

Über die Gerechtigkeit: Warum kann Gerechtigkeit nicht auf einfache Weise erklärt werden?

Auch wenn die Gerechtigkeitstheorien von der Antike bis zur Neuzeit nicht in der Lage sind, einen absoluten Begriff der Gerechtigkeit zu definieren,¹ sind doch die Schriften von *Platon* und *Aristoteles* und allen Nachfolgenden geeignet, dazu zu verhelfen, über die Gerechtigkeit vernünftig nachzudenken. Undurchdringbar ist der immense Umfang an Literatur zu der Thematik. Es verbleibt dem Zufall, auch dem zufällig eigenen Geschmack, welches Buch oder welcher Beitrag bei einer ersten Annäherung zum Verständnis herangezogen wird. Wichtiger als die Auswahl ist, sich nicht vom unendlich scheinenden Meer oft monumentaler und komplexer Schriften schrecken zu lassen, sondern es mit Gelassenheit wie hier zunächst an einer seichteren Stelle zu betreten, um einen Moment darin zu verweilen.

Inhalt

Über die Gerechtigkeit: Warum kann Gerechtigkeit nicht auf einfache Weise erklärt werden?	1
I. Das Relativitäts-Argument.....	2
1. Allgemeinverständnis von Gerechtigkeit	2
2. Gerechtigkeit an sich und deren Erkenntnis	3
II. Gerechtigkeit allein?.....	4
III. Gleichbehandlung und Gerechtigkeit.....	5
IV. Warum will der Mensch Gerechtigkeit?	6
V. Austeilende und ausgleichende Gerechtigkeit	6
VI. Gerechtigkeitstheorien: Eine Auswahl.....	7
1. Gerechtigkeit als erlernbare Tugend.....	7
2. Gerechtigkeit kosmologischen oder göttlichen Ursprungs	8
3. Gerechtigkeit durch Gesellschaftsvertrag und Vernunft	9
4. Utilitarismus	11
5. John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit.....	19
6. Kommunitarismus	23
7. Amartya Sen: Globale Gerechtigkeit und Entwicklungspolitik.....	26
8. Gerechtigkeit in den Staatsprinzipien	27
VII. Grundbedingungen der Gerechtigkeit – Der Weg als Ziel	27

¹ *Kelsen* Was ist Gerechtigkeit? VII., Reclam, S. 43, zur Ethik des *Aristoteles*, und zuvor zu *Kants* kategorischem Imperativ und anderen Erklärungen zur Gerechtigkeit, die seines Erachtens problematisch, weil i. d. R. zirkulär sind.

I. Das Relativitäts-Argument

1. Allgemeinverständnis von Gerechtigkeit

Im Alltag wird oft etwas als gerecht oder ungerecht bezeichnet, etwa ein gerechter Lohn, ein ungerechtes Steuersystem. Wechselt man das Land, wechseln oft die Maßstäbe für Gerechtigkeit. Des einen Staates Vorstellung von Recht und Gerechtigkeit unterscheidet sich von der eines anderen Staates, notiert bereits *Platon*.² Dabei muss der Kreis gar nicht so groß gezogen werden. Auch in kleineren Einheiten wie einem Land, innerhalb eines Unternehmens etwa oder in der Familie existieren oft ganz unterschiedliche Maßstäbe für Gerechtigkeit. Und sogar in einem selbst ist diese Erscheinung zu beobachten: die Relativität der Gerechtigkeit.

Die abstrakte Idee der Gerechtigkeit ist also von Staat zu Staat und von Kultur zu Kultur verschieden und ebenso in allen kleineren Einheiten, von Mensch zu Mensch, bis hin zu einem selbst. Was man selbst abstrakt oder konkret das eine Mal für gerecht befindet und das andere Mal für ungerecht, unterscheidet sich fortentwickelnd, sei es wegen Nuancen, in denen sich zwei Fälle unterscheiden oder infolge geänderter eigener Anschauungen. Die Gerechtigkeit ist damit ein sehr detailabhängiges Muster menschlicher Einschätzung und zudem dynamisch; sie ist ein Prozess und mehr ein ungerader Weg mit vielen Abzweigungen als das ein für alle Mal fixierbare Ziel.

Oft gewähltes Beispiel dafür ist die fiktive Situation eines Erbfalls, ohne dass es Regelungen für die infolge dessen zu verteilenden Güter gäbe, also weder ein Testament, noch Rechtsregeln über die Erbfolge (§§ 1922-1941 BGB) oder zumindest tradierte Normen oder offensichtliche Gründe für eine bestimmte Verteilung. Stirbt bspw. die Frau und leben noch mehrere Familienmitglieder – ihre Kinder, die Enkel, ein Stiefkind, der Ehemann und Geschwister – müsste sich in einer solchen Situation die Familie zusammenfinden und über die Aufteilung von Haus, Hof und Geld einigen. Schwierig. Denn abgesehen von sozialen Neigungen und Differenzen untereinander, die es nicht einfacher machen, fehlt es an einem Maßstab, einem Maßstab, der irgendwo verbindlich stünde und über den Konsens besteht. Man könnte gleichmäßig nach Köpfen aufteilen – aber unter welchen Köpfen? nur die Kinder und der Ehemann oder auch die Enkel? Der Ehemann könnte etwas mehr erhalten als die anderen, aber vielleicht nur dann, wenn er auch der Vater der gemeinsamen Kinder ist. Der Ehemann könnte alles erhalten. Die Kinder mit mehr eigenen Kindern könnten den größten Anteil erhalten – aber was, wenn die eine Tochter zwar ein Kind hat und die andere keines, aber fünf und mehr Kinder zu gebären plant und dies in der Zukunft auch umsetzt. Es könnte derjenige den Großteil des Erbes erhalten, der für die Frau in den letzten vielen Jahren die meiste Zuwendung aufbrachte, auch wenn es das Stiefkind ist, oder der meint, von ihr am innigsten geliebt worden zu sein. Es könnten die Geschwister der Frau Anteile erhalten.

Ist ein solches Beispiel überhaupt abstrakt lösbar? Oder würden sich erst dann konkrete Lösungsmodelle ergeben, wenn die detaillierten einzelnen Lebenssituationen bekannt wären? Und falls dies so ist, gilt dies dann für die Gerechtigkeit grundsätzlich, dass diese abstrakt nicht oder nicht präzise fassbar, sondern immer nur im Einzelfall lösbar und formulierbar ist? Unter anderem aus Gründen der notwendigen Erwartungssicherheit, die im Recht vorherrschen muss, sind jedoch abstrakte Regeln erforderlich.

² *Platon*, *Theaitetos*, 172a-172b.

Die Regelungen des BGB sind eine von mehreren guten Möglichkeiten, die ethisch einsichtig sind und gerecht erscheinen. Aber: Es ist nicht die einzige, die wahre, die eine gerechte Lösung. Es gibt mehrere gute Lösungen.

2. Gerechtigkeit an sich und deren Erkenntnis

Warum ist dies so – warum gibt es mehrere gerechte Lösungen?

Mit der Antwort auf diese Frage wird zugleich geklärt, ob es tatsächlich mehrere gerechte Lösungen für einen Sachverhalt, mithin eine Relativität der Gerechtigkeit gibt.³ Sowohl das eine – mehrere gerechte Lösungen für einen Fall – als auch das andere – nur eine gerechte Lösung für einen Fall – sind schlussendlich nicht beweisbar. Der Mensch gelangt hier an die Grenzen seiner Erkenntnismöglichkeiten. Sich diese Grenzen klar zu machen, ist wichtig. Denn erst dann weiß man, wo der Platz für einen vernünftigen Glauben ist, wie es *Kant* formuliert.⁴

Gerechtigkeit ist etwas ganz Konkretes. Ob ein Fall – wie jener Erbfall – gerecht entschieden wird, hängt maßgeblich von der detaillierten Kenntnis aller Umstände ab, auch derjenigen, die in der Zukunft liegen, sofern sie Einfluss bspw. auf eine Verteilungsfrage haben, die zumindest auch nach Bedürfnissen entschieden werden soll. Sollen etwa die Kinder der verstorbenen Frau mehr Anteile am Erbe erhalten, wenn sie mehr eigene Kinder haben, ist es wissenswert, wie viele Kinder sie künftig haben werden.

Sofern alles bekannt ist und von einem klugen Menschen umfassend gewürdigt wird, ist ein einziges gerechtes Urteil möglich. Dies müsste ein sehr weiser Mensch sein, gleich dem sprichwörtlichen König *Salomo*.

Es gibt danach für einen Sachverhalt *ein* gerechtes Urteil an sich. Doch muss dieses Gerechte erkannt werden. Und der Mensch ist in seiner Erkenntnis durch seine Wahrnehmungsmöglichkeiten und subjektiven Positionierungen begrenzt. Von seltenen Fällen oder Zufall abgesehen, muss konstatiert werden, man „kommt nicht heran“ an die Wahrheit, an die Gerechtigkeit an sich. Und selbst wenn man auf sie träfe, wüsste man es nicht sicher und könnte es schon gar nicht gegenüber anderen Menschen beweisen, also anschaulich machen. Es verbleibt ein subjektives Urteil oder eines mehrerer, wenn Gruppen urteilen, aber es wird nie objektiv im Sinne einer allumfassenden Kenntnis der Umstände unter völliger Absehung des persönlichen Standpunktes sein.

