

Gleichheit *oder* Gerechtigkeit. Die Kritik am Egalitarismus

Angelika Krebs

Das „oder“ im Titel: „Gleichheit *oder* Gerechtigkeit“ soll irritieren. Lehrt nicht der Mainstream der politischen Gegenwartsphilosophie, dass Gerechtigkeit in Gleichheit besteht? Dass eine gerechte Gesellschaft all ihren Mitgliedern ein gleichermaßen gutes Leben zu ermöglichen hat? Wieso also „oder“? Wieso nicht „Gerechtigkeit als Gleichheit“? Oder wenigstens „Gerechtigkeit und Gleichheit“? Im „oder“ steckt die These meines Textes. Sie lautet: Der egalitaristische Mainstream der politischen Philosophie irrt, wenn er Gerechtigkeit als Gleichheit versteht.

Der Text hat vier Teile. Der erste Teil analysiert den *Gleichheitsbegriff*. Der zweite Teil stellt den *Egalitarismus* vor. Der dritte Teil bringt die *Kritik* am Egalitarismus. Der zentrale Vorwurf an den Egalitarismus lautet auf Verwechslung von „Allgemeinheit“ mit „Gleichheit“. Der letzte Teil erkundet, wie die *Alternative* zum Egalitarismus aussieht, und fragt nach der Rolle von Gleichheit in einer nonegalitaristischen Gerechtigkeitstheorie. Überschaute man die Rolle von Gleichheit, dann lässt sich das, was für den Egalitarismus zu sprechen scheint, nonegalitaristisch einholen.

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

„Gleichheit“ lässt sich in deskriptiven Kontexten fassen als *Ununterscheidbarkeit mindestens zweier Objekte in einer relevanten Hinsicht* oder gemessen an einem relevanten Standard.¹

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-Unterscheidbarkeit 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, dass 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“.

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

„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 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.“ oder „Chancengleichheit“ oder „Gleichheit vor dem Gesetz“ – war und ist denn auch oft Ursache von Verwirrung.

1.3. Komparative versus absolute Standards

Die Standards zur Messung normativer Gleichheit können, wie im deskriptiven Fall auch, komparativer oder nicht-komparativer Art sein.²

Nicht-komparative oder *absolute* präskriptive Standards geben absolute Schwellenwerte für alle betrachteten Objekte vor. Ein Beispiel eines nicht-komparativen präskriptiven Standards der Verteilung eines Kuchens an alle Anwesenden ist: „Jeder Anwesende soll satt werden.“

Ein Beispiel eines *komparativen* oder *relationalen* präskriptiven Standards der Kuchenverteilung ist dagegen: „Alle Anwesenden sollen ein gleich großes Stück Kuchen erhalten.“

1.4. Redundante versus eigentliche Gleichheit

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 bestimmter absoluter Messwerte für alle Objekte an. Die mit dieser Erfüllung einhergehende Ununterscheidbarkeit der Objekte bezogen auf die absoluten Messwerte ist nur eine *Begleiterscheinung* der Erfüllung dieser Messwerte *für alle*. Gleichheit sitzt hier auf Allgemeinheit auf. Die Gleichheitsterminologie ist hier redundant. Es geht nichts verloren, wenn man anstelle von: „Alle Menschen sind normativ

gleich darin, dass sie genug zu essen haben sollen.“ sagt: „Alle Menschen sollen genug zu essen haben.“

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.

1.5. *Gleiche gleich, Ungleiche ungleich behandeln*

Der Aristotelische Grundsatz, dass man gleiche Personen gleich und ungleiche Personen ungleich behandeln soll, gilt gemeinhin als „*Grundsatz der formalen Gerechtigkeit*“. Im Begriff der Gerechtigkeit stecke bereits ein Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Gleichheit.

Der Grundsatz formaler Gerechtigkeit, der absolute wie komparative Gerechtigkeitsstandards unter sich begreifen können muss, ist aber höchstens ein Gleichheitsgrundsatz im Allgemeinheitsinne. Er fordert dazu auf, dass alle, die in den Anwendungsbereich eines Gerechtigkeitsstandards fallen (die also gleich sind darin, dass sie in den Anwendungsbereich fallen) so, wie der Standard es vorschreibt, behandelt werden (ihre Behandlungen sich also darin gleichen, dass sie dem Standard gemäß erfolgen). Härter gesagt, ist der Grundsatz formaler Gerechtigkeit nur ein Gleichheitsgrundsatz im redundanten Sinne, also kein Gleichheitsgrundsatz. Es ist irreführend, Gerechtigkeit formal über Gleichheit zu fassen und damit zu suggerieren, Gerechtigkeit sei prinzipiell etwas Relationales, etwas, das mit der Behandlung der einen Personen im Verhältnis zu anderen Personen zu tun hat.

