso, [...] ist, wenn es keine gegenteiligen Gründe gibt, die, wie wir jetzt sehen, ihrerseits gegenüber allen begründet werden müßten, die gleiche Verteilung die einzige gerechte? Weil sie, [...] die einzige ist, die allen gegenüber begründbar ist (Ebd.: 18).

Hier muss man Tugendhat wohl so verstehen, dass die gleiche Verteilung nicht nur die einzige gerechte, sondern auch die einzige moralische sei. Das soll dann zum *materialen Egalitarismus* führen, der besagt „daß alle die gleichen moralischen Rechte haben“ (Ebd.: 5). Nur so sei die aufgeklärte Zustimmung von jedermann zu erwarten. Wenn die Rechte von X missachtet würden, werde X nicht zustimmen (dazu auch Gosepath 2004: 158ff.). Wie Gosepath zusammenfassend argumentiert, werde Begründung nur erzielt, wenn kein Betroffener sein Veto gegen eine Norm erkläre: „Jede Person hat ein Vetorecht, ein Recht auf Rechtfertigung derjenigen Maßnahmen, die ihre Interessen berühren“ (Ebd.: 160). Es liegt nahe zu meinen, dass diejenigen, deren Leben zugunsten anderer verrechnet werden soll, ein solches Veto einlegen werden.

Das könnte man durch folgende „Zustimmungsargumente“ Z 1) und Z 2) wiedergeben, die auch Diskursethiker verteidigen werden:

Z 1)

- 1) Ein Konsens bzgl. der Norm N ist notwendig für eine moralische Begründung von N.
- 2) Einen Konsens bzgl. N zu erzielen, bedeutet, dass jedes aufgeklärte Individuum der Norm N zustimmen muss.
- 3) Wenn X und Y durch N gegenüber anderen Individuen benachteiligt werden, werden sie N nicht aufgeklärt zustimmen.
- K) Wenn X und Y durch N benachteiligt werden, ist eine moralische Begründung von N nicht möglich.

Z 2)

- 1) Wenn niemand durch N gegenüber anderen Individuen benachteiligt wird, dann ist N moralisch begründbar.
- 2) Wenn N Verteilungsgerechtigkeit herstellt, wird niemand durch N benachteiligt.
- 3) N stellt Verteilungsgerechtigkeit her.
- K) N ist moralisch begründbar.

Hier ist noch genauer zu fragen, was mit „Zustimmung“ in Z 1) gemeint ist. Ist es die faktische, die aufgeklärte oder welche sonst? Bedeutet „zustimmen“ vielleicht nur, dass jemand, der bereits auf dem moralischen Standpunkt steht, zustimmen könnte? Könnte diese Zustimmung dann unter idealen Diskursbedingungen oder unter anderen, wirkungsgleichen Mechanismen erzielt werden? Wäre sie nur rational zwingend, wenngleich sie de facto nicht erfolgt? Welche Antwort hier für welchen Autor zutrifft, ist schwer ermittelbar. Daher werde ich im Folgenden nicht die gerade benannten konkreten Autoren kritisieren, sondern eine Position, die von den Argumenten Z 1) und Z 2) ausgeht.

Nun zur spezifischen Erweiterung dieser Z-Argumente durch Hinsch. Die Theorie von Hinsch dient der Rechtfertigung des Differenzprinzips. Die Theorie soll sich nicht gemäß der ursprünglichen Rawlsschen Vorgabe allein auf Rationalität stützen, sondern sie ist schon auf einem moralischen Standpunkt angesiedelt. Und dieser Standpunkt impliziert z.B., dass nur universalisierbare Interessen zählen (Hinsch 2002: 149f.). Hinsch expliziert, was unter einer *Anerkennung von Normen* zu verstehen ist:

Die Anerkennung einer Norm muss überwiegend, aber nicht maximal vorteilhaft für eine Person sein und dies ist dann der Fall, wenn die mit der Anerkennung der Norm verbundenen Vorteile für sie alles in allem die Nachteile überwiegen (Ebd.: 306).

Er stellt fest, dass Konsense nicht auf den für jedes Subjekt gleichen Begründungsprämissen beruhen müssen. Es zählt die gemeinsam ermittelte Norm und es zählen nicht etwaige unterschiedliche Gründe für diese. Hinsch meint weiter, wenn die Diskurspartner zudem einen öffentlichen Standpunkt einnehmen würden, der sie auf die wechselseitige Anerkennung als freie und gleiche Personen verpflichtet, „wird niemand etwa eine Regelung nur deshalb ablehnen, weil sie mit Nachteilen für ihn selbst verbunden ist“ (Ebd.: 127).

Das alles soll die Möglichkeit eines Konsenses über Normen auf dem moralischen Standpunkt plausibilisieren.<sup>7</sup> Z.B. indem argumentiert wird, Benachteiligungen durch Norm N – im Sinne von Prämissen 3) aus Z 1) – lägen auch dann nicht notwendig vor, wenn X oder Y durch N einige Nachteile auferlegt würden. Einen Konsens benötigt Hinsch, um eine Moralbegründung als möglich auszuweisen. Wie wir schon gehört haben, soll dann das Differenzprinzip als einzige begründbare Norm gerechtfertigt werden.

Die Kritik der gerade dargestellten Konzeptionen der öffentlichen Rechtfertigung (Z-Argumente und Hinsch) soll in mehrere Unterpunkte aufgespalten werden.

1) *Begründung gelingt nicht nur bei Gleichheit der Interessen:* Zuerst zu einer Verschärfung der Z-Argumente, welche die Probleme mit ihnen vergrößert. Zwar verlangt jedwede Begründung, dass *neutrale* Gründe vorgebracht werden, deren Kraft man nicht nur von einem bestimmten, etwa epistemischen, Standpunkt<sup>8</sup> oder mit einer bestimmten Identität einsehen kann. Insofern muss *jeder* diese Gründe teilen können. Dass Begründungen hingegen zusätzlich neutral gegenüber Interessendifferenzen sein müssen, d.h. nicht möglich sind, solange solche Divergen-

---

7 Die These, dass die erhofften Konsense nicht zustande kommen werden, verteidigt hingegen Thomas Nagel (1991: 81).

8 Gemeint ist etwa ein Offenbarungswissen.

zen bestehen, scheint ein Anspruch mancher Verteidiger von Z-Argumenten zu sein.<sup>9</sup> Also bringt nicht nur die obige Prämisse 3) das Argument Z 1) zu der Konklusion K), dass N nicht begründbar ist. Auch folgende alternative und allgemeinere Prämisse hat diesen Effekt:

3\*) Wenn die Individuen X und Y unterschiedliche aufgeklärte Interessen bzgl. N haben, werden sie N nicht aufgeklärt zustimmen.

Während die im Argument Z 1) geforderte Zustimmung durch die Herstellung von Verteilungsgleichheit eventuell sicherzustellen ist, ist das Problem, das mit 3\*) auftritt, viel prekärer, da Interessendifferenzen hartnäckig sein können. Das erschwert es für Z-Argumentationen erfolgreich zu sein.

Unsere Bewertung dieser Problematik lautet: Die Unabhängigkeit der Begründung einer Norm von Interessendifferenzen ist eine zu starke Forderung. Eine Begründung der Position P ist auch möglich, wenn Interessendifferenzen bestehen und P nicht jeder zustimmt, wofür noch weiter argumentiert werden wird. Interessenrelative Gründe können perfekt rational sein. Moralische Begründungen gehen darüber hinaus. Aber es kann auch Differenzen über Präferenzen geben, nachdem man sich in die Position jedes Betroffenen versetzt und sie somit unparteiisch beleuchtet hat. Moralische Ideale (Hare 1983: 169ff.) sind ein klassischer Kandidat für Präferenzen, die auch nach einer Universalisierung divergieren können. Zu sagen, dass alle Urteile, die auf nicht von jedermann nach einer Universalisierung geteilten Interessen beruhen, keine moralisch begründbaren Urteile sind, ist extrem gewagt.<sup>10</sup>

2) *Gleichheit heißt nicht „Zustimmbarkeit für alle“*: Eine Anmerkung zu den Hintergrundannahmen für die Z-Argumente: Selbst wenn man etwa Tugendhat zustimmt, dass im moralischen Begründen ein Gleichheitspostulat enthalten ist, so ist es klärungswürdig, was das bedeutet. Offenbar ist es nicht notwendig mit einer Zustimmung von jedermann verbunden. So meint z.B. ein Utilitarist, er komme diesem Postulat nach, wenn er den Nutzen einer jeden Person erhebt und „einfach“ in sein Kalkül eingehen lässt. Das heißt es für ihn, die Person zu achten oder zu respektieren bzw. ihrem Anspruch auf Gleichbehandlung

---

9 Vgl. obige Zitate von Tugendhat.

10 Unten wird zu zeigen versucht, dass viele Moralurteile auf derartigen nicht von allen geteilten Interessen beruhen.

nachzukommen. Das muss dann keineswegs zu „gleichen Grundrechten für alle“ oder „Zustimmbarkeit für alle“ führen, wenngleich es das natürlich kann.

3) *Es gibt keine allgemeinen Interessen:* Jede Moralbegründung hat von Interessen auszugehen. Das ist hier zwischen den Streitparteien unstrittig. Man könnte im Geiste des *Kontraktualismus* suggerieren, dass man sich nur auf die von allen geteilten *vormoralischen* Interessen beziehen müsse, um eine allgemeine Rechtfertigung und den dazu benötigten Konsens zu plausibilisieren.<sup>11</sup> Für Hinsch ist dieses Manöver nicht anwendbar, denn seine Variante der allgemeinen Konzeption öffentlicher Rechtfertigung geht vom moralischen Standpunkt aus. Aber man könnte ja versuchen, basaler anzusetzen. Das ist jedoch nicht tragfähig. Die besagten von allen geteilten Interessen gibt es nicht. Der Selbstmörder hat z.B. andere Interessen als die meisten anderen Menschen.<sup>12</sup> Und selbst wenn es solche allgemeinen Interessen gäbe, wären es nur ganz wenige. Auf sie könnte man höchstens eine unzureichende *Minimalmoral* aufbauen, denn die Konvergenzen der Individuen wären extrem schmal. Es kann daher *vormoralische* oder – wie beim vorletzten Punkt veranschaulicht – auch universalisierte Interessen bei den Einzelnen geben, die deren Zustimmung zu bestimmten moralischen Normen verleiteln. Z.B. Tugendhat bestreitet die Existenz einer gültigen Moral angesichts eines solchen Dissenses, wenn er über ein normatives System schreibt: „Wenn es gegenüber einigen nicht begründet ist, ist es nicht begründet“ (Tugendhat 1997: 17).

4) *Keine Moralbegründung für Amoralisten:* Die Theorie von Hinsch operiert bereits auf dem moralischen Standpunkt. Das gilt aber nicht für alle Theorien, die von einer öffentlichen Rechtfertigung als Basis der Moral ausgehen. Für Theorien jenseits des moralischen Standpunkts besteht das Problem, dass man keine auch für *Amoralisten* verpflichtende Moralbegründung geben kann (Tugendhat 1993: 88ff.) und dass dies eigentlich die Unmöglichkeit jedweder Moralbegründung impliziert.

---

11 In dieses Fahrwasser gerät auch Tugendhat, selbst wenn er sich energisch vom Kontraktualismus abgrenzt (Steinfath 2006: 269).

12 Gewirth (1978: 59) meint, auch der Selbstmörder sei auf Freiheit angewiesen. Das überdeckt aber nicht, dass er viele Interessen hat, die andere nicht haben. Und auch die eigene Freiheit ist kein transzental begründetes Interesse. Es gibt Menschen, die sie und ihre eigene Rolle als Handelnde aufgeben. Diese Menschen kann Gewirth nur zu pathologischen Fällen erklären. Dabei bemüht er sich sowieso nur um logische Erfordernisse für den Status des Akteurs, nicht um Interessendifferenzen (Ebd.: 53f.).

Moral ist nicht gegenüber jedermann begründbar, sondern wie Gosepath (1992: 340) noch in seiner Dissertation schreibt: „Moralische Forderungen greifen nur bei demjenigen, der moralisch handeln will.“ Der starke Begründungsanspruch der Z-Argumente führt aber dann zu der Konsequenz: Moral ist gar nicht begründbar, da sie nicht gegenüber jedermann begründbar ist. Maximale Begründungsansprüche implizieren schnell, dass man zu keiner Moral kommt: *Alles oder Nichts führt oft zum Nichts*. Das muss man auch dem hobbesianischen Kontraktualismus ins Stammbuch schreiben.

5) *Konsens bei massiver Selbstschädigung*: Verdeutlichen wir uns noch einmal die Bedingungen, die Hinsch für die Akzeptanz einer Norm nennt:

Die Anerkennung einer Norm muss überwiegend, aber nicht maximal vorteilhaft für eine Person sein und dies ist dann der Fall, wenn die mit der Anerkennung der Norm verbundenen Vorteile für sie alles in allem die Nachteile überwiegen (Hinsch 2002: 306).

Aber extreme Nachteile, die eine Anerkennung von N unter dieser Bedingung verhindern dürften, sind durch die Anwendung des Differenzprinzips sehr wohl für manche zu befürchten. Bei Hinsch wird (wie bei Rawls) aus egalitaristischen Gründen eine ursprüngliche Gleichverteilung der Güter als fiktive und gerechte Ausgangsbasis angenommen (Ebd.: 169f).<sup>13</sup> Dann wird die gerechte Lösung für Zuwächse von diesem gemeinsamen Basisniveau<sup>14</sup> aus eruiert.<sup>15</sup> Wenn man nicht die kontrafaktische Situation der Gleichverteilung als Basis nimmt, sondern die faktische Ungleichheit betrachtet, wird ein Konsens über das Differenzprinzip jedoch noch fragwürdiger: Wieso sollten die Bessergestellten zustimmen, massiv zugunsten der Schlechttestgestellten abzugeben? Wie ist das mit der oben zitierten Akzeptanzbedingung für Normen vereinbar? Moralische und prudenzielle Argumentationen passen weder bei Rawls noch bei Hinsch zusammen. Ihre Ansätze changieren

---

13 Dieses Postulat hatten wir oben schon im Kontext des Egalitarismus zurückgewiesen.

14 Dieses bezieht sich auf Wohlfahrtsoptionen, die bedarfsbezogene Ungleichverteilungen einbeziehen.

15 Hier lassen sich zwei Prioritarismustypen unterscheiden: Der vergangenheitsbezogene Prioritarismus (VP) versucht, die Rolle des vor einem Verteilungsakt Schlechttestgestellten zu verbessern. Der zukunftsbezogene Prioritarismus (ZP) dient nur dem Zweck, bei einer zukünftigen Verteilung die Rolle dessen, wer auch immer nach dieser Verteilung der Schlechttestgestellte ist, so gut wie möglich zu gestalten. Wenn man mit Rawls von einer ursprünglichen Gleichverteilung ausgeht, macht nur ZP Sinn.

zwischen beiden Welten. D.h. hier konkret, dass sich eine Spannung auftut zwischen der Gleichverteilung als moralischer Ausgangsbasis – bzw. der geforderten Umverteilung bei gegebenen Ungleichheiten – und der oben zitierten prudenziellen Akzeptanzbedingung für Normen. Erneut rückt ein Konsens über Normen in weite Ferne: Normen werden nur unter prudenziellen Bedingungen akzeptiert, die durch die moralischen Ausgangspunkte der Theorie vereitelt werden. Das soll hier nicht weiter vertieft werden. Es reicht, die notwendige Bedingung der öffentlichen Rechtfertigung zu erschüttern. Das allein genügt, um die Rechtfertigung des Differenzprinzips zu bestreiten. Zu fragen, ob (nur) dieses Prinzip öffentlich zu rechtfertigen ist, wäre ein zweiter Schritt.

6) *Konsens auf einem gerechtigkeitsorientierten moralischen Standpunkt:* Wenn wir nun von den Ambiguitäten der Theorie von Hinsch bzgl. des Verhältnisses von Moral und Klugheit einmal absehen und die Theorie ganz auf dem moralischen Standpunkt verorten: Was ergibt sich dann? Die Theorie von Hinsch impliziert noch mehr, als dass die Subjekte auf einem *beliebigen* moralischen Standpunkt stehen und sich dort über Normen einigen müssen. Sie müssen auf einem *bestimmten*, von Gerechtigkeitsinteressen („Freiheit und Gleichheit“) schon gekennzeichneten Standpunkt stehen. Auf diesem Standpunkt ist ein Konsens über höchste Gerechtigkeitsgrundsätze für Hinsch unverzichtbar. Hinsch geht auf Fälle unauflöslich scheinender Interessen- bzw. Überzeugungskonflikte ein, die wir unten noch exemplifizieren werden. Er meint, in solchen Fällen sei allein ein *prozedurales* Vorgehen (etwa Abstimmen oder Losen) zu rechtfertigen (Ebd.: 127). Allerdings weist Hinsch selbst darauf hin: Darüber, worüber beispielsweise abgestimmt werden soll, darf nicht per Abstimmung, sondern muss per Konsens entschieden werden. Das verweist die Theorie zurück an das Gelingen eines rationalen normativen Konsenses aller Beteiligten, wenigstens bezüglich oberster Grundsätze der Gerechtigkeit (Ebd.: 128).

Der beschriebene Konsens über die obersten Gerechtigkeitsgrundsätze ist aber selbst innerhalb der Theorien von Hinsch und Rawls problematisch. Beide erkennen die *Bürden der Vernunft* als Grenzen rationaler Argumentation an (Ebd.: 148; dazu auch Rawls 1992: 337f.). D.h., es kann gelten, dass zwei Subjekte völlig aufgeklärt und moralisch sind und sich gleichwohl nicht argumentativ auf eine bestimmte moralische Norm einigen können. Relativismus bleibt also möglich, auch wenn die Urteilenden völlig vernünftig sind:

Viele unserer wichtigsten Urteile werden unter Bedingungen gefällt, die es äußerst unwahrscheinlich erscheinen lassen, daß [...] uneingeschränkt vernünftige Personen, [...] alle zur selben Entscheidung kommen (Rawls 1992: 339).

Selbst wenn diese Bürden der Vernunft die Diskurspartner dazu bringen, die eigenen Vorstellungen zu relativieren und anzuerkennen, dass andere Vorstellungen gleichermaßen rational wie die eigenen sind, resultiert daraus kein Konsens, sondern ein *Patt*. Wie dieses argumentative Patt aufgelöst werden soll, ist nicht erkennbar. Wie dieser eingestandene Relativismus und die Hoffnung darauf zusammenpassen, dass der für die Moralbegründung als erforderlich angesetzte Konsens gerade nicht von den Bürden der Vernunft betroffen sein wird, bleibt unverständlich.

7) *Konsens bei Gerechtigkeitsgrundsätzen*: Vielleicht basiert die Hoffnung, diese Probleme zu lösen, darauf, dass Hinsch sich weniger auf die Moralbegründung allgemein bezieht (wenngleich er Bedingungen der Geltung von Normen überhaupt thematisieren will), sondern primär die Wahl von Gerechtigkeitsgrundsätzen bzw. gesellschaftlichen Institutionen thematisiert. Politisch ist es natürlich angebracht, nach Regeln zu suchen, die angesichts des faktischen Pluralismus ein Zusammenleben ermöglichen. Konsense werden in der politischen Sphäre *pragmatisch* erforderlich und so auch bei bestimmten Machtkonstellationen wahrscheinlich.

Allerdings sind besagte politische Grundsätze etc. nur dann *moralisch berechtigt*, wenn sie zu guten Konsequenzen führen. D.h., als Konsequentialist kommt man nicht umhin, die Rechtfertigung pragmatisch ausgehandelter politischer Regeln an der konsequentialistischen Theorie des Guten zu messen. Und andere Moraltheorien werden ebenfalls auf ihrem Richtigkeitskriterium bestehen. Ohne eine Verankerung in einer Theorie des Guten sind die politischen Regeln moralisch unbegründet.<sup>16</sup> Die Theorie von Hinsch soll ebenfalls von Prämissen ausgehen, „die von allen vernünftigen Konzeptionen des Guten gestützt werden“ (Hinsch 2002: 168). Aber dass es substantielle Prämissen dieser Art gibt, wird hier gerade bezweifelt.

---

16 Auch der Deontologe braucht als Theorie des Guten die Annahme, dass manche Handlungstypen intrinsisch gut oder schlecht sind (Birnbacher 2003: 119). Deontische Begriffe lassen sich durch Wertbegriffe definieren (v. Kutschera 1982: 22).

In der Politik kann man nur hoffen, dass es manche Regeln gibt, die für viele Vertreter verschiedener Theorien des Guten akzeptabel sind, so dass man eine möglichst große Schnittmenge erzielt. Aber dass diesen Regeln *jeder* zustimmen kann, ist nicht zu erwarten. Dazu sind die verschiedenen Theorien des Guten zu heterogen (vgl. das Beispiel Utilitarismus versus Deontologie). Es wird immer wieder Vertreter moralischer Theorien des Guten geben, die auch einem Kompromiss mit großer Schnittmenge nicht zustimmen können. Diese muss man dann leider *zwingen*, sich regelkonform zu verhalten.<sup>17</sup> Oder man gibt die eigene Vorstellung des Guten Preis. Den Zwang wird man natürlich auf ein Minimum beschränken, weil der soziale Friede ein hohes Gut ist. Dass man sie erzwingen muss, tut der Begründung der Regeln aber keinen Abbruch, denn solange eine der sie fundierenden Theorien des Guten richtig ist, sind es auch die Regeln.

Wenn man relativistischer an die Ethik herangeht, könnte man sagen: Zwang tut der Begründung für mich und andere, die meine Überzeugungen teilen, keinen Abbruch. Das gilt solange die Begründung mit der von uns für verbindlich gehaltenen Theorie des Guten übereinstimmt. Von dieser müssen wir aus „transzendentalen Gründen“ als Maßstab ausgehen, da wir eben keine anderen Maßstäbe als die eigenen geprüften Überzeugungen zur Verfügung haben (Gesang 2000: Kap. 2).

Konsens ist also in der politischen Sphäre pragmatisch wichtig, aber schon dort kein Rechtfertigungskriterium. Sich auf die Politik zurückzuziehen, löst also nicht das Problem, wie ein Konsens als Ermöglichungsbedingung von Moralbegründung denkbar ist. Konsens brauchen wir in der Politik, da wir uns einigen müssen. In der Moral wäre das auch wünschenswert, aber Gesellschaften funktionieren auch, wenn moralische Divergenzen bestehen.

8) *Konsens und Moralbegründung*: Hinsch würde erwidern, dass eine solche Sicht des Politischen andere Positionen nicht als gleichberechtigt anerkennt. Sie tue nur so, „als ob“ sie gleichberechtigt wären, wenn so strategische Güter wie der soziale Frieden erreicht werden (Hinsch 2002: 161). Die unter 7) dargestellte Position würde Hinsch wohl als *fundamentalistisch* einstufen, da die Berechtigung politischer Normen dort in bestimmten Theorien des Guten begründet liegt. Dagegen wendet Hinsch ein:

---

17 Eventuell ist es sogar ein Zwang, einem Kompromiss zuzustimmen (Rosenthal 2006: 143f.).

Sobald wir annehmen, dass über die Wahrheit [...] einer Norm N! begründete Meinungsverschiedenheiten bestehen, stellt sich die Frage, was einen Fundamentalisten rationalerweise berechtigt zu glauben, N! sei eine ‚wahre Norm‘ [...]. Er kann sich nicht auf die bloße Tatsache seines subjektiven Überzeugseins berufen. Und ebensowenig kann er sich auf Gründe berufen, die alle Beteiligten rationalerweise anzuerkennen hätten. Dies folgt daraus, dass wir ex hypothesi vom Bestehen begründeter Meinungsverschiedenheiten über die Gültigkeit von N! ausgehen (Hinsch 2002: 164).

Daher sei N! unbegründbar, selbst wenn N! wahr sei. Nach dem oben skizzierten Rechtfertigungsmodell für Normen stellt sich die Sache anders dar.