Der Gerechtigkeit kann man sich nicht durch Wahrnehmung nähern und nach dem Gesagten nur schwer durch Denken. Die erkenntnistheoretischen Grundpositionen Empirismus und Rationalismus lassen sich auch an dieser Stelle gut durch die Transzendentalphilosophie *Kants* versöhnen. Danach ist die in einem zu entscheidenden Fall wirkliche und wahre Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit *an sich*, der begrenzten menschlichen Erkenntnis nicht zugänglich. Und dennoch kann gerecht entschieden werden. Es ändert sich aber mit dieser Einsicht die Einstellung, mit welcher der Mensch an sein eigenes Urteil gehen *sollte*. Aus der erkenntnistheoretischen Überlegung folgt also ein moralischer Anspruch. Gerade weil wir nicht in der Lage sind, endgültige Gerechtigkeit zu erkennen, sollten wir vorsichtig, ja demütig, mit unseren Urteilen, vor allem mit dem über andere, sein. Umso wichtiger ist die Pflicht zu

³ *Kelsen*, Was ist Gerechtigkeit?, IX., Reclam, S. 49 ff., zur relativen Gerechtigkeit.

⁴ *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, zit. nach der 2. Aufl., B XXX, Verlag Meiner, 1998, S. 30.

einer Begründung gefällter Urteile, was deshalb ein ganz wesentliches rechtsstaatliches Merkmal ist. Und in der allgemeinen, vor allem aber politischen Diskussion, gebührt der Fähigkeit des wertschätzenden Disputierens und gegenseitigen Zuhörens eine besondere Aufmerksamkeit.

Deswegen, weil die menschliche Erkenntnis begrenzt ist, gibt es mehrere Wahrheiten und mehrere gerechte Entscheidungen für ein und denselben Sachverhalt. Denn viele Argumente nähern sich der gerechten Entscheidung, aber es gibt kein Messinstrument, das anzeigt, wer am nächsten daran ist. Es verbleibt also dabei, wer welche Argumente überzeugend findet, wer sich durchsetzt, nicht nur aus Vernunftgründen, sondern aus allen Gründen der Welt. Diese Entscheidungssituationen sind damit auch das Spielfeld der Macht.

Das ist zunächst ein Umstand, den man verinnerlichen muss – und zwar ohne in dessen Folge in Defätismus ob der vermeintlichen Willkür des Rechts zu versinken.

Denn es gibt im Recht durchaus Maßstäbe, die einen gewissen Rahmen geben und den Entscheidungsspielraum eingrenzen, so dass im Ergebnis keineswegs „alles“ vertretbar ist. Diese Maßstäbe herauszuarbeiten, maßgeblich anhand des Begriffs der Gerechtigkeit, ist das eigentliche schwierige, verantwortungsvolle und spannende juristische Aufgabengebiet, auf der Grundlage der Kenntnis des Rechts (Gesetze, Gerichtsentscheidungen, Kommentierungen). Im Rahmen meiner Erkenntnismöglichkeiten muss ich also alles wissen – zu einem bestimmten Fall, sowohl das Rechtliche als auch das Tatsächliche – um zum vernünftigen Gerechtigkeitsurteil Platz zu bekommen. Anderenfalls rate ich nur.

II. Gerechtigkeit allein?

Wann wird Gerechtigkeit relevant? Kann ich mir selbst gegenüber ungerecht sein? Kann der Einsiedler gerecht sein? – doch wohl nur, wenn er in einem Wald der Einsiedler lebte, wie er bei *Thomas Mann* vorkommt.

Gerechtigkeit als Kriterium wird erst zwischen zwei Menschen oder ganzen Gesellschaften relevant. Weder Gerechtigkeit noch Ungerechtigkeit muss man notwendig als Eigenschaften des Menschen verstehen. Sie sind aber Eigenschaften des Menschen insofern als er Bürger ist, also in einer Gemeinschaft lebt.⁵ Jemand sei „gerecht“ bezeichnet also eine solcher Eigenschaften, die erst im Verhältnis zu anderen ihre Wirkung entfaltet.

Gemeinschaft und Gerechtigkeit hängen also zusammen. Das Gemeinwohl und die Gerechtigkeit im Einzelfall stehen in einem sich gegenseitig beeinflussenden Verhältnis. Wer das eine definiert ist dem anderen recht nahe.⁶

⁵ *Hobbes*, *Leviathan*, 13. Kap., Reclam Verlag, 2016, S. 117.

⁶ *Rüthers*, *Rechtstheorie*, 4. Aufl., S. 246.

III. Gleichbehandlung und Gerechtigkeit

Wird ein zu verteilendes Gut an gleich Bedürftige gleich verteilt, sollte dies der Gerechtigkeit Genüge tun. Doch ist eben dieses *Bedürfnis* meist ganz ungleich. Folglich sind Gleichverteilungen oft ungerecht und Ungleichverteilungen gerecht.

Artikel 3 des Grundgesetzes gebietet Gleichbehandlung von gleichen Fällen genauso wie die Ungleichbehandlung von ungleichen Sachverhalten. Nur, was ist gleich und was ungleich und wer entscheidet das anhand welcher Maßstäbe?

Art. 3 Abs. 1 GG ist die verfassungsrechtliche Grundlage für die Figuren der Rechtsfortbildung der Analogie und teleologischen Reduktion einer Rechtsnorm, also deren Erweiterung oder Einschränkung über ihren Wortsinn hinaus bzw. gegen ihren Wortsinn. Auch bei der Rechtsfortbildung erhebt sich die schwierige Frage, was womit gleich zu behandeln ist, aus dem unbestimmten Terminus des Gleichheitssatzes.

Das Bundesverfassungsgericht führt dazu etwa aus, eine Ungleichbehandlung sei gerechtfertigt, wenn sich aus allgemeinen Erwägungen der Gerechtigkeit und Zweckmäßigkeit auch für das Recht eine unterschiedliche Bedeutung ergibt.⁷ Das Bundesverfassungsgericht verlangt dabei „Unterschiede von solcher Art und solchem Gewicht“, dass sie die ungleiche Behandlung rechtfertigen können.⁸ Eine metaphorische, fast mystische Redeweise.

Begründen ließ sich damit z. B. die Verfassungsgemäßheit der früheren Strafbarkeit von Homosexualität unter Männern bei gleichzeitiger Straflosigkeit bei Frauen.⁹ Auch das bis 1918 in Deutschland nicht existierende Frauenwahlrecht, oder in Liechtenstein gar erst 1984 eingeführt, geben Exempel für die Schwierigkeit, was Gleichheit bedeutet; von anderen, früher für gerechtfertigt gehaltenen Unterscheidungen ganz zu schweigen: Väter ohne Umgangsrecht, Adlige mit Vorrechten, Sklaven ohne Rechte.

Es werden also stets zwei Dinge oder mehr miteinander verglichen, immer im Hinblick *auf* etwas – der *Vergleichspunkt* ist das Wesentliche bei jedem Vergleich. Werden Güter verteilt, z. B. Entgelt für eine Tätigkeit, fragt sich, was ein gerechter Verteilungsmaßstab ist: die Herkunft, die Leistung, Fähigkeit und Talent, der Verdienst, der Aufwand, die Mühe, emotionale Nähe, das Bedürfnis objektiv verstanden anhand von außen erkennbarer Merkmalen wie physischer Einschränkungen, oder subjektiv verstanden als gegenüber anderen, größerer, von außen nicht erkennbarer Wunsch nach einem Verteilungsgut.

Wie ungerecht ist also ungleicher Lohn für gleiche Arbeit? Spielt der Zufall dem einen das Glück in die Hand, mal dem einen, mal dem anderen, so dass es bei langer Betrachtung und Vertrauen darauf recht und billig ist, wenn nicht alles zu gleicher Zeit gleich verteilt wird? Nicht selten wird in diesem Kontext das Gleichnis der Arbeiter im Weinberg genannt, das neben der biblisch wichtigen Parabel einen Denkanstoß zu den vordergründig im Text genannten Verteilungsaspekten liefert:

„Er [der Gutsbesitzer] einigte sich mit den Arbeitern auf einen Denar für den Tag und schickte sie in seinen Weinberg. Um die dritte Stunde ging er wieder hinaus und sah andere auf dem Markt stehen, die keine Arbeit hatten. Er sagte zu ihnen: Geht auch ihr in meinen Weinberg! Ich werde euch geben, was

⁷ BVerfGE 3, 225 (240); 6, 55 (71).

⁸ BVerfGE 107, 205 (213 f.).

⁹ BVerfGE 6, 389 (422).

recht ist. Und sie gingen. Um die sechste und um die neunte Stunde ging der Gutsherr wieder hinaus und machte es ebenso.

Als er um die elfte Stunde noch einmal hinausging, traf er wieder einige, die dort standen. Er sagte zu ihnen: Was steht ihr hier den ganzen Tag untätig? Sie antworteten: Niemand hat uns angeworben. Da sagte er zu ihnen: Geht auch ihr in meinen Weinberg!

