

Matthias Möhring-Hesse

Gut gegen richtig – Eine Debatte über die Grundlagen der Gerechtigkeit

Nicht immer ist für politisch engagierte Menschen verständlich, worüber man sich in der politischen Philosophie warum streitet. So vermutlich auch in dieser Frage: Seit geraumer Zeit debattieren Philosophinnen und Philosophen über die Grundlagen der Gerechtigkeit und stellen sich und uns vor die Alternative von gerecht und gut. Speisen sich politischen Ziele aus Vorstellungen von einer gerechten Ordnung der Gesellschaft oder aber aus Vorstellungen vom guten Leben in Gemeinschaft mit anderen Menschen? Politisch engagierte Menschen kümmert diese Frage vermutlich herzlich wenig. Gewerkschaften etwa engagieren sich für „soziale Gerechtigkeit“ und zugleich für „gute Arbeit“ und für „gutes Geld“ und sind sich vermutlich gar nicht bewusst, dass ihr ‚gut‘ und ihr ‚gerecht‘ von Philosophinnen und Philosophen als Alternativen gehandelt werden.

Auch wenn deren Debatte bei den politisch Engagierten keinen rechten Widerhall gefunden hat, so ist sie gleichwohl nicht abgehoben und auch nicht politisch irrelevant. Es geht dabei nämlich um die Grundlagen von Politik in demokratischen Gesellschaften; es geht darum, wie sich die Bürgerinnen und Bürger in diesen Gesellschaften auf eine bestimmte Ordnung ihrer sozialen Beziehungen und Strukturen im gemeinsamen Interesse einigen können. Wie lässt sich, so lautet die Frage, in modernen Gesellschaften Politik von den gemeinsamen Interessen aller Bürgerinnen und Bürger her orientieren und legitimieren? Wie lassen sich gemeinsame Interessen überhaupt entdecken oder erfinden, von denen her dann die grundlegenden Institutionen dieser Gesellschaften geordnet werden sollen?

Für all die, die Politik nur für eine Frage von Macht und Geld halten, sind diese und ähnliche Fragen politisch unerheblich. Wer allerdings sieht, dass die Behauptung gemeinsamer Interessen eine wichtige Ressource politischer Macht ist, und wer weiterhin sieht, dass Erfolge bei der Behauptung gemeinsamer Interessen nicht nur von guter Werbung, sondern auch von guten Begründungen abhängen, der wird sich der philosophischen Debatte über die Grundlagen der Gerechtigkeit neugierig nähern.

1. Moralität und Sittlichkeit

Der philosophische Streit um die Alternative von ‚gut‘ und ‚gerecht‘ hat eine lange Vorgeschichte und beginnt, wie häufig in der Philosophie, mit dem Königsberger

Philosophen Immanuel Kant. Dieser hatte das Gute aus der Sphäre unbedingten Sollens verwiesen und sich mit seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ in Widerspruch zu den bis dahin selbstverständlichen Vorstellungen von dem, was gut und richtig ist und warum es dies ist, gesetzt – und ist damit selbst auf Widerspruch gestoßen.

Seitdem in antiken Griechenland die Sophisten ihre Zeitgenossen kritisch über die althergebrachten Sitten und überkommenden Ordnungen aufgeklärt hatten, stand die antike Ethik ganz im Dienst des Guten, des gelingenden Lebens, in dem sich die Vielfalt alltagspraktischer Ziele in einem obersten Ziel erfüllt. „Die gesamte antike Ethik war ... ausschließlich Strebensethik in dem Sinne, dass es ihr primär um das gelingende Leben des Einzelnen ging, alles weitere erhielt seine Rechtfertigung nur dadurch, dass es in den Dienst dieses Letztziels gestellt wurde“ (Krämer 1992, 10; vgl. auch ders. 1983, 184-203; Tugendhat 1984, 33-56, 43ff.). Die Erkenntnis des Guten setzt dabei – so wurde seit Aristoteles gegen jede „reine“ Theorie der Praxis gehalten (vgl. Bubner 1992, 164-187) – die Erfahrung gelingenden Lebens voraus und ist deshalb an Recht und Sitte jener Gemeinschaft gebunden, in der man jeweils lebt und in der deshalb das eigene Leben nur gelingen kann. Die Frage nach den Guten stellte sich also für die antike Ethik im Rahmen eines gemeinsam geteilten Ethos; sie wird, so die Auskunft der antiken Philosophen, über die vergewissernde Aneignung dieses alltagspraktischen Zusammenhangs beantwortet. Unbedingte Verpflichtungen, wie sie dann später Kant in das Zentrum seiner praktischen Philosophie rückte, kannte die antike Ethik zwar auch; sie bearbeitete diese jedoch in einem abgeleiteten Sinn, dass nämlich Handeln gemäß unbedingter Forderungen dem wohlverstandenen Eigeninteresse der Akteure entspricht und so in die Vorstellung des für sie guten Lebens immer schon integriert sind.

Unter der gesellschaftlichen und kulturellen Vorherrschaft des Christentums wurde die antike Ethik des Guten mit „imperativischer Energie“ (Krämer 1992, 11) aufgeladen. Im Kontext des monotheistischen Gottesbekenntnisses erschien Gott nicht nur als der Schöpfer aller vorgegebenen Wirklichkeit und als Garant erfüllten Lebens, sondern auch als der oberste Gesetzgeber und Richter menschlichen Handelns. Diesem gegenüber sind die Menschen auf seinen absoluten Schöpferwillen verpflichtet. Allerdings verpflichtet Gott nicht nur; er verspricht zugleich ein Leben „in Fülle“ – zumindest denjenigen, die seinem Willen entsprechen und gottgefällig leben.

Spätestens in den Schriften Kants wurde die antike Strebeseithik aufgegeben und an deren Stelle die säkulare Moral gestellt. Diese Moral erbt von der mittelalterlichen Ethik die imperativische Energie unbedingten Sollens sowie den Universalisierungsgrundsatz, dem zu Folge nur solche Handlungsregeln allgemeine Geltung beanspruchen können, die für alle Menschen gleichermaßen gelten.

Diesem Grundsatz gab Kant jedoch eine moderne Fassung: Die Universalität von Handlungsregeln resultiert einzig und allein aus dem Vermögen der Akteure, ihre Maximen mit „guten Gründen“ auf alle anderen hin auszuweiten bzw. sich selbst auf diejenigen Maximen zu verpflichten, auf die sich in gleicher Weise auch alle anderen verpflichten können (vgl. Wimmer 1980, 333-357). In seiner transzendentalen Rekonstruktion der modernen Moral brachte Kant die damit vollzogene Emanzipation der Moral von der christlichen Religion zum Ausdruck: „Moral bedarf keiner Religion, weil sie sich ‚vermöge der reinen praktischen Vernunft‘ selbst genug ist“ (Kaulbach 1982, 257). Gleichwohl ist die Kantsche Moral so etwas wie eine „radikalisierte theologische Ethik ohne Theologie“ (Krämer 1992, 11), indem sie die in der mittelalterlichen Ethik beanspruchte Autorität Gottes in die Autonomie der sich selbst bestimmenden Subjekte transformierte und auf diesem Wege das sich in modernen Gesellschaften anbahnende Autoritätsvakuum für praktisches Sollen auffüllte.