Man vertritt N! aufgrund von Intuitionen und auf diesen basierenden Gründen, von denen man versucht, andere zu überzeugen. Man versucht diesen zu zeigen, dass sie diese Intuitionen und Gründe letztendlich (manchmal unbewusst) teilen. Aber dass das jedermann gegenüber gelingt, ist unwahrscheinlich, weil die Menschen unterschiedliche Intuitionen und Wünsche haben. Jemandem, der kein Mitgefühl kennt, kann man es nicht andienen. Damit beruft sich der von N! Überzeugte auf Gründe für N!, die er allen zu vermitteln versucht, die aber eben nicht alle teilen werden. Da Begründung nicht Begründung gegenüber jedermann meinen muss (sondern z.B. die Norm N! für a und b begründet ist, wenn a und b dieselben Gründe teilen), ist es überzogen, N! als unbegründbar abzuweisen.

Zwischenfazit: Wir waren mit den Z-Argumenten beim Konsens als Kriterium der Moralbegründung gestartet. Wie für Vertreter von Z-Argumenten ist für Hinsch ein Konsens erforderlich, um Moral zu begründen. Man muss sich wenigstens über die obersten Grundsätze der Moral einigen, ehe man z.B. prozedurale Verfahren zur Konfliktlösung zulässt. Wie dieser Konsens möglich sein soll, da gleichzeitig die „Bürden der Vernunft“ und damit ein zumindest partieller Relativismus von Hinsch anerkannt werden, ist offen geblieben. Wie dieser wunde Punkt überwunden werden soll, ist nicht zu erkennen.

Dieses Fazit kann man wie folgt exemplifizieren: In der Moral ist gerade die Einigung über die höchsten Grundsätze besonders schwierig. Ein zentraler Grundsatzstreit in der Moral ist der zwischen Deontologen und Utilitaristen. Dass Deontologen ihre moralischen Überzeugungen zum überwiegenden Teil in einem System realisiert sehen werden, in dem Verrechnungen von Menschenleben erlaubt sind, ist unwahr-

scheinlich. Und sie werden einem Kompromiss, bei dem dieses moralische Interesse immer noch relativ stark geachtet wird („verrechnet wird nur, wenn über 1000 Leben gegen eines stehen etc.“) höchstens strategisch zustimmen. Sie werden ihn aber nicht als richtig verinnerlichen. Richtig wäre es für sie, kein Leben zu verrechnen. Und auch eine strategische Zustimmung dürfte ausgeschlossen sein. Die Deontologie wendet sich ja gerade gegen solche strategischen Manöver in der Moral, denen sie ein „so nicht, gleichgültig wie die Konsequenzen sind“ entgegenstellt. Auch noch so viele Vorteile des Kompromissvorschlags werden Deontologen daher nicht zur aufrichtigen und verinnerlichten oder auch nur zur strategischen Zustimmung zu diesem Vorschlag bringen (Rosenthal 2006: 143f.). Für Utilitaristen sieht es ähnlich aus, wenn jede Verrechnung kategorisch verboten wird. Dieser Dissens ist bei unparteilichen, aufgeklärten und im normativ aufgeladenen Gebrauch von Hinschs „vernünftigen“ Personen (2002: 146ff.) durchaus nicht nur zu befürchten, sondern sicher zu erwarten.

Das zwingt zu einer Reflexion auf die *Leistungsfähigkeit von Moralbegründungen* generell. Die gerade angestellten Überlegungen sollen nicht heißen, dass rationales Argumentieren in der Ethik völlig machtlos ist und es keine Konvergenzen und keine nahezu universell anerkannten Werte gibt. Aber es gibt Grenzen. Begründung heißt nicht notwendig „Begründung gegenüber jedermann“, sondern man kann bescheidener von der Relation „x begründet z gegenüber y“ ausgehen. Das ist eine Relation, die den Begründungsbegriff auf Individualebene entfaltet. Wir versuchen in der Ethik vorrangig, unsere Intuitionen und Überzeugungen in Kohärenz zu bringen. Wir werden unsere Diskussionspartner durch Argumente darauf hinweisen, dass auch sie eventuell derartige Intuitionen haben,<sup>18</sup> nur erkennen oder untergewichten. Wir versuchen argumentativ Gemeinsamkeiten in den Überzeugungen zu entdecken oder versuchen Gemeinsamkeiten durch Kritik und Modifikation von Intuitionen zu kreieren, auf die wir aufbauen können. Wir werben dabei natürlich für unsere eigene Position. Mit einem Wort: Wir leisten beim Begründen harte *Kohärenzarbeit*.

Stellen wir uns unsere moralischen Überzeugungen als eine große Kugel vor, in deren Zentrum basale Intuitionen stehen und an deren Rand Einzelfallbeurteilungen angesiedelt sind. Es wird vergleichsweise einfach fallen, die Überzeugungen an den Randregionen zu revidieren. Aber die basalen Ausgangspunkte im Zentrum sind ganz eng mit un-

---

18 Oder der Kohärenz wegen ausbilden müssten.

serem gesamten *Persönlichkeitsmuster* verwoben und sind schwer veränderbar. Es gibt also Grenzen der Begründung bzw. der Veränderbarkeit von Überzeugungen (Gesang 2000: Kap. 2). So gibt es z.B. moralisch völlig desinteressierte Menschen, die allen Bemühungen gegenüber taub sind, sie auf gemeinsame moralische Gefühle hinzuweisen. Es gibt auch innerhalb der Moral Positionen, die einfach unvereinbar sind, weil sie z.B. mit verschiedenen Persönlichkeitsmustern zusammenhängen. Der Konflikt zwischen Deontologen und Utilitaristen scheint von dieser Sorte zu sein: Die Divergenz ist durchaus hartnäckig.

Man nehme als empirischen Beleg für diese letzte These den Fall der Diskussion in einem guten Universitätsseminar. Dort treffen sich gut informierte Menschen, an der Wahrheit interessiert, im (moraltheoretischen) Urteilen geübt, manchmal von konkretem Zeitdruck befreit und nicht von Fremd- oder Machtinteressen gesteuert. Aber die Praxis lehrt: Selbst unter solch weitgehend *idealen Diskursbedingungen* lässt sich in einem Seminar über Ethik kein Konsens erzielen, ob z.B. deontologische oder utilitaristische Meinungen richtig sind.<sup>19</sup> Daher ist es zwar verständlich, dass Vertreter der Z-Argumente und Hinsch die Moralbegründung auf jedermann ausdehnen und an umfassenden Konsensen festmachen wollen, um Zwang als Alternative zur Begründung zu eliminieren. Aber das Manöver misslingt.

Abschließend kann gesagt werden: Ein Konsens ist bei Vertretern der Z-Argumente und bei Hinsch unverzichtbar. Aber unsere kritischen Überlegungen zeigen – gemeinsam mit den von Hinsch und Rawls anerkannten „Bürden der Vernunft“ –, dass ein solcher Konsens nicht immer zu erwarten ist. Bei vielen moralischen Normen funktioniert die öffentliche Begründung gegenüber jedermann eben nicht. Wenn das Begründungsmodell der öffentlichen Begründung aber für einige moralische Normen nicht anwendbar ist, wieso sollte man dann andere (das Differenzprinzip) auf es stützen? Wenn die öffentliche Rechtfertigung und der daran gekoppelte allgemeine Konsens keine notwendige Bedingung für die Geltung einer Norm sind, dann kann man das Differenzprinzip auch nicht damit rechtfertigen, dass es allein diese vermeintlich notwendige Bedingung erfülle.

9) *Prioritarismus und Verhältnismäßigkeit*: Ein weiterer, lange bekannter und schlagender Einwand gegen den absoluten Prioritarismus ist folgender: Nach dieser Theorie müsste man es begrüßen, wenn den

---

19 Weitere Argumente für einen bestimmten ethischen Relativismus in Gesang 2008.

Schlechtestgestellten ein minimaler Gewinn von 0,01 Cent zuwächst, auch wenn jemandem, der eine mittlere Position auf der Wohlstandsskala bekleidet, dadurch ein erheblicher Verlust von sagen wir 100.000 Euro entsteht. Der Schlechtestgestellte hat eben *absoluten* Vorrang. Das ist mit den moralischen Intuitionen vieler Menschen völlig unvereinbar. Das zeigt, dass die moralischen Intuitionen eben auch einen Bezug zum Nutzen haben und dass dieser nicht beliebig zu vernachlässigen ist. Dass Intuitionen bei der Rechtfertigung der Moral überhaupt eine nicht übergehbar Rolle spielen, ist eine zu diskutierende kohärentistische These, die hier aber unterstützt wird (Gesang 2010).

Damit sind mehrere Vorhaben von Gerechtigkeitstheoretikern zurückzuweisen:

1. Ein Anlauf, Gerechtigkeit als das einzig begründbare Moralprinzip zu erweisen, da es allein konsensuell zu legitimieren sei, ist gescheitert. Die Idee der öffentlichen Moralbegründung gegenüber jedermann wurde verworfen.
2. Die These, dass das Differenzprinzip als einziges Verteilungsprinzip öffentlich zu rechtfertigen sei, brauchen wir nicht weiter zu untersuchen, wenn wir das Konzept der öffentlichen Rechtfertigung als solches ablehnen.
3. Der absolute Prioritarismus ist nicht plausibel.

## 8. Gewichteter Prioritarismus: Wer ist der Schlechtestgestellte?

Der gewichtete oder moderate Prioritarismus ist auf den ersten Blick eine vielversprechende Konzeption. Sie vermeidet den Anschein, starr auf einem Prinzip zu beharren, das sichtlich Wohlergehen kosten kann. Damit befindet sich der moderate Prioritarist in einem Boot mit vielen Konsequenzialisten, während der absolute Prioritarist häufig nur noch Deontologen in seinem Boot vorfinden dürfte. Neben der Vermehrung des Wohlergehens schiebt der gewichtete Prioritarismus noch weitere Maßstäbe ein, die uns intuitiv wohlvertraut sind. Diese sind sehr gut mit einer Mitleidsethik vereinbar, die an unserem natürlichsten moralischen Affekt ansetzt und daher unmittelbar plausibel erscheint. Die vermeintlichen blinden Flecken des Utilitarismus werden so vermieden. Zum Utilitarismus werden eine nicht der Blindheit gegen die Vorgeschichte einer Situation verdächtige Gerechtigkeits- und eine Mitleidskomponente ergänzt. So kann man einigen der mächtigsten Einwände

gegen den Utilitarismus begegnen. Mit der Sicht des numerisch gewichteten Prioritarismus von Crisp kann man zudem noch das Problem lösen, dass der Utilitarist sehr kleine Nutzengewinne sehr vieler Menschen gegen elementaren Nutzen von wenigen verrechnen muss.

Aber der Teufel steckt im Detail. Wie sollen die verschiedenen Parameter, die der moderate Prioritarist anführt, gegeneinander gewichtet werden? Ehe man das nicht genauer bestimmt, wird der Ansatz kaum konkret diskutierbar sein. Soll die soziale Position einen erheblichen Vorrang gegenüber dem Nutzen haben? Oder soll die Relevanz der Position eher marginal sein, so dass die soziale Stellung nur in Ausnahmefällen eine Verteilung bestimmt? Gehen wir die Probleme im Einzelnen durch:

Der Prioritarist geht davon aus, dass *der Schlechtestgestellte* derjenige ist, der besonderer Unterstützung bei zukünftigen Verteilungen bedarf. Wie ermittelt man aber, wer der Schlechtestgestellte ist? Man könnte das einfach anhand der Einkommensverhältnisse entscheiden. Aber nicht alle Verteilungen sind Verteilungen von Geld und selbst diese sind diesbezüglich mehrdeutig. Wird der Schlechtestgestellte relativ zu einem Zeitpunkt  $t$  oder bezogen auf mehrere Zeitpunkte, ja auf seine gesamte bisherige Lebensspanne, ermittelt (Parfit 1991: 20ff.)?<sup>20</sup>

Gerechtigkeit scheint letzteres Maß zu befürworten, während Mitleid z.B. im Gesundheitssystem häufig auf die bezogen wird, die momentan in der medizinisch aussichtslosesten und leidvollsten Lage sind (Crisp 2003: 762).

Es kann also verschiedene *prioritaristische* Prinzipien geben, die verschiedenen Alltagsintuitionen Rechnung tragen. Sie alle setzen voraus, dass man bestimmen kann, wer der Schlechtestgestellte ist, dem Vorrang gebührt. Dabei müssen eventuell Messungen nicht nur über das Einkommen, sondern über die gesamte bisherige Lebensfreude ange stellt werden, die jemand genossen hat. Das verkompliziert die Entscheidung enorm. Zwar will auch der Utilitarist ermitteln, wie sich eine konkrete Handlungsalternative auf das Glück der Betroffenen aus-

---

20 Benbaji (2005: 317) fordert für den Suffizienziaristen jedenfalls: „Es wäre ein Fehler all unsere suffizienziaristischen Bemühungen auf unser Leben als Ganzes statt auf kurze Lebensabschnitte zu richten.“ McKerlie (1989: 476) stellt hingegen fest, dass Egalitaristen sich meist auf Wohlergehen – bezogen auf das gesamte Leben – beziehen.

wirkt. Aber dazu braucht er viel *weniger Informationen* als der (Gerechtigkeits-)Prioritarist, der sich mit der gesamten Biographie der Betroffenen auseinandersetzen muss.

Fazit: Der moderate Prioritarist hat im eigenen Lager *normative Divergenzen* bei der Bestimmung des Schlechtestgestellten zu erwarten. Diese werden seine Position voraussichtlich spalten. Gerechtigkeit konkurriert z.B. mit Mitleid. Zudem kommen Messprobleme größten Ausmaßes hinzu.

## 9. Verdienst und Gewichtung

Wenn der Prioritarismus den Utilitarismus im Sinne der Alltagsmoral verbessern will, dann funktioniert das nur, wenn auch die alltagsmoralischen Maßstäbe für Gerechtigkeit und Mitleid beachtet werden. Der Prioritarist darf dann nicht nur die absolute Stellung von Personen auf einer Wohlstandsskala beachten, sondern muss auch *Selbstverschulden*, *Verdienst*, *Leistung* usw. einbeziehen (Persson 2001: 27). Damit muss der Prioritarist aber noch andere Parameter als Nutzen, Zahl und absolute Position der Betroffenen verwenden, um über die Vergabe eines Gutes zu entscheiden. Dies gilt zumindest dann, wenn sich der Prioritarist der Alltagsmoral annähern will. Das macht die Entscheidung noch vorurteilsanfälliger und beliebiger, denn es gibt keine einheitlichen Maßstäbe für Verdienst, Verschulden usw.

Nachdem der moderate Prioritarist die verschiedenen Größen bestimmt hat, die er miteinander verrechnen will, stellt sich die entscheidende Frage: Wie sind die relevanten Faktoren genau gegeneinander zu gewichten und wie ist das zu begründen? Ihm bleiben als Begründungsressource primär normative Intuitionen (oder, suggestiver gesagt, normative Vorurteile), denn welches Prinzip sollte hier sonst Auskunft geben? Sollte die soziale Stellung den Nutzen um das ein-, zwei- oder vierfache überwiegen? Letztlich werden sich viele an Intuitionen über vermeintlich vernünftige Ergebnisse orientieren, die man mit bestimmten Gewichtungsfaktoren in Beispielfällen erzielen kann. Die Intuitionen werden divergieren zwischen eher gerechtigkeits- und mitleidsorientierten Ansätzen, zwischen verschiedenen Konzeptionen, Verdienste zu fassen, und zwischen verschiedenen Gewichtungen des Nutzens gegen die soziale Position. Ein ganzes Spektrum prioritaristischer Prinzipien mit Angabe konkreter Gewichtungsverhältnisse ist also zu erwarten.

Es steht, wie gesagt, zu befürchten, dass die Gewichtungsfaktoren des Prioritaristen von Ergebnissen bestimmt werden, die in konkreten Fallbeispielen mit ihnen erzielt werden. Da die Begründung der prioritaristischen Verteilungsprinzipien sich primär dieser Ergebnisorientierung verdankt, führt das bei unterschiedlichen Einzelfällen schnell zu *Inkohärenzen*<sup>21</sup> und *Beliebigkeit*.

Zu ergänzen wäre noch eine utilitaristische Kritik: Es macht nur Sinn, einen Prioritarismus einzuführen, wenn wir die soziale Position ganz erheblich gegenüber dem Nutzen privilegieren. Das entspräche etwa folgenden Beispielen: X ist todkrank und war sein Leben lang schlecht gestellt. X hat noch eine Lebenserwartung von wenigen Monaten. Soll man X eine neue Hüfte implantieren? X würde damit die Mittel aufbrauchen, die Y aus dem sozialen Mittelfeld benötigen würde, um eine neue Hüfte zu erhalten. Y könnte mit ihr 20 und mehr Jahre gehen, ohne bei jedem Schritt stechende Schmerzen zu verspüren. Das wäre ein Beispiel für eine erhebliche Bevorzugung der sozialen Position und ich kann nur sagen, ich würde den Prioritarismus hier nicht wählen. Aber hier treffen Grundintuitionen aufeinander, dazu kann wenig Weiteres gesagt werden.

*Fazit: Weder der moderate oder absolute Egalitarismus, noch der absolute oder moderate Prioritarismus erweisen sich als Positionen, die letztlich plausibel sind. Entweder Verteidiger von Gerechtigkeitstheorien bringen andere Kandidaten oder bessere Argumente vor oder man muss darüber diskutieren, ob Gerechtigkeit überhaupt als Leitparadigma der politischen Philosophie fungieren kann.*

## Literatur

- Benbaji Y (2005): The Doctrine of Sufficiency: A Defense. *Utilitas* 17: 310-332.
- Birnbacher D (2003): *Analytische Einführung in die Ethik*. Berlin: De Gruyter.

---

21 Die Folgen von Inkohärenzen dieser Art demonstriert Birnbacher (1998).

- Birnbacher D (1998): Wie kohärent ist eine pluralistische Gerechtigkeits-theorie? In: Gesang B (Hg.): *Gerechtigkeitsutilitarismus*. Paderborn: Ferdinand Schöningh: 157-178.
- Crisp R (2003): Equality, Priority and Compassion. *Ethics* 113: 745-763.
- Fleurbaey M, Tungodden B & Vallentyne P (2009): On the Possibility of Nonaggregative Priority for the Worst Off. *Social Philosophy & Political Foundation* 26: 258-285.
- Frankfurt HG (2000): Gleichheit und Achtung. In: Krebs A (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp: 38-49.
- Gesang B (2000): *Kritik des Partikularismus*. Paderborn: Mentis.
- Gesang B (2010): Are Moral Philosophers Moral Experts? *Bioethics* 24: 153-159.
- Gesang B (2008): Der moralische Realismus und das Relativitätsargument. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 62: 157-180.
- Gewirth A (1978): *Reason and Morality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gosepath S (2004): *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Gosepath S (1992): *Aufgeklärtes Eigeninteresse*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Hare RM (1983): *Freiheit und Vernunft*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Harsanyi JC (1976): *Essays on Ethics, Social Behaviour and Scientific Explanation*. Dordrecht: Springer.
- Hinsch W (2002): *Gerechtfertigte Ungleichheiten*. Berlin: De Gruyter.
- Hinsch W (1992) Einleitung. In: Ders. (Hg.): *John Rawls. Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp: 9-44.
- Krebs A (2000): Einleitung: Die neue Egalitarismuskritik im Überblick. In: Dies. (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp: 7-37.
- McKerlie D (1989): Equality and Time. *Ethics* 99: 475-491.
- Mill JS (2000): *Der Utilitarismus*. Stuttgart: Reclam.

- Nagel T (1991): *Equality and Partiality*. Oxford: Oxford University Press.
- Page EA (2006): *Climate Change, Justice and Future Generations*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Parfit D (1991): *Equality or Priority?* Kansas: University of Kansas.
- Parfit D (2000): Gleichheit und Vorrangigkeit. In: Krebs A (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp: 81-106.
- Persson I (2001): Equality, Priority, and Person-Affecting Value. *Ethical Theory and Moral Practice* 4: 23-39.
- Rawls J (1993): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Rawls J (1992): Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses. In: Hirsch W (Hg.): *John Rawls. Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp: 333-363.
- Rosenthal, J (2006): Der Primat der Gleichheit, oder: der Symmetriesatz in Ernst Tugendhats Ethik. In: Scarano N & Suárez M (Hgg.): *Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwiderungen*. München: C.H. Beck: 134-152.
- Schälike J (2009): Levelling-up-Egalitarismus. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 63: 417-437.
- Steinfath H (2006): Gleichheit und Interessen. In: Scarano N & Suárez M (Hgg.): *Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwiderungen*. München: C.H. Beck: 255-272.
- Temkin L (2003): Equality, Priority or What? *Philosophy and Economics* 19: 61-87.
- Temkin L (2000): Equality, Priority and the Levelling Down Objection. In: Clayton M & Williams A (Hgg.): *The Ideal of Equality*. Basingstoke: Palgrave Macmillan: 126-161.
- Tugendhat E (1993): *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Tugendhat E (1997): Gleichheit und Universalität in der Moral. In: Willemschek M (Hg.): *Ernst Tugendhat: Moralbegründung und Gerechtigkeit. Vortrag und Kolloquium in Münster 1997*. Münster: LIT: 3- 28.



Julian Culp

## Globaler Egalitarismus. Eine Kritik\*

### 1. Einleitung

Dieser Aufsatz kritisiert die sogenannte „globalistische“ Auffassung globaler Gerechtigkeit, der zufolge egalitäre sozioökonomische Verteilungsgrundsätze weltweit Gültigkeit besitzen. Solche Grundsätze, die sich auf interpersonale Verhältnisse beziehen, kennzeichnen sich durch eine Präsumtion der Gleichheit oder durch einen sozio-komparativen Aussagegehalt (Gosepath 2004: 200ff.).<sup>1</sup> „Globalisten“ beurteilen das global existierende, äußerst hohe Niveau interpersonaler, sozioökonomischer Ungleichheit als extrem ungerecht, da es sich mittels der von ihnen verteidigten Grundsätze, obgleich aus je unterschiedlichen Gründen, in keiner Weise rechtfertigen lässt.<sup>2</sup>

Viele dieser Globalisten verschreiben sich dem „distributiven Paradigma“ (Young 1990: Kap. 1),<sup>3</sup> das politische Gerechtigkeitsfragen entweder gänzlich vernachlässigt oder diesen nur eine sekundäre Bedeutung zuschreibt. Hierfür gehen die Globalisten davon aus, dass Fragen sozialer Gerechtigkeit immer auch separat zu beantwortende Verteilungsfragen betreffen (Gosepath 2001: 154), dass Probleme politischer Gerechtigkeit ohne weiteres ausgeklammert werden können (Tan 2004:

---

\* Dieser Text ist von mir aus dem amerikanischen Englisch übersetzt und überarbeitet. Eine längere Version dieses Textes wurde zuerst veröffentlicht als „Globalism“ in *Global Justice and Development*. Ich bin Sebastian Schleidgen für inhaltliche und Susanne Schlee für hilfreiche, sprachliche und formale Hinweise zu einer früheren Fassung des deutschen Textes sehr dankbar.

- 1 Im Folgenden bezieht sich der Ausdruck „egalitäre (sozioökonomische) (Verteilungs-)Grundsätze“ auf (sozioökonomische) (Verteilungs-)Grundsätze, die für interpersonale Beziehungen zwischen Individuen Gültigkeit beanspruchen.
- 2 Jüngsten Statistiken zufolge erreicht die Ungleichheit unter Individuen weltweit einen Gini-Koeffizient von 70 Punkten. D.h. u.a., dass 8% aller Individuen über die Hälfte des weltweiten Einkommens verfügen, und dass drei Viertel der (ärmeren) Weltbevölkerung über lediglich ein Fünftel des weltweiten Einkommens verfügen (Milanovic 2012: 8f.).
- 3 Paradigmatisch lautet der Titel von Charles Beitz' wegweisendem dritten Teil seines modernen Klassikers *Political Theory and International Relations* (1999a) „International Distributive Justice“ (Herv. d. Verf.).

6) oder dass politische Gerechtigkeitsfragen denen der Verteilungsgerichtigkeit untergeordnet sind (Gosepath 2004: 84ff., 2011).