Als es nun Abend geworden war, sagte der Besitzer des Weinbergs zu seinem Verwalter: Ruf die Arbeiter und zahl ihnen den Lohn aus, angefangen bei den Letzten, bis hin zu den Ersten! Da kamen die Männer, die er um die elfte Stunde angeworben hatte, und jeder erhielt einen Denar. Als dann die Ersten kamen, glaubten sie, mehr zu bekommen. Aber auch sie erhielten einen Denar. Als sie ihn erhielten, murrten sie über den Gutsherrn und sagten: Diese Letzten haben nur eine Stunde gearbeitet und du hast sie uns gleichgestellt. Wir aber haben die Last des Tages und die Hitze ertragen.

Da erwiderte er einem von ihnen: Freund, dir geschieht kein Unrecht. Hast du nicht einen Denar mit mir vereinbart? Nimm dein Geld und geh! Ich will dem Letzten ebenso viel geben wie dir. Darf ich mit dem, was mir gehört, nicht tun, was ich will? Oder ist dein Auge böse, weil ich gut bin?“¹⁰

IV. Warum will der Mensch Gerechtigkeit?

Was würde passieren, wenn stattdessen Ungerechtigkeit das allgemeine Ziel individuellen und staatlichen Handelns wäre? Gewalt, Krieg, zumindest kein (individueller) Frieden, Leid, einzelne Herrschende, auch Gutes, aber mehr Schlechtes; Paradigma: Ungerechtigkeit steht für Tod oder zumindest kein gutes Leben und Gerechtigkeit steht für Leben und zwar ein möglichst gutes Leben, so dass Gerechtigkeit zumindest teilweise mit diesem Thema zusammenfällt – was also ein gutes Leben ist.

V. Austeilende und ausgleichende Gerechtigkeit

Im V. Buch seiner Nikomachischen Ethik beschreibt *Aristoteles* den Unterbegriff der austeilenden Gerechtigkeit, der die Rechtsbeziehungen zwischen Ungleichen, v. a. zwischen Bürger und Staat bzw. allgemein zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft, fokussiert. Diese austeilende Gerechtigkeit bezieht die Person in die Verteilungsüberlegung mit ein, richtet sich also auch nach Ansehen, Stand und Verdienst („Jedem das Seine“).¹¹

Die austeilende Gerechtigkeit erfasst also Situationen, in denen zumindest drei beteiligt sind: einer der austeilt, oft der Staat, und zwei, zwischen denen gerecht verteilt werden soll.

Nach *Aristoteles* beschreibt die ausgleichende Gerechtigkeit die Rechtsbeziehung zwischen Gleichgestellten. Er unterscheidet innerhalb dessen die austauschende (freiwillige) und die wiederherstellende (unfreiwillige) Gerechtigkeit. Der Ausgleich soll dabei im Gegensatz zur austeilenden Gerechtigkeit ohne Ansehen der Person erfolgen („Jedem das Gleiche“).¹²

Die ausgleichende Gerechtigkeit betrifft typischerweise das Verhältnis zwischen zwei Personen. Sie regelt jene Beziehungen freiwilliger und unfreiwilliger Art, im Bürgerlichen Gesetzbuch das Vertrags-

¹⁰ Matthäus-Evangelium 20, 2-15.

¹¹ *Aristoteles*, Nikomachische Ethik, 1130b 15 – 1131a 1, 1131 b, „geometrische Proportion“.

¹² *Aristoteles*, Nikomachische Ethik, 1131a 1-21, 1131b 32, „arithmetische Proportion“.

und das Deliktsrecht. Es handelt sich hierbei um Themen zu den Fragen um einen angemessenen Preis, gerechten Darlehenszins, fairen Wettbewerb, wie hoch ein Schmerzensgeld sein soll, ob eine ungerechtfertigte Bereicherung herauszugeben ist.

Die einfachste Verteilungsregel folgt aus dem Gleichheitssatz, wie gleicher Lohn für gleiche Arbeit. Die Gleichheit des Lohns lässt sich dank der Zahlen klar bestimmen. Die Zahl ist eine der wenigen Begriffsarten, die keinen Bereich aufweisen, der unbestimmt ist.

Die Arbeit, die gleich ist, lässt sich demgegenüber nicht ohne Weiteres festlegen. Gleich ist sie dann, wenn die gleiche Zeit von zwei Menschen pro Arbeitstag im selben Bereich aufgebracht wird. Doch kann der eine besser, effektiver, innovativer oder für das Arbeitsumfeld motivierender sein als der andere. Ist dann die Arbeit trotz gleicher Zeit und Tätigkeit immer noch gleich? Ist es gerechtfertigt dem danach „Besseren“ einen höheren Lohn zu zahlen? Und richtet sich dies überhaupt nur nach diesen Kriterien oder nicht auch danach, ob dieser Bessere auch auf der Arbeitsstelle bleiben möchte. Möchte er den Arbeitsplatz wechseln und zahlen andere Arbeitgeber mehr, kann dies zu einem höheren Lohn führen.

VI. Gerechtigkeitstheorien: Eine Auswahl

Theorien zur Gerechtigkeit lassen sich unter ganz verschiedenen Aspekten ordnen. Viele frühe Überlegungen, wie die von *Platon* oder *Aristoteles*, geben bereits eine Bandbreite der möglichen Inhalte wieder. Zugleich gründen die frühen Theoriegebäude auf den tatsächlichen Verhältnissen damaliger Zeit, in der ganz selbstverständlich bestimmte Menschen als Sklaven gehalten wurden und Frauen weitestgehend rechtlos waren. Werden derlei oder später andere unethische Gegebenheiten von den jeweiligen Philosoph*innen nicht diskutiert und nicht in die Gerechtigkeitsdogmen implementiert, irritiert dies. Und im eigenen Denken und im (akademischen) Unterricht sollte dies thematisiert werden.

Keine einzige der Theorien nimmt des Weiteren auch nur für sich in Anspruch, eine abschließende Definition zur Gerechtigkeit zu liefern, was genau also als Maßstab für ein konkretes, gerechtes Handeln in einem Einzelfall gelten soll. Es gibt keine „Gebrauchsanweisung“ für die Gerechtigkeit. Vielmehr gibt im besten Fall die Summe aller Überlegungen einen unbestimmten Eindruck davon, was im einzelnen Fall gerecht ist: eine bestmögliche Annäherung an die Gerechtigkeit.

1. Gerechtigkeit als erlernbare Tugend

Aristoteles schreibt in seiner Nikomachischen Ethik:

„Und deshalb gilt die Gerechtigkeit als oberster unter den Vorzügen des Charakters, und ‚weder Abend- noch Morgenstern sind so wundervoll‘.“¹³

¹³ *Aristoteles*, Nikomachische Ethik, 1129b 25 – 1130a, hier wahrscheinlich *Euripides* zitierend.

Die Gerechtigkeit ist danach eine Charaktereigenschaft bzw. eine Tugend, die fortdauernd praktiziert werden muss. Sie ist maßgeblich sozial vermittelt und muss durch Übung zu einer Haltung ausgebildet werden: die Erziehung zur Tugend, zur Gerechtigkeit.¹⁴

Gerechtigkeit ist nach *Aristoteles* eine Haltung, die die bürgerliche Gleichheit achtet und eine angemessene Güterverteilung bewirkt. Der Gerechte macht sich das gerechte Handeln zur Gewohnheit. Diese Haltung mache uns, so *Aristoteles*, nicht nur zu besseren Menschen, sondern nutze uns praktisch und befördere unser Glück.

Nach diesen Gerechtigkeitseinstellungen (austeilende, ausgleichende) muss derjenige besser bezahlt werden, der ein wenig fleißiger ist als andere. Aber nur ein wenig besser, nicht uferlos. Wer auf Übervorteilung aus ist, auf Machtzuwachs oder auf Geld schlechthin, der verhält sich ungerecht, leidet an Habsucht und offenbart nach *Aristoteles* eine Charakterschwäche.¹⁵

Dies findet sich in der Psychologie wieder. *Frankl* meint, in dem Willen zur Macht oder in dessen primitivster Ausprägung – dem Willen zum Geld – eine übliche Verdrängungsstrategie zu sehen, wenn der eigentliche Lebenssinn nicht gefunden wurde oder verloren ging.¹⁶

All diese Adjektive, besser, weniger, mehr bezahlen, geben wenig konkrete Anhaltspunkte, was genau nun im Einzelfall gerecht ist. Der Richter bedarf daher der Erfahrung in einem ihm vertrauten Bereich. Ein Strafmaß kann nicht mechanisch verhängt werden. Es finden sich dazu keine abstrakten Regeln, die für einen konkreten Fall „abgelesen“ werden können. Ein guter Richter wird sich daher mit vergleichbaren Fällen beschäftigen und ein Gefühl für die Angemessenheit entwickeln. Die Urteilskraft lässt sich nach *Aristoteles* durch praktisches Handeln üben, also infolge von Erfahrung. Nur erfahrene Menschen können wirklich gerecht sein.¹⁷

Was aber ist Erfahrung? Der empiristischen Sichtweise in der Erkenntnistheorie zufolge ist sie – gegenüber dem Denken – die wesentliche Quelle eben der Erkenntnis. Die Erfahrung ist ein grundlegendes Phänomen des menschlichen Lebens. Sie ist dessen allgemeine Grundlage und Grundlage von konkreten Erkenntnissen.