Wird das unbedingt Gesollte aber nicht mehr durch Gott verbürgt, sondern in der Autorität sich selbst bestimmender Menschen begründet, dann zerrinnt die Kraft des Guten, dieses unbedingte Sollen zu rechtfertigen. Mit der Autonomie der Menschen entsteht, zunächst im Denken der Philosophen, später dann auch zunehmend im Leben der Menschen, ein synchroner Pluralismus von letzten Zielen und Werten, der nicht durch allgemein anerkannte oberste Ziele gebändigt werden kann (vgl. Tugendhat 1984, 45ff.). Das Gute vervielfältigt sich – und kann deswegen nicht (mehr) das von jedermann und jedefrau Gesollte begründen. Zumindest meinte dies Kant. Ihm zufolge bedurfte es statt dessen generalisierter und wechselseitig verbindlicher Handlungsregeln, auf die sich alle vernünftigen Menschen – unter Absehung ihrer jeweiligen Lebensentwürfe – als ein „allgemeines Gesetz“ im allseitigen Interesse einigen können. Damit aber grenzte Kant die moderne Moral kategorial von prinzipiell allen Vorstellungen des Guten ab, weil es „zwei ganz verschiedene Beurteilungen sind, ob wir bei einer Handlung das Gute und Böse derselben, oder unser Wohl und Weh (Übel) in Betrachtung ziehen“ (Kant 1956, 177). Welche Handlungsmaximen allgemein gefordert sind, und nur das heißt bei Kant im *moralischen* Sinn „gut“ und dann bei seinen heutigen Erben „richtig“, lässt sich nur über das Universalisierungsverfahren des kategorischen Imperativs allgemeingültig beantworten; welches Handeln dagegen gut – im Sinne von substantiell gefüllten Vorstellungen eines gelingenden Lebens („Wohl“) – ist, lässt sich in dieser Weise eben nicht beantworten und ist deshalb eine prinzipiell andere Frage.

Kants Vorstellung von einer Vernunftmoral unbedingten Sollens wurde heftig widersprochen – besonders wirkmächtig von dem anderen großen deutschen Philosophen, von Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Er sah in Kants Vernunftmoral nur eine abstrakte und deshalb schlechte „Moralität“ am Werke, eine reine

Vernunft vereinzelter Individuen außerhalb ihrer geschichtlichen Welt. Weil abstrakt, rigoros und bloß formal, sei diese Vernunftmoral der praktischen Vernunft geschichtlicher Menschen unangemessen. Weil von der geschichtlichen Welt distanziert, bleibe sie außerhalb dieser Welt mit ihren gelebten Formen praktischer Vernunft. Und durch die Kluft zwischen kategorischem Sollen und geschichtlichem Sein verfehle sie schließlich die Vermittlungen praktischer Vernunft in die geschichtliche Welt hinein. Gegen diese abstrakte „Moralität“ hielt Hegel die „Sittlichkeit“, dass nämlich die praktische Vernunft immer schon in Gewohnheiten, Sitten, Institutionen und Lebensformen gegenwärtig ist und Individuen an dieser geschichtlich geronnenen Vernunft Anteil haben. Statt auf das Richtige der reinen Vernunft verweist Hegel die handelnden Menschen auf diese Formen des Sollens in ihrer je eigenen Welt. Dort finden sie ihre obersten Ziele immer schon vor; diese Ziele verpflichten sie nicht als reine Vernunftmenschen, sondern als Angehörige eben ihrer besonderen Welt. Im Anschluss an Hegel behauptet man deshalb, dass jede Ethik immer eine „vorgängige Verpflichtung auf einen Begriff des Guten“ (Taylor 1986, 133) voraussetzt.

Die Debatte um „Moralität“ und „Sittlichkeit“ schwelt in der neuzeitlichen Philosophie über verschiedene Etappen immer wieder neu auf. Ohne diesen unendlichen Streit der Philosophen entscheiden zu können, kann mit Hilfe der Kantschen Kritik zumindest eine präzise Vorstellung von der Moral des Richtigen und einer Ethik des Guten sowie von deren kategorialem Unterschied vorgelegt werden. Sowohl in der Moral des Richtigen als auch in der Ethik des Guten geht es um gesolltes Handeln, jedoch ist das Sollen in den beiden Fällen unterschiedlich begründet und unterschiedlich verbindlich. Im ersten Fall geht es um ein, wie Kant sagt, *kategorisches Sollen* und d.h. um bedingungslose und allgemeine Verpflichtungen und Rechte, im zweiten Fall dagegen um *hypothetisches Sollen* und d.h. um Verpflichtungen, die Voraussetzungen und Bedingungen haben und deshalb auch nur diejenigen verpflichten können, die diese Voraussetzungen und Bedingungen teilen, mithin aber nicht allgemein gelten können. Alltagspraktisch mag man diese beiden Formen des Sollens nicht so wohlfein auseinander halten können. Doch lassen sich in der Alltagspraxis moderner Menschen, wenn auch nur in der Form typisierender Übertreibungen, unterschiedliche pragmatische Situationen für diese beiden Formen des Sollens angeben: Kategorisches Sollen ist immer dann gefragt, wenn Menschen über die Grenzen partikularer Lebensformen und Weltanschauungen wechselseitige Schuldigkeiten entdecken wollen; oder wenn ihre eigene Integrität oder die Integrität anderer bedroht ist. Dagegen ist ihnen hypothetisches Sollen von Interesse, wenn es ihnen um die praktische Verwirklichung von je eigenen, aber auch von gemeinschaftlichen Selbstdeutungen und in diesem Sinne um ihre individuelle oder gemeinschaftliche Selbstverwirklichung geht. Handlungsorientierungen kategorischen Sollens, in der Regel: Normen,

werden alltagssprachlich zumeist mit *richtig* oder *falsch* bewertet. Dagegen werden die zur Verwirklichung subjektiver oder gemeinschaftlicher Selbstbestimmung vorgelegten Orientierungen hypothetischen Sollens nur in seltenen Fällen, nämlich bei extremen Herausforderungen der je eigenen bzw. der gemeinschaftlichen Identität, mit *richtig* oder *falsch* und weit aus häufiger mit *gut* oder *schlecht* sowie den komparativen Abstufungen von gut und schlecht, also mit besser oder schlechter beurteilt.

2. Vorrang des Richtigen vor dem Guten in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit

Die Alternativ zwischen „Moralität“ und „Sittlichkeit“ stellte sich zunächst in der Ethik, also in der Theorie gesollten Handelns, nicht aber in der politischen Philosophie. Dies änderte sich mit der Gerechtigkeitstheorie des erst vor wenigen Jahren verstorbenen US-amerikanischen Philosophen John Rawls: Der Begriff ‚Gerechtigkeit‘ bezieht sich für Rawls auf die grundlegenden Institutionen und Strukturen einer Gesellschaft, nicht aber auf das Handeln von Menschen in dieser Gesellschaft. Geht es um eine faire Ordnung dieser Institutionen und Strukturen und d.h. um die Ordnung der Gesellschaft im gemeinsamen Interesse aller ihrer Mitglieder, dann besteht nach Rawls ein Vorrang des Rechten vor dem Guten. Diese Behauptung wurde heftig kritisiert – und von Rawls über Jahrzehnte beharrlich verteidigt.