Globalisten liefern eine Vielzahl von Argumenten für ihre These, dass egalitäre Grundsätze der Verteilungsgerechtigkeit globale Gültigkeit besitzen. Alle können als *Analogieargumente* (Caney 2001: 117f., 2005a: 270f., 2008: 488) rekonstruiert werden. Diese besagen, dass, sofern man egalitäre Grundsätze der Verteilungsgerechtigkeit im innerstaatlichen Raum anerkennt, man bei genauerer Betrachtung dazu gezwungen ist, solche Grundsätze als global gültig anzuerkennen. Diese Argumente bedienen sich gewöhnlich einer von zwei Arten von Ansätzen, um dies zu zeigen. Der eine Ansatz wird als praxisunabhängig bezeichnet, da dieser sich nicht auf die besondere Praxis bezieht, die Mitglieder eines Staates gemeinsam konstituieren. Praxisunabhängige Ansätze rechtfertigen die globale Gültigkeit egalitärer Grundsätze der Verteilungsgerechtigkeit auf zwei unterschiedliche Weisen. Entweder rekurrieren sie auf moralisch relevante Eigenschaften von Menschen, oder sie verweisen auf den intuitiv attraktiven Grundsatz, dass es ungerecht ist, wenn Personen schlechter gestellt sind als andere, ohne dass dies auf die verantwortbaren Handlungen der schlechter situierten zurückzuführen wäre. Praxisabhängige Ansätze behaupten hingegen, dass die Existenz globaler – entweder zwangsbewehrter oder umfänglich einflussreicher – sozialer Praktiken die globalistische Position begründet.<sup>4</sup> In den nächsten beiden Abschnitten ist es mein Ziel, zu zeigen, dass beide dieser Wege, die globalistische Position zu verteidigen, nicht überzeugen.

## 2. Praxisunabhängiger Globalismus

Praxisunabhängige Ansätze der Rechtfertigung von Gerechtigkeitsgrundsätzen *verneinen* die „These der Praxisabhängigkeit“, die besagt, dass „der Inhalt, die Reichweite und die Rechtfertigung einer Gerechtigkeitsauffassung von der Struktur und Form der Praktiken abhängt, welche diese Auffassung regulieren sollen“ (Sangiovanni 2008: 138 [Übers. d. Verf.]). Soziale Praktiken spielen diesem Ansatz zufolge also keine Rolle bei der Rechtfertigung einer Gerechtigkeitsauffassung. Gleichwohl ge-

---

<sup>4</sup> Zur Unterscheidung zwischen praxisunabhängigen und praxisabhängigen Arten, Gerechtigkeitsgrundsätze zu rechtfertigen, siehe James 2005, Sangiovanni 2007, 2008 sowie Banai et al. 2011.

winnen solche Praktiken an Bedeutung, wenn es darum geht zu bestimmen, was eine Gerechtigkeitsauffassung praktisch tatsächlich erfordert. Es ist also charakteristisch für solche praxisunabhängigen Ansätze, dass sie diese *Rechtfertigungs-* von *Anwendungsfragen* strikt trennen.

Die Verteidiger des praxisunabhängigen Ansatzes sind deswegen aber nicht notwendigerweise desinteressiert hinsichtlich der voraussichtlichen praktischen Folgen ihres normativen Standpunktes. Viele Globalisten, so etwa Simon Caney (2006), geben sich große Mühe, diese Folgen genauer zu spezifizieren.<sup>5</sup> Entscheidend ist jedoch, dass diese Folgen für die praxisunabhängigen Ansätze nicht als relevante Überlegungen gelten, um die als gültig angenommenen Gerechtigkeitsgrundsätze zu korrigieren oder zu erweitern. Die praktischen Folgen können zwar hinsichtlich empirischer Gesichtspunkte hinterfragt werden, nicht jedoch die Grundsätze selbst, die der Bestimmung dieser Folgen zugrunde liegen. Schließlich beansprucht ein praxisunabhängiger Ansatz, dass Gerechtigkeitsgrundsätze eben nicht mit Blick auf die besondere Form und Struktur der sozialen Praxis zu rechtfertigen sind, welche diese regeln sollen. Oder anders formuliert: Der Anwendungskontext der Grundsätze ist irrelevant für deren Rechtfertigung.

Diese besondere Methodik von Globalisten, wie z.B. Kok-Chor Tan oder Simon Caney, offenbart sich u.a. in deren Äußerungen zu den praktischen Auswirkungen ihrer Gerechtigkeitsauffassungen, wie etwa dieser von Tan:

Working out the practical and technical details of a just global distributive scheme is [...] outside the domain of philosophy and best left to experts in other fields. Nonetheless we can begin to seriously consider the practical details of the cosmopolitan [i.e. globalist – Anm. d. Verf.] alternative to our current global order only when we are convinced of the moral force and coherence of the cosmopolitan vision (Tan 2004: 14).

Es entspricht demnach der Logik eines praxisunabhängigen Rechtfertigungsansatzes, dass eine Theoretikerin zuerst eine Gerechtigkeitsauffassung begründet, bevor sie dann in einem zweiten Schritt daran geht – möglicherweise in Zusammenarbeit mit sozialwissenschaftlich ausgerichteten Wissenschaftlerinnen –, die politischen Maßnahmen sowie sozialen und kulturellen Veränderungen zu identifizieren, die für die Realisierung ihrer jeweiligen Gerechtigkeitsauffassung erforderlich sind.

---

5 Vgl. zu vier kosmopolitischen Modellen globaler politischer Ordnung auch Zürn 2011.

Auf ähnliche Art und Weise argumentiert Simon Caney, dass praktische Überlegungen hinsichtlich der Realisierbarkeit einer Gerechtigkeitsauffassung kein Gewicht für deren Rechtfertigung tragen. Der Umstand etwa, dass manche Kritiker globalistischer Grundsätze in Frage stellen, dass Maßnahmen zur Reduzierung sozioökonomischer Ungleichheit jemals in dem Maße erfolgreich sein könnten wie dies von den globalistischen Grundsätzen verlangt wird, sei irrelevant für die Rechtfertigung solcher Grundsätze der Verteilungsgerechtigkeit. Caney drückt diesen Gedanken so aus:

They [the realist critiques] are directed against specific policies and programs but not against the moral principles. There is, then, *in this sense* not necessarily a value-conflict between these realist points and cosmopolitan [i.e. globalist – Anm. d. Verf.] principles of justice. This bears out the point [...] of the utility of differentiating between different levels of philosophical analysis and distinguishing between claims about what fundamentally matters and claims about what particular policies should be adopted (Caney 2005a: 139).<sup>6</sup>

Wiederum werden also Fragen der Anwendung von Gerechtigkeitsgrundsätzen von deren Rechtfertigung getrennt. Somit akzeptieren Caney und Tan eine der Hauptaussagen des praxisunabhängigen Ansatzes der Rechtfertigung von Gerechtigkeitsgrundsätzen, nämlich dass die Rechtfertigung einer Gerechtigkeitsauffassung nicht auf einer Auseinandersetzung mit den besonderen Praktiken beruhen muss, für die sie Gültigkeit beansprucht.

Globalistische Theoretiker, die einen solchen praxisunabhängigen Ansatz verfolgen, benennen zwei unterschiedliche Arten von Gründen, um ihre Gerechtigkeitsauffassung zu rechtfertigen. Manche berufen sich auf *menschheitsbasierte* Gründe, welche besagen, dass moralisch relevante menschliche Eigenschaften allein die globale Gültigkeit von egalitären Grundsätzen der Verteilungsgerechtigkeit rechtfertigen. Solche globalistischen Theoretiker (Richards 1982, Beitz 1983, Moellendorf 2002: 24) argumentieren, dass, sofern solche Gründe innerstaatlich als Rechtfertigung für egalitäre Grundsätze der Verteilungsgerechtigkeit

---

6 An anderer Stelle betont Caney (2005a: 3) ebenso: „the application of principles to specific issues [...] can be performed only by integrating principles with an enormous amount of empirical detail and by concentrating on specific issues in a case-by-case way. Rather than focusing on any specific case-studies, this book seeks to identify what principles should be applied at the global level.“

herangezogen werden, man letztlich die globale Gültigkeit solcher Grundsätze akzeptieren muss. Schließlich besitzen Menschen auf der ganzen Welt diese moralisch relevanten Charakteristika.<sup>7</sup>

Globalistische Philosophen wie Caney (2005) argumentieren manchmal allerdings auch, dass die Gründe für die Akzeptanz einer egalitären Auffassung der Verteilungsgerechtigkeit im innerstaatlichen Raum nicht nur unabhängig von den spezifischen sozialen Praktiken innerhalb eines Staates sind, sondern auch unabhängig von jeglichen menschlichen Eigenschaften. Solche Theoretiker behaupten somit, dass die Rechtfertigung von Gerechtigkeitsgrundsätzen „tatsachen-unabhängig“ ist, und folgen somit G. A. Cohen (2003, 2008: Kap. 6), der behauptet, dass Tatsachen für die Rechtfertigung von Gerechtigkeitsgrundsätzen irrelevant sind. Sobald man die „tatsachen-unabhängige“ Gültigkeit egalitärer Verteilungsgrundsätze anerkannt hat, so manche Globalisten, ist man dazu gezwungen, die globale Reichweite dieser Grundsätze zu akzeptieren.

Die Verteidiger einer solchen tatsachenunabhängigen Version des praxisunabhängigen Ansatzes machen insbesondere geltend, dass, sofern wir intuitiv überzeugt sind, dass niemand, der keinen verantwortbaren Fehler begangen hat, schlechter als andere gestellt sein sollte, wir den Globalismus anerkennen müssen. Die tatsachenunabhängige, intuitive Plausibilität eines solchen Verteilungsgrundsatzes wird zwar gewöhnlich zur Rechtfertigung einer innerstaatlichen Gerechtigkeitsauffassung herangezogen, im Grunde liefert sie jedoch die Rechtfertigung für eine „glücksegalitaristische“ Position des Globalismus: Nicht verantwortbare Umstände wie der Geburtsort dürfen keinen Einfluss auf den Anteil an (gerechtigkeitsrelevanten) Gütern haben, über die eine Person verfügt.<sup>8</sup>

Caney erklärt die Relevanz einer solchen glücksegalitaristischen Position für die Rechtfertigung des Globalismus wie folgt:

- 
- 7 Allen Buchanan (1990) bezeichnet eine solche Begründung als „subjektzentriert“. Caney (2010, 2011) unterscheidet sorgfältig zwischen menschheitsbasierten Begründungen einerseits und andererseits solchen, die auf den umfänglichen Einfluss sozialer Praktiken abheben. Letztere beschreibe ich weiter unten genauer.
- 8 Elizabeth Anderson (1999) verwendete als erste den Begriff „glücksegalitaristisch“ (*luck-egalitarian*), um hiermit eine in ihren Augen äußerst problematische Gerechtigkeitsauffassung zu bezeichnen; weitere Kritiker einer solchen Auffassung sind u.a. Joseph Heath (2006), Christian Schemmel (2007) und Wolfgang Kersting (2008).

The [globalist – Anm. d. Verf.] point can be put in more colloquial terms: in recent years the term, 'postcode lottery' has been employed in Britain to criticize the situation in which people who lived in the jurisdictions of different councils have very unequal access to health and education. This, it was said, was unfair for it is wrong that someone should get less simply because he or she lives in one place rather than another. The cosmopolitan [i.e. globalist – Anm. d. Verf.] point is simply to radicalize this and to see through its logic at the global level (Caney 2005a: 122).

Der glücksegalitaristischen Position folgend ist es ungerecht, wenn Personen aufgrund zufälliger Umstände wie deren Geschlecht, Ethnizität oder Familienhintergrund schlechter gestellt sind als andere. Diese Eigenschaften sind in dem Sinne zufällig, dass diejenigen, die sie besitzen, nicht sinnvoller Weise kausal für diese verantwortlich gemacht werden können. Sofern es nackter Zufall (*brute luck*)<sup>9</sup> ist, ob man männlich oder weiblich ist, ob man der einen oder der anderen Ethnie angehört, und ob man Nachkomme reicher, mächtiger oder armer, ohnmächtiger Eltern ist, so dürfen diese Tatsachen nicht als Gründe für die Abweichung von einer egalitären Verteilung gerechtigkeitsrelevanter Güter verwendet werden. Wenn aber diese Tatsachen, die allein dem Zufall und nicht einer Entscheidung zuzuschreiben sind, keine Ungleichheit gerechtigkeitsrelevanter Güter rechtfertigen können, so kann ebenso wenig der Besitz einer unterschiedlichen Staatsbürgerschaft eine solche Ungleichheit rechtfertigen. Schließlich wählen Personen gewöhnlich nicht ihre Staatsbürgerschaft, sondern werden einfach als Bürgerinnen und Bürger eines bestimmten Staates geboren. Etwas anderes zu denken, würde heißen – wie Joseph Carens (2008: 212) dies ausgedrückt hat –, die feudale Idee geburtsrechtlicher Privilegien in das politische Denken wieder einzuführen.

Im Folgenden kritisiere ich diese praxisunabhängigen Rechtfertigungen des Globalismus, indem ich *allgemein* praxisunabhängige Ansätze der Rechtfertigung von Gerechtigkeitsgrundsätzen in Frage stelle.<sup>10</sup> Meine Kritik besteht darin zu zeigen, dass solche praxisunabhängigen Ansätze

9 Nackter Zufall ist von kalkuliertem Glück (*option luck*) gemäß Ronald Dworkin (2011: 92f.) wie folgt zu trennen: „Beim kalkulierten Glück geht es darum, wie eine bewußt eingegangene aber risikobehaftete Entscheidung ausgeht – ob jemand gewinnt oder verliert, wenn er ein bestimmtes Risiko eingeht, das er hätte voraussehen sollen und hätte ablehnen können. Bei reinem Glück geht es um die Folgen von Risiken, die nicht in diesem Sinn auf bewußt getroffene Entscheidungen zurückzuführen sind.“

10 Diese Argumentation verwende ich auch in Culp 2011.

inkompatibel mit der Methode des Überlegungsgleichgewichts sind. Dieser Umstand allein genügt, so behauptet ich, um derartige praxisunabhängige Ansätze zurückzuweisen. Auf die Gründe hierfür, weshalb jede Rechtfertigung von Gerechtigkeitsgrundsätzen mit der Methode des Überlegungsgleichgewichts im Einklang stehen sollte, kann ich an dieser Stelle leider nicht eingehen. Es sei jedoch zumindest darauf verwiesen, dass diese Methode im Anschluss an Rawls vom zeitgenössischen Mainstream der liberalen politischen Philosophie vertreten wird, und sich kaum noch Vertreter eines alternativen, fundamentalistischen Modells finden lassen (Nida-Rümelin 1996).

Um zu verstehen, warum die praxisunabhängige Rechtfertigung des Globalismus nicht mit der Methode des Überlegungsgleichgewichts vereinbar ist, lohnt es sich noch einmal hervorzuheben, dass der genannte praxisunabhängige Ansatz Fragen der Rechtfertigung von Gerechtigkeitsgrundsätzen von solchen der Anwendung von Gerechtigkeitsgrundsätzen trennt. Die Methode des Überlegungsgleichgewichts fordert nämlich, dass die erwartbaren Konsequenzen, die sich aus einer Befolgung bestimmter Gerechtigkeitsgrundsätze ergeben, bei der Rechtfertigung der Gerechtigkeitsgrundsätze berücksichtigt werden. Es ist daher wenig verwunderlich, dass John Rawls (1979: 48), der die Methode des Überlegungsgleichgewichts maßgeblich geprägt hat, es als „verrückt“ bezeichnete, normative Prinzipien ohne eine Berücksichtigung ihrer Konsequenzen als gültig anzuerkennen.<sup>11</sup> Üblicherweise verlangt die Methode des Überlegungsgleichgewichts Gerechtigkeitsgrundsätze nicht *bloß* deswegen zu akzeptieren, weil sie intuitiv überzeugend erscheinen und untereinander kohärent sind – ausgenommen den Fall, in dem man ein Überlegungsgleichgewicht nur mit Blick auf eine Menge an normativen Prinzipien anstrebt, die zwar für sich genommen zunächst reizvoll scheinen, aber untereinander in Konflikt stehen.<sup>12</sup>

Eine überzeugendere Variante des Überlegungsgleichgewichts fordert jedoch, dass der anfängliche, intuitive Reiz jeglicher Grundsätze einer Prüfung standhalten muss, in der diese mit Blick auf deren vorhersehbaren Folgen, die einer Befolgung dieser entspringen würden, untersucht werden. Denn sofern die Befolgung der Grundsätze Auswirkun-

---

11 Rawls' Verständnis der Methode des Überlegungsgleichgewichts findet sich in Rawls 1979: 65ff., 1999: 1ff. sowie 2006: 59ff.

12 Für unterschiedliche Verwendungsweisen der Methode des Überlegungsgleichgewichts vgl. Birnbacher 2007: 92ff. Vgl. auch Daniels 2011.

gen hat, die einem wohlüberlegten moralischen Urteil zufolge als inakzeptabel gelten, so empfiehlt es sich, diese Grundsätze zu korrigieren und nicht das wohlüberlegte moralische Urteil.

Auf diese Weise weist Rawls (2003: Kap. 7) zum Beispiel Anspruchstheorien (*entitlement theories*) zurück, wie etwa die von Robert Nozick. Rawls zeigt, dass diese Theorien soziale Arrangements als zulässig erachten können, die von einem extrem hohen Niveau an sozioökonomischer Ungleichheit gekennzeichnet sind, gerade deswegen aber notwendige Hintergrundbedingungen unterminieren, die für gerechte Interaktionen zwischen Individuen erforderlich sind. Nozicks (1976: Kap. 7) Grundsätze der gerechten Aneignung und des gerechten Tauschs mögen zunächst sehr plausibel scheinen. Sie erfordern freiwillige Vereinbarungen zwischen Personen, die auf gerechte Weise ihren Besitz erworben haben. Betrachtet man jedoch deren praktische Auswirkungen, so sind sie abzulehnen. Denn in der Tat könnte eine Reihe scheinbar gerechter Tauschvorgänge zwischen Individuen in Abwesenheit gerechter Hintergrundbedingungen auf lange Sicht schwerwiegende strukturelle Ungerechtigkeiten mit sich bringen. Ohne kollektiv organisierte und angemessen eingerichtete Institutionen kann es ansonsten unter Umständen dazu kommen, dass Personen nicht in der Lage sind, sich effektiv an politischen Entscheidungsfindungsprozessen zu beteiligen. So zeigt sich, dass es vielversprechend ist, bei der Abwägung, ob bestimmte Gerechtigkeitsgrundsätze unsere Anerkennung verdienen, der Methode des Überlegungsgleichgewichts zu folgen und die praktischen Auswirkungen der Befolgung von Gerechtigkeitsgrundsätzen zu berücksichtigen.

Ayelet Banai, Miriam Ronzoni und Christian Schemmel (2011) betonen ebenfalls die Spannung zwischen der Methode des Überlegungsgleichgewichts einerseits und dem praxisunabhängigen Ansatz der Rechtfertigung von Gerechtigkeitsgrundsätzen andererseits, auf die sich manche Globalisten berufen. Sie argumentieren, dass eine praxisunabhängige Rechtfertigung des Globalismus unplausibel sei, da es einfach nicht hinreichend Klarheit darüber gäbe, wie alternative globale institutionelle Arrangements globalistische Gerechtigkeitsgrundsätze realisieren würden. Die Folge davon, so die Autoren, ist, dass es schier unmöglich ist zu bestimmen, ob das globale institutionelle Arrangement, welches den Gerechtigkeitsgrundsätzen entsprechen würde, praktische Auswirkungen nach sich zieht, die mit unseren wohlüberlegten Urteilen in Einklang stehen oder nicht. Insofern wir die empirischen Infor-

mationen nicht besitzen, die wir benötigen, um zu testen, ob die zu erwartenden Konsequenzen der Befolgung der egalitären Grundsätze globaler Verteilungsgerechtigkeit mit unseren wohlüberlegten moralischen Urteilen zusammenpassen oder nicht, fehlt ein entscheidendes Element für eine überzeugende Rechtfertigung dieser Grundsätze. Banai, Ronzoni und Schemmel ziehen daraus folgenden Schluss:

[P]rinciples of global equality developed on the basis of a practice-independent account (PIA) cannot even be evaluated as to their very soundness, because the means necessary to do so are lacking; a PIA has a methodological problem of *justification*, not merely a problem of *application*. [...] The lack of] the knowledge about the comparative merits of different schemes of global institutions [means that] there is no adequate way of testing our allegiance to the principles developed on the basis of PIA (Banai et al. 2011: 51f.).

Sie behaupten also, dass auf globaler Ebene die Informationen fehlen, die nötig wären, um eine bestimmte Version einer globalistischen Position zu rechtfertigen und weisen somit die praxisunabhängige Rechtfertigung dieser Position als unvollständig zurück. Ebenso schließt auch Allen Buchanan (2004: 64ff.), dass aufgrund des Mangels an epistemischer Bestimmtheit hinsichtlich der Institutionalisierung des Globalismus dieser nicht anzuerkennen sei. Schließlich sei es nicht auszumachen, worin eine solche Position überhaupt genau besteht. Obwohl dieser Schluss und die ihm zugrundeliegende Beobachtung bereits ein gewichtiges Argument gegen den Globalismus darstellen, so wird er wohl doch zumindest von solchen Globalisten wie Simon Caney (2006) angezweifelt werden, die bereits viel zur Skizzierung der praktischen, institutionellen Implikationen des Globalismus geleistet haben.

Es gibt jedoch eine noch grundlegendere Kritik der praxisunabhängigen Rechtfertigung des Globalismus. Diese besteht darin, dass diese Rechtfertigung deswegen fehlerhaft ist, weil diese es nicht einmal als notwendig erachtet, die Akzeptabilität der Gerechtigkeitsgrundsätze anhand der praktischen Auswirkungen der Befolgung dieser Grundsätze zu testen. Schließlich bestreitet eine praxisunabhängige Rechtfertigung die These, dass „die Rechtfertigung einer Gerechtigkeitsauffassung von der Struktur und Form der Praktiken abhängt, welche diese Auffassung regulieren soll“ (Sangiovanni 2008: 138 [Übers. d. Verf.])

Somit schreibt ein solcher Ansatz den moralischen Urteilen, die wir mit Blick auf die erwartbaren praktischen Auswirkungen des Globalismus fällen, keinerlei rechtfertigungsrelevantes Gewicht zu. Deswegen ist

das größte Problem der praxisunabhängigen Rechtfertigung des Globalismus nicht, so wie Banai, Ronzoni und Schemmel behaupten, dass die Verteidiger dieser Rechtfertigung sich nicht in der erforderlichen epistemischen Position befinden, um eine plausible Institutionalisierung des Globalismus vorherzusehen. Vielmehr besteht das tieferliegende Problem darin, dass die Globalisten solche Informationen und die darauf bezogenen, wohlüberlegten moralischen Urteile nicht einmal als relevant für die Rechtfertigung des Globalismus einstufen. Dies lässt die Plausibilität der praxisunabhängigen Rechtfertigung des Globalismus als sehr fragwürdig erscheinen.

Anders verhält es sich mit der praxisabhängigen Rechtfertigung des Globalismus, welche mit der Methode des Überlegungsgleichgewichts nicht in Konflikt steht, da sie eine Gerechtigkeitsauffassung im Lichte der Struktur und Form der Praktiken rechtfertigt, welche diese Auffassung regeln soll. Somit basiert diese Art der Rechtfertigung einer Gerechtigkeitsauffassung unter anderem eben auch darauf, welche erwartbaren praktischen Auswirkungen diese haben würde, wenn sie tatsächlich befolgt werden würde. Der nächste Abschnitt wird jedoch zeigen, dass die praxisabhängige Rechtfertigung des Globalismus dennoch nicht völlig überzeugend ist, und zwar gerade deswegen, weil das institutionelle Arrangement, welches die Realisierung der Grundsätze des Globalismus erfordert, bei genauerer Betrachtung nicht mit unseren wohlüberlegten moralischen Urteilen zu vereinbaren ist.

### 3. Praxisabhängiger Globalismus

Es lassen sich zwei unterschiedliche praxisabhängige Rechtfertigungen für den Globalismus unterscheiden. Beide dieser Rechtfertigungen beabsichtigen zu zeigen, dass die Geltungsgründe einer egalitären Auffassung der Verteilungsgerechtigkeit im Vorhandensein bestimmter Arten von Praktiken bestehen, und dass diese Praktiken nicht nur innerstaatlich, sondern auch global vorzufinden sind. Die erste Rechtfertigung behauptet, dass *unfreiwillig auferlegte, zwangsbewehrte Praktiken* den Globalismus begründen; die zweite hingegen argumentiert, dass es *Praktiken mit umfänglicher Wirkung* sind, die diese Position rechtfertigen.

