

Die philosophischen
Hintergründe
der aktuellen Debatte

Zum Begriff der Gerechtigkeit

Christoph Horn

Unsere Gerechtigkeitsintuition ist ein äußerst vielschichtiges, multiperspektivisches Phänomen. Gerechtigkeitsprobleme bilden eine bestimmte Teilmenge der moralischen Problemfälle. Sie unterscheiden sich von anderen normativen Fragestellungen dadurch, dass in ihnen interpersonelle Vergleiche mit Blick auf Güter- und Lastenverteilungen im Zentrum stehen. Man fragt dann typischerweise, ob eine Verteilung hinreichend egalitär ist, ob sie einigermäßen regelkonform und fair ausfällt, ob sie relevante Leistungs- oder Zumutbarkeitsaspekte adäquat spiegelt, ob sie den Bedürfnissen oder der Tragkraft der involvierten Personen entspricht oder ob sie in irgendwelchen anderen Hinsichten angemessen oder unangemessen ist.

Damit ist bereits die aktuelle Diskussion um den Gerechtigkeitsbegriff angeschnitten. Sollte man die gegenwärtige Debatte möglichst prägnant zusammenfassen, so könnte man dies wohl am besten mit Blick auf zwei alltagstypische, aber höchst unterschiedliche Gebrauchsweisen von Gerechtigkeit tun. Wenn wir dies und das als gerecht qualifizieren, kann dieses Urteil zum einen auf der Vorstellung eines Verteilungsprofils von Gütern beruhen. In diesem Fall vergleichen und bewerten wir einen mehrere Personen betreffenden Distributionszustand, zum Beispiel die Aufteilung von Kuchenstücken unter den Teilnehmern einer Kindergeburtstagsfeier. Hierbei bildet in aller Regel die Idee der egalitären Distribution die leitende Vorstellung. Zum ande-

ren setzen wir unseren Gerechtigkeitsbegriff mitunter in solchen Kontexten ein, in denen wir glauben, dass einzelnen Personen etwas absolut betrachtet zusteht. Offenkundig hat diese zweite Begriffsverwendung nichts mit einer relationalen Bestimmung zu tun, wie sie im ersten Fall maßgeblich ist. Ob nämlich das, was jemandem zuteil werden sollte, niemandem sonst zusteht oder auch einigen anderen oder allen anderen gebührt, kann völlig unentschieden bleiben. Es ist leicht einzusehen, dass etwas, worauf jemand einen Anspruch hat, keineswegs zugleich dasjenige sein muss, was das Gleichheitsprinzip oder eine andere kollektive Verteilungsregel vorsieht. Vielmehr weisen manche Ansprüche einer Person einen individuellen Charakter auf, sofern nämlich je eigene Bedürfnisse, Rechte, Privilegien, Leistungen, Verdienste oder Begabungen im Spiel sind. Sprechen wir im ersten Fall vom egalitären Gerechtigkeitsbegriff, im zweiten Fall vom anspruchsrativen Gerechtigkeitsbegriff.

Zwischen diesen beiden Lagern, also den Egalitaristen und den Inegalitaristen, lässt sich augenblicklich wohl die wichtigste theoretische Trennlinie festmachen. Doch welches der beiden Modelle ist vorzuziehen und aus welchen Gründen? Oder sollte man zu einer zwischen beiden Lagern vermittelnden Lösung greifen?

Gerechtigkeitsatheorien des egalitaristischen Typs werden prominenterweise zum Beispiel von John Rawls, Ronald Dworkin oder Amartya Sen verteidigt, deren Standpunkte vielleicht nicht im Ein-

zelen vorgestellt zu werden brauchen. Generelles Anliegen aller Vertreter dieser Richtung ist es, gleiche Lebenschancen für alle Bürger eines Gemeinwesens herzustellen. Allerdings scheinen mit Blick auf diesen Theorietypp zwei differenzierende Bemerkungen angebracht. *Erstens* ist zu beachten, dass ganz unterschiedliche Güter egalitär distribuiert werden können. Tatsächlich gilt es in der aktuellen Debatte als vollkommen kontrovers, woran man bei jener Gleichverteilung, die dem Egalitarismus seinen Namen gibt, näherhin denken soll: Sind primär Freiheitsrechte gemeint oder soziale Chancen oder Ressourcen oder die individuellen Niveaus von Fähigkeiten oder der ökonomische Nutzen, welcher sich aus der gesellschaftlichen Kooperation ergibt? *Zweitens* kann man einen Egalitarismus auf mindestens drei voneinander grundsätzlich abweichende Arten verstehen: a) als einen Verteilungsegalitarismus, bei dem die aufzuteilenden Güter gleich groß sind (wie die Kuchenstücke beim Kindergeburtstag), b) als einen Verfahrensegalitarismus, der eine gleichmäßige, nicht-privilegierende Regelanwendung vorsieht (wie bei einem Sportwettkampf), oder c) als einen Ergebnisegalitarismus, bei dem man Güter so lange ungleich verteilt oder umverteilt, bis Gleichheit unter ihren Besitzern hergestellt ist (so wie wenn die Kellner eines Lokals ihre Trinkgeldeinnahmen bei Dienstende untereinander ausgleichen). Kurzum, kontrovers ist hier die Frage, an welcher Stelle des gesellschaftlichen Lebens Gerechtigkeit überhaupt ins Spiel kommen soll: bei der Distribution jenes Vorrats an Gütern, die irgendwie allen gehören (oder allen gehören sollten), bei der Definition der Ausgangssituation und der gesellschaftlichen Spielregeln oder mit Blick auf die daraus resultierenden sozialen Stellungen der betroffenen Individuen.