Indem er in Fragen der Gerechtigkeit das Richtige dem Guten voranstellte, bezweifelte Rawls keineswegs, dass Fragen des Guten für die Lebensführung der Menschen wichtig seien. Im Gegenteil: Jeder Mensch braucht zur Führung seines eigenen Lebens eine Konzeption des Guten, entwickelt deshalb entsprechende Lebenspläne und hat ein existentielles Interesse daran, seine Pläne auch verwirklichen zu können (vgl. Rawls 1975, 445ff.). Weil prinzipiell vernünftig, sind diese Lebenspläne intersubjektiv überprüfbar und können als ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ beurteilt werden. Deshalb aber sind sie nicht gemeinsam, geschweige denn allgemein gültig. Denn es geht den Menschen bei ihren Lebensplänen um die Planung ihres je eigenen Lebens. Das aber, was sich als gut für ihr Leben erweist, muss sich deshalb nicht als gut für andere, geschweige denn: für alle erweisen. Im allgemeinen ist es daher „etwas Gutes, wenn die Vorstellungen der Menschen von ihrem Wohl wesentlich verschieden sind“ (ebd., 487). Oder genauer: Es ist für alle „Mitglieder einer Gesellschaft vernünftig, zu wünschen, dass ihre Pläne verschieden seien“ (ebd., 488) und folglich in einer Gesellschaft zu leben, die die Verschiedenheit ihrer Vorstellungen vom Guten zulässt und ermöglicht. Damit dies aber möglich ist, darf diese Gesellschaft nicht nach Vorstellungen des Guten geordnet werden, die immer besondere, nie aber allgemeine Vorstellungen sind.

Statt dessen bedarf es Prinzipien der Gerechtigkeit, auf die sich alle Mitglieder einer Gesellschaft trotz ihren unterschiedlichen Vorstellungen des Guten einigen können. Was die Ordnung ihrer Gesellschaft angeht, besteht deshalb ein Vorrang des Rechten vor dem Guten.

Um Prinzipien der Gerechtigkeit in Absehung der unterschiedlichsten Konzeptionen des Guten erheben zu können, ist man nach Rawls allerdings auf eine *schwache* Theorie des Guten angewiesen. Denn Rawls stellte sich die Entscheidungssituation der Gerechtigkeit in Analogie zur Situation von Akteuren vor, die ihre je eigenen Lebenspläne entwerfen und verfolgen, nämlich als Situation, in der sie sich einander in der Perspektive der ersten Person begegnen und in dieser Begegnung über die Ordnung ihrer gemeinsamen Gesellschaft entscheiden müssen. Obgleich sich ihnen Fragen der Gerechtigkeit stellen, können sie diese nur dadurch beantworten, dass sie wählen, was jeweils für sie gut ist.

Vor diese Wahl gestellt, können die Mitglieder einer Gesellschaft zunächst einmal entdecken, dass einige der in ihrer Gesellschaft zu verteilenden Güter von ihnen allen erstrebt werden und in diesem Sinne für sie alle gut, weil für die Verfolgung ihrer aller Lebenspläne bedeutsam sind.¹ Diese Güter sind Grundgüter in dem Sinne, dass „man annehmen kann, dass sie jeder vernünftige Mensch haben will. Diese Güter sind gewöhnlich brauchbar, gleichgültig, was jemand für einen vernünftigen Lebensplan hat“ (ebd., 83).²

Nachdem die Grundgüter erkannt wurden, liegt für Rawls das Gerechtigkeitsproblem in der Aufteilung dieser Grundgüter. Deren Verteilung galt ihm dann als gerecht, wenn sie von allen Mitgliedern der Gesellschaft gewollt und deshalb auch gewählt werden kann. Die Mitglieder einer Gesellschaft müssen also *zweitens* entdecken, nach welchen Prinzipien die Grundgüter verteilt werden sollen, so dass sie alle diese Verteilung vernünftigerweise wollen können. Diese Entdeckung schien Rawls nur in einem Naturzustand möglich, also in einer gedanklich konstruierten Situation, in der die oben skizzierte Begegnung von Mitgliedern einer Gesellschaft aus eben dieser Gesellschaft „herausgerissen“ wird und ihr moralisch gehaltvollen Beschränkungen auferlegt werden. Diese Beschränkungen werden durch den Schleier des Nichtwissens bestimmt, unter dem alle nicht wissen, welche Positionen sie in der von ihnen zu ordnenden Gesellschaft später einnehmen werden. Unter diesem Schleier werden sie die Verteilung der zu verteilenden Grundgüter wählen, die nicht nur für sie selbst gut, sondern auch gleichermaßen gut für alle anderen ist und deshalb auch von allen anderen gewählt wird und so als gerecht gelten kann.³

Die Situationsbeschränkungen des Naturzustandes sichern systematisch die Unparteilichkeit der anstehenden Wahl von Gerechtigkeitsgrundsätzen. Und gerade diese Unparteilichkeit ist nach allgemeiner Meinung und nach dem Vorbild Kants Voraussetzung für kategorisches Sollen. Unter den spezifischen

Bedingungen eben dieses Naturzustandes können die auf ihr eigenes Wohl hin orientierten Menschen gar nichts anders, als das für sie Gute zu transzendieren und sich für etwas kategorial anderes, nämlich für das für alle Richtige zu entscheiden. Weil unter diesen restriktiven Bedingungen gefallen, verpflichten die Entscheidungen im Naturzustand auch dann, wenn nach dem Gedankenexperiment der Schleier des Nichtwissens gefallen ist und die Einzelnen ihren Platz in der Gesellschaft einnehmen. Wer im Gedankenexperiment entdeckt hat, wie eine faire Gesellschaft geordnet sein soll, der wird seiner eigenen Entdeckung Folge leisten, zumindest wenn er als vernünftiges Wesen bestehen möchte. In diesem Sinne verpflichten die Gerechtigkeitsgrundsätze des Naturzustandes alle Mitglieder einer Gesellschaft – und begrenzen dadurch den Spielraum ihrer möglichen Lebenspläne, also das für sie Gute. Das Richtige limitiert das Gute und auch das gehört zu dem von Rawls behaupteten Vorrang des Rechten vor dem Guten.

Nach alledem sind kategorisches Sollen und Gerechtigkeit für Rawls weitgehend identisch. Folglich unterschied er scharf zwischen den Grundsätzen der Gerechtigkeit und Konzeptionen des Guten (vgl. ders. 1975, Abschn. 40 und 51), später auch zwischen politischem Gerechtigkeitskonzept und umfassenden moralischen Lehren (ders. 1992, 364-397). Fragen der Gerechtigkeit können ihm zufolge nur in Distanz zum Guten beantwortet werden. Tatsächlich aber werden in politischen Auseinandersetzungen um die Ordnung von gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen auch Überzeugungen vorgetragen, die auf gemeinsame Wertvorstellungen in eben dieser Gesellschaft basieren und als gemeinsame Wertvorstellungen unter dem Schleier des Nichtwissens gar nicht gefunden werden könnten. Die Kritiker von Rawls haben solche gemeinsamen Wertvorstellungen im Blick und machen sie zur Grundlage ihrer Gerechtigkeit.