Thomas Pogge, der in *Realizing Rawls* (1989) ebenfalls ein Analogieargument verwendet, ist ein Vertreter der ersten Art praxisabhängiger Rechtfertigung. Es besagt, dass, sofern man anerkennt, dass unfreiwillig

auferlegte, zwangsbewehrte Praktiken egalitäre Grundsätze der Verteilungsgerechtigkeit innerhalb des Staates rechtfertigen, man eine globalistische Position einnehmen muss. Schließlich gibt es eine globale legale und politische Ordnung, welche eine Form unfreiwillig auferlegter, zwangsbewehrter Praktiken ausdrückt. Da Pogge zufolge weder für Staaten noch für deren Mitglieder die Teilhabe an globalen, legalen Institutionen freiwillig ist, in der gleichen Weise wie die Mitglieder eines Staates nicht (zu zumutbaren Kosten) ihre Teilhabe an den Institutionen ihres Staates aufgeben können, sind die Geltungsgründe für egalitäre Grundsätze der Verteilungsgerechtigkeit auf globaler Ebene vorhanden.

Andere globalistische Theoretiker behaupten hingegen, wie bereits erwähnt, dass es Praktiken mit umfänglicher Wirkung sind, welche die Geltungsgründe egalitärer Grundsätze der Verteilungsgerechtigkeit begründen.<sup>13</sup> Da es globale soziale Praktiken gibt, die eine solche Wirkung auf alle haben, so das Argument, sind solche Grundsätze nicht innerstaatlich, sondern global als gültig anzuerkennen. Darrel Moellendorf (2002: 30ff.) vertritt eine solche praxisabhängige Rechtfertigung des Globalismus. Er begründet seine globalistische Position mit der Existenz globaler Assoziationen, welche auf umfängliche Weise deren Mitglieder beeinflusst. Diese finden sich in Form eines globalen Handels und geteilter globaler politischer Institutionen. Moellendorf erklärt die gerechtigkeitstheoretische Relevanz solcher Art von Assoziationen wie folgt:

Because associations affect a person's moral interests, they naturally yield questions that do not arise between non-associates, namely, questions about the morality of the principles that govern it or the justice of the association (Moellendorf 2002: 32).

Im Folgenden kritisiere ich die praxisabhängige Rechtfertigung des Globalismus, da, wie ich zu zeigen beabsichtige, diese nur auf Basis der Annahme überzeugend verteidigt werden kann, dass es einen politischen Kontext gibt, der Individuen auf effektive Weise gleiche politische Rechte zugesteht. Denn solche politischen Rechte würden es Individuen erlauben mitzubestimmen, auf welche Weise welche Güter gleich verteilt werden sollten. Da ein solcher politischer Kontext jedoch weder existent noch wünschbar ist, scheitert die praxisabhängige Rechtfertigung des Globalismus. Obwohl Globalisten einerseits also

---

13 Caney (2005b: 394ff.) zufolge beruht diese Position auf einer willkürlichen Unterscheidung zwischen sozialen Praktiken, die hinreichend umfänglich und tiefgehend wirksam sind und solchen, die es nicht sind.

sensibel für soziale Praktiken sind, auf welche sie sich schließlich in ihrer Rechtfertigung ihrer globalen Gerechtigkeitsauffassung berufen, sehen sie andererseits nicht ein, dass die besondere Form und Struktur globaler sozialer Praktiken ein Hindernis für eine praxisabhängige Rechtfertigung des Globalismus darstellt. Es ist also eine sorgfältige Berücksichtigung globaler sozialer Praktiken, für welche der Globalismus Gültigkeit beansprucht, welche den Grund enthüllt, weshalb der Globalismus eine unplausible Auffassung globaler Gerechtigkeit darstellt.

Die genauere Ausführung meiner Kritik an der praxisabhängigen Rechtfertigung des Globalismus konzentriert sich auf die Frage, was es bedeuten würde, die Gültigkeit von Rawls' Auffassung von „Gerechtigkeit als Fairness“ auf globaler Ebene anzuerkennen.<sup>14</sup> Diese Einengung der Frage ist angemessen, da die meisten globalistischen Theoretiker (Beitz 1999a, Pogge 1989, 1994, Moellendorf 2002, Tan 2004) genau diese Auffassung als global gültig verteidigt haben. Meine Kritik wird zunächst herausstellen, dass es problematisch ist, allein die sozio-ökonomischen und distributiven Grundsätze von Gerechtigkeit als Fairness (Rawls 2006: 77f.) auf der globalen Ebene als gültig anzuerkennen. Dies liegt daran, dass die Akzeptabilität dieser Grundsätze von der Existenz eines sozio-politischen Kontextes abhängt, in dem die politischen Erfordernisse von Gerechtigkeit als Fairness erfüllt sind. Dies heißt, dass eine „exklusive“ Anwendung der sozioökonomischen und distributiven Grundsätze, bei der diese Grundsätze selbst dann als gültig anerkannt werden, wenn die anderen, politischen Grundsätze, noch nicht erfüllt sind, nicht überzeugt.

---

14 Die Rawlsianische Gerechtigkeitsauffassung folgt derjenigen von Rawls, wie dieser sie in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1979) und *Gerechtigkeit als Fairness* (2006) entwickelt hat. Sie ist nicht zu verwechseln mit den Kriterien, die Rawls in *Politischer Liberalismus* (2003: 46) für eine vernünftige liberale Gerechtigkeitsauffassung aufstellt. Im Folgenden ist mit dem sozioökonomischen Gerechtigkeitsgrundsatz der Grundsatz fairer Chancengleichheit und mit dem distributiven Gerechtigkeitsgrundsatz das Differenzprinzip gemeint. Die Forderungen politischer Gerechtigkeit werden durch den Grundsatz gleicher Grundfreiheiten ausgedrückt. Eine Formulierung dieser drei Grundsätze findet sich in Rawls 2006: 77f.

### 3.1. Rawlsianische ökonomische Gerechtigkeit globalisieren?

In gleicher Weise wie auf der innerstaatlichen Ebene das Differenzprinzip<sup>15</sup> nur unter der Bedingung verteidigt werden kann, dass der Grundsatz fairer Chancengleichheit bereits realisiert ist (Rawls 2006: 112f.), kann auch auf globaler Ebene die Gültigkeit des Differenzprinzips nur unter der gleichen Prämisse gerechtfertigt werden. Denn andernfalls würde es möglicherweise zu inakzeptablen hohen Niveaus ökonomischer Ungleichheit kommen, und dies würde die moralische Gültigkeit des Differenzprinzips unter Umständen, in denen der Grundsatz fairer Chancengleichheit noch nicht erfüllt wurde, ernsthaft in Frage stellen.

Die ökonomischen Anreize, die das Differenzprinzip unter solchen Umständen zulässt, könnten zu einem sozialem Arrangement führen, in dem die Bessergestellten wesentlich größere Teile der gesamten wirtschaftlichen Produktion einstreichen als die Schlechttestgestellten, obwohl die Schlechttestgestellten trotzdem dadurch die bestmöglichen Aussichten hinsichtlich ihres zu erwartenden Einkommens und Vermögens haben würden. Dieses Ergebnis würde vielen als eindeutig ungerecht erscheinen, obwohl ein (globales) Differenzprinzip ein solches Arrangement gutheißen würde.

Beispielsweise könnten große Ungleichheiten einem globalen Differenzprinzip genügen, wenn nur eine kleine Gruppe bestimmte Fähigkeiten besitzen würde. Wenn es etwa nur einige wenige Ärzte geben würde, so dass das Angebot an medizinischen Dienstleistungen deutlich unter der Nachfrage solcher Dienstleistungen liegen würde, so könnten diese Ärzte ein Oligopol formen.<sup>16</sup> Preise müssten nicht als vom Marktwettbewerb vorgegeben anerkannt werden, sondern könnten gemeinsam relativ willkürlich bestimmt werden. D.h., dass selbst dann, wenn der rechtlich-regulatorische Rahmen in einer Art und Weise eingerichtet wäre, die zum größten Vorteil der Schlechttestgestellten sein würde, trotzdem enorme Einkommens- und Vermögensungleichheiten zwischen der Gruppe der Ärzte und der Schlechttestgestellten fortbestehen könnten. Dies spräche wohl relativ eindeutig gegen die Anerkennung eines globalen Differenzprinzips, da es als Verteilungsprinzip unserem wohlüberlegten moralischen Urteil entgegenstehen

---

15 Dem Differenzprinzip zufolge lassen sich Einkommens- und Vermögensunterschiede nur dann rechtfertigen, wenn diese die in dieser Hinsicht Schlechttestgestellten bestmöglich stellen.

16 Rawls (2006: 113, Fn. 35) verwendet dieses Beispiel im innerstaatlichen Bereich.

würde, dass ein gerechter Verteilungsgrundsatz ein bestimmtes Maß an Einkommens- und Vermögensungleichheit nicht zulassen sollte.

Wie gesagt könnte ein ähnlicher Einwand auch gegenüber dem Differenzprinzip auf der innerstaatlichen Ebene formuliert werden. Rawls begegnet diesem Einwand, indem er klarstellt, dass dieser eine unplausible Vorannahme trifft. Denn sofern der Grundsatz gleicher Freiheiten und der Grundsatz fairer Chancengleichheit bereits realisiert sind, so würde das Differenzprinzip keineswegs allzu hohe Einkommens- und Vermögensungleichheiten zulassen. Rawls erklärt dies so:

Dabei geht man von der Vorstellung aus, daß – sofern die gleichen Grundfreiheiten und faire Chancengleichheit gegeben sind – die offene Konkurrenz zwischen der erhöhten Anzahl der gut Ausgebildeten und besser Geschulten das Verhältnis der Anteile [an Einkommen und Vermögen] schrumpfen läßt, bis es sich im Rahmen eines akzeptablen Spielraums bewegt. Hier ist zu beachten, wie wir uns bei der Antwort auf diesen Einwand auf die Art und Weise verlassen, in der das Differenzprinzip seine Funktion gemeinsam mit den vorrangigen Prinzipien erfüllt (Rawls 2006: 113).

Der Logik dieser Entkräftigung des Einwands folgend müssten Globalisten, um die Gültigkeit eines globalen Differenzprinzips zu verteidigen, ebenfalls darauf verweisen, dass dieses Prinzip in einem Kontext anzuwenden ist, in dem eine globalisierte Version des Grundsatzes fairer Chancengleichheit und des Grundsatzes gleicher politischer Freiheiten bereits realisiert ist. Das Problem hieran ist jedoch, wie ich noch genauer erläutern werde, dass die Realisierung des Grundsatzes fairer Chancengleichheit schwerwiegende Probleme mit sich bringt, die nur dann vernünftig gelöst werden könnten, wenn es eine angemessene Weise gäbe, den Grundsatz gleicher Grundfreiheiten auf der globalen Ebene zu verwirklichen. Dies heißt, dass nicht nur das Differenzprinzip von einer vorrangigen Erfüllung der beiden eben genannten Grundsätze abhängt, sondern dass auch die Gültigkeit des Grundsatzes fairer Chancengleichheit von einer vorausgehenden Beachtung des Grundsatzes gleicher Grundfreiheiten abhängig ist. Demnach müssen Globalisten überzeugend zeigen, auf welche Weise gleiche Grundfreiheiten aller Individuen global realisiert werden könnten, da andernfalls auch die Rechtfertigung der Anwendung des Grundsatzes fairer Chancengleichheit auf globaler Ebene scheitert.<sup>17</sup>

---

17 Die folgende Diskussion eines globalen Grundsatzes fairer Chancengleichheit basiert u.a. auf Caney 2001b, Miller 2007: Kap. 3, Brock 2005, 2009: Kap. 3 und Moellendorf 2009: Kap. 4.

Beginnen wir zunächst aber mit Rawls' Formulierung des Grundsatzes fairer Chancengleichheit auf der innerstaatlichen Ebene, bevor wir uns dann der Frage dessen globaler Gültigkeit zuwenden. Rawls definiert diesen Grundsatz wie folgt:

Um die Idee der fairen Chancen näher zu bestimmen, sagen wir: Angenommen, es gibt eine gewisse Verteilung der angeborenen Anlagen, dann sollten diejenigen mit dem gleichen Maß an Talent und Fähigkeit und der gleichen Bereitschaft zum Gebrauch dieser Begabungen auch die gleichen Aussichtgen auf Erfolg haben, unerachtet ihrer ursprünglichen Zugehörigkeit zu dieser oder jener Klasse, also der Klasse, in die sie hineingeboren wurden und in der sie herangewachsen sind, bis sie selbstständig ihre Vernunft gebrauchen konnten (Rawls 2006: 79).

Ein großes Problem der Anwendung dieses Grundsatzes auf der globalen Ebene besteht darin, zu bestimmen, was unter „Erfolg“ verstanden werden soll. Schließlich variieren die Auffassungen von „Erfolg“ beträchtlich.<sup>18</sup> Bernard Boxill weist eindringlich auf dieses Problem hin, indem er erklärt:

The principle of fair equality can be only imperfectly carried out, at least as long as different cultures exist. Thus, if, in some societies the pinnacle is occupied by the businessman and businesswoman, this is by no means always the case; in Hindu society it was occupied by the priest, in old China, by the learned man, and in other societies, by the soldier. For which of these standards are opportunities to be equalized? To choose one over the other seems invidious and presumptuous (Boxill 1987: 148).

Caney stimmt mit Boxill überein und bietet deswegen eine Neuformulierung eines globalen Grundsatzes fairer Chancengleichheit an, der gegenüber dieser Kritik von Boxill immun sein soll:

Global equality of opportunity requires that persons (of equal ability and motivation) have equal opportunities to attain an equal number of positions of a commensurate standard of living (Caney 2001b: 120).

---

18 Das hier diskutierte Problem des Grundsatzes fairer Chancengleichheit tritt auch im innerstaatlichen Bereich auf, da nicht vorausgesetzt werden kann, dass es ein geteiltes Verständnis von Erfolg in einer (pluralistischen bzw. liberalen) Gesellschaft gibt. Später gehe ich darauf ein, wie das Problem im innerstaatlichen Bereich mittels fairer Verfahren öffentlicher Meinungs- und Willensbildung gelöst werden kann.

In dieser Formulierung Caneys müssen Personen, die über gleiche Talente verfügen und über die gleiche Motivation, diese zu nutzen, nicht die gleichen Chancen haben, entsprechend eines bestimmten kulturellen Standards erfolgreich zu sein. Vielmehr sollen sie die gleichen Chancen haben einen vergleichbaren Lebensstandard erreichen zu können. Caney bedient sich Martha Nussbaums Fähigkeitenansatzes, um einen solchen Lebensstandard genauer auszubuchstabieren. Nussbaum (2000: 78ff., 2010: 112ff., 2011: 33f.) bestimmt zehn zentrale menschliche Fähigkeiten, die ihr zufolge Forderungen fundamentaler sozialer und politischer Gerechtigkeit sind: Leben; körperliche Gesundheit; körperliche Integrität; Sinne, Vorstellungskraft und Denken; Gefühle; praktische Vernunft; Zugehörigkeit; Kontakt zu anderen Spezies; Spiel; und Kontrolle über seine Umwelt. Mittels dieser zentralen menschlichen Fähigkeiten interpretiert Caney den globalen Grundsatz fairer Chancengleichheit neu, indem er diesen als Forderung danach versteht, dass gleich talentierte und gleich motivierte Personen die gleichen Chancen haben sollten, diese zentralen Fähigkeiten auszuüben.

Ein ernsthaftes Problem dieser Neuinterpretation ist jedoch, wie Gillian Brock (2009: Kap. 3) betont, dass die zentralen menschlichen Fähigkeiten in unterschiedlichen Kontexten auf verschiedene Weise verwirklicht werden können. Während in manchen Gesellschaften die Realisierung dieser Fähigkeiten unter Umständen einen Zugang zu ökonomisch ertragreichen Positionen erforderlich macht, mag dies in anderen Gesellschaften nicht der Fall sein. Daraus folgt wiederum, dass zwei Personen in zwei verschiedenen Gesellschaften auf der einen Seite zwar in der Tat die gleichen Chancen haben mögen, auf der anderen Seite jedoch womöglich über radikal unterschiedliche Möglichkeiten verfügen, auf die globalen und internationalen politischen Arrangements Einfluss zu nehmen. Brock verdeutlicht das Problem von Caneys Auffassung anhand zweier hypothetischer Personen A und B:

Still, there might be an enormous difference in the levels and kinds of power A and B have and so also in their abilities to influence public policy, political arrangements, or global institutions that shape their lives [...], and this difference in power must count as a relevant difference in their opportunities, even if they enjoy an equal standard of living (Brock 2009: 60).

Somit scheitert Caneys Vorschlag eines global geteilten Verständnisses von „Erfolg“ im Sinne eines vergleichbaren Lebensstandards, da dieser Vorschlag zu eng ist, um das Aufkommen bestimmter Ungleichheiten

zu vermeiden, die viele als Verletzungen des Grundsatzes fairer Chancengleichheit ansehen werden. Es besteht also folgendes Dilemma. Entweder man beruft sich auf ein *dünnes* Verständnis von Erfolg, das verspricht Teil einer jeden Auffassung von Erfolg zu sein, läuft dann aber Gefahr, dass der darauf basierende Grundsatz fairer Chancengleichheit nichtsdestotrotz Chancenungleichheiten zwischen zwei Personen unterschiedlicher Gesellschaften zulässt; oder aber man bestimmt ein *dickeres* Verständnis von Erfolg und riskiert dadurch ein bestimmtes Verständnis von Erfolg gegenüber einem anderen willkürlich zu favorisieren (Miller 2007: Kap. 3).<sup>19</sup>

Dieses Dilemma kann sowohl global als auch innerstaatlich auftreten. Entscheidend ist jedoch, dass politische Prozesse der Meinungs- und Willensbildung, welche der Grundsatz der gleichen Grundfreiheiten gewährleisten soll, es ermöglichen, ein angemessenes Verständnis von Erfolg auf kontextsensitive Weise diskursiv zu ermitteln. Auf diese Weise ist die Gültigkeit des Grundsatzes fairer Chancengleichheit, innerstaatlich und global, davon abhängig, dass zunächst gleiche Grundfreiheiten und dadurch politische Gerechtigkeit gesichert werden.

Diese Erkenntnis, dass die Gültigkeit sozioökonomischer und distributiver Grundsätze von einer vorausgehenden Verwirklichung politischer Gerechtigkeit abhängig ist, unterminiert diejenigen globalistischen Auffassungen, die lediglich Grundsätze globaler sozioökonomischer und Verteilungsgerechtigkeit verteidigen. Denn die Gültigkeit letzterer Grundsätze hängt davon ab, dass diese in einem Kontext Anwendung finden, in dem politische Gerechtigkeit bereits realisiert ist. Denn sofern dies nicht der Fall ist, führt die Befolgung der sozioökonomischen und Verteilungsgrundsätze zu problematischen praktischen Konsequenzen, welche es äußerst fraglich erscheinen lassen, dass diese Grundsätze gelten sollten.

### 3.2. Rawlsianische politische Gerechtigkeit globalisieren?

Im innerstaatlichen Bereich besteht in der liberalen politischen Philosophie ein weitgehender Konsens darüber, wie politische Gerechtigkeit zu realisieren ist. Indem sich Bürgerinnen und Bürgern wechselseitig

19 Moellendorf (2006, 2009: Kap. 4) schlägt eine dritte Möglichkeit vor, die darin besteht, Erfolg zu bestimmen, indem das in den gegenwärtigen Praktiken der ökonomischen Produktion und des Konsums inhärente Verständnis von Erfolg rekonstruiert wird.

gleiche politische Freiheiten einräumen, können sie kollektiv und fair mittels öffentlicher Prozesse der Meinungs- und Willensbildung entscheiden, wie die sozialen und politischen Institutionen ihrer Gesellschaft eingerichtet werden sollen. Auf globaler Ebene ist es weitaus weniger klar, wie der Grundsatz gleicher Grundfreiheiten überhaupt jemals effektiv realisiert werden könnte.

Freilich bestünde eine Möglichkeit darin, einen Weltstaat zu errichten, der dann die gleichen Grundfreiheiten aller Individuen gewährleisten könnte. In Analogie zur innerstaatlichen Ebene hätte ein solcher Weltstaat die Aufgabe, es allen Individuen zu ermöglichen, von dem politischen Recht Gebrauch zu machen, die regulativen Prinzipien aller politischen Institutionen mitzubestimmen. Seit Immanuel Kants *Zum Ewigen Frieden* (1984) sind sich jedoch die meisten politischen Theoretikerinnen und Philosophinnen einig, dass ein Weltstaat derart unwünschbare Konsequenzen haben würde, dass wir einen solchen nicht anstreben sollten.<sup>20</sup> Denn entweder würde er so viel politische Macht auf sich vereinigen, dass er despotisch wäre, oder er wäre so ohnmächtig, dass er nicht dazu im Stande wäre, einen Bürgerkrieg zu vermeiden. Aber wenn nicht mittels eines Weltstaates, wie sind dann gleiche Grundfreiheiten auf globaler Ebene zu realisieren?

An dieser Stelle betonen eine Reihe von Globalisten, dass sie keine Anhänger eines „legalen“ Globalismus bzw. des Kosmopolitismus sind, welcher einen globalen legalen Rahmen als notwendig ansieht. Vielmehr vertreten sie lediglich eine „moralische“ Version des Globalismus bzw. des Kosmopolitismus, die sich agnostisch hinsichtlich der spezifischen legalen Ordnung verhält, welche die Forderungen des Globalismus erfüllen soll. Pogge erklärt dies folgendermaßen:

*Moral cosmopolitanism holds that all persons stand in certain moral relations to one another: we are required to respect one another's status as ultimate units of moral concern – a requirement that imposes limits upon our conduct and, in particular, upon our efforts to construct institutional schemes. This view is more abstract, and this sense weaker than, legal cosmopolitanism: though compatible with the latter, it is also compatible with other patterns of human interaction, for example, with a system of autonomous states and*

---

20 Manche, etwa Clark u. Sohn (1958) sowie Nielsen (1988) verteidigen trotzdem einen Weltstaat; Horn (1996: 230) weist darauf hin, dass ein Weltstaat so viele Vorteile mit sich bringen würde, dass diejenigen, die ihn ablehnen, grossem „Rechtfertigungsdruck“ ausgesetzt sind.

even with a plurality of self-contained communities (Pogge 1992: 49).

Aufgrund ihrer Beschränkung auf die Verteidigung eines *moralischen* Kosmopolitismus bzw. Globalismus, so die Globalisten, können sie den Einwand entkräften, dass die Realisierung des Grundsatzes gleicher Grundfreiheiten einen Weltstaat erforderlich machen würde. Charles Beitz hält daher fest:

If advocacy of world government is a mistake, this is more likely because it exhibits political naivety than philosophical error. More importantly, what moral cosmopolitanism requires of political institutions is a complex question – more complex than both the friends and the opponents of cosmopolitan views have sometimes appreciated (Beitz 1994: 26).

Obwohl die Globalisten es in der Tat aus guten Gründen ablehnen, einen Weltstaat zu befürworten, ist es trotzdem sehr fragwürdig, dass es möglich ist, den Grundsatz gleicher Grundfreiheiten aller Individuen global ohne eine solche Institution zu realisieren.<sup>21</sup> Denn insofern in einem „System autonomer Staaten“ bestimmte Souveränitätsrechte fest auf der innerstaatlichen Ebene verankert bleiben, scheint es unmöglich zu sein, dass alle Personen global gleiche politische Rechte besitzen könnten, die Ausgestaltung globaler politischer Institutionen mitzubestimmen. Dies liegt daran, dass in einer Welt ohne einen Weltstaat die Bürgerinnen und Bürger aller Staaten kollektiv in der Lage sein sollten, auf faire Weise die Ausgestaltung ihrer innerstaatlichen Grundstruktur zu bestimmen, so dass unklar ist, inwiefern Bürgerinnen anderer Staaten in gleicher Weise dazu in der Lage sein sollten, diese Art von politischer Macht auf faire Weise auszuüben.