In aktuellen Debatten findet sich die Einstellung von *Aristoteles* von der Gerechtigkeit als Tugend im Kommunitarismus wieder, wonach wesentlich die Bürger diese Eigenschaft aufweisen und sich ihrer bewusst sein müssen. Hingegen ist die Gerechtigkeit danach keine Eigenschaft von Institutionen, die die Verantwortung des Einzelnen ersetzen könnte.¹⁸

2. Gerechtigkeit kosmologischen oder göttlichen Ursprungs

Gerechtigkeit als Konzept unabhängig vom Menschen oder „nicht von diesem gemacht“ – dies weist auf einen anderen Ursprung als den, der durch den Menschen eingeübt werden kann. Ist die Gerechtigkeit als ewige, überweltliche, unveränderliche Idee vorhanden, wie bei *Platon*, ist die Quelle

¹⁴ *Heidenreich*, Theorien der Gerechtigkeit, 2011, S. 126.

¹⁵ *Heidenreich*, Theorien der Gerechtigkeit, 2011, S. 38.

¹⁶ *Frankl*, Das Leiden am sinnlosen Leben, Herder Verlag, 18. Aufl., 2007, S. 77.

¹⁷ *Heidenreich*, Theorien der Gerechtigkeit, 2011, S. 39 f.

¹⁸ *Heidenreich*, Theorien der Gerechtigkeit, 2011, S. 41.

gerechten Handelns weniger im Menschen selbst zu suchen als vielmehr in einer göttlichen Bestimmung oder kosmologischen Ordnung.

Der Mensch kann vollkommene Gerechtigkeit dann nicht mehr oder weniger durch den Menschen erlangen, sondern nur durch Gottes Gnaden. Die vom Menschen erlangte oder erlebte Gerechtigkeit ist hingegen danach stets unvollkommen, so *Augustinus*. Gleichwohl sind danach die Tugenden wichtig für die weltliche Ordnung, die erst hierdurch und deren Beachtung durch die Regierenden zum gerechten Leben beiträgt, anderenfalls – ohne Kriterien der Gerechtigkeit – die jeweils Machthabenden bloße Räuberbanden wären, wie *Augustinus* schreibt:¹⁹

„Was sind denn Reiche ohne Gerechtigkeit anderes als große Räuberbanden?“

Die weltliche Macht wird durch die göttliche relativiert. In welchem Zusammenhang stehen also Gerechtigkeit und Macht?

3. Gerechtigkeit durch Gesellschaftsvertrag und Vernunft

Etwa ab dem 14. Jahrhundert beginnt die Loslösung von einer – von Gott oder dem Kosmos – vorgegebenen Gerechtigkeitsordnung. Beispielhaft kann hierfür das Gedankenmodell des Gesellschaftsvertrags von *Hobbes* angeführt werden, eine zu damaliger Zeit übliche Weise, grundlegende gesellschaftliche Phänomene zu erklären, wie auch bei *Locke* oder *Rousseau*. Der Ausgangspunkt eines solch gedachten Gesellschaftsvertrags ist bei *Hobbes* – anders als bei *Rousseau* – die Überlegung, der Mensch sei – zumindest im Verhältnis der Staaten zueinander – dem Grunde nach dem anderen Menschen gegenüber feindselig eingestellt:

„Nun sind sicher beide Sätze wahr: *Der Mensch ist ein Gott für den Menschen*, und: *Der Mensch ist ein Wolf für den Menschen*; jener, wenn man die Bürger untereinander, dieser, wenn man die Staaten untereinander vergleicht.“²⁰

Damit beschreibt *Hobbes* nicht nur einen fiktiven Naturzustand der Menschen untereinander, sondern vor allem die Sichtweise, in der sich fremde Staaten gegenüber stehen.

Aber auch in Bezug auf die einzelnen Menschen ist *Hobbes* der Überzeugung, dass der natürliche Trieb zur Selbsterhaltung eine Grundangst des einen gegen den anderen schürt, die ihn dazu treibt sich selbst mit allen Mitteln – im Voraus – zu verteidigen, weil er nie weiß, ob der andere ihm friedlich oder feindlich gesinnt ist, da es hierfür zunächst, im Naturzustand, keine Gewähr gibt.²¹

In diesem Naturzustand gibt es keine rechtlichen Regeln, keine Zuweisung von Rechten und auch keine Gerechtigkeit. Die Folge dieses Zustandes ist, dass sich jeder gegen jeden verteidigt, sofern er angegriffen wird. Es gibt keine Regeln, wann wer jemanden angreift, etwa um mehr Land zu besitzen. Und der Angriff als vorbeugende Selbstverteidigung, ehe noch der andere auf die Idee des Angriffs, der Landmehrung und der Machtmehrung kommt, wäre in diesem Zustand nach *Hobbes* notwendige Folge, gäbe es keine Begrenzung. In der Konsequenz würde daraus, so die Formulierung *Hobbes*, der

¹⁹ *Heidenreich*, Theorien der Gerechtigkeit, 2011, S. 51 ff.

²⁰ *Hobbes*, Lehre vom Bürger, Widmung; die Formulierung ist der Komödie „*Asinaria*“ des *Plautus* entnommen: „Ein Wolf ist der Mensch dem Menschen, kein Mensch, solange er nicht weiß, welcher Art der andere ist.“

²¹ *Hobbes*, *Leviathan*, passim.

„Krieg aller gegen alle“

herrschen. Damit meint er weniger einen Zustand andauernder Bürgerkriege oder Staatsschlachten. Vielmehr bezeichnet er damit eine fortdauernde, latente Gewaltbereitschaft aller gegen alle.

„Denn der Krieg dauert ja nicht etwa nur solange, wie faktische Feindseligkeiten, sondern so lange, wie der Vorsatz herrscht, Gewalt mit Gewalt zu vertreiben.“²²

Aus Gründen der Vernunft entschließen sich die Menschen, diesen Zustand zu beenden, um in Frieden leben zu können. Sie entscheiden sich für eine Begrenzung. Ein Gesellschaftsvertrag oder Herrschaftsvertrag ist dafür die gedankliche Grundlage. Danach übertragen die Menschen ihre Freiheitsrechte, so zu leben, wie es ihnen beliebt, aber mit der Gefahr des jederzeit möglichen Angriffs, auf einen Staat. Dieser Staat übernimmt die Ordnung, die Regeln darüber, wer wann Gewalt ausübt. Der einzelne Mensch versagt sich hingegen die Ausübung von Gewalt.

Der Naturzustand des Menschen führt also notwendig zu Konflikten der Menschen untereinander. Denn allein der Trieb zur Selbsterhaltung führt dazu, dass der eine Mensch den anderen im Zweifel zu verdrängen sucht, nicht hingegen diesem zu eigenem Nachteil Vorteile einräumt. Dieser Zustand der ständig angsterfüllten Not um die Selbsterhaltung kann nur beendet werden, wenn sich der Mensch aus Gründen der Klugheit entschließt, das eigene Recht zugunsten des Friedens einzuschränken.

Hierzu erforderlich ist ein – gedanklicher – Vertragsschluss, der erst die Grundlage von Gerechtigkeit ist. Ohne Abkommen, also im Naturzustand, gibt es nach *Hobbes* hingegen weder Recht noch Unrecht:

„Das Gesetz bestimmt, was Gerechtigkeit genannt werden muss. Wo kein vertragliches Abkommen vorangeht, da wird auch kein Recht übertragen, und folglich besitzt jeder das Recht auf alles, nichts ist ungerecht. Die Ungerechtigkeit kann daher nicht besser erklärt werden als so: *Ungerechtigkeit ist die Nichterfüllung des geschlossenen vertraglichen Abkommens*, oder mit andern Worten: *die Verletzung der gegebenen Zusage*.

„Was aber nicht ungerecht ist, muss gerecht sein.“²³

Ein starker Rechtspositivismus klingt in diesen Worten an, also das alleinige Vertrauen in das Gesetz, das Grundlage der Gerechtigkeit ist. So wird es heute kaum mehr gesehen. Auch *Hobbes* ist so nicht zu verstehen und muss zudem im historischen Kontext der Bürgerkriege betrachtet werden. Eine wichtige Bedingung für die Möglichkeit von Gerechtigkeit ist eine gewisse Ordnung in der Gesellschaft von Menschen, in der nicht jeder beliebig gegen jeden vorgehen soll.

Auch *Kant* sieht einen Grundpfeiler der Gerechtigkeit im Recht. Als Mittel zur praktischen Erreichung von Gerechtigkeit betrachtet *Kant* das Recht, mit dem das Prinzip der Freiheit gewährleistet wird:

„Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“²⁴

Das ist im Gegensatz zu *Hobbes* insofern von Interesse, als er das Recht zwar als Beschränkung und Abgabe der Freiheit des Einzelnen begreift, dies jedoch zum Zwecke des höheren Ziels des Friedens untereinander. *Kant* sieht hingegen gerade mit dem Recht die Freiheit verwirklicht. Sicherlich sind dies nur zwei Ausdrucksweisen für denselben Sachverhalt. Doch mit *Kant* klingt es optimistischer als mit

²² *Hobbes*, Leviathan, 13. Kap., Verlag Reclam, 2016, S. 115.

²³ *Hobbes*, Leviathan, 15. Kap., Verlag Reclam, 2016, S. 129.

²⁴ *Kant*, Die Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Einleitung in die Rechtslehre, § B (Schlussatz).