Als Exponenten des zweiten, des anspruchsrelativen oder inegalitären Be-

griffes von Gerechtigkeit lassen sich zum Beispiel Harry Frankfurt, Avishai Margalit oder Michael Walzer benennen. Inegalitaristen weisen darauf hin, dass die Herstellung von Gleichheit weder ein geeignetes Maß noch ein angemessenes Motiv für Gerechtigkeit ist. Wenn zum Beispiel alle Gesellschaftsmitglieder unter der Tyrannei eines Diktators litten, sei deren relative Gleichheit in puncto Unterdrückung irrelevant. Leide jemand unter persönlicher Unterdrückung, so sei die Absicht, ihn mit den nicht unterdrückten Bürgern gleichzustellen, moralisch gesehen das falsche Handlungsmotiv. Nennen wir diesen Punkt das Argument aus der Irrelevanz von Gleichheit. Charakteristisch für einen Inegalitarismus ist ferner der Hinweis, dass Ungleichheit allenfalls eine oberflächliche Beschreibungskategorie für soziale Probleme darstellt. Seien ganze soziale Gruppen von Gerechtigkeitsproblemen betroffen, so sei mit der Analyse der Kategorie einer fehlenden Gleichheit wenig gewonnen; gefordert seien Analyseinstrumente wie Ausbeutung, Marginalisierung, Machtlosigkeit, Kulturimperialismus oder Gewalt. Bezeichnen wir dies als das Argument aus der deskriptiven Unzulänglichkeit von Gleichheit. Ein weiterer typisch inegalitaristischer Einwand besteht in dem Hinweis, dass Gerechtigkeitsprobleme in so unterschiedlichen sozialen Kontexten auftreten können, dass vereinheitlichende Theorien unterkomplex blieben oder illusionär seien. Nennen wir dies das Argument aus dem Kontextualismus, weil es Gerechtigkeit im Licht des Kontextprinzips versteht. Inegalitaristische Positionen sind jüngeren Datums; sie existieren seit den achtziger oder neunziger Jahren. Aber natürlich sieht jeder-mann sogleich, dass es sich beim zweiten Gerechtigkeitsbegriff um das alte Prinzip handelt, jedem das ihm Zustehende zuzuteilen (*to proshêkon hekastô apodidonai* beziehungsweise: *suum cuique tribuere*),

welches auf den Dichter Simonides zurückzugehen scheint und das man bei Platon als Idiopragieformel zu bezeichnen pflegt.

Theoriegeschichte

Die Theoriegeschichte von Gerechtigkeit lässt erkennen, welche Vorentscheidungen von der eben beschriebenen zeitgenössischen Diskussion immer schon (stillschweigend oder explizit) getroffen werden.

Ein auffälliger Punkt besteht zunächst darin, dass die Politische Philosophie der Gegenwart das Gerechtigkeitskonzept tendenziell zum normativen Zentralbegriff schlechthin macht. Dies ist alles andere als selbstverständlich. Bekanntlich spielt der Ausdruck weder bei Kant noch bei Hegel noch bei Jürgen Habermas eine nennenswerte Rolle. Kants Politische Philosophie orientiert sich zentral am Begriff der Freiheit, Hegels Modell an den Begriffen Sittlichkeit und Anerkennung, und Habermas' Konzeption rückt die Vorstellung von Freiheitsrechten und Volkssouveränität in den Mittelpunkt. Mit Blick auf solche anders gelagerten Ansätze muss man sich ernsthaft fragen, ob es sich bei Gerechtigkeit wirklich um dasjenige handelt, was wir im Bereich des Politischen in letzter Konsequenz realisiert sehen wollen. Vielleicht wird Gerechtigkeit in der aktuellen Diskussion ja überschätzt. Es scheint nicht ganz unplausibel anzunehmen, dass sich Individuen, die man sich als Wähler in einem hypothetischen Urzustand vorstellt, zum Beispiel für eine ökonomisch effizientere Gesellschaftsordnung oder für eine enge Solidargemeinschaft entscheiden könnten, auch wenn diese weniger gerecht wären als die anderen zur Wahl stehenden Grundordnungen. Mögliche Alternativen zur Gerechtigkeit als Zielbegriff des Politischen bestünden in Freiheit, Sittlichkeit, Anerkennung, Menschenwürde, Glück, Fürsorglichkeit sowie in einer

pointiert prozeduralistisch gedachten Volkssouveränität. Aber einmal angenommen, es ließen sich tatsächlich gute Gründe dafür angeben, Gerechtigkeit als zentrale politisch-gesellschaftliche Zielbestimmung anzusehen, dann müsste man näherhin unterscheiden, ob Gerechtigkeit im inklusiven Sinn das höchste Gut des Politischen sein soll, also gleichsam den Inbegriff alles dessen bildet, was wir uns auf der politischen Ebene wünschen, oder ob sie nur im komparativen Sinn das höchste Gut darstellt, also das, was vorrangig, hauptsächlich oder im Regelfall berücksichtigt zu werden verdient.

Man kann zeigen, dass Gerechtigkeit in der Tat das höchste inklusive Gut des Politischen ist. Die scheinbar konkurrierenden Zielbegriffe Freiheit, Sittlichkeit, Anerkennung, Menschenwürde, Glück, Solidarität, Fürsorglichkeit lassen sich als Teilintuitionen des Gerechtigkeitsbegriffes interpretieren, und der ökonomische Erfolg scheint immer nur nach Maßgabe vorgeordneter Ziele, eben jener der Gerechtigkeit, ins Spiel kommen zu dürfen.

Moralischer Zentralbegriff?

Nun könnte man andererseits die Frage aufwerfen, ob der Gerechtigkeitsbegriff in der aktuellen Debatte womöglich gar nicht überschätzt, sondern eher zu gering bewertet wird. Bei einem Blick auf Gerechtigkeitstheorien der Antike springt nämlich ins Auge, wie dramatisch der Stellenwert von Gerechtigkeit in der Zwischenzeit abgesunken ist. Im Sprachgebrauch der antiken Theoretiker ist Gerechtigkeit keineswegs ein spezifisch politischer Ausdruck, vielmehr bildet er den Kernbegriff der Sozialmoral, ebenso wie das Glückskonzept den Schlüsselbegriff der Individualmoral darstellt. Unter einem Gerechtigkeitsproblem verstand man in der Antike alles, was mit der Gewährung oder Verletzung eines „fremden Gutes“ (*allotriion agathon*) zusammen-

hängt. Ungerechtigkeit (im Sinn einer personalen Untugend) bedeutete also jegliche Überschreitung des eigenen Anspruchsbereiches auf Kosten einer fremden Gütersphäre, nämlich *pleonexia* (das heißt das Mehr-haben-Wollen). Anders ausgedrückt, in der Antike bildeten nicht allein die Fragen der staatlichen Rechtsordnung und der institutionellen Güterdistribution Probleme der Gerechtigkeit, sondern alle Fragen, welche die Respektierung oder Verletzung fremder Gütersphären betreffen. Augenscheinlich macht dieser Sprachgebrauch einen guten Sinn, wenn wir uns in Erinnerung rufen, dass Ungerechtigkeit nicht nur in juristisch-politisch-institutionellen Kontexten auftreten kann, sondern auch im Alltagsleben, in beruflichen Konstellationen oder in persönlichen Beziehungen von erheblicher Bedeutung ist.