Zur Klarstellung ist hervorzuheben, dass mein Einwand nicht lautet, dass die Realisierung gleicher politischer Rechte auf globaler Ebene *per se* inkompabil mit der Realisierung gleicher politischer Rechte auf der innerstaatlichen Ebene ist. Im Prinzip ist es möglich, sich vorzustellen, dass auf der einen Seite Individuen global nur mit Blick auf bestimmte politische Themen über gleiche politische Rechte verfügen, während sie nur hinsichtlich anderer politischer Themen auf der innerstaatlichen Ebene gleiche politische Rechte besitzen. In der Praxis wird es jedoch immer zu Konflikten darüber kommen, ob ein bestimmtes politisches

---

21 Deswegen ist es auch wenig verwunderlich, dass Altman u. Wellman (2009: 124) gegenüber dem Globalismus einwenden, dass dieser politischen Gemeinschaften zu wenig Spielraum ließe, ihrer politischen Autonomie Ausdruck zu verleihen.

Thema auf der innerstaatlichen oder auf der globalen Ebene behandelt werden sollte – die Einrichtung des Bildungssystems ist hierfür ein gutes Beispiel.

Vermutlich würden ohne einen Weltstaat autonome Staaten ein beträchtliches Maß an Diskretion darüber verfügen, welche politischen Fragen überhaupt kollektiv und auf faire Weise auf der globalen Ebene gelöst werden sollten. Dies würde jedoch die gleichen politischen Rechte, über die Individuen global den Globalisten zufolge verfügen sollten, in erheblichem Umfang einschränken. Zwar würde dies eine Welt gewährleisten, in der eine Vielzahl selbstbestimmter politischer Gemeinschaften bestehen würde, jedoch wäre der Preis hierfür, dass das Ausmaß der gleichen politischen Rechte aller Individuen auf globaler Ebene ziemlich stark eingeschränkt wäre.

Besonders problematisch daran wäre, dass Individuen sich nicht in gleicher Weise an politischen Diskursen darüber beteiligen könnten, wie der Grundsatz fairer Chancengleichheit zu verstehen ist. Denn „autonome Staaten“ können es ablehnen, supranationale Entitäten mit solchen Kompetenzen auszustatten, welche diese benötigen würden, damit Individuen in der Lage wären, realistisch darüber zu diskutieren, auf welche Weise dieser Grundsatz zu verstehen ist. Nur wenn politische Autorität auf globaler Ebene ein Recht einschließen würde, innerstaatliche Souveränität beträchtlich einzuschränken, wäre eine offene Diskussion über die Art und Weise der Verwirklichung des Grundsatzes fairer Chancengleichheit möglich. Dies würde allerdings wiederum bedeuten – aufgrund der Vielzahl an politischen Vorhaben, die von der Durchsetzung eines bestimmten Verständnisses dieses Grundsatzes betroffen sein könnten –, dass Staaten somit ihre Kompetenz verlieren würden, zu entscheiden, welche Politikbereiche innerstaatlich geregelt werden sollten. Somit können Globalisten nicht auf plausible Weise verteidigen, dass ein Weltstaat unnötig wäre, um die Auffassung von „Gerechtigkeit als Fairness“ global zu realisieren.

Sofern die Globalisten also darauf insistieren, dass ihre Auffassung globaler Gerechtigkeit die Errichtung eines Weltstaates nicht erforderlich macht, so würde lediglich eine übermäßig begrenzte Auffassung des Grundsatzes gleicher Grundfreiheiten verwirklicht werden können. Daher ist eine exklusive Anwendung der sozioökonomischen und distributiven Gerechtigkeitsgrundsätze auf globaler Ebene sehr problematisch, da der sozio-politische Kontext, der auf der innerstaatlichen Ebene für die Rechtfertigbarkeit dieser Grundsätze vorausgesetzt werden kann, global nicht vorhanden ist.

Zusammenfassend ist die praxisabhängige Rechtfertigung des Globalismus mit folgendem Dilemma konfrontiert: Einerseits können die Globalisten nicht auf plausible Weise dafür argumentieren, dass ein hinreichend substantielles Verständnis des Grundsatzes gleicher Grundfreiheiten auf der globalen Ebene realisiert werden könnte, da dies der Befürwortung einer bestimmten Form des Weltstaates gleich kommen würde; andererseits können die Globalisten nicht auf befriedigende Weise davon unabhängig die globale Gültigkeit egalitärer Grundsätze der Verteilungsgerechtigkeit begründen, da die moralisch problematischen praktischen Auswirkungen der Befolgung dieser Grundsätze nur dann vermieden werden könnten, wenn ein hinreichend substantielles Verständnis des Grundsatzes gleicher Grundfreiheiten ebenso realisiert werden könnte. Aufgrund dieses Dilemmas überzeugt die praxisabhängige Rechtfertigung des Globalismus also letztlich nicht.

#### 4. Konklusion

Das globalistische Analogieargument besagt, dass, sofern man bestimmte Geltungsgründe für eine egalitäre Auffassung distributiver Gerechtigkeit innerhalb des Staates anerkennt, man bei genauerer Betrachtung dazu gezwungen ist, die Gültigkeit dieser Auffassung global anzuerkennen; schließlich unterscheidet sich der globale Kontext nicht in moralisch relevanter Hinsicht vom innerstaatlichen Kontext. Dieser Aufsatz unterschied eine praxisunabhängige von einer praxisabhängigen Rechtfertigung des Globalismus und legte dar, auf welche Weise das Analogieargument im Rahmen dieser beiden Rechtfertigungsweisen verwendet wird.

Der Aufsatz wendete sich sodann kritisch gegen praxisunabhängige Rechtfertigungen des Globalismus, da diese im Grunde bestreiten, dass eine Gerechtigkeitsauffassung unter Berücksichtigung der zu erwartenden Konsequenzen beurteilt werden muss, welche deren Befolgung nach sich ziehen würde. Somit ließ sich feststellen, dass diese Rechtfertigungsart nicht mit der weithin akzeptierten Methode des Überlegungsgleichgewichts in Einklang zu bringen ist. Folglich musste diese praxisunabhängige Rechtfertigung des Globalismus zurückgewiesen werden.

Die praxisabhängige Rechtfertigung des Globalismus ist hingegen sehr wohl mit der Methode des Überlegungsgleichgewichts vereinbar, da diese es als relevant anerkennt, die zu erwartenden Konsequenzen der

Befolgung einer Gerechtigkeitsauffassung bei deren Rechtfertigung zu berücksichtigen. Schließlich sieht eine praxisabhängige Rechtfertigung den praktischen Anwendungskontext für die Rechtfertigung von Gerechtigkeitsgrundsätzen selbst als konstitutiv an. Somit lässt sich ein Überlegungsgleichgewicht herstellen zwischen, auf der einen Seite, der Akzeptabilität der Gerechtigkeitsgrundsätze und, auf der anderen Seite, der Akzeptabilität der wohlüberlegten moralischen Urteile, welche wir mit Blick auf die praktischen Auswirkungen fällen, welche sich aus einer effektiven Befolgung dieser Gerechtigkeitsgrundsätze voraussichtlich ergeben würden.

Berücksichtigt man allerdings die zu erwartenden praktischen Konsequenzen der Befolgung der Grundsätze des Globalismus, so ist man gezwungen, diese Auffassung aufzugeben. Denn entweder muss man dann auch die Rechtfertigbarkeit eines Weltstaates verteidigen, oder aber für eine globale institutionelle Ordnung plädieren, in der politische Autorität zwar verteilt ist, der Grundsatz gleicher Grundfreiheiten jedoch nicht hinreichend erfüllt ist, um die Gültigkeit des Globalismus begründen zu können. Die mittels Analogieargumenten angestrebte Extrapolation innerstaatlicher Gerechtigkeitsgrundsätze auf die globale Ebene gelingt also nicht.

## Literatur

- Altman A & Wellman C (2009): *A Liberal Theory of International Justice*. New York: Oxford University Press.
- Anderson E (1999): What's the Point of Equality? *Ethics* 109: 287-337.
- Banai A, Ronzoni M & Schemmel C (2011): Global Social Justice. In: Dies. (Hgg.): *Social Justice, Global Dynamics*. London: Routledge: 46-60.
- Beitz C (1999a): *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press.
- Beitz C (2008): Cosmopolitan Ideals and National Sentiment. In: Pogge T & Horton K (Hgg.): *Global Ethics – Seminal Essays*. St. Paul: Paragon House: 107-117.
- Beitz C (2000): Rawls' Law of Peoples. *Ethics* 110: 669-96.

- Beitz C (1999b): International Liberalism and Distributive Justice: A Survey of Recent Thought. *World Politics* 51: 269-96.
- Beitz C (1994): Cosmopolitan Liberalism and the States System. In: Brown C (Hg.): *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives*. London: Routledge: 123-136.
- Birnbacher D (2007): *Analytische Einführung in die Ethik*. Berlin: De Gruyter.
- Boxill B (1987): Global Equality of Opportunity and National Integrity. *Social Philosophy and Policy* 5: 143-168.
- Brock G (2009): *Global Justice – A Cosmopolitan Account*. New York: Oxford University Press.
- Brock G (2005): The Difference Principle, Equality of Opportunity, and Cosmopolitan Justice. *Journal of Moral Philosophy* 2: 333-51.
- Brown C (1992): *International Relations Theory. New Normative Approaches*. New York: Columbia University Press.
- Buchanan A (2004): *Justice, Legitimacy, and Self-Determination. The Moral Foundations of International Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Buchanan A (1990): Justice as Reciprocity Versus Subject-Centered Justice. *Philosophy & Public Affairs* 19: 227-52.
- Caney S (2005a): *Justice Beyond Borders. A Global Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Caney S (2011): Humanity, Associations and Global Justice: A Defence of Humanity-Centred Cosmopolitan Egalitarianism. *The Monist* 94: 506-534.
- Caney S (2010): Cosmopolitanism. In: Bell D (Hg.): *Ethics and World Politics*. Oxford: Oxford University Press: 146-163.
- Caney S (2008): Global Distributive Justice and the State. *Political Studies* 56: 487-518.
- Caney S (2006): Cosmopolitan Justice and Institutional Design: An Egalitarian Liberal Conception of Global Governance. *Social Theory and Practice* 32: 725-56.
- Caney S (2005b): Global Interdependence and Distributive Justice. *Review of International Studies* 31: 389-99.

- Caney S (2001a). Review Article: International Distributive Justice. *Political Studies* 48: 974-997.
- Caney S (2001b): Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities. *Metaphilosophy* 32: 113-134.
- Carens J (2008): Aliens and Citizens: Open Borders. In: Pogge T & Moellendorf D (Hgg.): *Global Justice – Seminal Essays*. St. Paul: Paragon House: 211-233.
- Chwaszcza C (1996): Politische Ethik II: Ethik der internationalen Beziehungen. In: Nida-Rümelin J (Hg.): *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*. Stuttgart: Alfred Krüner: 154-198.
- Clark G & Sohn LB (1960): *World Peace through World Law*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cohen GA (2008): *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cohen GA (2003): Facts and Principles. *Philosophy & Public Affairs* 31: 211-245.
- Culp J (2014): *Global Justice and Development*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Culp J (2011): Warum für eine Theorie der Gerechtigkeit zählt, ob sie in der Praxis taugt. In: Amman C, Bleisch B & Goppel A (Hgg.): *Müssen Ethiker moralisch sein?* Frankfurt a. Main: Campus: 302-312.
- Daniels N (2011): The Method of Reflective Equilibrium. <http://plato.stanford.edu/entries/reflective-equilibrium> [Stand: November 2011].
- DeMartino G (2000): *Global Economy, Global Justice: Theoretical Objections and Policy Alternatives to Neoliberalism*. London: Routledge.
- Dworkin R (2011): *Was ist Gleichheit?* Berlin: Suhrkamp.
- Gosepath S (2004): *Gleiche Gerechtigkeit*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Gosepath, S (2011): Zur Verteidigung der sozialen Gerechtigkeit. In: Kreide R, Landwehr C & Toens K (Hgg.): *Demokratie und Gerechtigkeit in Verteilungskonflikten*. Baden-Baden: Nomos: 35-50.
- Gosepath S (2001): The Global Scope of Justice. *Metaphilosophy* 32: 135-159.

- Heath J (2006): On the Scope of Egalitarian Justice. *Les ateliers de l'éthique* 1: 21-41.
- Horn C (1996): Philosophische Argumente für einen Weltstaat. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 21: 229-51.
- James A (2005): Constructing Justice for Existing Practice: Rawls and the Status Quo. *Philosophy & Public Affairs* 33: 281-316.
- Kant I (1984): *Zum Ewigen Frieden*. Stuttgart: Reclam.
- Kersting W (2002): *Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral*. Weilerswist: Velbrück.
- Moellendorf D (2009): *Global Inequality Matters*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.
- Moellendorf D (2002): *Cosmopolitan Justice*. Boulder: Westview Press.
- Moellendorf D (2006): Equality of Opportunity Globalized? *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 19: 301-18.
- Milanovic B (2012): Global Inequality By The Numbers: In History and Now. Policy Research Working Paper 6259. <http://elibrary.worldbank.org/doi/pdf/10.1596/1813-9450-6259> [Zugang im November 2014].
- Miller D (2007): *National Responsibility and Global Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Nida-Rümelin J (1996): Theoretische und angewandte Ethik: Paradigmen, Begründungen, Bereiche. In: Ders. (Hg.): *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre Fundierung*. Stuttgart: Alfred Krüner: 2-85.
- Nielsen K (1988): World Government, Security, and Global Justice. In: Luper-Foy S (Hg.): *Problems of International Justice*. Boulder: Westview Press: 263-282.
- Nussbaum M (2010): *Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Nozick R (1976): *Anarchie, Staat, Utopia*. München: MVG Moderne Verlagsgesellschaft.
- Pogge T (1994): An Egalitarian Law of Peoples. *Philosophy & Public Affairs* 23: 195-224.
- Pogge T (1992): Cosmopolitanism and Sovereignty. *Ethics* 103: 48-75.

- Rawls J (2006): *Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Rawls J (2003): *Politischer Liberalismus*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Rawls J (1999): *Collected Papers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls J (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Richards D (1982): International Distributive Justice. In: Pennock, R & Chapman J (Hgg.): *Nomos 24: Ethics, Economics, and the Law*. New York: New York University Press.
- Ronzoni M (2009): The Global Order. A Case of Background Injustice? *Philosophy & Public Affairs* 37: 229-256.
- Sangiovanni A (2008): The Priority of Politics over Morality. *The Journal of Political Philosophy* 16: 137-164.
- Sangiovanni A (2007): Global Justice, Reciprocity, and the State. *Philosophy & Public Affairs* 35: 3-39.
- Schemmel C (2007): On the Usefulness of Luck Egalitarian Arguments for Global Justice. *Global Justice: Theory Practice Rhetoric* 1: 55-67.
- Tan, K-C (2004): *Justice without Borders. Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Young I (1990): *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Zürn M (2011): Vier Modelle einer globalen Ordnung in kosmopolitischer Absicht. *Politische Vierteljahrsschrift* 52: 78-118.

*Johannes J. Frühbauer*

# **Komplexe Gleichheit in einer pluralistischen Güterperspektive. Notizen zu Michael Walzers gerechtigkeitsethischem und sozialhermeneutischem Denken\***

## **1. Hinführung**

Ungleichheit wird vor allem dann zum Reflexionsgegenstand, wenn von wahrnehmbaren Ungleichheiten in einer Gesellschaft die Rede ist, wie sie uns etwa seit langem mit dem Bild der Schere, die sich zwischen Arm und Reich immer weiter öffnet, eindrücklich nahe gebracht werden. Ungleichheiten dieser und anderer Art lösen offenkundig ein Unbehagen bei vielen Mitgliedern einer Gesellschaft aus und bestimmen schon seit geraumer Zeit in verstärktem Maße die politische Debatte vor allem um die sozialen Kontexte von Arbeit, Bildung, Gesundheit und ganz allgemein gesellschaftliche Teilhabe. Nicht von ungefähr haben sich in den zurückliegenden Jahren Begriffe wie Bildungsgerechtigkeit, Gerechtigkeit in der medizinischen Grundversorgung, gerechter Lohn oder Beteiligungsgerechtigkeit etabliert. Ostentativ wird Chancengleichheit in bestimmten gesellschaftlichen Bereichen beschworen und eingefordert. Und man müsste wirklich die Augen verschließen, wollte man vorhandene, oftmals frappierende Ungleichheiten in den genannten Bereichen nicht sehen.

Mit einem gewissen Abstand zu den harten Fakten der Realität und abseits von den Arenen des oftmals flachen, diffusen und Allgemeinplätz generierenden tagespolitischen Schlagabtauschs wird in der sozialethischen und politisch-philosophischen Reflexion um Prinzipien und Kriterien gerungen, die sich als normativ für die Gestaltung sowie für Modifikationen gesellschaftlicher Bereiche aus einer gerechtigkeitsethischen Perspektive erweisen können.

Mit den folgenden Überlegungen wird dieses ethische Ringen um die Frage von Gleichheit und Gerechtigkeit exemplarisch in der Referenz auf das politisch-philosophische Denken von Michael Walzer aufgezeigt. Im zweiten Abschnitt geht es darum, Gleichheitsintuitionen zu benennen und den Begriff der sozialen Ungleichheit zu explizieren.

---

\* Michael Walzer zu seinem 80. Geburtstag am 3. März 2015 gewidmet.

Ausgehend von der soziologischen Bestimmung und Differenzierung von Ungleichheit wird in einem dritten Abschnitt auf das gerechtigkeitsethische Denken von Michael Walzer hingeführt – und zwar unter den Aspekten der Verteilungsgerechtigkeit und der Forderung nach Trennung gesellschaftlicher Sphären. Im vierten Abschnitt kommt unter dem Titel einer „hermeneutischen Theorie der Güter“ ein Spezifikum Walzers zur Darstellung. Den Gemeinschaften und Prinzipien der Verteilung wendet sich dann der fünfte Abschnitt zu. Im Mittelpunkt des sechsten Abschnittes steht die zentrale Frage nach Gleichheit, bevor im siebten Abschnitt in Walzers Unterscheidung zwischen „einfacher“ und „komplexer Gleichheit“ eingeführt wird. Anschließend wird im Rahmen eines kurzen Exkurses der Bedeutung von Chancengleichheit bei Walzer nachgegangen. Zusammenfassend beschließt der achte Abschnitt unter kritischer Perspektive die hier gewonnenen Erkenntnisse zu Walzers Gerechtigkeitsethik.

## 2. Gleichheitsintuitionen und Ungleichheitserfahrungen

Wenn wir uns als Philosophen, Ethiker oder Soziologen daran machen, über Gleichheit nachzudenken, so finden wir uns ziemlich unvermittelt im Spannungsfeld zweier Pole wieder. Auf der einen Seite identifizieren wir unverzichtbare Gleichheitsforderungen, die uns zur Selbstverständlichkeit geworden sind: Etwa die Forderung nach Gleichheit vor dem Gesetz oder nach politischer Gleichheit der bürgerlichen Grundfreiheiten, wie sie als Errungenschaften der europäisch-westlichen Moderne gelten und substanzielles Eingang in Menschenrechtskataloge und Verfassungstexte gefunden haben. Auf der anderen Seite kommen wir nicht umhin einzustehen: In allen Gesellschaften gibt es Ungleichheiten, die als unvermeidbar erscheinen oder es faktisch sind.

Geht man von der Intuition zur Reflexion über, dann gelangen wir zu grundlegenden Fragen: Wie *gleich* muss Gleichheit tatsächlich sein? Und wie *ungleich* dürfen Ungleichheiten wirklich sein? Allerdings gibt es auf diese Fragen weder eine schnelle noch eine eindeutige und umstrittene Antwort. Das werden die weiteren Darlegungen zeigen. Blicken wir auf die gesellschaftlichen Gegebenheiten, so kommt sozial-empirisch niemand an den nüchternen Realitäten der Ungleichheit vorbei. Prima facie nehmen wir Ungleichheit wahr als Verschiedenheit, und zwar zumeist und zunächst als binäre Verschiedenheit: Mann/Frau, jung/alt, reich/arm, frei/unfrei, gebildet/ungebildet, be-

hindert/nicht-behindert, weiß/farbig, beschäftigt/arbeitslos, erfolgreich/gescheitert etc. Diese Verschiedenheiten sind zum Teil natürlich bzw. biologisch bedingt, und wir können sie äußerlich wahrnehmen, sie sind zum Teil aber auch sozial generiert oder durch Schicksal und Unglück verursacht. Zudem lassen sich die Polaritäten zum einen aus-differenzieren, zum anderen auch kombinieren. Setzen wir an dieser Stelle zur Vereinfachung zunächst Verschiedenheit und Ungleicheit gleich. Die verschiedenen Entstehungsfaktoren bzw. -ursachen von Ungleicheit legen nahe, dass es zum Abbau, zur Minderung oder zur Vermeidung von biologisch bedingter, gesellschaftlich generierter oder schicksalhaft verursachter Ungleicheit unterschiedlicher Konzepte bedarf. Umstritten ist dabei vor allem, inwiefern bzw. in welchem Umfang es der Solidarität der Mitglieder einer Gesellschaft oder dem Handeln sowie der institutionellen Arrangements des Staates obliegt, Maßnahmen gegen Ungleicheiten zu ergreifen, die entweder natürlich, schicksalhaft oder möglicherweise auch selbstverschuldet sind.

Nimmt man nicht generell Verschiedenheiten in den Blick, sondern begrenzt die Wahrnehmung und den Diskurs auf so genannte soziale Ungleicheiten, dann lässt sich von folgendem Grundverständnis ausgehen: Soziale Ungleicheit kennzeichnet die Situation von Menschen, die im Vergleich miteinander nicht einfach in einer bestimmten Hinsicht verschiedenartig, sondern faktisch als besser oder schlechter, höher oder tiefer gestellt, als privilegiert oder benachteiligt anzusehen sind. Diese komparativen und explizit oder implizit wertenden Differenzierungen nennt der Soziologe Stefan Hradil „Erscheinungen sozialer Ungleicheit“ (Hradil 2001: 27). Von diesen ausgehend entfaltet Hradil drei begriffliche Komponenten: *Erstens* bezieht sich soziale Ungleicheit auf solche Güter, die als gesellschaftlich wertvoll erachtet werden: Je mehr der einzelne von diesen wertvollen Gütern besitzt, desto günstiger sind seine Lebensbedingungen. „Wertvolle Güter“ sind in den Wertvorstellungen und partikulären Zielvorstellungen eines guten Lebens einer Gesellschaft verankert (Ebd.: 28). *Zweitens* verbindet sich mit dem Begriff der sozialen Ungleicheit eine Vorstellung davon, wie die „wertvollen Güter“ unter den Mitgliedern einer Gesellschaft verteilt sein müssen, um im Ergebnis der Verteilung als ungleich zu gelten. *Drittens* umfasst soziale Ungleicheit nur jene „wertvollen Güter“,

[...] die aufgrund der Stellung von Menschen in gesellschaftlichen Beziehungsgefügen auf regelmäßige Weise (absolut) ungleich verteilt werden. Nicht alle Vor- und Nachteile, nicht alle Besser- bzw. Schlechterstellungen usw. sind Erscheinungsformen sozialer Ungleicheit, sondern nur jene, die in gesellschaftlich strukturierter,

vergleichsweise beständiger und verallgemeinerter Form zur Verteilung kommen (Ebd.).

Wenn gleich etwa ein Lottogewinn oder eine Erbschaft zu plötzlichem Reichtum führen kann und im interpersonalen Vergleich zweifelsohne Ungleichheit erzeugt, so weist das dritte Kriterium diesen Sachverhalt als irrelevant für die Erfassung sozialer Ungleichheit aus. Infolgedessen gelten der soziologischen Begriffsbestimmung zufolge natürliche, individuelle, momentane und zufällige Ungleichheiten nicht per se als soziale Ungleichheiten. Diese definitorische Abgrenzung darf jedoch nicht dazu führen, den Blick für das Zusammenwirken und die vielfältigste Verschränkung natürlicher, individueller, momentaner oder zufälliger Ungleichheit mit sozialen, strukturierten Ungleichheiten zu verlieren. Wo nun die Soziologie an die Grenzen ihrer Kompetenz bzw. der ihr zugewiesenen Aufgabenerfüllung stößt, sind andere Disziplinen wie politische Philosophie und Sozialethik in der Pflicht, zum einen auf der Grundlage der empirischen Erkenntnisse, zum andern über die empirische Identifizierung von Problemlagen und deren instruktive Differenzierung hinaus analytisch, kritisch und normativ zu wirken.