Hobbes. *Kant* sieht notwendig auch die Einschränkung, die mit jeder Normsetzung einhergeht, beschreibt die aus dem Recht folgende Bannung der Willkür jedoch als Zuwachs an Freiheit insgesamt. Heruntergebrochen lässt sich sagen: ja, jedes Recht schränkt die allgemeine Handlungsfreiheit ein, gewährt aber sinnvollerweise zugleich andere, und man muss sagen wichtigere, Werte wie Leben, Meinungsfreiheit, die Grundrechte schlechthin.

Für die Betrachtung der Gerechtigkeit ist entscheidend, dass ein Wandel stattfand, von einem primär gottgegebenen Gerechtigkeitsbegriff zu einem mehr menschengemachten. Erst auf der Grundlage von freiwilligen Abkommen der Menschen und Staaten untereinander entsteht Gerechtigkeit. Diese Abkommen einzuhalten ist gerecht – sie zu brechen ist ungerecht.

Doch woran misst sich, ob das Vereinbarte überhaupt angemessen ist?

4. Utilitarismus

Der erste Satz in der Schrift von *Mill* zum Utilitarismus ist beeindruckend:

„In kaum einem Punkte entspricht der gegenwärtige Stand der menschlichen Erkenntnis so wenig den Erwartungen, zu denen man sich berechtigt glaubte, und nichts ist so bezeichnend für die Rückständigkeit, in der sich die Auseinandersetzung gerade mit den wichtigsten Problemen der Philosophie befindet, wie der geringe Fortschritt auf dem Weg zu einer Lösung der Streitfrage, welches das Kriterium von Recht und Unrecht ist.“²⁵

Ein Philosoph des 19. Jahrhunderts, der gemessen an seinen eigenen Schriften umfassende Kenntnisse von den philosophischen Erörterungen so vieler vor ihm und von so vielen seiner Zeit hat, kommt nach der Exegese der Texte zur Gerechtigkeit zu einem solchen Ergebnis.

Noch vor ihm gilt *Bentham* als Urheber des Utilitarismus in Europa, mit der bekannten Äußerung:

„Es ist das größtmögliche Glück für die größtmögliche Zahl von Menschen, die den Maßstab für richtig und falsch bildet.“²⁶

Der Utilitarismus entwickelte sich mit seinen Vertretern stetig fort und kann mit einigen Kernmerkmalen beschrieben werden sowie in seiner Abgrenzung zu anderen Ethiken, vor allem der *Kants*. Nach der Grundformel des Utilitarismus ist eine Handlungsweise dann moralisch richtig, wenn ihre Folgen für das Wohlergehen aller von der Handlung Betroffenen optimal ist. Hierfür sind die verschiedenen Grundprinzipien maßgeblich, deren Details von den Vertretern unterschiedlich interpretiert werden.

- Überblick nebst Beispiel am Ende des verlinkten Textes: Wahl zwischen der Rettung zweier Ertrinkender (junge Frau/alter Mann) sowie zum Komplex selbstfahrende Autos;²⁷
- Derlei Beispiele können grundsätzlich nie die eine oder andere Theorie belegen oder entkräften, sondern stets nur intellektuell-moralische Übung im aristotelischen Sinne sein. Jedes Beispiel ist daher nur gedankliche Anregung, nie ein Beweis.

²⁵ *Mill*, Der Utilitarismus, Erstes Kap., Verlag Reclam, 1985, S. 3.

²⁶ *Heidenreich*, Theorien der Gerechtigkeit, 2011, S. 99.

²⁷ *Heinle*, Eine kurze Einführung in den Utilitarismus, 2017, <https://www.philoclopedia.de/2017/03/04/eine-kurze-einf%C3%BChrung-in-den-utilitarismus/>.

a) Grundprinzipien des Utilitarismus

Der Nutzen. Die Nutzenorientierung ist allen utilitaristischen Strömungen gemein und zwar im Sinne einer Objektivität, nach der sich die Folgen unabhängig vom Subjekt, vom Beobachter bewerten lassen. Die Folgen werden nach ihrem Nutzen, nach ihrem objektiven Wert als ethisch gut oder schlecht eingeordnet. Der Nutzen seinerseits zielt nicht auf irgendeinen Nutzen, etwa einen ökonomischen, sondern auf das Gute schlechthin. So lassen sich nach dieser Position alle ethisch relevanten Werte auf den des Nutzens reduzieren bzw. „umrechnen“. Die ethische Bewertung einer Handlung erfolgt nur nach ihren Folgen. Typische andere Aspekte werden ausgeblendet oder zumindest geringer gewertet, wie ein guter Wille zur Handlung. Diese Ethik weist damit stärkere empirische Orientierung auf.

Ein Wert. Das Glück, der Nutzen oder allgemeiner gesprochen, das Wohlergehen ist das einzige Ziel, das der Utilitarismus verfolgt. Wird dieses ins Visier genommen, sollen sich infolgedessen andere ethische Werte „von selbst“ einstellen oder in einer gerechten Weise regulieren. Bei *Bentham* und *Mill* liest sich dies noch im Sinne eines Hedonismus. Das menschliche Wohlergehen ist danach auf das Empfinden von Lust und Freude und die Abwesenheit von Schmerz und Leid gerichtet. Dabei ist Lust und Freude in keiner ausufernden, römisch-orgiastischen Weise zu verstehen, sondern als maßvolles, diszipliniertes Erstreben. Über die nähere Bestimmung dessen, was unter Wohlergehen zu verstehen ist, gehen die einzelnen Positionen auseinander, ebenso hinsichtlich des Kreises der Betroffenen, ob mit Fokus auf den Einzelnen, die betroffene Gesellschaft als Staatsvolk oder die Weltbevölkerung. Gleiches gilt für die Frage, ob das Wohlergehen maximiert werden muss oder es für eine moralisch gute Handlung genügt, dass sie bereits zu einer Verbesserung führt.

Alle Betroffenen. Schließlich ist maßgeblich, dass in die Nutzenüberlegungen alle von einer Handlung Betroffenen einbezogen werden. Dies ist auch eine Frage nach Kausalitäten, weshalb nicht immer einfach auszumachen ist, welche Personen oder Teile der Welt wovon betroffen sind. Aus der Konzentration auf alle Betroffenen folgt, dass der Utilitarismus keine hedonistisch-egoistische Position darstellt, sondern eine altruistische. Mehr noch: das allgemeine Wohl ist dem Individualwohlergehen übergeordnet. Wenn der Nutzen für jene Mehrheit überwiegt, ist eine Handlung ethisch gut, auch wenn sie dem Einzelnen schadet. Es gibt also – kontraintuitiv – keinen Vorrang einzelner Leben und es gelten die gleichen ethischen Maßstäbe für alle Individuen. Ein Gedanke, den bereits *Bentham* für die Tierethik äußert und der u. a. von *Singer* fortgeführt wird.

Toleranz? Wer ausschließlich oder primär auf den Nutzen der Folgen der eigenen Handlung abstellt, um zu beurteilen, ob eine Handlung ethisch gut ist, stellt die eigenen Werte und Präferenzen zur Verhandlung. Diese gelten dann nicht absolut oder auch nur mit grundsätzlichem Vorrang gegenüber dem Wohlergehen anderer, sondern sind im Hinblick darauf, was den größeren Nutzen hat, grundsätzlich diskutabel.²⁸

b) Abgrenzung von der Ethik Kants

Der Utilitarismus hat den Charme, wie später auch die Überlegungen *Rawls*, dass der sehr ungenaue Begriff der Gerechtigkeit – zumindest dem ersten Anschein nach – konkreter wird, fassbarer, ja sogar messbar. Mit dem Fokus auf dem größtmöglichen Nutzen entsteht eine quantifizierbare Einheit. Man

²⁸ *Heidenreich*, Theorien der Gerechtigkeit, 2011, S. 105.

kann dem Nutzen sogar Zahlenwerte zuschreiben, um alsdann „auszurechnen“, welche von mehreren infrage kommenden Handlungen die ethisch richtige ist.²⁹

Nach *Mill* steckt die Forschung um die Essenz der Gerechtigkeit in einer Sackgasse, und endet jede Diskussion darum in einer Aporie, sofern weiterhin von der Wesensverschiedenheit von Gerechtigkeit und Nützlichkeit ausgegangen wird.³⁰

Diese Aporie der klassischen Gerechtigkeitstheorien deutet *Mill* als optische Täuschung: Zwar ahnte der Mensch schon immer, dass das Gerechte eben das Nützliche sei, wies dies aber stets von sich, da das Gerechte große, pathetische Gefühle hervorzurufen geeignet ist und große Werte verspricht, das Nützliche dahingegen allzu profan daherkommt. Folglich wurden allerlei Ersatzbegriffe erfunden, die aber doch nur Aspekte des Nützlichen ausdrücken, Ersatzbegriffe wie Menschenrechte, Vertragstreue, Gleichheit. Der Begriff Nützlichkeit ist vergleichsweise emotionslos besetzt. Die Gerechtigkeit als Begriff ist hingegen seit jeher geeignet, Gefühle auszudrücken und zu mobilisieren.³¹

Jene althergebrachten Gerechtigkeitbegriffe stammen gewissermaßen von innen her, gehen vom Wert des Menschen selbst aus, den dieser in sich bildet, in ethischer Auseinandersetzung, im Zwiegespräch mit sich. Dies erinnert an den Dialog „Gorgias“ im *Platon*, in dem *Sokrates* das innere Selbst als letztlich einzige ethische Instanz propagiert.³²

Der Utilitarismus fokussiert hingegen auf das „Außen“. Er hat die Folgen, die Wirkungen im Blick und bewertet diese nach Nützlichkeit. Gerät der Mensch selbst, der diese Folgen auslöst, dadurch ins Hintertreffen?