Man sollte aber beim modernen Sprachgebrauch bleiben, dem zufolge der Begriff des Guten das Zentrum der Moralphilosophie ausmacht, nicht der Begriff der Gerechtigkeit. Denn wir würden mit Recht Bedenken tragen zu behaupten, Gerechtigkeit sei in einem gegebenen Fall um jeden Preis – und sei dieser noch so hoch oder prekär – herzustellen. Ungleich näher an unserem geteilten Moralverständnis befindet sich die These, das moralisch Richtige sei mit Blick auf den Begriff des Guten zu formulieren. In der Tat gilt dies für alle drei modernitätstypischen Versionen von Moralphilosophie, nämlich a) für Hobbesianische Ethiken, in denen das Gute einen prudentiell-strategischen Sinn aufweist, b) für utilitaristische Ethiken, in denen das moralisch Gute in Abhängigkeit von dem als intrinsisch wertvoll interpretierten Lustgefühl gedeutet wird, und c) für Kantianische Ethiken, in denen das moralisch Gute mit der angemessenen Handlungsmotivation sowie mit dem Universalisierungsgrundsatz in Verbindung gebracht wird. Der Vorrang des Guten vor der Gerechtigkeit

lässt sich an folgendem Testverfahren demonstrieren: Sooft jemand behauptet, dies und das ist gerecht, können wir stets die moralisch einleuchtende Frage stellen, ob denn das als gerecht Gekennzeichnete zugleich auch gut wäre, während die umgekehrte Frage, ob denn das als gut Gekennzeichnete zusätzlich auch gerecht wäre, keinen vergleichbar relevanten Sinn besitzt.

Es mag nun eine begriffliche Reminiscenz an die antike Praxis der moralischen Verwendungsweise von Gerechtigkeit sein, wenn manche Philosophen (zum Beispiel Otfried Höffe) glauben, man könne die traditionell so genannten strikten moralischen Pflichten präzise mit den Gerechtigkeitspflichten identifizieren, während die so genannten weiten Pflichten diejenigen des verdienstlichen Mehr bilden sollen. Höffe meint, dies zeige sich daran, dass wir immer dann, wenn uns Gerechtigkeit verweigert werde, empört seien, während wir allenfalls enttäuscht seien, wenn uns jemand eine Wohltat vorenthält, die der Betreffende zwar hätte leisten können, auf die wir aber keinen Anspruch haben. Doch selbst wenn es sich hier vielleicht um eine richtige Beobachtung zu unseren moralischen Gefühlen handeln mag, liegt es auf der Hand, dass die Semantik des Gerechtigkeitsbegriffes damit nicht korrekt beschrieben ist. Wenn ein Kind bei der Kuchenverteilung oder eine Fußballmannschaft bei der Zuerkennung eines Strafstoßes benachteiligt wird, handelt es sich dabei um Gerechtigkeitsprobleme, ohne dass man von Problemen der Kernmoral sprechen könnte. Zwar mag sich in beiden Fällen Empörung einstellen, aber Empörung ist kein Ausweis moralischer Zentralität. Umgekehrt widerfährt dem Rosshändler Michael Kohlhaas in Kleists gleichnamiger Novelle erst zu dem Zeitpunkt eine Ungerechtigkeit, als er vor Gericht keinen Ausgleich für seine beschlagnahmten Pferde erhält; die diebstahlsähnliche Beschlag-

nahmung der Pferde ist dagegen ein Problem der Kernmoral, ohne dass es sich dabei um ein Gerechtigkeitsproblem handeln würde. Es existieren also Gerechtigkeitsfragen, die keine zentralen moralischen Probleme bilden, und ebenso zentrale moralische Probleme, die keine substantziellen Gerechtigkeitsfragen darstellen.

Kosmische und personale Gerechtigkeit

Es fällt auf, dass in den normativen Gerechtigkeitstheorien neueren Datums so gut wie ausschließlich institutionenethische Themen behandelt werden, und zwar genau sieben Teilgebiete institutioneller Gerechtigkeit: I) das Thema politische Gerechtigkeit, verstanden als angemessene Verteilung von Rechten, Freiheiten, Ämtern und Chancen, II) soziale und ökonomische Gerechtigkeit, mit Blick auf die Verteilung materieller Güter, Arbeitsstellen und Ressourcen, einschließlich der medizinischen Versorgung, III) Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern, IV) Gerechtigkeit gegenüber gesellschaftlichen Minderheiten, V) intergenerationelle Gerechtigkeit, VI) juristische Gerechtigkeit, einschließlich der Frage nach der Straferechtigkeit sowie VII) internationale beziehungsweise globale Gerechtigkeit, als Nachfolgerin der älteren Diskussion um den gerechten Krieg. Wie jeder Philosophiehistoriker sogleich bemerkt, lassen die sieben genannten Themen zwei Aspekte von Gerechtigkeit unberücksichtigt, welche zu den ältesten der Kulturgeschichte gehören: nämlich *kosmische* Gerechtigkeit und *personale* Gerechtigkeit.