### 3. Verteilungsgerechtigkeit und das Postulat der Sphärentrennung

Die von Hradil vorgenommene Kennzeichnung „wertvoller Güter“ und insbesondere deren hermeneutische Rückbindung an die partikulären Vorstellungen und Überzeugungen einer bestimmten Gesellschaft führt uns auf direktem Wege zum gerechtigkeitsethischen Ansatz der Sphärentrennung des amerikanischen Sozialphilosophen Michael Walzer. Dieser gehört zur Reihe jener, die einen eigenen gerechtigkeitstheoretischen Ansatz im Kontrast zu John Rawls' 1971 in *A Theory of Justice* umfassend dargestellten Entwurf konzipiert haben (hierzu etwa Haus 2000: 323ff.). Sein spezifischer Widerspruch zu Rawls: Walzer wendet sich gegen die Vorstellung, dass ein einziges Gerechtigkeitsprinzip bzw. einige wenige abstrakte Gerechtigkeitsprinzipien in der Lage sein sollen zu bestimmen, wie alle wichtigen Güter einer Gesellschaft zu verteilen sind (Walzer 1994: 12, 29). Zudem sieht Walzer Rawls' Vorgehen einem Streben nach Vereinheitlichung verhaftet, das „der Unterschiedlichkeit der zu verteilenden Güter und ihrer Einbettung in soziale Zusammenhänge nicht gerecht wird“ (Haus 2000: 229). Demgegenüber weiß sich Walzers gerechtigkeitstheoretischer Standpunkt dem „Plädoyer für Pluralität und Gleichheit“ verpflichtet, das

ihn zur differenzierten Wahrnehmung der Komplexität von Verteilungsvorgängen führt. Dieser versucht Walzer infolgedessen in seinem theoretischen Zugang sowohl hinsichtlich der Vielfalt an Gütern als auch der aus diesen hervorgehenden Vielfalt von Distributionsverfahren, -agenten und -kriterien gerecht zu werden (Walzer 1994: 27, Haus 2000: 229). Somit vertritt Walzer die Vorstellung einer Eigenständigkeit von Gerechtigkeitsregeln unter Autonomie einzelner Verteilungssphären. Wenngleich keine einzelne Verteilungsregel Allgemeinzuständigkeit beanspruchen kann, so sieht er zumindest *eine* universelle Verfahrensregel gegeben: „Jedes Gut soll nach den Geltungskriterien seiner eigenen ‚Sphäre‘ zugeteilt werden“ (Walzer 1994: 12).

Methodologisch ist hervorzuheben, dass Walzer „streng subjektiv“ argumentiert und seine ethische Position eingebettet sieht in einen partikulären Deutungs- und Reflexionskontext. Ausdrücklich geht er daher auf Distanz zu einem objektiven und universellen Standpunkt (Ebd.: 20). Zudem ist er immer wieder bemüht, seinen partikularistischen Ansatz zu plausibilisieren (Ebd.: 29 et passim). Sein historisch-anthropologischer Zugang zu den Fragestellungen wird deutlich in den konkret-praktischen Veranschaulichungen seiner Reflexionen. Die Favorisierung einer interpretativen Moralhermeneutik des Partikulären und die deutliche Zurückhaltung gegenüber universalistischen und prozeduralen Begründungsstrategien (Walzer 1993) führten zur generellen, jedoch durchaus ambivalenten Zuordnung Walzers zur breiten Strömung des in den 1980er Jahren entstehenden Kommunitarismus (Ebd., Reese-Schäfer 1994, Haus 2000: 11)

Von welchen Grundannahmen geht Walzer in seiner Konzeption der Gerechtigkeitstheorie aus? Er sieht die Gesellschaft segmentiert in verschiedene Bereiche der Interaktion, und er nennt diese Bereiche „Sphären“. Entscheidend ist nun, dass diese Sphären hinsichtlich ihrer Güter, deren sozialer Bedeutung und Distribution durch die „Kunst der Trennung“ bzw. „Kunst der Grenzziehung“ voneinander getrennt bleiben. Das Postulat der Sphärentrennung und Grenzziehung ergibt sich aus dem zentralen Ziel, strukturell zu unterbinden, dass ein einzelnes soziales Gut einer bestimmten Sphäre andere soziale Güter und deren Distribution in anderen Sphären dominiert. Die Sphärentrennung hat zur Folge, dass es kein singuläres Kriterium oder singuläres Set miteinander verknüpfter Kriterien gibt, das für alle Distributionsvorgänge der unterschiedlichen Sphären gleichermaßen Geltung hätte (Walzer 1994: 28). Nach Walzers Verständnis entspricht der Pluralität der Sphären eine Vielgestaltigkeit der Verteilung. Folglich missversteht und verfehlt

die Suche nach Einheitlichkeit den Gegenstand der distributiven Gerechtigkeit (Ebd.: 26, 28).

Walzer grenzt sich in seiner moralphilosophischen Position sowohl von naturrechtlichen und menschenrechtlichen Ansätzen als auch von utilitaristischen Konzeptionen ab (Ebd.: 21f). D.h., er wählt weder eine menschenrechtliche noch eine utilitaristische Argumentation – überhaupt vermeidet er eine universalisierungsfähige Begründungsstrategie. Für die Aufgabe einer distributiven Gerechtigkeit seien Rechte nur von begrenztem Nutzen. Walzer artikuliert somit seine Skepsis gegenüber der Reichweite und Wirksamkeit von Rechten, zumindest sofern es Rechte jenseits der Rechte auf Leben und Freiheit sind (Ebd.: 21, Walzer 2006: V, Krebs 2012: 92).

Mit seinem Plädoyer für ein pluralistisches Gerechtigkeitsverständnis verleiht Michael Walzer letztlich seinem Zweifel Ausdruck, dass Gerechtigkeit – als menschliches Konstrukt – nur auf eine einzige Weise hergestellt werden könne. Die Erörterung der distributiven Gerechtigkeit muss Raum lassen für kulturelle Diversität, für moralische Vielfalt und für politische Alternativen (Walzer 1994: 30). Vor diesem Hintergrund ist auch Walzers Zielsetzung zu sehen: Mit *Sphären der Gerechtigkeit* geht es Michael Walzer um den Nachweis,

[...] dass die Prinzipien der Gerechtigkeit ihrerseits in ihrer Form selbst pluralistisch sind, dass die verschiedenen Sozialgüter aus unterschiedlichen Gründen von verschiedenen Agenten und Mittlern auf der Basis unterschiedlicher Verfahren verteilt werden sollten; und dass alle diese Unterschiede sich herleiten aus den unterschiedlichen Bedeutungen der Sozialgüter selbst – dem unvermeidbaren Resultat eines historischen und kulturellen Partikularismus (Ebd.).

#### 4. Eine gemeinschaftsorientierte hermeneutische „Theorie der Güter“

Walzer ergänzt und präzisiert die allgemeine Distributionsgrammatik, der zufolge Menschen an andere Menschen Güter verteilen: „Menschen ersinnen und erzeugen Güter, die sie alsdann unter sich verteilen“ (Ebd.: 31). Güter werden somit nicht zum Tauschobjekt, sondern auch zum Medium sozialer Beziehungen; dabei richten sich die sich herausbildenden Verteilungsmuster „an den gemeinsamen Vorstellungen davon aus, welche Bedeutung die Güter haben und wozu sie da sind“

(Ebd.). Aufgrund der sozial konstituierten Bedeutung der Güter bemerkt Walzer zugespitzt, dass im Grunde genommen die Güter sich selbst unter die Menschen verteilen (Ebd.).

Um seine Theorie der Güter zu explizieren, formuliert Walzer sechs Thesen (Ebd.: 32ff.): *Erstens* sind alle Güter mit Relevanz für die distributive Gerechtigkeit soziale Güter. Das hängt *zweitens* damit zusammen, dass Güter zum einen eine gemeinschaftliche Bedeutung haben, und zum anderen, dass ihre Konzeption und Erzeugung soziale Prozesse sind. Das Ersinnen und Herstellen von sozialen Gütern wirkt sich daher identitätsstiftend auf die beteiligten Individuen aus. *Drittens* geht die „Vorstellung, es könnte ein einziges, sozusagen singuläres Set von Primär- und Grundgütern für alle moralischen und materiellen Welten geben“, nicht nur an der Realität vorbei, nein, „es müsste auch so abstrakt konzipiert sein, dass sich über die Art der Verteilung der Güter auf seiner Basis kaum etwas aussagen ließe“ (Ebd.: 33). *Viertens*: Die Bedeutung der Güter wird bestimmt durch die Art und Richtung ihrer Bewegung: „Distributionskriterien und -arrangements stecken nicht im Gut selbst bzw. im Gut an sich, sondern im sozialen, d.h. im gesellschaftlichen Gut“ (Ebd.: 34). *Fünftens* kommt eine geschichtliche Dimension zum Tragen, „denn soziale Güter tragen historischen Charakter, und so wandeln sich die Verteilungspraktiken [...] im Lauf der Zeit“ (Ebd.: 35). *Sechstens* schließlich verlangt die distinkte Bedeutung der Güter für ihre Verteilung Autonomie:

Das je einzelne soziale Gut oder Set von Gütern konstituiert gewissermaßen seine eigene Distributionssphäre, innerhalb derer sich nur ganz bestimmte Kriterien und Arrangements als angemessen und dienlich erweisen (Ebd.: 36).

Es existiert unter den Mitgliedern einer Gesellschaft ein gemeinsam geteiltes Sinnverständnis hinsichtlich der Natur von Gütern, der Legitimität von Macht etc. Nur unter Voraussetzung eines gemeinsam geteilten Sinnverständnisses über Wesen und Bedeutung von Gütern lässt sich auch ein gesellschaftliches Verteilungssystem etablieren und bewahren:

Mächtige soziale Sinngebungen für die begehrwerten Dinge sind in tagtäglichen Praktiken verkörpert, werden zeremoniell bestätigt und ideologisch begründet, und sie werden eher umgedeutet und revidiert als plötzlich aufgekündigt (Ebd.: 13).

## 5. Distributionsgemeinschaften und Distributionsprinzipien

Ganz allgemein konstatiert Walzer: Die menschliche Gemeinschaft ist eine Distributionsgemeinschaft. Walzer zufolge sind es vor allem „der gemeinsame Besitz, die Verteilung und der Tausch von Dingen, die uns zweckhaft zusammenführen“ (Ebd.: 26). Daher kann es nicht verwundern wenn die distributive Gerechtigkeit „die gesamte Güter- und Wertewelt in den Bannkreis philosophischer Reflexion“ hineinzieht (Ebd.). Und aus Walzers philosophischer Reflexion ergibt sich, dass die Verteilungsgerechtigkeit, wie bereits dargelegt in Relation zu sozialen Sinnbezügen steht (Ebd.: 11). Das heißt: Wir können die Verteilung gesellschaftlicher Güter weder verstehen noch beurteilen und kritisieren, wenn wir nicht die Bedeutung kennen, die diese Güter für jene Frauen und Männer haben, unter denen sie verteilt werden.

Wie bereits herausgestellt, muss der pluralen Gestalt der Gesellschaft auch die distributive Gerechtigkeit in ihrer Durchführung und Wirkung entsprechen. Unterschiedliche Güter werden daher verschieden verteilt: Von unterschiedlichen Instanzen, nach verschiedenen Verfahren und gemäß verschiedener Kriterien (Ebd.). Diese Vielfalt, die weder ein universelles Tauschmittel noch einen singulären Ort der Distributionsentscheidung und auch keine singuläre Gruppe von Entscheidungsträgern kennt (Ebd.: 27), bedarf einer Offenheit hinsichtlich der Geltung und Anwendung von Distributionsprinzipien.

Drei Kriterien nennt Walzer, die seinem Verständnis zufolge die Erfordernisse eines offenen Distributionsprinzips in etwa erfüllen und reale Gestaltungskraft haben: Der freie Austausch, das Verdienst und das Bedürfnis, wobei Walzer selbst der Bedürftigkeit eine ausschlaggebende Bedeutung zuweist (Ebd.: 55ff., Krebs 2012: 95). Im Gesundheitsbereich beispielsweise gilt die Distributionsregel: Dringend gebrauchte und an bedürftige Menschen gemäß ihrer Bedürftigkeit verteilte Güter werden erkennbar nicht von anderen Gütern dominiert. Relevant ist nicht das Haben von Y, sondern das Fehlen von X (Walzer 1994: 50). Mangel an Gesundheit bzw. Krankheit wird folglich zu einem zentralen Distributionskriterium. Dass bei Güterknappheit die Zahl der Bedürftigen nicht in gleicher Weise befriedigt werden kann, macht es erforderlich, dass neben der Bedürftigkeit noch weitere Kriterien für eine begründete und zu rechtfertigende Entscheidung gewonnen und herangezogen werden müssen.

## 6. Die Idee der Gleichheit und Kritik des Egalitarismus

Von der Idee der Gleichheit geht für Walzer eine gewisse Anziehungs- kraft aus (Ebd.: 15). Doch geht es ihm in seinem Ansatz nicht in erster Linie darum zu fragen, worin alle Menschen gleich sind oder welche besonderen Merkmalen sie jeweils zu Gleichen machen. Sein Interesse gilt nicht einer essentialistischen oder gar metaphysischen Konzeption von Gleichheit, sondern einem performativ-interaktiven Verständnis: Er setzt für (s)eine Reflexion auf Gleichheit voraus, dass Menschen sich wechselseitig als menschliche Wesen anerkennen, als Angehörige der gleichen Art (Ebd.: 17). Erkenntnis und Anerkenntnis des gemeinsamen Menschseins sind das Fundament, auf dem die Idee der Gleichheit aufzubauen ist: Grundlegend für den Gleichheitsgedanken ist folglich das gemeinsam geteilte Bewusstsein, „dass wir einerseits zwar sehr verschieden voneinander, aber andererseits auch erkennbar gleich sind“ (Ebd.).

Gleichheit im Sinne eines radikalen Egalitarismus führt Walzer zufolge nicht nur zu Konformität, sondern auch zu Repression. Doch eine erzwungene Gleichheit von Gleichen wäre eine bloße Scheinwirklichkeit. Individuen, die sich letztlich in vielen Merkmalen voneinander unterscheiden, müssten sich so geben und so handeln als wären sie gleich – obwohl sie es faktisch nicht sind (Ebd.: 16). Für einen einfachen, wörtlich verstandenen Egalitarismus sind nicht nur unsere gesellschaftlichen Realitäten, sondern auch unsere Sozialentwürfe allesamt zu kompliziert (Ebd.: 21). Den Egalitarismus kennzeichnet Walzer ursprünglich als „abolitionistische Konzeption“: Deren Ziel gilt nicht der Abschaffung aller Unterschiede *in toto*, sondern der Beseitigung einer bestimmten Konstellation von Unterschieden, die je nach kontextueller Verortung variieren kann (Ebd.: 17). Im Visier des Egalitarismus finden sich konkrete Angriffspunkte: „[A]ristokratische Prinzipien, kapitalistischer Reichtum, bürokratische Macht, rassistische oder sexuelle Vorherrschaft“ (Ebd.). Walzer sieht nun das Entstehen egalitaristischer Konzepte weniger durch materielle Differenzen als vielmehr durch deren Wirkungen provoziert, insofern sie zu sozio-politischen Asymmetrien insbesondere im Verhältnis von Macht und Machtlosigkeit führen (Ebd.: 18). Infolgedessen sieht Walzer das Ziel eines politischen Egalitarismus in einer Gesellschaft, die frei von Herrschaft ist: Gleichheit durch Freiheit. Doch kann es sich dabei keineswegs um eine simple Gleichmacherei handeln, es geht nicht um die Auslöschung aller Unterschiede. Menschen sind verschieden, sie müssen nicht gleich sein, um die glei-

che Menge gleicher Dinge zu besitzen. Für Walzer sind Menschen moralisch und politisch gesehen dann gleich, wenn es keinen gibt, der über Mittel verfügt, um andere zu beherrschen (Ebd.: 18f).

Fazit: Walzer wendet sich gegen einen repressiv wirkenden „Egalitarismus im Prokrustesbett“ und plädiert für einen offenen Egalitarismus. Er hält fest an der liberalen und zugleich kontextsensitiven Idee von Gleichheit, die vor allem politische Implikationen mit sich bringt. Seine sozialphilosophische Option gilt einem Egalitarismus, der vereinbar, ja geradezu gleichzusetzen ist mit Freiheit (Ebd.: 19, hierzu auch Nida-Rümelin 2006: 147ff.).

## 7. Einfache Gleichheit vs. Komplexe Gleichheit

Die Forderung nach „komplexer Gleichheit“ ist die zentrale Idee in Walzers *Sphären der Gerechtigkeit*. In allen modernen Gesellschaften sieht er komplexe Gleichheit als gültigen Standard (Walzer 1994: 11). Bevor der Begriff der „komplexen Gleichheit“ genauer erläutert wird, drängt sich zunächst die Frage in den Vordergrund, was denn im Kontrast hierzu „einfache Gleichheit“ bedeutet. In Walzers Konzeption kennzeichnet einfache Gleichheit die Dominanz eines bestimmten Gutes innerhalb einer Distributionssphäre und würde infolgedessen eine aus liberaler Sicht kaum wünschenswerte kontinuierliche Staatsintervention erfordern „mit dem stets gleichen Ziel, neu sich herausbildende Monopole aufzubrechen oder einzuschränken und neue Formen der Dominanz nicht aufkommen zu lassen“ (Ebd.: 43). Michael Haus betont, die Gegenüberstellung von einfacher und komplexer Gleichheit werde „in ihrem vollen Sinn nur verständlich vor dem Hintergrund zweier zentraler gütertheoretischer Begriffe“: Dominanz und Monopol. Insofern bilden die

[...] Konzepte von komplexer und einfacher Gleichheit [...] die zwei möglichen egalitären Gegenforderungen als Reaktion auf die erfolgte und historisch vorgefundene Monopolisierung eines dominanten Gutes und deren ideologischer Legitimation (Haus 2000: 247).

Der entscheidende Unterschied zwischen einfacher und komplexer Gleichheit besteht nun darin,

[...] dass sie verschiedene Aspekte des Herrschaftsverhältnisses kritisieren: Die Forderung nach einfacher Gleichheit ist eine Kritik des Monopols und verlangt dementsprechend, dass alle Mitglieder

der Gesellschaft möglichst gleichmäßig in den Besitz des dominanten Gutes gelangen; die Forderung nach komplexer Gleichheit setzt bei der Dominanz des in Frage stehenden Gutes an und fordert die autonome Distribution aller sozialen Güter gemäß ihrer sozialen Bedeutung (Ebd.).

Wenn gleich Walzer die „komplexe Gleichheit“ als Zielperspektive vor Augen hat, geht es ihm nicht um eine generelle Diskreditierung einfacher Gleichheit: Nur sollte sie niemals die absolute und alleinige Forderung sein (Ebd.). Gegen einfache Gleichheit lässt sich insofern auch politisch-praktisch argumentieren, als dass eine einmal durchgesetzte Gleichverteilung keinen dauerhaften Bestand hat: Neue Monopole kommen auf und die bisherige Dominanz verschiebt sich auf andere Güter (Ebd.: 247f). Überdies gelangt Haus zu der Feststellung: „Einfache Gleichheit steht primär für eine als legitim erachtete Verteilung von Gütern, komplexe Gleichheit für einen als legitim erachteten Umgang mit Gütern“ (Ebd.: 255).

Was meint nun „komplexe Gleichheit“? Das System der komplexen Gleichheit

[...] erzeugt ein Netz von Beziehungen, das dominanten Vorherrschaft verhindert. Formal gesprochen bedeutet komplexe Gleichheit, dass die Position eines Bürgers in einer bestimmten Sphäre hinsichtlich eines bestimmten sozialen Guts nicht unterhöhlt werden kann durch die Stellung in einer anderen Sphäre oder hinsichtlich eines anderen sozialen Guts (Walzer 1994: 49).

Komplexe Gleichheit kennzeichnet mithin

[...] eine gesellschaftliche Situation, in der keine Gruppe von Ansprüchen (und Anspruchsinhabern) alle verschiedenen Verteilungsprozesse beherrscht. Kein einzelnes Gut wird über all die anderen Güter bestimmen, so dass sein Besitz alle anderen nach sich zöge (Walzer 1996: 51).

Mit anderen Worten: Das normative Postulat der komplexen Gleichheit fordert ein Arrangement der gesellschaftlichen Institutionen, das verhindert, dass Menschen mit mehr Geld, mehr Macht oder mehr Wissen als andere, allein aufgrund einer dieser Ungleichheit generierenden Vorteile sich in den Besitz eines jeden anderen Gutes bringen können (Walzer 1994: 12). Somit kommt der Forderung nach komplexer Gleichheit eine präskriptive Qualität zu (Walzer 1996: 58f). Eine privilegierte soziale Position darf ein Mitglied der Gesellschaft nicht automatisch in eine weitere Vorteilsposition bringen. Michael Walzers Sozialphilosophie zielt somit ganz allgemein auf eine Gesellschaft, „in der Güter und

Werte nicht als Mittel der Herrschaft genutzt werden bzw. nicht als solche genutzt werden können“ (Walzer 1994: 19). Vorrangig geht es bei dem Konzept der komplexen Gleichheit folglich um die Reduzierung und Unterbindung einer asymmetrisierenden Dominanzdynamik. Daraus weist die Kritik an Dominanz und Herrschaft eines singulären Gutes den Weg zu einem offenen Distributionsprinzip und zu Walzers ge rechtigkeitsethischer Kernaussage:

Kein soziales Gut X sollte ungeachtet einer Bedeutung an Männer und Frauen, die im Besitz eines anderen Gutes Y sind, einzig und allein deshalb [an sie] verteilt werden, weil sie dieses Y besitzen (Ebd.: 50).

Der Zweck dieses Prinzips liegt in der Konzentration auf das, *was* wir verteilen. Es gibt jedoch weder vor, wie groß die zu verteilenden Anteile sein sollen, noch welcher Distributionsmodus zu wählen ist.

Bleibt zu fragen: Ist Walzers Konzept nun egalitär oder non-egalitär? Nach Michael Haus lassen sich vier Gleichheitsdimensionen, die den letztlich egalitären Charakter von Walzers Konzeption unterstreichen, identifizieren: *Erstens* lässt sich eine Form von Chancengleichheit aus machen, die „in der pluralen und autonomen Distribution sozialer Konzeptgüter konzeptuell enthalten“ ist: Alle Akteure sind bei der Verteilung eines bestimmten sozialen Gutes hinsichtlich anderer sozialer Güter oder Distributionssphären insofern gleich zu behandeln, als diese irrelevant sind für das Erlangen dieses einen Gutes. Alle Akteure sind also

[...] innerhalb einer Distributionssphäre dahingehend gleich zu behandeln [...], dass für alle gleichermaßen die soziale Bedeutung dieses Gutes bzw. die in der jeweiligen Distributionssphäre der gültigen Verteilungskriterien maßgebend sind (Haus 2000: 257).

Eine weitere Gleichheitsdimensionen ist *zweitens* die sphärenübergreifende Ausgleichswirkung (A hat in Sphäre Politik Erfolg, B in der Sphäre Sport etc.); *drittens* eine anerkannte Gleichwertigkeit durch die Selbsteinschätzung der Akteure; und *viertens* das soziale Gut der Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft, die die grundsätzliche und gleiche Teilhabe an den Distributionsprozessen ermöglicht. Diese Gleichheitsdimensionen sind allesamt diskussionswürdig und lassen sich zunächst als idealtypische Kennzeichnung charakterisieren.