Will man einen Grundsatz formaler Gerechtigkeit ausweisen, sollte man sich daher lieber auf die „*Suum Cuique*“-Formel zurückbesinnen. Gerecht ist danach eine Handlung, die jedem gibt, was ihm zukommt, oder die Güter und Lasten nach relevanten Gründen verteilt.

2. **Egalitarismus**

Eine Konzeption von Gerechtigkeit ist *egalitaristisch*, wenn sie *Gerechtigkeit wesentlich als Gleichheit* versteht, Gleichheit also als ein zentrales und unabgeleitetes Ziel von Gerechtigkeit ansieht, als moralischen Selbstzweck oder *Eigenwert*. Anders gesagt, bestimmt eine egalitaristische Gerechtigkeitstheorie das einem jeden gerechtermaßen Zustehende wesentlich *relational* oder *komparativ*, mit Blick auf andere, und nicht absolut, unabhängig von anderen. Die Standardform von Gerechtigkeitsansprüchen im Egalitarismus ist demnach: Person P steht Gut G zu, weil andere Personen 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.“³

2.1. *Hinsicht der Gleichheit*

Die Hinsicht, in welcher der moderne 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).⁴

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 herausschmeißen“, und die einen fortan über bessere Lebensaussichten verfügen 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 müsse nur werden, was Menschen einfach so zufällt, zum Beispiel die Gaben der Natur, der äußeren wie der inneren, Erbschaften oder Geschenke.

2.2. *Gleichheit nicht der einzige Eigenwert*

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 einfach alle umbringt, wie in William Frankenas Beispiel: „If a ruler were to boil his subjects in oil, jumping in afterwards himself, it would be ... no inequality of treatment.“⁵

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.

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 höhe-

ren 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 schlechtest Gestellten anheben, als gerecht ausweist.⁶

Damit ist das *Grundmuster* der egalitaristischen Gerechtigkeitskonzeption vorgestellt: Der Egalitarismus kombiniert in der Regel, als pluralistischer Egalitarismus, ein Gleichheitsprinzip bezüglich unverdienter 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 Haupteinwände gegen den Egalitarismus lassen sich in der neuen „*Why-Equality?*“-Debatte unterscheiden. Der erste und wichtigste Vorwurf an den Egalitarismus lautet auf *Verwechslung von „Allgemeinheit“ mit „Gleichheit“*. Dieser Text beschränkt sich auf eine Darstellung dieses Vorwurfes. Die drei anderen Einwände gegen den Egalitarismus seien hier aber zumindest kurz genannt.⁷

Der zweite Einwand bezichtigt den Egalitarismus der *Inhumanität*: Zum Beispiel habe 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. Ihnen stünde dann nämlich gerechtigkeitshalber keine Unterstützung zu.

Die dritte Art von Egalitarismuskritik bezichtigt den Egalitarismus einer *Verkennung der Komplexität* unserer Gerechtigkeitskultur: Neben Prinzipien, die Gleichheit verlangen, gebe 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.

Die vierte Gruppe *pragmatischer* Argumente wendet schließlich ein, dass Gleichheit ohnehin nicht herstellbar ist, sei es aufgrund des schieren Ausmaßes an Kontingenz im menschlichen Leben oder sei es aufgrund der Schwierigkeit, Kontingenz von Eigenverantwortung sauber zu trennen.

3.1. Der Vorwurf der Verwechslung von „Allgemeinheit“ mit „Gleichheit“

Der Vorwurf der Verwechslung von „Allgemeinheit“ mit „Gleichheit“ wird von einer ganzen Reihe von Philosophinnen und Philosophen erhoben, am deutlichsten von Joseph Raz, Harry Frankfurt und Peter Westen.⁸ Er 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, Obdach und medizinischer Grundversorgung haben muss. Sie fordern, dass in jedem menschlichen Leben Raum für private wie politische Autonomie, Besonderung und persönliche Nahbeziehungen 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. So führt zum Beispiel die kulturspezifische Konkretisierung des Rechtes auf soziale Zugehörigkeit in Arbeitsgesellschaften, und nur in diesen, zu einem Recht auf Arbeit.