Die Vorstellung von einer kosmischen oder natürlichen Gerechtigkeitsordnung lässt sich bekanntlich bereits in altägyptischen und altorientalischen Texten identifizieren; sie bestimmt außerdem zahlreiche der älteren philosophischen Theorien. In der Philosophie der Vormoderne verbindet sich dieses Thema fast überall

mit metaphysischen Annahmen, welche umfassende göttliche Prinzipien transzendenter Art ins Spiel bringen. Insofern mag man es heute für philosophisch obsolet halten. In der zeitgenössischen Debatte scheint allerdings zumindest ein Aspekt der Vorstellung von einer kosmischen Ungerechtigkeit nicht vernachlässigbar zu sein. Dies wird deutlich, wenn wir die Aufgabenbereiche sozialstaatlicher Verteilung zu klären versuchen. So betrachten wir beispielsweise eine Körperbehinderung, die ein berufliches Handicap darstellt, als eine ausgleichenswerte kosmische Ungerechtigkeit, während wir die Tatsache, dass jemandes Ohren weit abstehen, auch dann nicht als ausgleichsbedürftig gelten lassen, wenn sich dadurch seine Heiratschancen dramatisch vermindern. Wo aber verläuft die Grenzlinie zwischen kompensationsbedürftigen Nachteilen und hinzunehmenden Beeinträchtigungen, zwischen Ungerechtigkeit und Unglück? Offenkundig ist unsere Intuition bezüglich der kosmischen Gerechtigkeit noch immer höchst wirksam und somit philosophisch klärungsbedürftig. Man kann sich etwa jemanden vorstellen, der die extreme These verträte, eine staatlich kontrollierte gentechnische Merkmalsplanung zur Erzeugung allgemeiner Chancengleichheit sei ein dringliches Gebot der Gerechtigkeit. Umgekehrt könnte jemand der Meinung sein, jede, aber auch jede Krankheit, Behinderung oder Minderbegabung müsse als das persönliche Los der Betroffenen betrachtet werden.

Auch in der Frage nach den personalen Gerechtigkeitsaspekten lässt sich zwischen Antike und Moderne ein erheblicher Bedeutungsverlust konstatieren. Während nämlich zahlreiche Philosophen aus Antike und Mittelalter Gerechtigkeit primär als Eigenschaft von Personen auffassten, bildet Gerechtigkeit als Charaktereigenschaft vorzüglicher Persönlichkeiten heute kein vergleichbar

wichtiges Thema der Politischen Philosophie mehr. Doch auch hier dürfte wenigstens eine gewisse Aktualisierung in Betracht kommen. Es scheint nämlich unumgänglich, die traditionelle Frage nach dem gerechten Herrscher oder dem gerechten Staatsbürger zur Frage nach den personalen Voraussetzungen moderner Demokratien umzuformulieren. Bedarf es der Gerechtigkeit nicht zumindest als einer von der überwiegenden Mehrzahl der Gesellschaftsmitglieder geteilten oder von einer Funktionselite praktizierten personalen Eigenschaft?

Bei Platon und Aristoteles lassen sich zwei zusätzliche Begründungen dafür ausmachen, weshalb personale Gerechtigkeit als vorrangig anzusehen sein soll: I) Gerechte und ungerechte Verteilungszustände bilden nach Platon und Aristoteles das Ergebnis gerechter beziehungsweise ungerechter Einzelhandlungen. Diese gehören immer zu einem Geflecht von Lebenszielen und psychischen Eigenschaften, welche einen bestimmten Akteur charakterisieren. Der Charakterzustand des Handelnden bildet die kausale Erklärungsbasis für sein Verhalten in puncto Gerechtigkeit. II) Erst wenn man Gerechtigkeit als personale Urteilskraft versteht, kann man, so Platon und Aristoteles, die Unzulänglichkeiten einer institutionellen Rechtsordnung in den Griff bekommen. Denn eine gerechte Persönlichkeit stellt ihre Überlegenheit gegenüber einer abstrakten Prinzipienorientierung immer dann unter Beweis, wenn schriftlich fixierte Regeln oder starre Prozeduren den konkreten Einzelfall nicht richtig treffen oder ihn erst gar nicht vorsehen. Es bedarf daher der urteilenden und abwägenden Kompetenz des Gerechten mehr als irgendwelcher fixierter Regeln und Prinzipien. Gerechtigkeit bildet also im Sinne des Effizienzstandpunktes primär ein Charakterphänomen.

Gegen die erste Überlegung lässt sich einwenden, dass eine personale Betrachtungs-

weise allein schon deswegen ungenügend ist, weil manche Gerechtigkeitsaspekte einen weitgehend apersonalen Charakter aufweisen, etwa Phänomene der so genannten „strukturellen Ungerechtigkeit“. Und gegen die zweite Überlegung spricht, dass eine personale Urteilskraft keineswegs unabhängig von Prinzipien denkbar ist, sondern vielleicht nur eine Subsumtionsleistung mit Blick auf einen gegebenen Fall darstellt.

Sprachgebrauch

Mit Blick auf unseren Sprachgebrauch ergibt sich eine überraschende Beobachtung: Wir gebrauchen Ausdrücke aus dem Wortfeld *gerecht* und *ungerecht* für äußerst unterschiedliche Gegenstände. Man kann daher fragen, ob sich ein Primärobjekt *x* ausmachen lässt, von dem die Aussage „*x* ist gerecht“ im eigentlichen Sinn getroffen wird, und wenn ja, wie sich die anderen Gebrauchsweisen dazu verhalten. Man kann die Ausdrücke *gerecht* und *ungerecht* auf mindestens zehn verschiedene Objekte anwenden: nämlich 1) auf Personen und Personengruppen, 2) deren Handlungen, Verhaltensweisen, Einstellungen und Charaktere sowie 3) auf deren Meinungen, Urteile, Einschätzungen und Wertungen. Hinzu kommt 4) ein Begriffsgebrauch im Hinblick auf Verfahren, Regeln sowie Gesetze und 5) für soziale Institutionen, politische Zustände, Staaten, Wirtschaftssysteme und Gesellschaftsordnungen. Eine weitere Verwendungsform ist sodann 6) diejenige mit Blick auf abstrakte Theorien, Prinzipien, Konzeptionen und Modelle. Hinzu kommt 7) der Gebrauch im Blick auf Verteilungsvorgänge und Prozeduren (zum Beispiel ein Wettbewerbs-, Würfel- oder Losverfahren). Daneben existiert 8) diejenige Verwendung, bei der wir das Verhältnis von Gabe und Gegengabe bei einem Tausch oder aber die Relation von Leistung und Entlohnung bei einer Arbeit oder aber das Ver-

hältnis von Tat und Strafe bei einem Verbrechen als gerecht oder ungerecht bezeichnen. Nicht selten gebrauchen wir den Gerechtigkeitsbegriff ferner 9) für das Resultat eines Sportwettkampfes, eines Bewerbungsverfahrens, einer historischen Entwicklung oder für den schicksalhaften Verlauf eines ganzen menschlichen Lebens, und damit verwandt ist schließlich 10) seine Verwendung im Blick auf einen Verteilungszustand, besonders bezogen auf den Gesamtzustand des Universums.