Kant meint, es widerspräche unserer Intuition von Menschenwürde, das Wohlergehen, ja gar das Leben des einen gegen das eines oder mehrerer anderer „aufzurechnen“. Angenommen, es ließe sich soziologisch beweisen, dass die Wiedereinführung grausiger Strafmethoden abschreckend auf potentielle Täter wirkte, könnte dies moralisch außerhalb des Utilitarismus nicht gerechtfertigt werden.³³ Im Sinne der Grundrechtsdogmatik würde ein entsprechender Eingriff spätestens an der Angemessenheit scheitern bzw. stehen geeignetere Mittel zur Verfügung, die weit weniger eingriffsintensiv wären.

Die Pflichtenethik *Kants* beruht gerade nicht auf nur individuell geltenden Bedürfnissen, Wünschen oder Neigungen. Diese zu verwirklichen, mag nützlich sein, gibt aber nach ihm keinen Gradmesser für ethisch gutes Handeln. Die Moralphilosophie müsse vielmehr im Menschen selbst ansetzen. Denn die Frage der Sittlichkeit überhaupt, also warum wir als Mensch moralisch handeln können, beantwortet sich daraus, dass wir vernunftbegabte Wesen – in Abgrenzung zum Tier – sind. Und die Vernunft ist die Grundlage der Freiheit und damit der Sittlichkeit. Gibt der Mensch Neigungen, Trieben, Instinkten nach, handelt er eigentlich unfrei. Sich über diese zu erheben – und sei es über einen Moment der ungerechten Wut hinaus – benötigt Vernunft als Gegenpol zur Emotion. Diese Vernunft gibt Freiheit im moralischen Sinne. Von Moral überhaupt kann also nur dort gesprochen werden, wo die Handlungen unabhängig von Neigungen, Wünschen, Trieben und Instinkten vorgenommen werden.

²⁹ *Heidenreich*, Theorien der Gerechtigkeit, 2011, S. 100.

³⁰ *Mill*, Der Utilitarismus, Erstes Kap., Verlag Reclam, 1985, S. 72.

³¹ *Heidenreich*, Theorien der Gerechtigkeit, 2011, S. 101 f.

³² *Platon*, „Gorgias“, passim.

³³ *Heidenreich*, Theorien der Gerechtigkeit, 2011, S. 103.

Eine ethische Handlung ist bestimmt durch Vernunft, die vom Einzelfall losgelöst ein allgemeines Gesetz denkt und dieses zur Grundlage des Handelns macht.³⁴

Vernunft – Freiheit – Autonomie. In dieser Weise folgt nach der Moralphilosophie *Kants* das eine aus dem anderen: Auf Grundlage der reinen Vernunft ergibt sich der freie Wille, der notwendig zur Autonomie führt, die es dem Menschen ermöglicht, sich – unabhängig von seinen oder entgegen seinen (Angst)³⁵Trieben – zu entscheiden, die Entscheidung zu treffen, ethisch zu handeln.³⁶

Und dieser Wille zur Pflicht, wie *Kant* es nennt:

„Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen [...]“³⁷

ist dasjenige, was den wahren sittlichen Wert innehat. Man muss also eine Pflicht erfüllen wollen, weil man die Pflicht selbst liebt, ihren Wert, den sie verkörpert, unabhängig von ihren Folgen und unabhängig vom Nutzen, den man von der Erfüllung hat oder den Nachteilen, die sich bei Nichterfüllung ergeben, auch unabhängig von sozialen Folgen, wie einem guten Ansehen in den Augen anderer, weil man bestimmte Pflichten erfüllt. Die Vernunft führt nun zu diesem Willen zur Pflicht. Die Vernunft führt zu einem gewollten Sollen. Und *Kant* spricht von einer besonderen Art von Kausalität und einem

„[...] Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht [...]“³⁸,

die jenem Willen zur Pflicht eigen ist und diesem erst den wahren moralischen Wert verleiht. Diese Art der Kausalität zwischen jener Lust und dem Willen zur Pflicht schreibt *Kant* der reinen Vernunft zu. Von dieser Kausalität können wir, wie von jeder Kausalität, nichts a priori sagen, sondern müssen unsere Erfahrung befragen, obschon es sich um reine Ideen handelt, die keiner Wahrnehmung zugänglich sind. Erklärbar ist dieser Wille zur Pflichterfüllung nach *Kant* nicht weiter, außer dass man sagen kann, er ist dem Mensch selbst „entsprungen“, gehört also wie die Vernunft selbst zu seinen genuinen Wesensmerkmalen.³⁹

Entscheidend ist mithin der Wille zur Pflicht. Nicht entscheidend für die ethische Beurteilung einer Tat sind ihre Folgen oder auch nur ihre intendierten Folgen, also die Absicht, bestimmte Wirkungen auszulösen:

„Worin kann also dieser Wert [der moralische] liegen, wenn er nicht im Willen in Beziehung auf deren verhoffte Wirkung bestehen soll? Er kann nirgends anders liegen, als im *Prinzip des Willens* unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können;“⁴⁰

Eine Handlung ist also nicht schon dann moralisch gut, wenn ihre Folgen gut sind. Sie ist aber auch nicht zwingend schlecht, nur weil ihre Folgen dies sind. Maßgeblich ist, aus welchem Willen heraus die Handlung vorgenommen wird. Wird sie nur deswegen vorgenommen, damit ich mich sozial konform verhalte, also eine Pflicht einhalte, weil ich anderenfalls Nachteile fürchte? Dann ist die Handlung letztlich eigennützig, selbst dann, wenn sie wohltätig ist, ich aber um eines bestimmten Status Willen

³⁴ *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Dritter Abschn., 447-448, Verlag Reclam, 2016, S. 90.

³⁵ Die Angst ist erwähnt, weil es keineswegs nur um körperliche Triebe der Bedürfnisbefriedigung geht, sondern gerade auch um die grundlegenden menschlichen Handlungsmuster.

³⁶ *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Dritter Abschn., 461-462, Verlag Reclam, 2016, S. 109.

³⁷ *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Dritter Abschn., 454-455, Verlag Reclam, 2016, S. 100.

³⁸ *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Dritter Abschn., 459-460, Verlag Reclam, 2016, S. 107.

³⁹ *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Dritter Abschn., 460-461, Verlag Reclam, 2016, S. 108.

⁴⁰ *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Dritter Abschn., 399-400, Verlag Reclam, 2016, S. 24.

handle, etwa gerade deshalb, um als wohlthätiger Mensch Ansehen zu genießen. Erst wenn die Handlung deswegen vorgenommen wird, weil ich um der Pflicht selbst willen ethisch gut handeln möchte, ist es eine wahrlich moralisch gute Handlung. Auch dies erinnert an die Ausführungen des *Sokrates* im „Gorgias“, wonach der Wesensgrund dafür, dass ich mich gerecht verhalte und lieber Unrecht leide als Unrecht zu tun, darin liegt, dass ich mit mir selbst leben, mit mir selbst klar kommen, mir selbst noch in die Augen schauen können muss, will ich kein von mir selbst entfremdetes Leben führen.⁴¹

„Z. B. es ist allerdings pflichtgemäß, dass der Krämer seinen unerfahrenen Käufer nicht überteure, und, wo viel Verkehr ist, tut dieses auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen festgesetzten Preis für jedermann, so dass ein Kind ebenso gut bei ihm kauft, als jeder andere. Man wird also *ehrlich* bedient; allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vorteil erforderte es; dass er aber überdem noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe keinem vor dem andern im Preise den Vorzug zu geben, lässt sich hier nicht annehmen. Also war die Handlung weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, sondern bloß in eigennütziger Absicht geschehen.“⁴²

So sagt es *Kant* auch von der erwähnten Wohlthätigkeit, die oft nur dem Eigennutz dient, und sei es, dass der Wohlthäter sich dadurch gut fühlt, als guter Mensch, als wertvoller Bestandteil der Gesellschaft, als Mensch, der gerade als solcher gesehen wird, als Wohlthäter, und er handelt, um als solcher gesehen zu werden.

„Aber ich behaupte, dass in solchem Fall dergleichen [wohlthätige] Handlung, so pflichtgemäß, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Wert habe,“⁴³

sondern aus eben jenen Neigungen geschehe, wie dem Streben nach Anerkennung, Ehre, Einfluss oder vielleicht auch Macht. Erst und nur dann, wenn die Handlung mit dem Willen zur Pflicht geschieht, weil der Mensch gar nichts anderes will, als sich moralisch gut zu verhalten, und er nicht nach den vorteilhaften Folgen seiner Handlung giert, erst dann erlangt die Handlung moralischen Wert. Dann ist sie eine ethisch gute Handlung, ohne Ansehung ihrer Folgen.