3. Eine kommunistische Theorie der Gerechtigkeit

Zumindest was seine Wirkung angeht, ist Rawls ein Philosoph vom Kaliber Kants. Und wie einst Hegel gegen Kants Vernunftmoral die geschichtlich geronnenen Formen praktischer Vernunft gehalten hatte, so widersprechen die sogenannten „communitariens“ Rawls Gerechtigkeitstheorie mit Hinweis auf die eingespielten Gerechtigkeitsvorstellungen besonderer Gemeinschaften („communities“) und ihren partikularen Traditionen. Als Kommunitaristen werden ganz unterschiedliche, zumeist US-amerikanische Sozialwissenschaftler und Philosophen, bezeichnet (vgl. etwa Honneth 1993), darunter auch der Sozialphilosoph Michael Walzer.

Die von Kant und seiner Erben vorgestellte Vernunftmoral hält Walzer für eine schlechte Ethik von Erfindern. Im wirklichen Leben erfinden Menschen das sie verpflichtendes Sollen nicht; sie finden es als eine in ihren sozialen Zusammenhängen gelebte Moral vor (vgl. Walzer 1990a; ders. 1990b; ders. 1996, 13-36). „Wir müssen

die moralische Welt nicht erst entdecken, da wir immer schon in ihr gelebt haben. Wir brauchen sie nicht zu erfinden, weil sie bereits erfunden wurde ... Die moralische Welt hat eine bewohnte Qualität“ (ders. 1990a, 29). Menschen sind immer schon Bewohner ihrer moralischen Welten und werden zu Individuen, indem sie in diese Welt hinein vergesellschaftet werden. So aber müssen sie nicht von einer ihnen äußerlichen Moral überzeugt, sondern an die ihnen eigene Moral erinnert werden.

Diesen hermeneutischen Ansatz hat Walzer auch seiner Theorie der Gerechtigkeit zugrundegelegt. In seinem Buch „Sphären der Gerechtigkeit“ kommt sie als eine gerechtigkeitsbezogene Differenzierungstheorie daher – und wird in der Regel auch als solche rezipiert: In liberalen Gesellschaften haben sich die „Sphären der Verteilung“ mit spezifischen Prinzipien der gerechten Verteilung derart ausdifferenziert, dass die Ordnung der Verteilung nicht in *einer* Gerechtigkeitsvorstellung orientiert werden kann. Gerechtigkeit gibt es deshalb nur im Plural, so „dass die verschiedenen Sozialgüter aus unterschiedlichen Gründen von verschiedenen Agenten und Mittlern auf der Basis unterschiedlicher Verfahren verteilt werden sollten“ (Walzer 1992, 30). Allerdings kennt auch Walzer ein oberstes und einheitliches Gerechtigkeitsprinzip: Über die Vielfalt unterschiedlicher Gerechtigkeiten hinweg sind die verschiedenen Verteilungssphären in einem „System der komplexen Gleichheit“ (ebd., 49) hermetisch voneinander abzuschließen, so dass sich ihre spezifischen Gerechtigkeiten nicht gegenseitig beeinträchtigen können (vgl. zur Kritik Möhring-Hesse 2004, 69-84).

Für das Thema dieses Beitrags ist aber weniger Walzers Vervielfältigung der Gerechtigkeit, als vielmehr deren kommunitaristische Deutung relevant. Bei Rawls sind die Grundgüter allein deswegen Güter, also gut, weil sie für alle Gesellschaftsmitglieder in der Verfolgung ihrer je eigenen Lebenspläne bedeutsam sind. Für was diese Güter konkret gut sind, das überließ Rawls den unterschiedlichen Konzeptionen des Guten, in denen deren Einsatz „vorgesehen“ wird. Genau das aber hält Walzer für falsch, denn seiner Auffassung nach sind Güter soziale Konstruktionen. Sie werden in einer konkreten Gesellschaft im Licht allgemein geltender Wertinterpretationen angestrebt und entstehen gerade so als Güter. Mit den immer schon gemeinsamen Wertinterpretationen werden Güter aber nicht nur zu Gütern; zugleich wird in diesen Interpretationen auch deren gerechte Verteilung orientiert. „Wenn wir wissen, was dieses soziale Gut ist, was es für jene bedeutet, die ein Gut in ihm sehen, dann wissen wir auch, von wem es aus welchen Gründen wie verteilt werden sollte“ (ebd., 34). Gerecht ist die Verteilung in einer bestimmten Verteilungssphäre immer dann, wenn gemäß der geltenden Wertinterpretationen und der in ihnen vorgesehenen Verteilungsprinzipien verteilt wird. So aber verfügt eine Gesellschaft immer dann über eine gerechte Ordnung, wenn in ihren unterschiedlichen Verteilungssphären gemäß ihren jeweiligen kulturellen Überzeugungen verteilt wird.

Dass Güter soziale Konstruktionen sind, lässt sich kaum bezweifeln. Doch obgleich sie durch soziale Bewertungen entstehen, werden deswegen keineswegs alle Güter von allen Gesellschaftsmitgliedern aus den gleichen Gründen bzw. mit den gleichen Zielen erstrebt. Zumindest für moderne Gesellschaften scheint Rawls Annahme realistisch, dass zumindest einige Güter, obgleich für alle Gesellschaftsmitglieder bedeutsam, mit unterschiedlichen Bedeutungen aufgeladen sind, und deshalb zwar von mehr oder weniger allen Mitgliedern einer Gesellschaft angestrebt werden, dies aber aus unterschiedlichsten Gründen. Einige dieser Güter werden gesellschaftlich geradezu als Güter mit der dafür notwendigen Offenheit „geschaffen“, allen voran wohl das Geld, das von allen, zumindest aber von der überwiegenden Mehrheit mit ganz unterschiedlichen Zielen angestrebt werden kann – und auch angestrebt wird.