Man kann die Fälle 1) bis 3) als die *personalen* Verwendungsformen von Gerechtigkeit bezeichnen. Entsprechend handelt es sich bei 4) bis 5) um die *institutionellen* Gebrauchsweisen. Im Fall von 6) lässt sich von einer *theoretischen* Verwendungsform sprechen. Weiter steht 7) für eine *prozedurale* Gebrauchsweise und 8) und 9) für eine *resultative* Gebrauchsweise. Die zuletzt genannte 10) kann demgegenüber als *situationsbezogene* Gebrauchsweise bezeichnet werden. Was ist nun im eigentlichen Sinn gerecht oder ungerecht? Während viele ältere Konzeptionen der Philosophiegeschichte, angelehnt an Platon und Aristoteles, zu personalistischen Auffassungen neigen, scheint die moderne Hauptkontroverse zwischen institutionalistischen und prozeduralistischen Modellen ausgefochten zu werden. Es scheint schwierig, die Kontroverse definitiv zu klären: Ist zum Beispiel ein Würfelspiel auch dann gerecht, wenn der Würfel nicht alle Augenzahlen mit der gleichen Wahrscheinlichkeit zeigt? Anders gefragt: Ist das Würfeln gerecht wegen der Gleichheit und Offenheit des Verfahrens oder wegen einer zu erwartenden gleichen Chancenverteilung?

Primärobjekt der Gerechtigkeit

Vermutlich sind unsere verschiedenen Gebrauchsweisen des Begriffes nicht zusammenhanglos und miteinander unvereinbar. Ihre Verschiedenheit lässt sich mit

einer bekannten aristotelischen Strategie bewältigen. Aristoteles entwickelt besonders in *Metaphysik* Gamma 2 den Gedanken, dass sich mehrdeutige Begriffe bisweilen von einer einzigen Kernbedeutung her verstehen lassen, so dass Mehrdeutigkeit keineswegs so viel wie Äquivokation bedeuten muss. Die aristotelischen Beispiele für eine solche *pros-hen*-Relation sind die Ausdrücke *gesund* beziehungsweise *ärztlich*, die einerseits eine eigentliche, basale Verwendungsform besitzen und andererseits viele daraus abgeleitete Gebrauchsweisen erlauben. Man nennt beispielsweise eine Rohkostmahlzeit gesund, weil sie langfristig zur Stabilisierung der Gesundheit beiträgt; eine bittere Medizin heißt gesund, weil sie die Gesundheit kurzfristig wiederherstellt; jemandes Gesichtsfarbe gilt als gesund, weil sie Ausdruck von Gesundheit sein soll; und Urin wird als gesund bezeichnet, weil er in gewissem Umfang Gesundheit anzeigt. Basisbedeutung von Gesundheit ist in allen genannten Fällen so etwas wie das funktionale Optimum eines Organismus; die Gesundheit des Körpers bildet also dasjenige, mit Blick worauf alle anderen Gebrauchsweisen von *gesund* ihre Bedeutung erhalten.

Mit dem Gerechtigkeitsbegriff verhält es sich ebenso. Bezeichnen wir Personen, Handlungen oder Einstellungen als gerecht, dann tun wir dies stets mit Blick darauf, dass sie gerechte soziale Zustände erzeugen. Prozeduren, Institutionen oder Staaten sind ebenfalls gerecht, insofern sie mit gerechten sozialen Zuständen verknüpft sind oder diese hervorrufen. Gerechte Theorien, Prinzipien oder Modelle verdienen ihre Bezeichnung deswegen, weil sie, wollte man sie realisieren, zu gerechten sozialen Zuständen beitragen würden. Verteilungsprozeduren nennt man ebenfalls genau dann gerecht, wenn es der durch sie erzeugte Zustand ist.

Ein Bedenken gegen die *pros-hen*-These scheint sich freilich aus wettbe-

werbsbezogenen Phänomenen zu ergeben, wie es ökonomische Tauschakte oder Sportwettkämpfe sind. Gegen die Dominanz des situativen Gerechtigkeitsverständnisses könnte man mit Robert Nozick einwenden, dass wenigstens in den genannten Fällen nicht das Ergebnis als gerecht oder ungerecht gelten könne, sondern einerseits der Ausgangszustand und andererseits die Spielregeln. Nach Nozick ist ein ja radikal marktliberales Wirtschaftssystem dann gerecht, wenn es auf einer Gleichheit der Ausgangsbedingungen und auf fairer Regeleinhaltung beruht; er argumentiert folglich, dass alle (noch so extremen) sozialen Unterschiede, die auf diese Weise entstehen, als gerecht anzusehen sind. Doch näher betrachtet handelt es sich dabei um einen leicht durchschaubaren Irrtum. Intuitiv halten wir ein Wettbewerbsprinzip nämlich immer nur in solchen Bereichen für angemessen, in denen die denkbaren Resultate unspektakulär, glimpflich und insbesondere menschenrechtlich irrelevant sind. Gesetzt den Fall, die acht Läufer eines 400-Meter-Laufes träten unter der Vorgabe an, dass die vier hinteren Platzierungen zu einer Verwendung der Betroffenen als Galeerensklaven führen, dann schiene es uns irrig zu sagen, die Verlierer hätten ihr Schicksal auf Grund der Gleichheit der kompetitiven Ausgangs- und Rahmenbedingungen selbst in der Hand gehabt und würden deswegen gerechterweise versklavt. Ein Prozeduralismus entspricht unserer Gerechtigkeitsintuition also immer nur dann, wenn sich seine Resultate in den Horizont unserer Vorstellung von situativer Gerechtigkeit einfügen lassen.

Daraus folgt, dass es eine Kernbedeutung von Gerechtigkeit und darauf bezogene Sekundär- oder gar Tertiärverwendungen gibt. Der Fokus unseres Gerechtigkeitsbegriffes scheint in der Vorstellung eines ausgeglichenen oder angemessenen Verteilungszustandes zu liegen.