Hier tritt der frappante Unterschied zur Moralphilosophie des Utilitarismus klar zu Tage. Dieser ist auf die Folgen gerichtet, jene Pflichtenethik auf den Willen. Beides ist sicherlich, manchem beispielhaften Einzelfall zum Trotz, nicht in dem Sinne ausschließlich zu verstehen, dass *Kant* jegliche Folgen für die Ethik einer Handlung außer Betracht lässt und der Utilitarismus den Willen bei der moralischen Bewertung des Nutzens der Folgen vollständig negiert. Aber eine Schwerpunktsetzung ist mindestens damit verbunden. Möglicherweise lässt sich auch beides in einer Ethik miteinander verbinden? Vielleicht gibt es *die eine* Moralphilosophie nicht, nach der sich alles Handeln richten könnte?

Kant und Utilitarismus im (scheinbaren) Widerspruch?:

- *Kant*: Wenn ich überlege, was ein allgemeines Gesetz meines (moralischen) Handelns sein soll, denke ich auch über die Folgen nach. Denn ein Gesetz geht gerade über den individuellen, konkreten Moment hinaus und ist abstrakt für alle Fälle gleicher Art.

⁴¹ *Platon*, „Gorgias“, passim.

⁴² *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Dritter Abschn., 397-398, Verlag Reclam, 2016, S. 21; sprachlich wichtig ist *Kants* Unterscheidung von „pflichtgemäß“ und „aus Pflicht“.

⁴³ *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Dritter Abschn., 398, Verlag Reclam, 2016, S. 22.

c) Abgrenzung der Ethik Kants vom psychologischen Egoismus

Die Ethik *Kants* ist infolge der Begründungsweise des „Willens zur Pflicht“ nicht durch den naheliegenden Einwand des psychologischen Egoismus‘ angreifbar. Die Moralität einer Handlung nach *Kant* entfällt also nicht unter Hinweis auf dieses Phänomen, das (nur) ein empirisch vermutetes ist, das diese Position der Psychologie jeder menschlichen Handlungsweise zuschreibt.

Nach dem psychologischen Egoismus strebt jedwedes Handeln, beruhend auf dem Selbsterhaltungstrieb, nach Befriedigung. Denn jedes intendierte, gewollte Denken wird doch – trotz damit verbundener Nachteile wie der manches Mal erschreckenden Erkenntnis über sich und die Welt – vorgenommen, um daraus Nutzen für die eigene Existenz zu ziehen.⁴⁴

Und auch jede praktische Handlung wird nie ohne Ziel verfolgt. Wer sich typisch altruistisch um das Wohl seiner Mitmenschen sorgt, vielleicht ohne materiellen Nutzen, ja ohne Wissen der Mitmenschen, der beweist sich selbst wohl zumindest damit, dass er seine Triebtendenzen, z. B. seine Faulheit oder seinen Egoismus, überwinden kann, er wächst also über sich selbst hinaus. Das Handeln oder das Mensch-Sein allgemein ist immer auf etwas gerichtet, das nicht wieder nur es selbst ist – auf etwas oder auf jemanden, auf einen Sinn, den da ein Mensch erfüllt. Dieses Übersteigen der Sache, auf die das Handeln gerichtet ist, diese Selbst-Transzendenz, ist dem Menschen als Mensch zu eigen. Alle Verhaltensphänomene lassen sich danach auf dieses Grundstreben nach Wohlbefinden und Sinn oder wenigstens Sinn, wenn auch im Leid, zurückführen.⁴⁵

Und dennoch lässt sich mit *Kant* und dem Willen zur Pflicht ein Bereich ausmachen, der einer Handlung einen moralischen Wert gibt, da sie, zumindest hauptsächlich, vorgenommen wird, weil und *nur weil* der Handelnde sich ethisch gut verhalten möchte. Beweisen lässt sich beides nicht. Aber diese Überlegungen zeigen die Grenzen der Erkenntnis auf. Mit *Kants* Worten kann dies eine Schnittstelle für einen *vernünftigen* Glauben sein:

„Ich muss also das Wissen aufheben, um Platz zum Glauben zu bekommen.“⁴⁶

e) Kritik am Utilitarismus

Begriffungenauigkeit. Der Begriff „Nutzen“ steht im begrifflichen Zentrum dieser Moralphilosophie. Jedoch ist mit dem Begriff weder eine emotionslose, kalt kalkulierende Ethik gemeint noch eine auf Lust i. S. v. Begierdenbefriedigung zielende.⁴⁷ Es gibt aus dem Kreis der Utilitaristen verschiedenste Klarstellungen, wie Glück, individuelles Wohl, Wohlergehen, Gemeinwohl, Freiheit von Schmerz und Leid. Doch zeigt dies die Ungenauigkeit des Begriffs an sich, die er letztlich mit dem Gerechtigkeitsbegriff teilt.

Konstraintuitiv. Der Utilitarismus vertritt mit dem Nutzen, Glück oder Wohlergehen, je nach Sprachgebrauch, diesen einen Wert, anhand dessen die Folgen ethisch bewertet werden. Andere ethische Aspekte wie Gleichheit, Freiheit oder Sittlichkeit haben keinen ausschlaggebenden Wert. Eine typische wertpluralistische Gesellschaft vertritt hingegen gleichberechtigt nebeneinander diverse

⁴⁴ *Oerter*, Psychologie des Denkens, 5. Aufl., 1977, S. 401, S. 411.

⁴⁵ *Frankl*, Das Leiden am sinnlosen Leben, Herder Verlag, 18. Aufl., 2007, S. 81, S. 110; *Knoll*, Lexikon der praktischen Psychologie, 1997, Stichw. Egoismus.

⁴⁶ *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, zit. nach der 2. Aufl., B XXX, Verlag Meiner, 1998, S. 30.

⁴⁷ *Mill*, Der Utilitarismus, Zweites Kap., Verlag Reclam, 1985, S. 11 ff.

Werte, die sich in den Menschen- und Grundrechten widerspiegeln. Der Wertemonismus läuft daher der intuitiven Vorstellung von Gerechtigkeit entgegen. Modernere, freiheitlichere Versionen des Utilitarismus helfen sich daher auch damit, dass sie die Grundfreiheiten noch vor der Bestimmung des größten Glücks voraussetzen.

Problematik der Wertung des Nutzens von Folgen. Neben der sprachlichen bleibt die inhaltliche Bestimmung des Nutzens als das Glück der größten Zahl problematisch. Das Glück, der Nutzen oder das Wohlergehen muss in irgendeiner Form bestimmt werden. Als Kriterien zur Kalkulation des Gesamtnutzens führt *Bentham* die Dauer, Intensität und Wahrscheinlichkeit eines Glücks oder Leids auf.⁴⁸ Diese Kriterien geben einen gewissen Rahmen vor, helfen aber nicht über die Grundfrage der genaueren Bestimmung des Glücks und Leids hinweg.

Bei der Bewertung von Folgen für die Betroffenen setzt *Mill* geistige Freuden höher an als körperliche. Allein dies ist schlicht eine Festlegung aus der subjektiven Position eines Menschen heraus.

Und die typische Frage in diesem Kontext ist schwer zu beantworten, ob der Weise, der in ungünstigen Umständen lebt, im Gesamtwohlergehen besser gestellt ist, als der weniger Intelligente, der schon mangels Reflektion über den Lebenssinn allein damit weder bereichert, aber auch nicht belastet ist. *Mill* hat dazu den Passus vermerkt:

„Es ist besser, ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufriedenes Schwein; besser ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedener Narr. Und wenn der Narr oder das Schwein anderer Ansicht sind, dann deshalb, weil sie nur die eine Seite der Angelegenheit kennen. Die andere Partei hingegen kennt beide Seiten.“⁴⁹

Dies allerdings urteilt *Mill* aus *seiner* Sicht. Ob der Intelligenterer in seiner Vorstellung wirklich eine nicht nur rationale, sondern notwendig auch emotionale Perspektive des weniger Intelligenten einnehmen kann, glaube ich nicht; genauso wenig, wie überhaupt ein Mensch vollständig den inneren Standpunkt eines anderen einnehmen kann. Erkenntnistheoretisch ist uns das wirkliche Wesen unserer Mitmenschen so nah und fern wie das *Kant'sche* Ding an sich.

Und natürlich will der geistvolle Mensch kein Narr werden, auch wenn ihm versprochen würde, dann mit dem ihm gegebenen Leben glücklich zu sein. Andersherum wird dies jedoch gleichermaßen gelten. Es lässt sich daher genauso mit *Musil* ausführen, dass

„es ein Grundzug der Kultur [ist], dass der Mensch dem außerhalb seines eigenen Kreises lebenden Menschen aufs tiefste misstraut, also dass nicht nur ein Germane einen Juden, sondern auch ein Fußballspieler einen Klavierspieler für ein unbegreifliches und minderwertiges Wesen hält. Schließlich besteht ja das Ding nur durch seine Grenzen und damit durch einen gewissermaßen feindseligen Akt gegen seine Umgebung; ohne den Papst hätte es keinen Luther gegeben und ohne die Heiden keinen Papst, darum ist es nicht von der Hand zu weisen, dass die tiefste Anlehnung des Menschen an seinen Mitmenschen in dessen Ablehnung besteht.“⁵⁰

D. h., der Mensch ist dem anderen Menschen gegenüber grundsätzlich kritisch positioniert. Niemand, der psychisch gesund ist, öffnet sich einem ihm gerade erst bekannt gewordenen Menschen mit privaten Details. Jeder hält seine konkrete Lebensweise und Geisteshaltung für die richtige und sieht damit die der anderen letztlich nie mit umfassendem Verständnis. Mithin: Auch ob, wie *Mill* schreibt,

⁴⁸ *Heidenreich*, Theorien der Gerechtigkeit, 2011, S. 102 f.