Der Frage, ob Walzers Ideal der komplexen Gleichheit egalitaristisch ist oder nicht, geht auch Angelika Krebs nach. In ihrem viel beachteten und

grundlegenden Sammelband *Gleichheit oder Gerechtigkeit* ordnet sie Walzers Denken der Egalitarismuskritik zu (Krebs 2000). Insbesondere zwei der vier Typen der Egalitarismuskritik sieht sie bei Walzer am überzeugendsten vorgetragen: Komplexitätsverkennung und Nichtrealisierbarkeit (Ebd.: 25ff.). Grundsätzlich erkennt Krebs in der Gleichheit nicht das wesentliche Ziel oder Ideal von Walzers Gerechtigkeitsansatz (Krebs 2012: 101). Aus ihrer Sicht spielt Gleichheit nur die Rolle einer zu erwartenden Folge von Gerechtigkeit und stellt nicht deren Kern dar. Überdies hält sie die Gleichheitsterminologie bei Walzer für geradezu irreführend in der Charakterisierung von Walzers Ansatz. Krebs selbst kennzeichnet den Ansatz von Walzer als einen „universalistischen nicht-gleichheitsfixierten Pluralismus“ und stellt dessen egalitarismuskritische Seite in den Vordergrund (Ebd.: 102). In Walzers egalitär gefordertem Bürgerrecht für alle erkennt sie jedoch eine Art „Rest-,Egalitarismus“, den sie als negativ qualifiziert: Denn

[...] er verlangt die Abschaffung einer bestimmten Form von Ungleichheit und zwar um ihrer selbst willen und nicht um eines anderen Ziels willen. Positive Gleichheit verlangt er jedoch nicht (Ebd.).

## Exkurs: Chancengleichheit

In der Forderung nach Chancengleichheit sieht Walzer eine Maxime, mit der die liberale oder bürgerliche Gerechtigkeit auf den Punkt gebracht wird (Walzer 1996: 38). Historisch lässt sich im Hintergrund dieses Begriffes der Kampf gegen erbliche Privilegien erkennen. D.h. mit Chancengleichheit geht die normative Vorstellung einher, dass (Lebens-)Karrieren allen offenstehen müssen:

Sie sollten von allen Hindernissen befreit und damit auch jeder Art von Garantie beraubt sein. Talente werden nicht einfach anerkannt und belohnt, sie müssen im freien Wettbewerb um alle sich bietenden Chancen entfaltet werden und sich bewähren (Ebd.: 39).

Moralisch gefordert sieht Walzer folglich eine Gleichheit der Chancen, die eben genauso eine Gleichheit des Risikos ist (Ebd.: 39). In der Chancengleichheit sieht er nur dann ein „denkbare und wertvolles Verteilungsprinzip“, wenn eine beträchtliche Anzahl von Männern und Frauen sich von vorgegebenen, verfügten, geordneten oder spontanen Lebensverständnissen abwendet und beginnt ihr Leben als selbst und autonom zu gestaltende Laufbahn zu verstehen. Was letztlich zur Ver-

teilung kommt ist die Chance ein solch selbstgewähltes und selbstgestaltetes Leben zu führen. Überdies greift die Idee der Chancengleichheit auch und gerade dann, wenn der Mensch mit einer Krisensituation konfrontiert ist – z.B. wenn die Frage nach Überlebenschancen etwa in der Situation einer Triage virulent wird: Die Hilfe für Menschen wird nach der Chance zu überleben praktiziert. Zuerst behandelt oder versorgt werden Verletzte, Verwundete oder Schwersterkrankte dann, wenn sie fähig sind „immer noch eine lebenslange Laufbahn zu verfolgen“ (Ebd.: 41). Die Frage nach der Chancengleichheit und insbesondere die Frage nach Triage-Kriterien bedürften einer intensiveren ethischen Auseinandersetzung, um die es hier jedoch nicht gehen soll.

## 8. Gerechtigkeitsethik als Sozialkritik

Mit seiner Sphärengerechtigkeit und der damit einhergehenden pluralistischen Distributionsgrammatik, hat Michael Walzer

[...] ein ethisches Gegenstück zur soziologischen These der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung geliefert, das es gestattet, modernitätstypische Tendenzen wirtschaftstranszendentierender Ökonomisierung, ethos-verdrängender Verrechtlichung und sonstige Formen der Lebensweltkolonisierung als Deformationen einer pluralistischen Verteilungsgerechtigkeit zu interpretieren (Kersting 2000: 26).

Mit dieser kurzen Umschreibung von Walzers gerechtigkeitstheoretischem Ansatz hebt Wolfgang Kersting vor allem dessen hermeneutisch-interpretativen Charakter hervor und signalisiert mit dem von ihm gewählten Begriff der „Deformation“ zugleich die sozialkritische Spitze in Walzers Konzeption. Damit wird verdeutlicht, dass Walzers Entwurf einer Sphärengerechtigkeit Grundlagenreflexion und Gesellschaftskritik in einem bietet und in seiner pointierten Enthaltsamkeit hinsichtlich konkreter Distributionsregeln und Distributionsverfahren weit davon entfernt ist, „Gerechtigkeit als Kompensationsmathematik zu operationalisieren“, um Auswirkungen natürlicher wie sozialer Ungleichheiten zu kompensieren, wie Kersting dies diversen Konzeptionen des egalitären Liberalismus vorhält. Denn in diesem sieht Kersting den „Versuch, die natürlichen und sozialen Ausgangsungleichheiten als bürgerliche Anspruchsgrundlage moralisch zu diskreditieren“; dies führe dann „zu kontrafaktischen Egalitätskonstruktionen, von denen kein akzeptabler Weg in die politische Wirklichkeit zurückführt“. Überdies befürchtet Kersting

[...] freiheitsprekäre Auswirkungen, die die Konzeptionen des egalitären Liberalismus in einen deutlichen Gegensatz zu den Grundüberzeugungen des normativen Individualismus und den darin begründeten individualrechtlichen und bürgerrechtlichen Verfügungsrechten setzen (Ebd.: 5).

Aus Walzers partikularistisch eingefärbter Gerechtigkeitshermeneutik, die einerseits auf der Ebene der Grundlagenreflexion anzusiedeln ist, andererseits eine gesellschaftspolitische Perspektive einnimmt, lassen sich *zusammenfassend* folgende Aspekte festhalten:

- Walzer denkt realitätsnah in Sphären des Sozialen und damit verwandt zur soziologischen Theorie der ausdifferenzierten Gesellschaft. Er formuliert infolgedessen ein Postulat der Sphärentrennung. Einzelne gesellschaftliche Lebensbereiche müssen so voneinander abgrenzt werden, dass keine sphärenüberschreitende Dominanz einzelner Güter über andere Güter oder eine Privilegierungskette entstehen kann. Die Sphärenvermessung erfolgt über die in einer Sphäre enthaltenen sozialen Güter und der Ihnen zugeschriebenen Bedeutung.
- Walzers partikularistisch ausgeprägte Gerechtigkeitsethik erweist sich als sensitiv gegenüber der Differenz in und zwischen Gesellschaften.
- Wenngleich Walzer die Distributionstrias Bedürfnis, Leistung, Verdienst aufstellt, so räumt er gerechtigkeitsethisch dem Kriterium der Bedürftigkeit, soweit dies in einer Sphäre bzw. hinsichtlich eines sozialen Gutes Relevanz hat, den Vorrang ein. Dies lässt sich zumindest nachvollziehbar für den Bereich der Gesundheitsversorgung aufzeigen (Walzer 1994: 55, 137ff., Frühbauer 2005: 75ff.).
- Insofern die Mitglieder einer Gesellschaft Distributionsentscheidungen auf der Grundlage ihrer Wertoptionen im Sinne von Wertzuschreibungen an soziale Güter treffen, kommt prinzipiell der freien und autonomen Entscheidung der Individuen und nicht irgendwelchen externen Faktoren oder so genannten ökonomischen Sachzwängen die Aufgabe zur Weichenstellung für die Zukunft zu.
- Gerechtigkeit als kritische Kraft ist weit davon entfernt, die bestehenden und dominierenden Verteilungsarrangements zu konservieren; vielmehr hinterfragt ein allgemein anerkannter Gerechtigkeitsstandard diese: „Die theoretisch anerkannte Autonomie der

verschiedenen Sphären wendet sich gegen die tatsächliche Usurpation sozialer Güter durch politische, wirtschaftliche und technische Eliten“ (Walzer 1994: 14).

- Die Einordnung als Grundlagenreflexion bringt unübersehbar eine Begrenzung mit sich. Walzer gibt den Mitgliedern einer Gesellschaft keine praktischen Handlungsanleitungen mit auf den Weg ihrer sozialen Interaktion: Interpretation hat Vorrang vor Instruktion.
- Kommunitaristische Positionen, zu denen Walzers Ansatz zu zählen ist, lassen sich insofern als defizitär markieren, als dass sie mit Blick auf Allokationsfragen in ihren konstitutiven Übereinkünften partikulärer Gemeinschaften aus den universalistisch ausgerichteten Begründungsdiskursen über Verteilungsprinzipien weit gehend ausgestiegen sind.
- Wie bei anderen Gerechtigkeitsdenkern bleibt auch bei Walzer offen, welche Ungleichheiten letztlich akzeptabel bzw. tolerierbar sind, und welche es nicht (mehr) sind. Überdies wird Walzer vorgehalten, sein Ansatz generiere sowohl sphäreninterne wie auch sphärenübergreifende Ungleichheiten und führe nicht zu einer komplexen Gleichheit, sondern vielmehr zu einer komplexen Ungleichheit (Haus 2000: 259).

Michael Walzer hat vor mehr als 30 Jahren mit *Sphären der Gerechtigkeit* eine originelle gerechtigkeitsethische Konzeption entworfen. Von bleibender Bedeutung auch für gegenwärtige und zukünftige Diskurse zu Gerechtigkeitsfragen sind die Begriffe der „Sphärentrennung“, der „Kunst der Trennung“ sowie der „komplexen Gleichheit“. Sein Grundanliegen bleibt ein liberales und partikularistisches. Zu beachten ist jedoch, dass Walzer den Akzent stets auf das Politische und weniger auf das Philosophische in seinem politisch-philosophischen Denken setzt. Ihm geht es um konkrete Gesellschaftspraxis und nicht um abstrakte Prinzipienkonstruktion.

## Literatur

- Frühbauer JJ (2006): Ungleichheiten rechtfertigen? Notizen zur Idee der „komplexen Gleichheit“ und zur Balance zwischen Freiheit und Gleichheit. In: Kurzke-Maasmeier S, Mandry C & Oberer C (Hgg.): *Baustelle Sozialstaat! Sozialethische Sondierungen in unübersichtlichem Gelände (Forum Sozialethik 4)*. Münster: Aschendorff: 37-53.
- Frühbauer JJ (2005): „Komplexe Gleichheit“ – Michael Walzers Egalitarismuskritik und die Frage nach einer gerechten Gesundheitsversorgung. In: Rauprich O, Marckmann G & Vollmann J (Hgg.): *Gleichheit und Gerechtigkeit in der modernen Medizin*. Paderborn: Mentis: 67-84
- Haus M (2000): *Die politische Philosophie Michael Walzers. Kritik, Gemeinschaft, Gerechtigkeit*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hradil S (2001): *Soziale Ungleichheit in Deutschland*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kersting W (2000): *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Krause S & Malowitz K (1998): *Michael Walzer zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Krebs A (2012): Gleichheit und Gerechtigkeit. Wie egalitaristisch ist Michael Walzers Idee der „komplexen Gleichheit“? In: Nusser KH (Hg.): *Freiheit, soziale Güte und Gerechtigkeit. Michael Walzers Staats- und Gesellschaftsverständnis*. Baden-Baden: Nomos: 89-104.
- Krebs A (2000) (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Nida-Rümelin J (2006): *Demokratie und Wahrheit*. München: C.H. Beck.
- Reese-Schäfer W (1994): *Was ist Kommunitarismus*. Frankfurt a. Main: Campus.
- Walzer M (2006): *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Frankfurt a. Main: Campus.
- Walzer M (1996): *Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*. Hamburg: Rotbuch Verlag.

Walzer M (1994): *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit.* Frankfurt a. Main: Campus.

Walzer M (1993): *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik.* Frankfurt a. Main: Fischer Wissenschaft.

*Orsolya Friedrich & Sebastian Schleidgen*

## **Zur Rolle von Selbstbestimmung und Autonomie in John Rawls' kontraktualistischer Begründung eines pluralistischen Egalitarismus**

Die Forderung nach Gleichheit unter Menschen wirft eine Vielzahl von Fragen auf: Worauf bezieht sich Gleichheit? Ist etwa der moralische Status aller Menschen gleich, sollen bestimmte Güter gleich verteilt werden oder folgt gar Letzteres aus Ersterem? Ist gleicher moralischer Status bereits hinreichend oder lediglich notwendig für die Gleichverteilung von Grundgütern oder Lebenschancen (Rawls 1975, Sen 1995, Parfit 2000, Krebs 2000)? Non-Egalitaristen bezweifeln, dass aus dem gleichen moralischen Status Gleichheit als intrinsischer Wert für Verteilungsfragen ableitbar ist. Es käme vielmehr darauf an, absolute Standards einzuhalten, durch die Menschenwürde begründete (Minimal-) Ansprüche zu erfüllen oder Grundbedürfnisse zu befriedigen (Krebs 2000).

Eine andere Gruppe von Fragen umfasst die Rechtfertigung von Gleichheitsforderungen. Eine Möglichkeit besteht darin, Gleichheitsforderungen kontraktualistisch, d. h. unter Rekurs auf eine (hypothetische) Einigung aller moralischen Subjekte auf einen entsprechenden Vertrag, zu begründen. Die Grundlage der Zustimmung zu einem solchen Vertrag wird zumeist in den für die Vertragspartner günstigen Effekten einer gesicherten Kooperation begründet. Dazu bedarf es einer Zustimmung der Einzelnen zu gemeinsamen Interessen. Das gemeinsame Interesse kann beispielsweise in Gleichheit bestehen. Eine in den meisten kontraktualistischen Theorien implizierte Voraussetzung ist die Freiwilligkeit der Verhandlungspartner: Die Zustimmung zu einem (Gesellschafts-)Vertrag soll ohne Zwang oder Erpressung erfolgen. Allerdings zählen nicht nur negative, sondern auch positive Freiheiten traditionell zu jenen Bedingungen, unter denen sich die Verhandlungspartner etwa auf Gleichheitsforderungen einigen würden. Entscheidend ist also nicht nur, dass Subjekte frei von bestimmten äußeren Zwängen sind, sondern auch, dass sie frei sind etwa zu eigenen Entscheidungen. Positive Freiheit z.B. bei Berlin und Taylor verweist auf Autonomie, eine Gleichsetzung ist jedoch nicht notwendigerweise möglich, wie dies für Immanuel Kants positive Charakterisierung von praktischer Freiheit noch der

Fall ist (Taylor 1992, Kant 2003, Berlin 2006). Kants Autonomieverständnis ist mit Selbstgesetzgebung verbunden, wohingegen positive Freiheit auch lediglich mit individueller Selbstbestimmung und deren Realisierung verbunden sein kann.

Vor diesem Hintergrund wird nachfolgend der Frage nachgegangen, welches Verständnis von Selbstbestimmung bzw. Autonomie vorauszusetzen ist, damit die Verhandlungspartner in einer hypothetischen Vertragssituation Gleichheit als gemeinsames Interesse und schließlich als Gerechtigkeitsprinzip identifizieren und wählen. Beantwortet wird diese Frage mit Blick auf Rawls' Gerechtigkeitstheorie, da seine Konzeption gleich mehrere Antwortmöglichkeiten bereithält. Damit soll eine zentrale Präsupposition von Theorien herausgearbeitet und spezifiziert werden, die Gleichheit als Gerechtigkeitsgrundsatz durch hypothetische Einigung selbstbestimmter Vertragspartner rechtfertigen.

## 1. Rawls' Gerechtigkeitsgrundsätze und der Urzustand

John Rawls strebt in seinem Werk *Eine Theorie der Gerechtigkeit* einen *moderaten, pluralistischen Egalitarismus* an, für den gleiche Zugangsmöglichkeiten zu sowie gleiche Verteilung von gesellschaftlichen Grundgütern zentral sind. Gewisse Einschränkungen sozialer und wirtschaftlicher Gleichheit zugunsten des größtmöglichen Vorteils für die Schlechtgestellten einer Gesellschaft werden jedoch in Kauf genommen (Krebs 2000: 13). Gerechtigkeit ist für Rawls eine notwendige, nicht jedoch hinreichende Bedingung für eine lebensfähige Gesellschaft. Darüber hinaus müssen etwa Stabilität und Effizienz gegeben sein (Ebd.: 9). Mögen die Lebenspläne Einzelner in einer pluralistischen Gesellschaft noch so different sein, zu ihrer Verwirklichung sind laut Rawls gewisse Vorbedingungen zwingend notwendig. Dazu zählen bestimmte Rechte, Freiheiten, Chancen und Macht, Einkommen und Wohlstand sowie Selbstachtung.

Um dies zu gewährleisten, ist die Etablierung von Gerechtigkeitsgrundsätzen erforderlich. Diese Etablierung erfolgt durch eine hypothetische Wahl im sogenannten *Urzustand*. In diesem Urzustand befinden sich freie Akteure mit gleichen Rechten hinter einem *Schleier des Nichtwissens* und einigen sich ohne Kenntnis ihrer späteren Stellung in der Gesellschaft auf bestimmte Gerechtigkeitsgrundsätze. Die Akteure im Urzustand wissen also nicht, welcher sozialen Klasse sie später zugehören werden, welches Einkommen oder Vermögen sie haben werden oder

wie ihre physischen oder psychischen Fähigkeiten beschaffen sein werden. Diese Unkenntnis verhindert, dass sie sich im Urzustand auf Grundsätze einigen, die sie lediglich aufgrund ihrer besonderen Verhältnisse wählen würden (Rawls 1975: 27ff.).

Im Urzustand, so Rawls, würden sich die Vertragspartner auf zwei Grundsätze der Gerechtigkeit einigen. Im ersten Grundsatz der fairen Chancengleichheit heißt es, dass „[j]edermann gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten [hat], das für alle möglich ist“ (Ebd.: 336). Im zweiten Grundsatz werden die Bedingungen festgelegt und spezifiziert, unter denen soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten als gerechtfertigt gelten können. Wesentlich dabei ist, dass diese Ungleichheiten,

[...] den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen“ und „mit Ämtern und Positionen verbunden sein [müssen], die allen gemäß fairer Chancengleichheit offenstehen (Ebd.).

Ferner wird von Rawls eine lexikalische Ordnung der zwei Grundsätze festgelegt, gemäß derer der erste dem zweiten Grundsatz prinzipiell vorgeordnet ist. Grundfreiheiten dürfen demnach nur eingeschränkt werden, wenn dies der Freiheit dient, wenn also „das Gesamtsystem der Freiheiten für alle“ (Ebd.) dadurch gestärkt wird. Dabei muss eine Freiheitsbeschränkung allerdings auch für die von ihr Betroffenen annehmbar sein (Ebd.: 337).

## 2. Selbstbestimmung als Zweckrationalität

Entscheidend für die Legitimation der beiden Gerechtigkeitsprinzipien ist die Gleichheit und Freiheit der sie im Urzustand wählenden Akteure; diese sollen eine selbstbestimmte Wahl ermöglichen. Allerdings stellt sich die Frage, in welchem Sinne die Akteure im Urzustand als selbstbestimmt bzw. autonom zu verstehen sind. Dieser Frage wird im Folgenden nachgegangen.

Die für den Urzustand zunächst formulierte Grundbedingung an die internen Fähigkeiten einer Person ist das Vorhandensein von *Zweckrationalität*: Ein Akteur, der eigene Wünsche und Interessen verfolgt, ist demnach dann selbstbestimmt,<sup>1</sup> wenn er dies in einer kompetenten Art

---

1 An dieser Stelle und in Folge wird Selbstbestimmung dort verwendet, wo der Terminus Autonomie zu eng ist.

und Weise tut, d.h., wenn er in der Lage ist, adäquate Mittel zur Realisierung seiner Ziele zu identifizieren und in entsprechende Handlungen umzusetzen. In Rawls' Terminologie bedeutet das, ein widerspruchsfreies System von Präferenzen aufzustellen und zielführende Rangordnungen zu etablieren (Ebd.: 166f.). Rawls setzt dabei zunächst voraus, dass jeder Akteur aus Selbstinteresse um eine Entscheidung bemüht ist, die ihm ein möglichst hohes Maß an gesellschaftlichen Grundgütern verspricht. Zwar kennen die Akteure im Urzustand dabei ihre eigenen Ziele in einem konkreten gesellschaftlichen Kontext nicht, mit der Kenntnis des Vorhandenseins gesellschaftlicher Grundgüter überhaupt haben sie laut Rawls dennoch genügend Informationen an der Hand, um eine Rangordnung erstellen und Grundsätze der Gerechtigkeit etablieren zu können (Ebd.).<sup>2</sup>

Wären die Akteure im Urzustand durch Zweckrationalität hinreichend bestimmt, so ließe sich unsere Ausgangsfrage folgendermaßen beantworten: Um Gleichheit als Gerechtigkeitsgrundsatz selbstbestimmt zu wählen, müssen die Akteure zweckrational sein. Rawls verlangt jedoch zusätzlich, dass Personen im Urzustand über keine konkreten späteren Selbstinteressen, dafür über gegenseitiges Desinteresse (etwa Freiheit von Neid) verfügen. Letztere Bedingung garantiert, dass das Streben des Einzelnen nach einem möglichst hohen Maß an gesellschaftlichen Grundgütern nicht zum Versuch führt, im Vergleich zu anderen mehr zu erlangen. Rein egoistische Nutzenmaximierer würden demgegenüber wohl nicht für die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze votieren. Vielmehr würden sie – in Abhängigkeit von ihrer Risikoeinstellung und ihrer entscheidungstheoretischen Intuition – auf ganz unterschiedliche Art und Weise versuchen, ihren Anteil an gesellschaftlichen Grundgütern zu maximieren. Dass sich dabei Gleichheit als Verteilungsmuster ergibt, wäre lediglich eine mögliche, nicht aber zwingende Option. Die Charakterisierung selbstbestimmter Personen im Urzustand als lediglich zweckrational ist demnach für Rawls nicht ausreichend, um die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze durch die Wahl ebensolcher Akteure zu rechtfertigen. Mehr noch: Durch den Schleier des Nichtwissens wird die Zweckrationalität der Akteure durch einen Mangel an konkreten späteren Selbstinteressen und dem zu ihrer Umsetzung nötigen Wissen beschränkt. Die in diesem Sinne eingeschränkte Selbstbestimmung wird im Urzustand zusätzlich verbunden mit Aspekten wie etwa der Neid-

---

2 Zur Kompetenzbedingung von Selbstbestimmung vgl. Friedrich u. Heinrichs 2014.

freiheit oder Unparteilichkeit der Akteure. Die bereits durch Unwissenheit reduzierten Fähigkeiten zur Durchsetzung konkreter, rationaler Selbstinteressen müssen also zusätzlich mit externen, Moralität fördern den Elementen verbunden werden, um sicherzustellen, dass ein (pluralistischer) Egalitarismus tatsächlich selbstbestimmt gewählt werden kann. Damit folgen die Akteure im Urzustand zwar der Maxime der Nutzenmaximierung, allerdings in Unkenntnis der konkreten eigenen Interessen und in einer Weise, die jedem der Akteure zugutekommt. Bei der Konzeption des Schleiers des Nichtwissens wird damit zwar auf Zweckrationalität zurückgegriffen (Maus 1998: 77f.); es müssen jedoch weitere Faktoren als Einschränkung hinzukommen, um die normativen Ansprüche von Rawls' Theorie zu erfüllen. Die Differenz von Rawls' Idee zu Zweckrationalität, wie sie gewöhnlich angewendet wird, besteht darin, dass keine konkreten, individuellen Ziele in Kenntnis der persönlich hierfür zur Verfügung stehenden Mittel rational gewählt werden sollen, sondern individuelle Ziele in der rationalen Wahl der als sinnvoll erachteten gesellschaftlichen Grundgüter aufgehen, auch ohne die späteren eigenen Mittel zu deren Umsetzung konkret zu kennen.