Niemand würde Institutionen, Personen, Theorien oder Prozeduren als gerecht oder ungerecht bezeichnen, wenn diese nicht insgesamt an einem angemessenen Verteilungszustand orientiert wären. Hierbei ist der Ausdruck „Verteilung“ klarerweise nicht ausschließlich personal und aktivisch zu verstehen, so als ob der gemeinte Verteilungszustand das Resultat von jemandes gezielter Distribution wäre, sondern so neutral, dass sich auch unsere natürlichen Ausstattungs- und Begabungsprofile als „Verteilungen“ bezeichnen lassen.

Leitvorstellung von Gerechtigkeit

Wenn es richtig ist zu sagen, dass es ein primäres Referenzobjekt unseres Wortgebrauches von Gerechtigkeit gibt, dann stellt sich die Frage, ob es nicht auch eine einzige Leitvorstellung davon gibt, was Gerechtigkeit ist. Diese Frage führt insofern auf vermintes Gelände, als die philosophischen Gerechtigkeitsdiskussionen seit ihren Anfängen bei den Sophisten stets von dem Bedenken begleitet waren, Gerechtigkeit sei etwas Kultur-, Gruppen- und Epochenspezifisches, und es gebe folgerichtig verschiedene, nicht aufeinander zurückführbare Gerechtigkeitsvorstellungen. Natürlich ist die Herausforderung durch einen Gerechtigkeitsrelativismus mit ideologiekritischem Charakter, der von so unterschiedlichen Philosophen wie Thrasymachos, Epikur, Marx oder Nietzsche vertreten wurde, zu groß, um die Sache hier gleichsam im Handstreich zu erledigen. Im Hintergrund solcher Konzeptionen stehen nicht selten ausgefeilte anti-realistische Theorien der Entstehung unseres normativen Vokabulars. Handelt es sich bei der unstrittigen Uneinheitlichkeit und Differenziertheit unserer Gerechtigkeitsintuitionen tatsächlich um so etwas wie ein Faktum des vernünftigen Pluralismus, um mit Rawls zu sprechen, also um eine Vielheit von gleichermaßen vertretbaren Ein-

schätzungen? Oder liegt der Dissens in Gerechtigkeitsfragen nicht eher darin begründet, dass wir unterschiedliche Teilaspekte der einen Gerechtigkeitsintuition in den Vordergrund rücken?

In unserem naiven Vorverständnis wie in der philosophischen Theoriegeschichte von Gerechtigkeit spielen hauptsächlich acht typische Gebrauchskontexte und damit verknüpfte Teilintuitionen eine Rolle. Man versteht:

- 1) Gerechtigkeit als Gleichheit in der Güterverteilung: egalitäre oder distributive Gerechtigkeit
- 2) Gerechtigkeit als Fairness, Unparteilichkeit, Verfahrens- oder Regeleinhaltung: prozeduralistische oder legalistische Gerechtigkeit
- 3) Gerechtigkeit als Ausgleich relevanter Nachteile oder Handicaps: korrektive Gerechtigkeit
- 4) Gerechtigkeit als Gratifikation von Leistung oder Verdienst: meritorische Gerechtigkeit oder Leistungsgerechtigkeit
- 5) Gerechtigkeit als Äquivalenz von Gabe und Gegengabe: reziproke Gerechtigkeit oder Tauschgerechtigkeit
- 6) Gerechtigkeit als Äquivalenz von krimineller Tat und Strafe: retributive oder Strafgerechtigkeit
- 7) Gerechtigkeit als Äquivalenz von Verlauf und Ergebnis, von Tun und Ergehen: konnektive Gerechtigkeit
- 8) Gerechtigkeit als angemessene Verteilung natürlicher Güter und Lasten: natürliche Gerechtigkeit

Zunächst kann man Gerechtigkeit so auffassen, als sei jener angemessene Verteilungszustand dadurch herzustellen, dass man mit Blick auf irgendwelche gerechtigkeitsrelevante Güter ein Verteilungsprofil erstellt und danach die verschiedenen Sozialpositionen miteinander vergleicht. Wer Gerechtigkeit an einem solchen Vergleich festmacht und anschließend eine Umverteilung einseitig distribuerter Ressourcen vorsieht, ver-

tritt die vorhin bereits skizzierte comparative oder relationale, sprich die egalitäre Theorievariante. Das *zweite* Modell, das der prozeduralistischen oder legalistischen Gerechtigkeit, besteht in einer primären Regelfestlegung und in der These, dass Gerechtigkeit durch Regeldurchsetzung und Regelkonformität entsteht. Diese Auffassung bildet den grundlegenden Theoriebestandteil aller prozeduralistischen Modelle. *Drittens* kann man betonen, Gerechtigkeit bestehe in einer Güterverteilung, welche den Ansprüchen oder Bedürfnissen von Individuen genügt. Bei der *vierten* Theorievariante könnte es sich um eine Spielart von Nummer eins handeln, nämlich sobald man sich zum Beispiel die Verteilung von Beutegütern in einer Räuberbande vorstellt, die je nach Rang und Verdienst verschiedenen ausfällt; Aristoteles bezeichnet diesen Aspekt als geometrisch-proportionale Gerechtigkeit. Man kann sie jedoch auch als Unterart von Nummer drei interpretieren, nämlich als eine Verdienstlichkeit ohne jeden Sozialvergleich, wie wenn man sagt, jemandem stehe das zu, was er sich erarbeitet hat (und so soll dieser Punkt hier verstanden werden). Die Variante Nummer fünf meint den Fall eines freiwilligen Tauschvertrages; Gerechtigkeit bedeutet hier eine Gleichwertigkeit der ausgetauschten Güter oder der verteilten Lasten. Die Konzeption Nummer sechs, also die Strafgerechtigkeit, muss keineswegs eine Vergeltungstheorie unterstellen; eine Strafe kann auch dann gerecht sein, wenn man eine Resozialisierungstheorie befürwortet oder ein straftheoretisches Modell von Spezial- oder Generalprävention verteidigt. Der Ausdruck „konnektive Gerechtigkeit“ bei Variante sieben ist von dem Ägyptologen Jan Assmann übernommen; gemeint ist die Vorstellung, es bestehe ein Leistungen und Verfehlungen ausgleichender Tun-Ergehens-Konnex – allerdings konstatieren wir in der Mo-

derne eher die Abwesenheit eines solchen Zusammenhangs. Ähnlich scheint auch im Fall acht, bei der Vorstellung einer natürlichen Gerechtigkeit, primär der negative Zusammenhang ins Auge zu springen, also das Fehlen eines natürlichen Ausgleiches in der Grundausstattung mit Gütern beziehungsweise in der Grundbelastung mit Übeln.