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.“⁹

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.“

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 Kilogramm 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.

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.

In Reaktion auf den Verwechslungsvorwurf mögen manche Egalitaristen, Thomas Nagel¹⁰ ist ein prominentes Beispiel, bekennen, dass sie in dem Sinn dann wirklich keine Egalitaristen sind und den Verdacht von Jan Narveson bestätigen, „that most who profess egalitarianism are really safety-netters at heart.“¹¹

Andere Egalitaristen mögen sich mit ihren egalitaristischen Intuitionen aus dem elementaren Bereich auf den Surplus-Bereich zurückziehen und eine Art „*Schrumpfegalitarismus*“ vertreten. Im Unterschied zum Standard-egalitarismus arbeitet der Schrumpfegalitarismus mit absoluten, humanitären Prinzipien im elementaren Bereich und vertritt ein flächendeckendes Gleichheitsprinzip nur noch für den Bereich oberhalb des humanitären Sockels.

Was Egalitaristen nach dem Verwechslungsvorwurf jedenfalls nicht mehr tun können, ist die Gegenseite einfach als „Egalitaristen der Menschenwürde oder des guten Lebens“ „*eingemeinden*“ und die „Why-Equality?“-Debatte für unnötig erklären. Die „Eingemeindungs“- oder „Umarmungsstrategie“ war bisher allerdings die Lieblingsstrategie der Egalitaristen im Umgang mit Kritik an ihrem egalitaristischen Grundprinzip.¹²

Das heißt dann aber auch, dass die Begründung eines Schrumpfegalitarismus, als verbleibender egalitaristischer Rückzugsposition, kein Kapital mehr daraus schlagen kann, dass „wir“ im elementaren Bereich doch eigentlich alle für Gleichheit, also Egalitaristen, seien und konsequenterweise dann das Gleichheitsprinzip auch im Surplus-Bereich vertreten sollten.

Der Egalitarismus gewinnt seine Plausibilität vor allem aus der Ungerechtigkeit der Verletzung menschenwürdiger Lebensbedingungen, die er als Ungleichheiten beschreibt. Wie kann es gerecht sein, fragt der Egalitarist, wenn die einen hungern müssen und die anderen Austern und Champagner schlürfen? Gerechtigkeit muss Gleichheit unter den Menschen schaffen. – Identifiziert man jedoch die vorliegende Ungerechtigkeit richtig, nämlich als Verletzung elementarer, absoluter Gerechtigkeitsstandards, dann verliert der Egalitarismus auch „weiter oben“, im Surplus-Bereich, an Plausibilität. Er kann, bildlich gesprochen, auf dem Sockel nicht mehr Fuß fassen und sich abstoßen und hat dann auch keinen Schwung mehr im Surplus-Bereich. Den hätte er aber bitter nötig. Denn im Surplus-Bereich konkurriert das Gleichheitsprinzip, anders als im Sockel-Bereich, gegen eine Fülle fest

etablierter Gerechtigkeitsstandards, die *Ungleich*verteilung verlangen, etwa die Verteilung nach Verdienst oder freiem Tausch.

4. Humanismus als Alternative zum Egalitarismus

Der Nonegalitarismus 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.

So stellt zum Beispiel der *Libertarianismus* Robert Nozicks 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.¹³

Die Autoren 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*. Bei den neuen Nonegalitaristen 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, persönlichen Nahbeziehungen, sozialer Zugehörigkeit, Individualität und privater wie politischer Autonomie haben. Allen muss ein menschenwürdiges Leben effektiv ermöglicht werden.

Im nonegalitaristischen *Humanismus* weitet sich damit der Fokus von negativer Freiheit auf *Menschenwürde*. 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. Die Garantieprinzipien des Sockelbereichs sind als „*allgemeine Gerechtigkeit*“, „*Menschenrechte*“, „*Anstand*“ („*decency*“) oder „*politische Solidarität*“ terminologisch zu unterscheiden von den darüberliegenden Verteilungsprinzipien der „*besonderen Gerechtigkeit*“, „*Gerechtigkeit (im engeren Sinne)*“, „*Bindestrich-*“ oder „*Verteilungsgerechtigkeit(en)*“.