Rawls diskutiert in seinem Werk selbst, dass Zweckrationalität als Kennzeichen selbstbestimmter Akteure keine hinreichende Bedingung sein kann, um in einer Vertragssituation zu adäquaten Gerechtigkeitsgrundsätzen zu gelangen. So zeigt er anhand einer Kritik am klassischen Utilitarismus, dass im Rahmen der Übertragung zweckrationaler Einzelentscheidungen auf eine Gesellschaft durch den Versuch der Nutzenmaximierung nicht sichergestellt ist, keine ungleich verteilten Vorteile oder Freiheiten zu generieren (Rawls 1975: 40ff.). Es ist dieser Hintergrund, vor dem die Selbstbestimmung der Akteure im Urzustand im Sinne von Zweckrationalität zwar aufrechterhalten, zugleich aber eingeschränkt und gewissermaßen anonymisiert werden muss, um sie in die Lage zu versetzen, Gleichheit als Gerechtigkeitsprinzip überhaupt selbstbestimmt wählen zu können. Es ließe sich fragen, inwiefern die äußere Beschränkung egoistischer Selbstinteressen im Urzustand mit Selbstbestimmung vereinbar ist. Denn die Kenntnis der relevanten Handlungsoptionen für die eigene Lebenssituation ist für gewöhnlich ein wesentliches Kennzeichen von Zweckrationalität. Man könnte jedoch argumentieren, dass im Urzustand hinter dem Schleier des Nichtwissens alle relevanten Informationen in abstrakter Form vorhanden sind, um zweckrational handeln zu können, und diese Informationen lediglich von der konkreten Erwartung für das eigene Leben be reinigt sind.

### 3. Reflexive Identifikationsprozesse als Grundlage von Autonomie und der Gerechtigkeitssinn bei Rawls

Allerdings lässt sich Rawls' Konzeption auch mit einem voraussetzungsreicherem Verständnis von Autonomie in Verbindung bringen, das die Komponente *reflexiver Authentizität* einschließt. Autonom ist ein Akteur demgemäß dann, wenn er zusätzlich zu seiner Fähigkeit, kompetent zu handeln, auch in der Lage ist, Lebenspläne zu entwerfen, Werthaltungen aufzustellen und diesen in angemessener Weise zu folgen. Wesentlich für dieses Verständnis von Autonomie ist, dass die Handlungsgründe einer Person mit ihren langfristigen Werthaltungen kohärent sind. Diese Kohärenz kommt über explizite Reflexions- und Identifikationsprozesse zustande (Frankfurt 1971, Friedrich u. Heinrichs 2014). Für Akteure im Urzustand ist dieses Autonomieverständnis insofern relevant, als sie gemäß Rawls durch die Formulierung der Gerechtigkeitsgrundsätze langfristige Werthaltungen ausdrücken. Auch wenn die Akteure im Urzustand ihre konkreten langfristigen Lebenspläne nicht kennen, spiegeln ihre Interessen langfristige Werthaltungen und Lebenspläne wider, die sie vor dem Hintergrund ihres allgemeinen Wissens über wirtschaftliche, soziale und psychologische Zusammenhänge entwickeln.

Ein deutlicher Verweis auf diese Autonomiekonzeption findet sich in Rawls' Bedingung eines Gerechtigkeitssinns der Akteure im Urzustand. Dieser Gerechtigkeitssinn ist nicht an eine bestimmte Gerechtigkeitsvorstellung gebunden, sondern soll vielmehr gewährleisten, dass diejenigen Grundsätze, auf die man sich einigt, nach dem Lüften des Schleiers auch eingehalten werden (Rawls 1975: 168f.). Um dies zu gewährleisten, müsste Rawls davon ausgehen, dass der Gerechtigkeitssinn eng verbunden ist mit Identifikationsprozessen. Zwar sind bei der Bestimmung des Gerechtigkeitssinns „geistige Fähigkeiten notwendig, als auch ein wirksamer Wunsch“ (Scarano 1998: 235) – beide Bedingungen wurden zuvor unter Zweckrationalität diskutiert. Darüber hinaus sind jedoch auch „dauerhafte Dispositionen“ der Akteure nötig, um gemäß den getroffenen Urteilen zu handeln (Ebd.).

Implizit fordert Rawls von den Akteuren im Urzustand, dass sie die Gerechtigkeitsgrundsätze im Sinne ihrer langfristigen Werthaltungen ausreichend reflektiert haben und sich mit denjenigen Handlungsgründen identifizieren, die damit in kohärentem Zusammenhang stehen. Erst eine solche Identifikation kann die spätere Umsetzung der gewählten Gerechtigkeitsgrundsätze sichern. Damit löst Rawls die Frage nach der

Stabilität einer gerechten Gesellschaft auf, indem er durch den Gerechtigkeitssinn seine Gerechtigkeitskonzeption als sich selbst stabilisierendes System entwirft und es unabhängig macht von der Notwendigkeit äußerer Strafen (Ebd.: 233). Der fiktive Charakter der Vertragssituation soll gewissermaßen in Verbindlichkeit überführt werden. Der Gerechtigkeitssinn ist jedoch nur potenziell; erst wenn die Gerechtigkeitsgrundsätze in einer Gesellschaft verwirklicht sind, würden Menschen sich ihn tatsächlich aneignen (Höffe 1998: 75). Rawls geht bei seiner Konzeption also von idealen Sozialisationsverhältnissen aus, bei denen es zu der höchsten Stufe der Moralentwicklung im Sinne Kohlbergs kommen könnte (Kohlberg 1996, Scarano 1998: 244).<sup>3</sup> Dabei führt er im Gegensatz zu Kohlberg keine empirischen Studien durch, er nimmt jedoch analog an, dass der Gerechtigkeitssinn und – wie oben diskutiert – diese Stufe von Selbstbestimmung nur erreicht werden kann, wenn bestimmte soziale Verhältnisse etabliert sind. In dieser Weise selbstbestimmte oder zumindest mit dem Potenzial dazu ausgestattete Akteure sind demnach die Voraussetzung dafür, die entsprechenden Gerechtigkeitsgrundsätze zu wählen und umzusetzen, aber gleichzeitig muss die Erfüllung der Grundsätze gewährleistet werden, um diese Ebene von Selbstbestimmung entfalten zu können. Das Potenzial zum Gerechtigkeitssinn im Urzustand ermöglicht die Wahl der Rawls'schen Grundsätze, gleichzeitig ist die Umsetzung der richtigen Grundsätze eine Bedingung, um den Gerechtigkeitssinn später in der Lebenswelt entfalten zu können.

Mit dem Gerechtigkeitssinn autonomer Akteure im Urzustand bringt Rawls also eine neue Autonomieebene ins Spiel. Denn der Gerechtigkeitssinn macht die Akteure in einem weiteren Sinne autonom, als dies durch die im Urzustand beschränkte Zweckrationalität erfasst werden kann. Letztere führt zwar zu den langfristigen Werthaltungen der rationalen Akteure, die als Wahloptionen zur Verfügung stehen. Um die Idee des Urzustandes für eine verlässliche Umsetzung denkbar zu machen, welche nicht auf Rechtsgehorsam oder äußerer Motiven wie Strafen basiert, müssen sich die Akteure zusätzlich zu ihrer rationalen Wahl im Urzustand mit den getroffenen Urteilen langfristig identifizieren können. Dies wird durch den Gerechtigkeitssinn gewährleistet.

---

3 Scarano diskutiert, ob es für die Stabilität ausreichend wäre, statt der moralisch anspruchsvollen Variante der Rechtsmoralität Rechtsgehorsam in Anspruch zu nehmen.

Mit Blick auf unsere Ausgangsfrage ergibt sich, dass Personen, die gemäß Rawls' Konzeption Gleichheit als Gerechtigkeitsgrundsatz autonom wählen, in einem stärkeren Sinne autonom sein müssen als das für lediglich zweckrationale Wesen mit äußereren Einschränkungen im Urzustand der Fall wäre. Die Vertragsparteien müssen sich darauf verlassen können, dass die vertraglich vereinbarte Gleichheit von allen qua autonomer Zustimmung in einer Weise gewollt wird, dass es zu ihrer Durchsetzung kommt.

#### 4. Kantisches Autonomieverständnis bei Rawls

Bisher haben wir zwei Möglichkeiten diskutiert, wie die Eingangsfrage beantwortet werden könnte. Dabei wurde festgestellt, dass eine selbstbestimmte Entscheidung von Akteuren, die lediglich im Sinne von Zweckrationalität als selbstbestimmt gelten, nicht notwendigerweise dazu führt, dass Gleichheit als Gerechtigkeitsgrundsatz gewählt würde. Rawls selbst beschränkt und anonymisiert Zweckrationalität daher im Urzustand, um eine solche Wahl zu ermöglichen. Für eine gesicherte Umsetzung der gewählten Gerechtigkeitsgrundsätze führt Rawls den Gerechtigkeitssinn ein und damit Identifikationsprozesse, die mit reflexiver Authentizität und einer „höheren“ Stufe von Autonomie verbunden sind. Um die Betrachtung zu vervollständigen, wird im Anschluss ein weiteres Konzept von Autonomie betrachten, wie dies etwa in kantischer Denktradition zu finden ist. Bei Kant heißt es:

[...] daß jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können, weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet, imgleichen daß dieses seine Würde (Prärogativ) vor allen bloßen Naturwesen es mit sich bringe, seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes andern vernünftigen als gesetzgebenden Wesens (die darum auch Personen heißen) nehmen zu müssen (Kant 1999: 438).

[...] Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit Begriffen seien (Ebd.: 440).

Gleichheit des moralischen Status steht für Kant im direkten Zusammenhang mit diesem Autonomieverständnis. Für Kant verfügen Personen als zur Vernunft fähige Wesen über Freiheit und Gleichheit. In ihrer Autonomie ist auch die individuelle Würde von Personen begründet, die jedem in gleicher Weise zukommt, unabhängig von seinen persönlichen Merkmalen oder seiner Stellung in der Gesellschaft (Nida-Rümelin 2007). Autonomie ist damit verbunden, dass Personen nach verallgemeinerbaren Maximen handeln. Erst wenn ein Subjekt sich an Handlungsmaximen ausrichtet, die widerspruchsfrei verallgemeinerbar sind, kann man in Kants Verständnis von einem autonomen Willen sprechen. In der Wahl solcher Maximen drücken Personen sich als freie Vernunftwesen aus, die nach selbst gegebenen moralischen Gesetzen handeln. Aus dieser Autonomievorstellung, die notwendigerweise Reziprozität impliziert, entstehen Ansprüche auf Freiheit und Gleichheit (Kant 1999, Sturma 2004, Nida-Rümelin 2007, Friedrich u. Heinrichs 2014).

Rawls legt an vielen Stellen seines Hauptwerks ein genuin kantisches Autonomieverständnis zugrunde, wenn er schreibt, dass autonom handeln hieße, nach Grundsätzen zu „handeln, denen man als freies und gleiches Vernunftwesen zustimmen würde“ (Rawls 1975: 560). Dabei handelt es sich um Grundsätze, „von denen man wünschen würde, daß jeder (auch man selbst) sie befolge“ (Ebd.). In diesem Sinne wären für Rawls solche Grundsätze auch objektiv (Ebd.). In der Wahl von Handlungsmaximen, die als bestmöglicher Ausdruck von freien und gleichen Vernunftwesen interpretiert werden können, besteht eine autonome Handlung für Kant in Rawls' Lesart. Das setzt für Rawls auch bei Kant voraus, dass gegenseitiges Desinteresse in der Handlungsmotivation besteht (Ebd.: 284ff.). Bis hierhin scheint Rawls dem kantischen Autonomieverständnis zu folgen. Er ist jedoch der Auffassung, dass Sidgwick's Einwand gerechtfertigt ist, dass Kant nicht hinreichend zeigen konnte, dass nur ein Handeln nach dem moralischen Gesetz und nicht ein Handeln nach anderen Grundsätzen unsere Natur als Vernunftwesen adäquat ausdrückt (Ebd.).

Würde Rawls diesen Einwand in Kants Werken entkräftet gesehen haben, dann müsste für ihn folgen, dass freie und gleiche Vernunftwesen automatisch, ohne die Notwendigkeit eines voraussetzungsreichen Urzustandes, gerechte Grundsätze und somit auch Gleichheit wählen würden. Solche Vernunftwesen würden notwendigerweise das erste Grundprinzip der Gerechtigkeit wählen, also gleiche Achtung jedem entgegenzubringen, unabhängig von der gesellschaftlichen Position

des Einzelnen, weil moralische Subjekte sich gegenseitige Achtung schuldig sind (Ebd.: 555). Die Bedingungen für die Wahl dieses Grundsatzes fallen hier zusammen mit dem Grundsatz selbst. Gleiche und freie Vernunftwesen würden Rawls' Logik folgend diesen ersten Gerechtigkeitsgrundsatz ohne weitere Vertragsbedingungen wählen müssen, sofern sie im strengen kantischen Sinne autonom wären.

Dennoch scheint Rawls die kantische Autonomievorstellung zur Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze für nicht hinreichend belastbar zu halten, denn er konstruiert zusätzlich den Urzustand, der dazu beitragen soll, die Vorstellungen zu konkretisieren. Die Beschreibung des Urzustandes soll dabei zwar der Perspektive freier und gleicher Vernunftwesen, intelligiblen Personen, ähneln (Ebd.: 288). Der Urzustand soll Kants Begriff der Autonomie jedoch verfahrensmäßig deuten und den Begriff mit seinem transzendentalen Charakter in Verbindung bringen mit faktischem menschlichem Verhalten (Ebd.: 289f.). Für die Entscheidungssituation im Urzustand scheint Rawls die menschliche Natur für nicht autonomiefähig im starken Sinne Kants zu erachten, denn durch die Konstruktion des Urzustandes entfaltet sich die gesamte kantische Tragweite von freien moralischen Subjekten für ihn nicht von allein. Der Schleier des Nichtwissens soll vielmehr erst verhindern, dass moralische Überzeugungen sich lediglich am eigenen Wohl und an eigenen Interessen ausrichten. Mit dem Schleier des Nichtwissens ermöglicht Rawls gewissermaßen, dass sich in den Grundsätzen nicht nur subjektive moralische Auffassungen manifestieren, die eigenen Interessen folgen, sondern ein zusätzliches formales Kriterium im Sinne Kants für autonome Akteure zum Tragen kommt, jedoch ohne von den moralischen Subjekten den Vollzug kantischer Autonomie zu erwarten.

Wir haben zuvor angesprochen, dass die Zuschreibung gleicher Achtung aller sowie von Ansprüchen auf Freiheit und Gleichheit, die sich beispielsweise in Menschenrechten ausdrücken, in unserer demokratischen Kultur auf der kantischen Vorstellung von Autonomie beruht. Theoretisch wäre es mit dieser Autonomievorstellung auch für Rawls möglich gewesen, seine Gerechtigkeitsprinzipien zu begründen. Rawls selbst schränkt jedoch die Reichweite dieses Autonomieverständnisses ein, indem er äußere Bedingungen konstruiert, die für eine von menschlichen Schwächen bereinigte Umsetzung der Autonomievorstellungen Kants sorgen sollen.

## 5. Fazit

Legt man Rawls' Werk *Eine Theorie der Gerechtigkeit* den Überlegungen zugrunde, dann eröffnen sich unterschiedliche Antwortmöglichkeiten auf die Eingangsfrage. Wenn man untersucht, mit welchem Autonomieverständnis Gleichheit als Gemeinschaftsinteresse autonom gewählt werden kann, dann gewinnt man durch die Analyse von Rawls' Werk gleich drei Antworten. Folgte man *vollständig* einem kantischen Autonomieverständnis wäre eine solche Wahl wohl zu rechtfertigen; dann würde dieses ohne weitere Zusatzbedingungen ausreichen, um Gleichheit als Gerechtigkeitsprinzip von autonomen Subjekten wählen und legitimieren zu lassen. Rawls distanziert sich allerdings von dieser Möglichkeit. Er sieht es als nicht hinreichend gezeigt, dass nur ein Handeln nach dem moralischen Gesetz unsere Natur als Vernunftwesen adäquat ausdrückt. Eine Grundbedingung von Rawls an die Selbstbestimmung von Akteuren ist die Fähigkeit der Zweckrationalität. Diese wird bei Rawls durch äußere Bedingungen im Urzustand eingeschränkt, anonymisiert und mit weiteren Bedingungen verknüpft. Durch Unwissenheit im Urzustand reduzierte Fähigkeiten zur Durchsetzung rationaler Selbstinteressen werden bei Rawls mit externen, Moralität fördernden Elementen wie Neidfreiheit verbunden, um sicherzustellen, dass Gerechtigkeitsgrundsätze eines (pluralistischen) Egalitarismus selbstbestimmt wählbar werden. Rawls fordert von den Akteuren im Urzustand implizit weitere Eigenschaften, die mit Autonomievorstellungen in Einklang gebracht werden können, um seine Gerechtigkeitsgrundsätze zu sichern. Der von Rawls zusätzlich geforderte Gerechtigkeitssinn der Akteure soll dazu beitragen, dass die beschlossenen Grundsätze auch umgesetzt werden und die Beteiligten sich auf die Umsetzung verlassen können. Dazu ist es erforderlich, dass die Akteure die Gerechtigkeitsgrundsätze im Sinne langfristiger Werthaltungen ausreichend reflektiert haben und sich mit denjenigen Handlungsgründen identifizieren, die damit in einem kohärenten Zusammenhang stehen. Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass eine selbstbestimmte Wahl der von Rawls formulierten Gerechtigkeitsgrundsätze prinzipiell mit allen drei hier untersuchten Konzepten von Selbstbestimmung erfolgen könnte. Es sind jedoch jeweils unterschiedliche Zusatzbedingungen oder Annahmen notwendig, um eine solche Wahl zu gewährleisten.

Die Analyse von Rawls' Konzeption selbstbestimmter respektive autonomer Akteure, die bei ihm vorausgesetzt werden, um die Wahl seiner

Gerechtigkeitsgrundsätze zu rechtfertigen, soll weitere Untersuchungen anregen, die sich mit der selbstbestimmten Wahl von Gleichheit als Gerechtigkeitsprinzip in gesellschaftlichen Vertragssituationen befassen. Sie soll unterschiedliche Möglichkeiten aufzeigen, wie jene selbstbestimmten Akteure gedacht werden können und mit welchen Überlegungen sowie Schwierigkeiten die einzelnen Optionen bei Rawls verbunden sind.

## Literatur

- Berlin I (2006): *Freiheit: Vier Versuche*. Berlin: Fischer Taschenbuch.
- Frankfurt H (1971): Freedom of the Will and the Concept of a Person. *Journal of Philosophy* 68: 5-20.
- Friedrich O & Heinrichs J-H (2014): Autonomie als Rechtfertigungsgrund psychiatrischer Therapien. *Ethik in der Medizin* 26: 317-330.
- Höffe O (1998): Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit. In: Ders. (Hg.): *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Berlin: Akademie Verlag: 3-26.
- Kant I (2003): *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.
- Kant I (1999): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Felix Meiner.
- Kohlberg L (1996): *Die Psychologie der Moralentwicklung*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Krebs A (2000): Einleitung: Die neue Egalitarismuskritik im Überblick. In: Dies. (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp: 7-37.
- Maus I (1998): Der Urzustand. In: Höffe O (Hg.): *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Berlin: Akademie Verlag: 71-95.
- Nida-Rümelin J (2007): Freiheit und Gleichheit. <http://www.fes-online-akademie.de> [Zugang im März 2015].
- Parfit D (2000): Gleichheit und Vorrangigkeit. In: Krebs A (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp: 81-106.

- Rawls J (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Scarano N (1998): Der Gerechtigkeitssinn. In: Höffe O (Hg.): *John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Berlin: Akademie Verlag: 231-249.
- Sen A (1995): *Inequality Reexamined*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sturma D (2004): Kants Ethik der Autonomie. In: Ameriks, K & Sturma D (Hgg.): *Kants Ethik. Beiträge aus der angloamerikanischen und kontinentaleuropäischen Gegenwartsphilosophie*. Paderborn: Mentis: 160-177.
- Taylor C (1992): *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.



## Autoreninformationen

**Dr. Julian Culp** wurde an der Goethe-Universität Frankfurt im Fach Philosophie promoviert und studierte Philosophie, Volkswirtschaftslehre und Politikwissenschaften in Bayreuth (BA), Bern (MA), São Paulo, Princeton und an der Duke University. Als Postdoktorand forschte und unterrichtete er am Centre for Ethics der University of Toronto. Derzeit ist er als wissenschaftlicher Mitarbeiter der Leibniz-Forschungsgruppe “Transnationale Gerechtigkeit” an der Goethe-Universität Frankfurt beschäftigt. Er ist Autor von *Global Justice and Development* (Palgrave Macmillan) und Mitherausgeber von *Global Justice: Theory Practice Rhetoric*.

**Dr. Dr. Orsolya Friedrich** studierte Philosophie und Medizin. Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Ethik, Geschichte und Theorie der Medizin an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

**Dr. Johannes J. Frühbauer** studierte Katholische Theologie, Politikwissenschaften und Romanistik in Tübingen und Paris. Er promovierte in Christlicher Sozialethik. 2002-2010 war er wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Christliche Sozialethik an der Universität Augsburg; 2010-2013 vertrat er eine Professur am Institut für Sozialethik an der Universität Luzern. Er lehrt an diversen Universitäten und Hochschulen – unter anderem an den Universitäten Augsburg, Luzern, Saarbrücken, München sowie der Privathochschule für Wirtschaft in Bern. Seine wissenschaftlichen Schwerpunkte sind: Politische Ethik, Gerechtigkeitsethik, Friedensethik, Religion und Politik, Dialog und Ethik der Religionen, Umweltethik. Seit 2014 ist er Bereichsleiter „Weltethos und Gesellschaft“ bei der Stiftung Weltethos in Tübingen.

**Prof. Dr. Bernward Gesang** ist seit 2009 Professor für Philosophie und Wirtschaftsethik an der Universität Mannheim. Seine Schwerpunkte sind: Normative und angewandte Ethik. Seine letzte Veröffentlichung ist *Wirtschaftsethik und Menschenrechte* (UTB).

**Prof. Dr. Angelika Krebs** studierte Philosophie, Deutsche Literatur und Musikwissenschaft in Freiburg im Breisgau, Oxford, Konstanz und Berkeley. 1993 promovierte sie in Frankfurt mit ihrer im Auftrag der UNO verfassten und mit dem Stegmüller-Preis ausgezeichneten Studie *Ethics of Nature* bei Friedrich Kambartel, Bernard Williams und Jürgen Habermas. Ihre Habilitation erfolgte 2001, ebenfalls in Frankfurt, mit

der Schrift *Arbeit und Liebe*. Seit 2001 ist sie Professorin für Praktische Philosophie an der Universität Basel. Das akademische Jahr 2005/2006 verbrachte sie als Rockefeller Visiting Fellow am Center for Human Values in Princeton, 2010 war sie Faculty Visitor am Institut für Philosophie der Universität Oxford und 2014 Rachel Carson Fellow an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

**Dr. Jörg Löschke** studierte Philosophie, Politische Wissenschaften und Neue Deutsche Literaturwissenschaften an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn und promovierte dort 2011 mit der Arbeit *Solidarität als moralische Arbeitsteilung*. Er war wissenschaftlicher Mitarbeiter am Deutschen Referenzzentrum für Ethik in den Biowissenschaften an der Universität Bonn und ist derzeit im vom Schweizerischen Nationalfonds geförderten Forschungsprojekt *Der normative Stellenwert akteur-relativer Gründe* an der Universität Bern beschäftigt. Er hatte Forschungsaufenthalte an der Florida State University, der University of Washington und der Princeton University.

**Sebastian Schleidgen, M.A.** studierte Philosophie und Soziologie an der Universität Konstanz und promovierte an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Er war wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Ethik, Geschichte und Theorie der Medizin an der Ludwig-Maximilians-Universität München sowie am Nationalen Centrum für Tumorerkrankungen in Heidelberg. Derzeit ist er am Lehrstuhl Ethik, Theorie und Geschichte der Medizin an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar beschäftigt.

**PD Dr. Stephan Schlothfeldt** studierte Philosophie und Mathematik an der Universität Göttingen, promovierte an der Universität Düsseldorf und habilitierte sich an der Universität Konstanz. Nach Tätigkeiten in Forschung und Lehre an der HU Berlin, den Universitäten Göttingen, Magdeburg, Konstanz, Saarbrücken und Leipzig sowie der Rice University (Houston/Texas) ist er derzeit Akademischer Oberrat an der Universität Bielefeld. Zu seinen Arbeitsgebieten gehören Anwendungen und Grundlagen der Ethik, Politische Philosophie und Sozialphilosophie.