In der Hobbesschen Tradition, zum Beispiel bei Robert Nozick, wird überdies vorgeschlagen, auch den wechselseitigen Vorteil (*mutual advantage*) als Bestandteil unserer Gerechtigkeitsvorstellung aufzufassen. Konstitutiv für unsere Vorstellung von Gerechtigkeit ist jedoch nicht, dass alle Beteiligten einen Vorteil oder Zuegewinn erlangen, sondern erst der Umstand, dass die allseitigen Vorteile angemessen verteilt sind.

Die beiden ersten Fälle gründen sich übereinstimmend auf ein egalitäres Begriffsverständnis; sie unterscheiden sich nur darin voneinander, dass im einen Fall Egalität materialiter verstanden wird (wie zum Beispiel bei der Kuchendistribution), im anderen Fall formaliter (wie etwa bei den Regeln eines Sportwettkampfes oder eines Gerichtsverfahrens). Auch die Fälle drei und vier implizieren eine einzige Vorstellung: die Idee einer adressatenbezogenen Güterverteilung, wobei im einen Fall bestimmte Nachteile ausgeglichen werden sollen, im anderen Fall bestimmte Leistungen und Verdienste zur Honorierung anstehen. In den Fällen fünf und sechs sind Beziehungen der Wechselseitigkeit im Spiel; jemand erhält von anderen Personen ein Äquivalent für das, was er hergibt oder tut. Und schließlich ergibt sich ein Zusammenhang zwischen sieben und acht: In beiden Fällen behaupten wir, dass auch die natürlichen, von Menschen unbeeinflussten (und in der Regel auch unverfügbaren) Faktoren nicht gerechtigkeitsrelevante Probleme aufwerfen können.

Die vorangegangene Analyse führt zu vier Grundbegriffen von Gerechtigkeit:

- A) egalitär-komparativer Gerechtigkeitsbegriff: Vorstellung von Gleichbehandlung, Neutralität oder Unparteilichkeit
- B) individuell-adressatenrelativer Gerechtigkeitsbegriff: Vorstellung einer anspruchsrativen Verteilung
- C) kommutativer Gerechtigkeitsbegriff (Vorstellung eines von Vertragspartnern herzustellenden *Äquilibriums*)
- D) kosmischer Gerechtigkeitsbegriff (Vorstellung einer ausgleichenden Ordnung der Natur oder des Universums)

Lassen sich diese vier Grundbegriffe von Gerechtigkeit nun weiter reduzieren? Es ist nicht schwer zu sehen, dass die Modelle C) und D) streng genommen nicht dasselbe Thema behandeln wie A) und B). Während nämlich A) und B) zwei recht konkrete Prozeduren beschreiben, stehen C) und D) für zwei allgemeine Bestandteile unserer Gerechtigkeitsintuition. Die Varianten A) und B) liefern also handhabbare Anleitungen zum angemessenen Vorgehen, C) beschreibt dagegen einen Wertungsmaßstab, die Vermeidung von Asymmetrien, welcher bei freiwilligen Übereinkünften als Gerechtigkeitsprinzip dient. D) steht im Unterschied dazu für ein Hintergrundproblem, auf das Modelle wie A) und B) eine Antwort zu geben versuchen. Man könnte also sagen, dass C) und D) beachtet sein müssen, wenn A) und B) angemessen durchgeführt werden sollen. Man kann C) und D) daher aus dem Wettbewerb ausscheiden lassen. Somit bleiben die Auffassungen A) und B) übrig; zwischen ihnen besteht gegenwärtig die eingangs erwähnte theoretische Hauptkontroverse, die im Folgenden ausgeführt wird.

Innerhalb der aktuellen Debatte über Gerechtigkeitstheorien spielen die Theriefamilien des Egalitarismus und des Inegalitarismus die Hauptrolle. Welche der beiden Optionen kann als vorrangig gelten? Ein erster relevanter Aspekt in der

Frage eines Vorranges von A) oder B) ergibt sich aus der Tatsache, dass Gerechtigkeitstheorien stets nur unter Bedingungen relativer Knappheit und mehrerer um die knappen Güter konkurrierender Individuen einen Sinn machen. Daraus scheint zu folgen, dass Gerechtigkeit immer eine Perspektive impliziert, bei der knappe Güter im Sozialvergleich verteilt werden. Da jedes verteilte Gut so betrachtet einer anderen Person vorenthalten wird, scheint Verteilung *eo ipso* einen interpersonellen Vergleich vorauszusetzen. Einen zweiten Gesichtspunkt entnehme ich Ernst Tugendhats *Vorlesungen über Ethik* (1993); Tugendhat entwickelt dort die einleuchtende Überlegung, dass man nicht egalitäre Distributionen als Sonderfälle von egalitären zu betrachten habe. Denn Ungleichheit müsse gesondert gerechtfertigt werden, und zwar auf eine der genau vier folgenden Arten: Ein Kind könnte seine kuchenverteilende Mutter I) darauf hinweisen, dass ihm ein größeres Kuchenstück zusteht, weil ihm dies versprochen wurde, II) darauf, dass es ihm zusteht, weil es größeren Hunger hat, III) könnte das Kind darauf pochen, dass es sich durch Helfen bei der Hausarbeit ein größeres Stück verdient hat, oder IV) darauf, dass es über sonstige privilegiierende Eigenschaften verfügt, zum Beispiel dass es das erstgeborene ist. Wenn hingegen keine dieser Begründungen vorgebracht wird oder wenn wir einen guten Grund haben sollten, eine dieser Rechtfertigungen inhaltlich anzuzweifeln, dann, so Tugendhat, tritt automatisch Fall A), der der egalitären Verteilung, in Kraft. Das Gerechtigkeitsverständnis B) scheint also gewissermaßen ein bloßer Sonderfall von A) zu sein: Gerechtigkeit heißt Gleichheit, es sei denn, es gäbe besondere Gründe, von der Gleichheit in einem gegebenen Fall abzuweichen. Mehr noch, inegalitär darf oder soll eine Verteilung dann und nur dann sein, wenn die Ungleichheit der Wieder-

herstellung einer übergeordneten Gleichheit dient. Dem gerechtigkeitstheoretischen Inegalitarismus liegt also selbst die Egalitätsvorstellung zu Grunde, nämlich die einer höherstufigen Egalität, welche nur durch Ungleichbehandlung herzustellen ist.