Die derzeit bekanntesten humanistischen Gerechtigkeitstheorien dürften Michael Walzers Sphärentheorie der Gerechtigkeit¹⁴, Martha Nussbaums Aristotelischer Essentialismus¹⁵ und Avishai Margalits Politik der Würde¹⁶ sein. In der Literatur tritt der humanistische Nonegalitarismus unter verschiedenen Namen auf: „*doctrine of sufficiency*“ (so Harry Frankfurt¹⁷), „*Solidarität und Suffizienz*“ oder „*Liberalismus sans phrase*“ (so Wolfgang Kersting¹⁸) oder, etwas irreführend, „*Vorrangposition*“ (so Derek Parfit¹⁹)

oder, noch irreführender, „komplexe Gleichheit“ (so Michael Walzer²⁰) und „demokratische Gleichheit“ (so Elizabeth Anderson²¹).

Auf die Feinheiten des nonegalitaristischen Humanismus, zum Beispiel die Sonderrolle, die er der Autonomie bei der Bestimmung, Konkretisierung und Nutzung menschenwürdiger Lebensbedingungen zubilligt, 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 „Appeal“ des Egalitarismus nicht mehr erliegen.

4.1. *Gleichheit als ein Eigenwert neben vielen anderen*

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.²²

4.2. *Gleichheit als Nebenprodukt absoluter Standards*

Zum zweiten verlangt, wovon bisher schon die Rede war, der Humanismus ein beträchtliches Maß an Gleichheit als *Begleiterscheinung* der Erfüllung seiner absoluten Standards.

4.3. *Gleichheit als Vorbedingung gewisser absoluter Standards*

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. Außerdem mögen diese Unterschiede das Grundrecht auf soziale Zugehörigkeit, insbesondere in einer 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, als Teile des Ganzen geboten.

4.4. *Gleichheit als Ausfluss politischer Autonomie*

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 vorkommen dürfte,

die Berücksichtigung einschlägiger Gerechtigkeitsstandards, 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.

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.

Allerdings ergibt sich das Ergebnis Gleichverteilung nur, wenn man unterstellt, dass alle Bürger Interesse an dem Geld haben. Es könnte aber wohlhabende Bürger geben, die über genug zum guten Leben verfügen und keine Optimierungsstrategie verfolgen. Mit Aristoteles geredet, besitzen diese Bürger „natürlichen Reichtum“ und sind der Mehrung „abstrakten Reichtums“ um seiner selbst willen vernünftigerweise abgeneigt.²³ Oder mit Harry Frankfurt geredet, verfehlt sich selbst, wer den abschätzenden Blick nach rechts und links an die Stelle der Suche nach einem „authentisch“ guten Leben treten lässt.²⁴

Bürger, die nicht an dieser Art von Selbstentfremdung leiden, dürften bei der Frage der Verteilung des Reichtums aus den neu entdeckten Ölfeldern nur abwinken. Ihr Recht auf Autonomie, darauf, dass man auch ihnen gegenüber die Verteilung dieses sozialen Gutes rechtfertigt, ist nicht verletzt, wenn keine Gleichverteilung erfolgt.

Neben die beiden Punkte der *Suffizienz* authentischen Lebens und der *Vielfalt* erwartbarer Gerechtigkeitsgesichtspunkte tritt ein dritter Grund, der die Plausibilität von Gleichverteilung als Ausfluss politischer Autonomie weiter herabsetzt. Das ist der Nozicksche Hinweis, dass die meisten Güter dieser Welt bereits verteilt sind – die Häuser und Fabriken gehören schon jemandem – und sich in dieser Lage allein schon aus Gründen der Einfachheit das Prinzip, alles so zu lassen, wie es ist, es sei denn, jemand erhebt gerechtfertigte Gerechtigkeitsansprüche, nahelegt. Was in *Tabula-rasa*-Situationen wie John Rawls' Urzustand oder Ronald Dworkins Insel der Schiffsbrüchigen (oder eben der Verteilung neu entdeckter Güter) noch ein Quantum an Plausibilität an sich hat, entbehrt der Plausibilität in unseren faktischen, gewachsenen Verhältnissen.

4.5. Kritik des egalitaristischen Kuchenbeispiels

Man sieht nun deutlich, wie geschickt das im Egalitarismus beliebte Kuchenbeispiel gewählt ist. Von Isaiah Berlin über Richard Hare bis hin zu Ernst Tugendhat²⁵ plausibilisieren Egalitaristen ihr Gleichheitsprinzip gerne über das Beispiel einer Mutter, die einen Kuchen unter ihren Kindern auf-

teilt und normalerweise (wenn keine besonderen Gründe vorliegen) jedem Kind ein gleich großes Stück Kuchen geben wird.