Zudem überschätzt Walzer das Einverständnis der Mitglieder einer Gesellschaft über die gerechte Verteilung der von ihnen allen angestrebten Güter. Gerade bei den wichtigsten Gütern und allen voran beim Geld besteht in modernen Gesellschaften über deren bzw. über dessen Verteilung selten Übereinstimmung und häufig Dissens – und deshalb das Ordnungsproblem, die Verteilung dieser Güter so zu organisieren, dass ihr trotzdem alle Gesellschaftsmitglieder aus freien Stücken zustimmen können. Mit Blick auf die politischen Auseinandersetzungen muss nicht ausgeschlossen werden, dass man auch in modernen Gesellschaften über gemeinsame Wertüberzeugungen verfügt, über die eine gerechte, d.h. für alle Gesellschaftsmitglieder akzeptable Ordnung bestimmter Verteilungsprobleme orientiert werden kann. Aber man sollte sich nicht mit Walzer darauf verlassen, dass in diesen Gesellschaften alle Verteilungsprobleme mit Rekurs auf gemeinsame Wertüberzeugungen gelöst werden können. So wenig man also in Fragen der Gerechtigkeit Rechtfertigungen über allgemeine Wertüberzeugungen ausschließen muss, so wenig sollte man den kommunitaristischen Weg zur Gerechtigkeit monopolisieren.⁴

4. Die Priorität des Guten im aristotelischen Sozialdemokratismus

Obgleich auch eine Kritikerin von Rawls' liberaler Gerechtigkeitstheorie hat die in Chicago lehrende Philosophin Martha C. Nussbaum wenig mit der kommunitaristischen Opposition gemein. Deren Partikularismus und Relativismus hält sie für denkbar ungeeignet, die anstehenden Fragen der Gerechtigkeit angemessen zu bearbeiten. Thematisch vor allem in der Entwicklungszusammenarbeit und gegen die Diskriminierung von Frauen arbeitend, empört es sie, wenn mit Hinweis auf kulturelle Besonderheiten Unrecht in anderen Gesellschaften, wenn zum Beispiel

die Erniedrigung von Frauen durch Menstruationstabus toleriert oder gar legitimiert wird (vgl. Nussbaum 1993). Würde sie vor die Alternative zwischen Kommunitarismus und Rawls' Liberalismus gestellt, dann würde sie vermutlich den zweiten als das kleinere philosophische Übel wählen (vgl. 1999, 32).

Was sie Rawls aber vorhält, ist, dass dessen Wissen um das Gute zu schwach ist, um über das Gerechte wirklich Auskunft geben zu können. Die von Rawls ausgewiesenen Grundgüter, allen voran Einkommen und Besitz, sind „schlicht und einfach nichts Gutes an sich“ (ebd., 35). Wie diese Güter gerecht verteilt werden können, lässt sich nur beantworten, „wenn wir erkennen, was sie für das Leben des Menschen leisten, welche wichtigen Tätigkeiten der Menschen durch sie gefördert oder blockiert werden und wie sich verschiedene Verteilungskonzepte auf diese Tätigkeiten auswirken. ... Das richtige Maß und die richtige Auswahl lassen sich also nur von der Frage her bestimmen: ‚Wofür?‘“ (ebd.). Diese Funktionalität von Gütern wird in Rawls' schwacher Theorie des Guten mit dem Hinweis darauf, dass diese Güter für die Verfolgung ganz unterschiedlicher Lebensplänen dienlich sind, nicht zureichend beantwortet, behauptet zumindest Nussbaum und verweist zur Begründung auf drei Sachverhalte, die in Rawls' Theorie nicht hinreichend bewältigt werden können: *Erstens* ist bei der Verteilung der Güter ein Mehr nicht in jedem Fall auch ein Besser, zumal dann nicht, wenn es um Einkommen und Vermögen geht. Die Zuteilung von mehr Geld bedeutet nicht zugleich, dass die persönliche Freiheit und die Lebensqualität der begünstigten Menschen erhöht werden. *Zweitens* ist bedeutsam, ob und in welcher Weise Personen die ihnen zugänglichen Güter überhaupt nützen können bzw. wollen. Jemandem Grundrechte zu gewährleisten, der diese nicht zu nutzen vermag, ist für dessen Leben bedeutungslos, denn seine Freiheit wird durch die ihm gewährten Grundrechte nicht gesteigert. Die Frage lautet daher „nicht ...: ‚Wieviel haben sie?‘, sondern: ‚Was können sie tun oder sein?‘“ (ebd., 37). Schließlich und *drittens* kann es bei den Zielen, die Menschen mit den ihnen zur Verfügung stehenden Gütern zu erreichen versuchen, zu Spannungen und Konflikten kommen, zum Beispiel: „Wenn ein bestimmter industrieller oder wissenschaftlicher Fortschritt mit ökologischen oder gesundheitsrelevanten Werten kollidiert oder wenn die Erfordernisse der Arbeit mit der Aufgabe der Kinderbetreuung konkurrieren“ (ebd., 38). Um diese Spannungen und Konflikte bewältigen zu können, muss man, so behauptet Nussbaum, nach der Funktion der Grundgüter fragen: Nur wenn man deren „Wofür?“ kennt, kann man die gerechte Aufteilung dieser Güter bestimmen. Deshalb aber kann man Fragen der Gerechtigkeit nur über eine starke Theorie des Guten beantworten und es besteht in eben diesen Fragen eine Priorität des Guten.

Ihre starke Theorie des Guten gründet Nussbaum nicht nach dem Vorbild Hegels auf partikuläre Verkörperungen praktischen Sollens. Da sie auf eine

universale Gerechtigkeit zielt, braucht sie allgemeingültige, d.h. für alle Menschen gültige Vorstellungen des Guten und meint diese mit einer essentialistischen, also mit einer vom Sein der Menschen ausgehenden Theorie des Guten begründen zu können: Für alle Menschen lassen sich durch dichte, aber vage Beschreibungen Grundfähigkeiten auszeichnen, deren Bereitstellung und Sicherung die Voraussetzung dafür ist, dass Menschen überhaupt als freie Personen leben und in ihrem Leben Optionen wahrnehmen und verwirklichen können. Zum Beispiel haben „alle Menschen ... den Tod vor sich und wissen ab einem bestimmten Alter, dass sie ihn vor sich haben“ (ebd., 49). Diese konstitutive Bedingung eines jeden Menschen begründet eine Grundfähigkeit aller Menschen, nämlich „die Fähigkeit, ein volles Menschenleben bis zum Ende zu führen; nicht vorzeitig zu sterben oder zu sterben, bevor das Leben so reduziert ist, dass es nicht mehr lebenswert ist“ (ebd., 57). Fehlt diese oder eine der anderen von Nussbaum ausgewiesenen Grundfähigkeiten, dann sind die Betroffenen nicht in der Lage, ein gutes Leben zu führen. Bei der Ordnung jeder Gesellschaft müssen deshalb Bedingungen dafür geschaffen werden, dass alle Mitglieder dieser Gesellschaft diese Grundfähigkeiten ausbilden und halten können.

Ihre, wie auch jede andere essentialistische Theorie des Guten steht unter dem Verdacht, kulturell partikulare Vorstellungen metaphysisch zu überhöhen. Dagegen hält Nussbaum, dass sie ihre Liste von Grundfähigkeiten nicht unabhängig von partikularen Wertvorstellungen gewonnen hat. Sie beruht nämlich auf „Mythen und Geschichten unterschiedlicher Zeiten und Orte, Geschichten, die sowohl den Freunden als auch den Fremden erklären, was es bedeutet, ein Mensch und nicht etwas anderes zu sein“ (ebd., 46). Trotz aller Unterschiede und kultureller Besonderheiten besteht zwischen diesen Geschichten Verwandtschaften und Gemeinsamkeiten. Von diesen Verwandtschaften und Gemeinsamkeiten will Nussbaum erzählen und bietet als Ergebnis dieser Erzählungen ihre „sehr allgemeine, vorläufige und evaluative Theorie“ (ebd., 47) mit einer vagen Vorstellung davon, was es allen Menschen zu allen Zeiten und Orten bedeutet, Mensch zu sein.