Bezeichnet Gerechtigkeit mithin eine (im Prinzip egalitäre) Verhältnisbestimmung oder steht sie für das, was einem Individuum *qua* Individuum zukommt? Innerhalb der von John Rawls inspirierten Debatte schien es so, als sei die Frage klar zu Gunsten des egalitär-komparativen Verständnisses entschieden. In der Nachfolge Kants hat das epochale Werk von Rawls *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1971) den Akzent bekanntlich so gesetzt, dass Gleichheit das angemessene Interpretament von Freiheit sei. Gemeint ist hier natürlich die Gleichheit der Grundrechte, der politischen Partizipationsmöglichkeiten und der Berücksichtigung aller Individuen bei der politischen Willensbildung; schließlich scheint für einseitige Privilegien, Verdienstaspekte oder für gruppenspezifische Ansprüche in liberalen Demokratien kein Platz zu sein. Es liegt andererseits auf der Hand, dass niemand einen konsequenten Egalitarismus wollen kann. Zum einen wäre dies unverträglich mit der für liberale Demokratien kennzeichnenden Idee einer individuellen Präferenzautonomie und der freien Wahl eines Lebensplanes. Zum anderen würde damit jene Vorstellung von meritorischer oder Leistungsgerechtigkeit negiert, wonach kompetentere, tüchtigere oder effizientere Personen durch Vorteile honoriert werden sollten. Nun hat freilich Rawls' kantischer Gleichheitsgedanke die Gerechtigkeitsdebatte der letzten drei Jahrzehnte so maßgeblich bestimmt, dass sie sich insgesamt als Kontroverse um die angemessene Form von Gleichheit charakterisieren lässt. Dabei ging es einzig um die Frage, ob es neben der Grundrechtgleichheit und der politi-

schen Gleichheit weitere Güter gibt, die zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft gleich verteilt sein sollen – im Blick auf die man also gegebenenfalls eine Umverteilung vornehmen muss. Hierzu stellte man sich folgende Fragen: Woran bemisst sich der gleiche Ausstattungsstatus von Individuen, wie lässt er sich herstellen, und wie lässt sich eine erforderliche Kompensation vornehmen? Warum sollte man das, was wir als gerecht ansehen sollen, in einem komparativen oder relationalen Sinn bestimmen? Sicherlich sind wünschenswert a) die Gleichheit aller in puncto Menschenrechte und ihre Gleichheit vor dem Gesetz, b) die Gleichheit der politischen Partizipation und c) die Gleichheit in der Berücksichtigung der Interessen aller Individuen. Aber Gleichbehandlung ist ja nicht in jedem Fall ein moralischer Gesichtspunkt: Behandelt ein Firmeninhaber alle seine Angestellten gleich, nämlich miserabel, so liegt darin sicher kein moralischer Gewinn. Man kann außer diesem auf Michael Walzer zurückgehenden Einwand zwei weitere Bedenken vorbringen.

Zum einen lässt sich behaupten, dass die Idee, Gerechtigkeit sei Gleichheit, ihre oberflächliche Plausibilität in erster Linie aus solchen Beispielen wie irgendwelchen Kuchenverteilungen bei Kindergeburtstagen bezieht. Typisch für solche Beispiele ist, dass sich Gerechtigkeit hier nicht auf den Basisbereich menschlicher Güter bezieht, sondern auf das Feld dessen, was weit über die zentralen menschlichen Bedürfnisse hinausgeht. Sind dagegen Basisgüter im Spiel, geht es also um solche Güter wie Gesundheit, Ernährung, soziale Anerkennung, beruflicher Erfolg und so weiter, wirkt es abwegig zu sagen, jeder habe das Gleiche verdient. Vielmehr zählt in solchen Fällen allein die Bedürftigkeit als Indikator; einem Hungernden zu helfen, weil er im Vergleich zu anderen schlechter dran ist, wäre das falsche Mo-

tiv. Gleichheit bildet hier nur das Nebenprodukt von Gerechtigkeit, welche zu verstehen ist als ein Anspruchsrecht auf eine menschenwürdige Güterausstattung. Zum anderen weisen Gegner des Egalitarismus häufig darauf hin, dass eine Gleichheitstheorie streng genommen nur zwei auszugleichende Faktoren anerkennt: unverschuldetes Leid und selbstverantwortete Leistungen; entgegen unseren moralischen Intuitionen muss sie sich also ablehnend gegenüber Unterstützungsanforderungen verhalten, sobald ein Fall von selbst verschuldetem Leiden vorliegt.

Diese Kritik scheint durchaus berechtigt. Im Mittelpunkt einer angemessenen Gerechtigkeitsdebatte hat nicht so sehr der Egalitätsgedanke zu stehen als vielmehr der Begriff der Menschenwürde. Gerecht ist, vor seinem Hintergrund betrachtet, ein Verteilungszustand von Gütern, bei dem die grundlegenden Ansprüche eines Menschen erfüllt sind. Darin zeigt sich ein begrifflicher Vorrang des anspruchsrativen, inegalitären Gerechtigkeitsbegriffes. Jeder Einzelne hat demnach unabhängig von allen Aspekten des Sozialvergleiches ein Anspruchsrecht auf bestimmte Güter, das sich allein aus seiner Menschenwürde ergibt. Sicherlich können Egalitaristen geltend machen, dass Gleichheit in der politisch-rechtlichen Sphäre geboten ist; man diese Gleichheitsforderung jedoch als Bestandteil des adressatenrelativen Anspruchs verstehen muss, während es umgekehrt ausgeschlossen sein dürfte, die Grundbedürfnisse eines bestimmten Individuums vor dem Horizont des Gleichheitspostulates zu interpretieren. Damit ist Platons Idiopragieformel in einem aktualisierten Sinn wieder in ihr Recht eingesetzt – was vielleicht für jemanden, der mit Arbeiten zur Geschichte des Platonismus begonnen hat, keine ganz schlechte Schlusspointe darstellt.