Die Verteilung eines Kuchens an Kinder ist eine *unterkomplexe* Situation, Kinder können im Unterschied zu Erwachsenen zum Beispiel weder selbst Kuchen backen noch kaufen. In realen komplexen Verhältnissen dürfte die Gleichverteilungsoption so gut wie nie durchschlagen.

Ferner lässt das Kuchenbeispiel den *Suffizienz*-Gedanken erst gar nicht aufkommen. Von Süßigkeiten können Kinder nie genug kriegen, und man kann dies ihnen, da sie noch Kinder sind, auch nicht verübeln.

Schließlich fingiert das Kuchenbeispiel eine *Tabula-rasa*-Situation der Verteilung aller sozialen Güter und nicht die gewordenen Verhältnisse, in denen wir uns nun einmal mit unseren Gerechtigkeitsbestrebungen vorfinden.

Anmerkungen

- ¹ So definiert denn auch Peter Westen „Gleichheit“ in seinem Buch *Speaking of Equality* (Princeton 1990, z. B. S. 39), der derzeit wohl gründlichsten Analyse des Gleichheitsbegriffes.
- ² Der *locus classicus* für die Unterscheidung zwischen komparativen und nicht-komparativen Gerechtigkeitsstandards ist Joel Feinbergs Aufsatz: *Noncomparative Justice*. In: *Philosophical Review* 83 (1974), S. 297-338.
- ³ S. 86 bzw. 97 aus Parfit, Derek: *Gleichheit und Vorrangigkeit*. In: Krebs, Angelika (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit*. Frankfurt 2000, S. 81-106.
- ⁴ Für einen Überblick über die „Equality-of-What?“-Debatte vgl. Cohen, Gerald: *Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities*. In: Nussbaum, Martha/Sen, Amartya (Hg.): *The Quality of Life*. Oxford 1993, S. 9-29.
- ⁵ S. 17 aus Frankena, William: *The Concept of Social Justice*. In: Brandt, Richard (Hg.): *Social Justice*. Englewood Cliffs 1962, S. 1-29.
- ⁶ Die Unterscheidungen „pluralistisch versus rein“ und „moderat versus stark“ gehen terminologisch wiederum auf Parfit (wie Anmerkung 3), S. 85 bzw. 102 zurück.
- ⁷ Ausführlicher dazu Krebs, Angelika: *Die neue Egalitarismuskritik im Überblick*. In: Krebs, Angelika (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit*. Frankfurt 2000, S. 7-37.
- ⁸ Raz, Joseph: *Strenger und rhetorischer Egalitarismus*. In: Krebs, Angelika (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit*. Frankfurt 2000, S. 50-80; Frankfurt, Harry: *Gleichheit und Achtung*. Ebd., S. 38-49 sowie Westen (wie Anmerkung 1), insbes. S. 71-74.
- ⁹ S. 5 aus Frankfurt (wie Anmerkung 8).
- ¹⁰ Nagel, Thomas: *Justice and Nature*. In: *Oxford Journal of Legal Studies* 17 (1997), S. 303-321.
- ¹¹ S. 80 aus Narveson, Jan: *Egalitarianism: Partial, Counterproductive, and Baseless*. In: Mason, Andrew (Hg.): *Ideals of Equality*. Oxford 1998, S. 79-94.