Mit dieser Methodologie wird sie allerdings kaum alle Zweifel ausräumen können, ob eine allgemeine Vorstellungen über das gute Leben aller Menschen überhaupt möglich ist. Vor allem aber weist sie uns mit ihrer Methodologie immer dann in die Irre, wenn es uns um so etwas wie Grundrechte für jedermann und jedefrau geht. Behaupten Menschen derartige Rechte und fordern deren Verwirklichung, dann erzählen sie nicht in Geschichten, was es für sie heißt, Mensch zu sein. Sondern sie behaupten bedingungslose Rechte für jeden Menschen und zwar unabhängig davon, was für diese ihr Menschsein auch immer bedeutet.⁵

Unzeitgemäß ist Nussbaums Theorie nicht nur mit ihrem Essentialismus; unzeitgemäß ist sie auch mit ihrem Bild vom gerechten Staat: Jedes Mitglied einer

Gesellschaft soll hinreichende „institutionelle, materielle und pädagogische Unterstützung“ (ebd., 62) erhalten, damit es seine Grundfähigkeiten ausbilden und so gut leben und handeln kann. Adressiert wird diese Forderung an den Staat, der dazu die Lebensverhältnisse aller seiner Bürgerinnen und Bürger untersuchen und „in jedem Fall [fragen muss Einf.], was der Einzelne braucht, um in den verschiedenen Bereichen gut zu leben und zu handeln“ (ebd.). Von einem gerechten Staat erwartet Nussbaum „ein institutionelles und nicht ... ein residuelles Wohlfahrtssystem. ... Das heißt, dass die Politik nicht einfach abwartet und schaut, wer zu den Zukurzgekommenen gehört und nur mit institutioneller Unterstützung zurechtkommt, und diesen Menschen dann aus ihrer misslichen Lage heraushilft. Statt dessen besteht ihr Ziel darin, ein umfassendes Unterstützungssystem zu schaffen, das allen Bürgern ein ganzes Leben bzw. eine gute Lebensführung ermöglicht“ (ebd., 62).

Dass Nussbaum gegen jeden Trend einem, wie sie schreibt, „aristotelischen Sozialdemokratismus“ (ebd., 24) das Wort redet, macht sie sympathisch. Man muss allerdings kein Freund marktradikaler Wirtschaftsphilosophien und ihres magersüchtigen Staates sein, um zu ahnen, dass Nussbaums Sozialstaat die Grenzen des Politischen und der Praktikabilität überschreitet. Einmal vorausgesetzt, Nussbaums Liste der Grundfähigkeiten könnte alle Mitglieder einer Gesellschaft überzeugen, dann wäre damit noch gar nicht vorentschieden, dass sich aus diesen Grundfähigkeiten Ansprüche an die Ordnung ihrer Gesellschaft, geschweige denn: an ihren Staat bzw. dass sich aus jeder dieser Grundfähigkeiten derartige Ansprüche ergeben. Im Gegenteil: Den Staat damit zu beauftragen, jedem Einzelnen jede notwendige institutionelle, materielle und pädagogische Unterstützung zu gewährleisten, damit er seine Grundfähigkeiten ausbilden und verwirklichen kann, hieße nicht nur diesen Staat zu überfordern. Es würde außerdem bedeuten, diesem Staat einen übermächtigen Einblick in das Leben aller Einzelnen zu gewähren und ihm eine übergroße Interventionsmacht in deren Leben einzuräumen. Im Namen der Gerechtigkeit würde so ein Leviathan geschaffen, den nicht nur Marktradikale, sondern auch Sozialdemokraten für ein Ungetüm und für Unrecht halten (sollten).

5. Drei Quellen der Gerechtigkeit

Seit Rawls hat sich die Gleichsetzung von richtig und gerecht sowie deren Gegenüberstellung zum Guten eingebürgert. Wenn auch die Kritik an Rawls weder den kategorialen Unterschied zwischen dem Richtigen und dem Guten noch den Vorrang des Richtigen vor dem Guten haben widerlegen können, so wurde doch immerhin die Gleichsetzung von richtig und gerecht problematisiert. Sowohl der kommunitaristische Hinweis auf gesellschaftlich geteilte Wertüber-

zeugungen als auch Nussbaums Hinweis auf die Verwandtschaften zwischen kulturell besonderen Vorstellungen des Guten zeigen, dass es neben den bedingungslosen Rechten für alle auch andere Quellen der Gerechtigkeit gibt. Diese Quellen sind theoretisch allerdings nur dann zugänglich, wenn man die Gleichsetzung von richtig und gerecht, wenn man also die moralische Engführung der Gerechtigkeit aufgibt und so die Theorie der Gerechtigkeit wieder enger an die politischen Auseinandersetzungen um die gerechte Ordnung gesellschaftlicher Verhältnisse führt.

Gerechtigkeitsvorstellungen werden nicht am Schreibtisch einsamer Philosophen oder in Sitzungen von Ethikkommissionen konstruiert; schon gar nicht wird dort deren allgemeine Gültigkeit unter Beweis gestellt. Der Streit zwischen unterschiedliche Gerechtigkeitsvorstellungen wird öffentlich, unter Teilnahme zumindest prinzipiell aller Gesellschaftsmitglieder, ausgetragen und dort oder überhaupt nicht beigelegt. In der Öffentlichkeit können politische Kontrahenten ihre Vorstellungen mit derart gute Gründen ausstatten, dass sich alle, zumindest aber eine hinreichend große Mehrheit der Beteiligten wie auch der „zuschauenden“ Akteure von deren Gültigkeit überzeugen lässt. Als „gerecht“ erweist sich dabei die Ordnung der gesellschaftlichen Institutionen oder Strukturen, von denen alle oder in deren Vertretung diese Mehrheit überzeugt werden kann, dass sie in ihrer aller und i.d.S. allgemeinen Interesse sind. Das Adjektiv ‚gerecht‘ kann man also als ‚gerechtfertigt‘ lesen und qualifiziert dann eine bestimmte Ordnung der Gesellschaft, dass sie nämlich im Gegensatz zu alternativen Ordnungen allgemein gerechtfertigt werden kann.

Um ihre Ordnungsvorschläge in diesem Sinne zu rechtfertigen, müssen politische Akteure hinreichend gute Gründe vortragen bzw. die vorgetragenen Gegenstände hinreichend gut entkräften können. Dabei können sie sich drei unterschiedliche Klassen von Gründe bedienen, weswegen es – in typisierender Sicht – drei unterschiedliche Wege der Rechtfertigung und mithin drei Quellen der Gerechtigkeit gibt:

Erstens können sie ihre Ordnungsvorschläge mit moralischen Normen oder mit Menschen- und Grundrechten begründen. Moralische Normen sind Gebote und Verbote, die sprachlich in allgemein adressierten und autorisierten Handlungsregeln ausgesagt werden. Diese bringen eine ausnahmslose und unbedingte Verpflichtung aller möglichen Adressaten dieser Gebote und Verbote zum Ausdruck. Eine andere sprachliche Form, aber eine ähnliche deontologische Qualität haben Menschen- oder Grundrechte. Sie beinhalten unveräußerliche und bedingungslose Rechte eines jeden Menschen, deren Achtung jeder möglichen Gemeinschaft von Menschen auferlegt werden und in diesem Sinne apriorisch, also vor jeder rechtlichen Setzung gültig sind. Moralische Normen wie auch die Menschenrechte unterstehen dem Universalisierungsgrundsatz, dass alle möglichen Betroffenen

deren Gültigkeit aus freien Stücken und aus Einsicht zustimmen können oder zumindest zustimmen könnten, wenn sie alle gefragt würden. Somit kommt immer Allgemeingültigkeit ins Spiel, wenn politische Ordnungsvorschläge mit moralischen Normen oder Menschenrechten begründet werden. Allerdings müssen die so begründeten Ordnungsvorstellungen nicht die Allgemeingültigkeit der sie begründenden Normen oder Rechte besitzen. In der Regel werden diese Ordnungsvorschläge nämlich „nur“ für eine bestimmte Gesellschaft als moralisch oder menschenrechtlich geboten begründet. Das Gebot der Gerechtigkeit bleibt somit kontextuell gebunden, obgleich die dafür in Anspruch genommenen Gründe allgemein und d.h. ohne jeden Kontext gültig sind.⁶

Ihre Ordnungsvorschläge können politische Akteure *zweitsens* mit Hinweis auf die in ihrer Gesellschaft allgemein geteilten, oder doch zumindest weit verbreiteten Wertvorstellungen rechtfertigen. Auch wenn in modernen Gesellschaften eine Pluralität von Wertvorstellungen besteht, und auch wenn diese Pluralität im säkularen Trend moderner Gesellschaften zugenommen hat und vermutlich auch noch weiter zunehmend wird, so bestehen unterhalb dieser Pluralität allgemein geteilte Wertüberzeugungen, wobei diese Überzeugungen die Gesellschaften – zumal im Vergleich untereinander – mit konstituieren. Gemeinsame Überzeugungen werden in unterschiedlichen Sprachformen, in knappen Chiffren (z.B. „Soziale Marktwirtschaft“), in allgemeinen Handlungsregeln oder auch in erzählten Handlungsmodellen gespeichert und, sofern jeweils akzeptiert, tradiert und so von Generation zu Generation weitergegeben. Mit Beruf auf diese, etwa mit Beruf auf die in der Bundesrepublik breit anerkannte Soziale Marktwirtschaft suchen politische Akteure ihre Ordnungsvorschläge zu rechtfertigen. Sie behaupten dazu, dass in der von ihnen vorgeschlagenen Ordnung allgemein akzeptierte Wertvorstellungen stimmig und der jeweiligen Situation angemessen zum Ausdruck kommen. Gemeinsame Wertvorstellungen unterstehen nicht wie moralische Normen und Menschenrechte dem Universalisierungsgrundsatz, sondern werden statt dessen in einem hermeneutischen Zirkel zwischen Interpretation und Begründung geprüft: Argumente für die Gültigkeit dieser Wertvorstellungen entstammen dem sozialen Zusammenhang, als dessen Auslegung sie behauptet werden. Auch wenn keine allgemein akzeptierten Wertvorstellungen vorliegen, können politische Akteure auf diesem zweiten Weg die Rechtfertigung ihrer Ordnungsvorschläge versuchen. Sie können, wie von Nussbaum vorgeschlagen, Verwandtschaften und Gemeinsamkeiten unterschiedlicher Wertvorstellungen erkunden und mit Hinweis darauf ihre Ordnungsvorschläge als Ausdruck eines überlappenden Konsenses rechtfertigen.⁷

Gerade wenn es um die Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums geht, werden zur Begründung von politischen Ordnungsvorschlägen *drittens* auch Klugheitserwägungen angeführt. Ohne großes Aufheben hatte bereits Rawls sein

Differenzprinzip auf diesem normativ vergleichsweise anspruchlosen Wege begründet. Für ihn war es nämlich eine Frage der Klugheit, den gemeinsamen Reichtum so zu verteilen, dass dabei der größtmögliche Reichtum erwirtschaftet und der Nutzen für die bei dieser Verteilung Benachteiligten größer ist als bei allen anderen Verteilungen (vgl. dazu Hinsch 2002, 51-100). Wie man an diesem Beispiel sehen kann, können politische Akteure einen bestimmten Ordnungsvorschlag dadurch rechtfertigen, dass – im Vergleich mit allen Alternativen – alle von der vorgeschlagenen Ordnung am meisten profitieren. Den Nachweis, dass die Wahl einer bestimmten Ordnung für alle vernünftig ist, können sie u.a. als „praktische Funktionalisten“ (vgl. Vobruba 1992) führen. Dann verweisen sie auf die Funktionserfordernisse ihrer aller Gesellschaft und leiten daraus ein Interesse aller ab, sofern sie damit rechnen, dass alle am Bestand ihrer Gesellschaft ein gemeinsames und hinreichend großes Interesse haben.

Politischen Akteuren stehen alle drei Wege zur Rechtfertigung ihrer Ordnungsvorschläge und mithin drei Wege zur Gerechtigkeit offen. Doch sind diese drei Wege nicht gleichwertig. In Fragen der Gerechtigkeit besteht der von Rawls ausgewiesene Vorrang des Richtigen: Wird die Ordnung gesellschaftlicher Institutionen und Strukturen von moralischen Normen oder bedingungslosen Rechten her gerechtfertigt, dann ist diese Rechtfertigung durch Hinweise auf allgemeine Wertvorstellungen oder durch Klugheitserwägungen nicht zu toppen. Im Gegenteil: Kann eine bestimmte Ordnung mit Hinweis auf kategorisches Sollen gerechtfertigt oder aber als Verletzung dieses Sollens disqualifiziert werden, dann begrenzt diese Rechtfertigung bzw. Kritik den legitimen Spielraum politischer Gestaltungsvorschläge. Wird etwa die Diskriminierung von Frauen durch Menstruationstabus als Verletzung ihrer Grundrechte und damit als ungerecht bewertet, dann können weder Wertüberzeugungen, und seien sie auch allgemein geteilt, noch Klugheitserwägungen deren Disqualifizierung ausmerzen und die Ungerechtigkeit in ihr Gegenteil umkehren.

Aber auch wenn die Gerechtigkeit unter dem Vorrang des Richtigen steht, ist die Bandbreite politischer Rechtfertigung jedenfalls breiter, als man sich das bei der Gleichsetzung von richtig und gerecht vorstellen kann. Durch die moralische Einengung der Gerechtigkeit wird das Universum von Fragen, die politische Akteure unter dem Aspekt der Gerechtigkeit behandeln, dramatisch verkleinert und die Alltagspraxis eben dieser Akteure eingengt. Jede philosophische Theorie der Gerechtigkeit täte gut daran, an dem Gerechtigkeitsgebrauch der politischen Akteure zu lernen und die Gerechtigkeit in jener Breite zu sehen, die ihr politisch engagierte Menschen geben.