- ¹² Vgl. z. B. S. 12/13 in Sen, Amartya: *Inequality Reexamined*. Oxford 1992.
- ¹³ Nozick, Robert: *Anarchie, Staat, Utopie*. München 1976.
- ¹⁴ Walzer, Michael: *Sphären der Gerechtigkeit*. Frankfurt 1992.
- ¹⁵ Nussbaum, Martha: Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. In: Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt 1993, S. 323-361.
- ¹⁶ Margalit, Avishai: *Politik der Würde*. Berlin 1997.
- ¹⁷ S. 22 in Frankfurt, Harry: Equality as a Moral Ideal. In: *Ethics* 98 (1987), S. 21-42.
- ¹⁸ S. 244 bzw. 237 in Kersting, Wolfgang: Politische Solidarität statt Verteilungsgerechtigkeit. In: Kersting, Wolfgang (Hg.): *Politische Philosophie des Sozialstaats*. Weilerwist 2000, S. 202-256.
- ¹⁹ S. 95 in Parfit (wie Anmerkung 3).
- ²⁰ S. 46 in Walzer (wie Anmerkung 14).
- ²¹ S. 151 in Anderson, Elizabeth: Warum eigentlich Gleichheit? In: Krebs, Angelika (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit*. Frankfurt 2000, S. 117-171.
- ²² Vgl. z. B. Miller, David: The Concept of Desert. In: Miller, David: *The Principles of Social Justice*. Cambridge, Mass. 1999, S. 131-155.
- ²³ 1256b, 27-36 und 1257b, 18 - 1258a, 18 in Aristoteles: *Politik*. Stuttgart 1989.
- ²⁴ S. 23 in Frankfurt (wie Anmerkung 17) sowie S. 42 und 49 in Frankfurt (wie Anmerkung 8).
- ²⁵ S. 305 in Berlin, Isaiah: Equality. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* LVI (1956), S. 301-326; S. 118/119 in Hare, Richard: *Freedom and Reason* 1963; S. 374 in Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt 1993; außerdem S. 174 in Gosepath, Stefan: Zu Begründungen sozialer Menschenrechte. In: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hg.): *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt 1998, S. 146-187 und S. 37/38 in Hinsch, Wilfried: Rawls' Differenzprinzip und seine sozialpolitischen Implikationen. In: Blasche, Siegfried/Döring, Diether (Hg.): *Gerechtigkeit und Sozialpolitik*. Frankfurt 1998, S. 17-74.

Literatur

- Aristoteles: *Politik*. Stuttgart 1989.
- Berlin, Isaiah: Equality. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* LVI (1956).
- Cohen, Gerald: Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities. In: Nussbaum, Martha/Sen, Amartya (Hg.): *The Quality of Life*. Oxford 1993, S. 9-29.
- Feinberg, Joel: Noncomparative Justice. In: *Philosophical Review* 83 (1974), S. 297-338.
- Frankena, William: The Concept of Social Justice. In: Brandt, Richard (Hg.): *Social Justice*. Englewood Cliffs 1962, S. 1-29.
- Frankfurt, Harry: Equality as a Moral Ideal. In: *Ethics* 98 (1987), S. 21-42.

- Frankfurt, Harry: Gleichheit und Achtung. In: Krebs, Angelika (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit*. Frankfurt 2000, S. 38-49.
- Gosepath, Stefan: Zu Begründungen sozialer Menschenrechte. In: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hg.): *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt 1998, S. 146-187.
- Hare, Richard: *Freedom and Reason* 1963.
- Hinsch, Wilfried: Rawls' Differenzprinzip und seine sozialpolitischen Implikationen. In: Blasche, Siegfried/Döring, Diether (Hg.): *Gerechtigkeit und Sozialpolitik*. Frankfurt 1998, S. 17-74.
- Krebs, Angelika: Die neue Egalitarismuskritik im Überblick. In: Krebs, Angelika (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit*. Frankfurt 2000, S. 7-37.
- Kersting, Wolfgang: Politische Solidarität statt Verteilungsgerechtigkeit. In: Kersting, Wolfgang (Hg.): *Politische Philosophie des Sozialstaats*. Weilerwist 2000, S. 202-256.
- Margalit, Avishai: *Politik der Würde*. Berlin 1997.
- Miller, David: The Concept of Desert. In: Miller, David: *The Principles of Social Justice*. Cambridge, Mass. 1999, S. 131-155.
- Nagel, Thomas: Justice and Nature. In: *Oxford Journal of Legal Studies* 17 (1997), S. 303-321.
- Narveson, Jan: Egalitarianism: Partial, Counterproductive, and Baseless. In: Mason, Andrew (Hg.): *Ideals of Equality*. Oxford 1998, S. 79-94.
- Nozick, Robert: *Anarchie, Staat, Utopie*. München 1976.
- Nussbaum, Martha: Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. In: Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt 1993, S. 323-361.
- Parfit, Derek: Gleichheit und Vorrangigkeit. In: Krebs, Angelika (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit*. Frankfurt 2000, S. 81-106.
- Raz, Joseph: Strenger und rhetorischer Egalitarismus. In: Krebs, Angelika (Hg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit*. Frankfurt 2000, S. 50-80.
- Sen, Amartya: *Inequality Reexamined*. Oxford 1992.
- Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt 1993.
- Walzer, Michael: *Sphären der Gerechtigkeit*. Frankfurt 1992.
- Westen, Peter: *Speaking of Equality*, Princeton 1990.