Anmerkungen

- 1 Die Liste solcher Güter umfasst nach Rawls 1. Grundrechte und Grundfreiheiten; 2. Freizügigkeit und freie Berufswahl; 3. Befugnisse und Vorrechte, die mit den Ämtern und Positionen der politischen und ökonomischen Institutionen der gesellschaftlichen Grundstruktur verbunden sind; 4. Einkommen und Besitz und schließlich 5. die gesellschaftlichen Grundlagen der Selbstachtung (vgl. Rawls 2003, 100f.).
- 2 In späteren Ausarbeitungen präzisiert Rawls diesen Gedanken und bindet ihn an die wechselseitige Anerkennung als freie und gleiche Personen. Um die richtigen Grundgüter entdecken zu können, müssen sich die Mitglieder einer Gesellschaft als freie und gleiche Personen betrachten (vgl. ders. 1992, 369ff.). Denn nur dann können deren Ansprüche auf bestimmte Güter gesichert und deren relatives Gewicht eingeschätzt werden. Betrachten sich die Mitglieder einer Gesellschaft als freie und gleiche Personen, dann erfordern ‚ihre ... umfassenden Konzeptionen des Guten, wie verschieden ihr Inhalt und die sie begleitenden religiösen und philosophischen Lehren auch sein mögen, für ihr Fortkommen ungefähr dieselben Grundgüter, also dieselben Grundrechte, Grundfreiheiten und Chancen und allgemein dienlichen Mittel wie Einkommen und Besitz, die alle durch dieselben gesellschaftlichen Grundlagen der Selbstachtung gesichert werden. Wir sagen, dass die Bürger als freie und gleiche Personen diese Güter benötigen und dass Ansprüche auf diese Güter als angemessene Ansprüche gelten‘ (ebd., 371).
- 3 Nach Rawls würden sich Menschen im Naturzustand auf folgende Gerechtigkeitsgrundsätze einigen: Es wäre für sie alle gleichermaßen gut, wenn ihnen allen die gleichen politischen Rechte und Freiheiten gewährt würden (Gleichheitsgrundsatz). Auf dieser Grundlage sind dann auch sozialen Ungleichheiten gleichermaßen gut für alle, dann nämlich wenn sie *erstens* mit Ämtern und Positionen verbunden sind, die unter Bedingungen fairer Chancengleichheit allen offenstehen (Prinzip fairer Chancengleichheit), und wenn sie *zweitens* den am wenigsten begünstigten Angehörigen der Gesellschaft den größt möglichen Vorteil bringen (Differenzprinzip). Die gerechte Verteilung von Einkommen und Vermögen wird also im Differenzprinzip geregelt; der Gleichheitsgrundsatz und das Prinzip der Chancengleichheit wird von Rawls zwar in der Sprache der Verteilungsgerechtigkeit vorgetragen, betrifft jedoch nicht eigentlich, zumindest nicht unmittelbar die Verteilung von kooperativ produzierten Gütern.
- 4 Im Gegensatz zu Rawls Liste der Grundgüter fehlen in Walzers Aufzählung der zu verteilenden Güter Rechte und Freiheiten, also die Verkörperungen kategorischen Sollens. Sie passen nicht zur kommunitaristischen Deutung sozialer Güter und zur differenzierungstheoretischen Regelung ihrer gerechten Verteilung. Offenbar ist gerade die Rekonstruktion unbedingter Verpflichtungen und Rechte als Güter deren kategorischem Sollen unangemessen.
- 5 In ihren neueren Arbeiten sucht Nussbaum die Menschenrechte mit den Grundfähigkeiten ihres Ansatzes in Verbindung zu bringen (vgl. dies. 1997 und 2000) und hat inzwischen klassische Grundrechte wie etwa die Gewissens- und Religionsfreiheit in ihre Liste der Grundfähigkeiten aufgenommen (vgl. ebd., 78-80 und 167-240). Allerdings ist das Verhältnis der Grundfähigkeiten und der Menschenrechte damit noch nicht hinreichend reflektiert, so zum Beispiel nicht die Frage beantwortet, was denn in den Fällen, in denen die Ausübung

- von Grundrechten mit der Ausbildung und Pflege der Grundfähigkeiten kollidiert, den Vorrang genießen soll.
- 6 Allerdings wirkt die Universalität der Begründung auch auf die Forderung zurück, die, sollte die Begründung überzeugen können, nicht nur in ihrem, sondern auch in allen anderen vergleichbaren Kontexten gültig ist. Wird etwa die Existenzsicherung menschenwürdigen Lebens in einer bestimmten Gesellschaft menschenrechtsethisch begründet, dann wird damit, zumindest implizit, die Existenzsicherung menschenwürdigen Lebens von jeder Gesellschaft gefordert, die zumindest in einigen grundlegenden Merkmalen mit dem Kontext der ursprünglichen Forderung übereinstimmt.
- 7 Das Bild vom überlappenden Konsens stammt von Rawls – und zeichnet in seinen jüngeren Schriften die Akzeptanz der Gerechtigkeitsprinzipien durch Gesellschaftsmitglieder mit unterschiedlichen Wertüberzeugungen aus (vgl. Rawls 2003, 63-72): Obwohl die Bürger einer wohlgeordneten, also gerecht geordneten Gesellschaft die selben Gerechtigkeitsprinzipien bejahen, nehmen wir nicht an, dass sie es ... durchweg aus den selben Gründen tun. Die Bürger vertreten einander widerstreitende religiöse, philosophische oder moralische Anschauungen und bejahen die politische Konzeption daher vom Standpunkt verschiedener und entgegengesetzter Globallehren, also wenigstens zum Teil aus unterschiedlichen Gründen (ebd., 64). Die Verwandtschaft unterschiedlicher Wertvorstellungen, die Nussbaum vor Augen hat, reicht im Vergleich dazu weiter: In den jeweils besonderen, dabei aber verschiedenen Wertüberzeugungen kann man verwandte Überzeugungen entdecken, die als gemeinsame Gründe für gemeinsame Gerechtigkeitsvorstellungen taugen.

Empfohlene Literatur

- Einschlägig für die Frage nach den Grundlagen der Gerechtigkeit ist Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt/M. 1975, wobei Rawls sein Standardwerk kurz vor seinem Tode in einem, allerdings unabgeschlossenen ‚Neuentwurf‘ aktualisiert hat:
- Rawls, John: Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf. Frankfurt/M. 2003. In eines der beiden Bücher sollte man zumindest einmal ‚hineinschnuppern‘. Dabei kann als Einführung dienen:
- Pogge, Thomas W.: John Rawls. München 1994.
- Neben den Büchern der in diesem Beitrag besprochenen und im Literaturverzeichnis nachgewiesenen Autoren soll insbesondere auf folgende Arbeiten hingewiesen werden:
- Benhabib, Seyla: Ein deliberatives Modell demokratischer Legitimität. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 43. Jg., 1995, S. 3-29.
- Mazouz, Nadia: Deliberatives Gutes und Gerechtes (Dissertation). Veröffentlichung in Vorbereitung.
- Forst, Rainer: Kontext der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1994.
- Forst, Rainer: Ethik und Moral. In: Wingert, Lutz/Günter, Klaus (Hrsg): Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit (FS Jürgen Habermas). Frankfurt/M. 2001, S. 344-371.