⁴⁹ *Mill*, Der Utilitarismus, Zweites Kap., Verlag Reclam, 1985, S. 18.

⁵⁰ *Musil*, Der Mann ohne Eigenschaften, Bd. I, Verlag Rowohlt, 1987, S. 26.

die geistigen den körperlichen Freuden innerhalb einer Nutzenmessung überlegen sind, lässt sich zwar argumentativ festigen, wird aber dem Gegenüber nie beweisbar, nie begreiflich gemacht werden können. Dieser wird nie davon überzeugt sein. Andersherum gilt jedoch Gleiches. Wer also mit seinen jeweiligen Vorannahmen, seinen Vorurteilen an die Beurteilung des Nutzens und Glücks geht, der wird zu Auffassungen gelangen, die denen seines geistigen Antagonisten konträr sind. Kurz gesagt: Es scheint keinen objektiven Maßstab für die Glücksmessung zu geben.

Menschenwürde. Ein im Zusammenhang mit dem Utilitarismus diskutiertes Beispiel ist das Luftsicherheitsgesetz, das in der Fassung 2005 vorsah, dass die Luftwaffe im Notfall ein entführtes, mit Menschen besetztes Passagierflugzeug abschießen darf, wenn im gravierenden Maße anderenfalls dramatischer Schaden für eine Vielzahl anderer Menschen droht. Nun erkennt zwar der Utilitarismus die Menschenwürde an, jedoch kann bei dieserart Vorkommnissen bei einer Nutzenabwägung nach der „größten Zahl“ utilitaristisch für den Abschuss argumentiert werden. Dass der Abschuss als vertretbare Meinung nicht von der Hand zu weisen ist, zeigt die vom Parlament immerhin in dieser Form verabschiedete Fassung des Luftsicherheitsgesetzes. Sofern dies aus Sicht des Utilitarismus im Ergebnis so zu vertreten ist – also ein Abschussrecht in derlei Fällen – muss festgestellt werden, dass dies in drastische Konfrontation mit dem Verständnis der Menschenwürde des Grundgesetzes gerät.

Im Rahmen einer Verfassungsbeschwerde vertrat der Beschwerdeführer die Auffassung, der Staat dürfe eine Mehrheit seiner Bürger nicht dadurch schützen, dass er eine Minderheit – die Besatzung und Passagiere des Flugzeugs – vorsätzlich töte. Eine Abwägung Leben gegen Leben nach dem Maßstab, wie viele Menschen möglicherweise auf der einen und wie viele auf der anderen Seite betroffen seien, sei unzulässig:

„Der Staat dürfe unter Berücksichtigung der in Art. 1 Abs. 1 GG festgelegten Menschenwürdegarantie Menschen nicht deswegen töten, weil es weniger seien, als er durch ihre Tötung zu retten hoffe.“⁵¹

Bundestag und Bundesregierung hielten die betreffende Norm, § 14 Abs. 3 Luftsicherheitsgesetz, in jener Fassung hingegen für verfassungsgemäß und sahen keinen Konflikt mit der Menschenwürde. Denn

„nicht der – nur reagierende – Staat – beraube bei einem Vorgehen nach den §§ 13 bis 15 LuftSiG die Menschen im Flugzeug ihrer Würde und mache sie zu Objekten, sondern derjenige, der ein Flugzeug in seine Gewalt bringe, um die Menschen an Bord nicht nur zu töten, sondern sie noch in ihrem Tod zur Auslöschung weiterer Menschen zu instrumentalisieren.“⁵²

Das Bundesverfassungsgericht folgte im Ergebnis der Ansicht des Beschwerdeführers und erklärte § 14 Abs. 3 LuftSiG für nicht vereinbar mit der Menschenwürde.⁵³

Moralische Überforderung. Neben dieser Konfrontation des Utilitarismus mit dem Prinzip der Menschenwürde, wie sie das Bundesverfassungsgericht auf Basis des Grundgesetzes versteht, tritt die – mögliche – moralische Überforderung des Einzelnen. Stets so zu handeln, wie es für das Wohl der Mehrheit am besten ist, dürfte für den einzelnen Menschen schlicht zu viel sein. Er müsste seine Präferenzen und Wünsche der Lebensführung zurückstellen. Ist dies als moralische Forderung realistisch? Folgt nicht vielmehr aus einem Gebot der Klugheit, nur solche moralischen Ansprüche zu

⁵¹ BVerfG v. 15.02.2006 – 1 BvR 357/05, Rn. 38.

⁵² BVerfG v. 15.02.2006 – 1 BvR 357/05, Rn. 47.

⁵³ BVerfG v. 15.02.2006 – 1 BvR 357/05, 3. Leitsatz, Rn. 118-139.

stellen, die nicht nur Aussicht haben, erfüllt zu werden, sondern, von denen ich auch selbst ehrlich bereit bin, sie im Entscheidungsfall zu erfüllen?

Hoffen auf Glück. Dürfen wir mit dem Utilitarismus aus moralischer Sicht wirklich darauf hoffen, dass uns gerechtes Handeln glücklich macht? Für den Utilitarismus fallen Pflicht und Klugheit zusammen. Es ist danach unsere Pflicht, klug zu handeln, weil nur die Folgen unserer Handlungen deren ethische Qualität ausmachen. *Kant* weist diese Verknüpfung von Moral und Klugheit zurück. Der pflichtbewusste Mensch könne bestenfalls darauf hoffen, *glückswürdig* zu werden. Der Utilitarismus verspricht hingegen, ein Mehr an Gerechtigkeit bedeute auch ein Mehr an Glück.⁵⁴

Widerspruch zum psychologischen Egoismus. Der Utilitarismus ist schwer mit der psychologischen Grundannahme in Verbindung zu bringen, dass der Mensch – in welchem Umfang auch immer – in der Tendenz zunächst seine eigenen Interessen befördert, bevor er sich anderen widmet. Dies muss nicht in der strengen Form des psychologischen Egoismus bedeuten, dass *jegliche* Handlung letztlich egoistisch ist. Aber die Grundtendenz, die aus dem Trieb zur Erhaltung des eigenen Lebens folgt, ist dem Menschen immanent. Das utilitaristische Visieren auf das Glück der größtmöglichen Zahl steht dazu zunächst im Widerspruch. Erklären ließe sich eine Verträglichkeit beider Thesen bspw. nur dann, wenn man annähme, das Streben des Einzelnen sei letztlich gar nicht zu trennen von dem Streben nach dem Glück anderer.

5. John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit

Die Überlegungen von *Rawls* zur Gerechtigkeit stellen Voraussetzungen auf, die sich an Gedankenexperimente anlehnen, wie sie etwa *Hobbes* oder *Rousseau* mit ihren aus dem Urzustand folgenden Vertragstheorien anstellten. *Rawls* setzt also einen fiktiven Naturzustand als Ausgangssituation, modelliert diesen in bestimmte Bedingungen und leitet daraus Prinzipien ab, unter denen eine gerechte Gesellschaft bestehen müsse.

„Niemand hat seine besseren natürlichen Fähigkeiten oder einen besseren Startplatz in der Gesellschaft verdient.“⁵⁵

Die Intelligenz, Körperstärke, Begabung, Fleiß und Ehrgeiz sowie anderes sind nach *Rawls* zufällige Eigenschaften, die keinem ein moralisches Vorrecht vor anderen Menschen einräumt.

a) Zielstellung

Die Theorie der Gerechtigkeit zielt darauf, die Kriterien zu umreißen oder gar möglichst genau zu formulieren, die für eine Gesellschaft die Bedingung der Möglichkeit zu einem sozial gerechten Miteinander sind. Rechte und Pflichten sind aufzustellen und ebenso zu verteilen wie Güter. Das Gesellschaftssystem muss fortlaufend verändert, verbessert werden. Ähnlich der Theoriefindung

⁵⁴ *Heidenreich*, Theorien der Gerechtigkeit, 2011, S. 104.

⁵⁵ *Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Verlag Suhrkamp, 1975, S. 122.

gemäß den Grundsätzen der modernen Erkenntnistheorie, nach der unwahre Theorien verworfen oder verbessert werden, muss ein moralisches System fortlaufend angepasst werden.⁵⁶

b) Urzustand

Schleier des Nichtwissens. Grundlegende Annahme des fiktiven Naturzustandes bei Rawls ist der Schleier des Nichtwissens, der grob gesprochen niemandem seinen Platz in der Gesellschaft erkennen lässt. Dies umfasst nahezu alle Details eines konkreten Lebens, vom eigenen Alter und der Generation angefangen, über den eigenen Status, die eigenen Fähigkeiten, Intelligenz, Körperkraft usw., bis zur eigenen Vorstellungen darüber, was man als Gute empfindet, den eigenen Lebensplan, bis zur Unwissenheit über die eigene Psyche, seine Einstellung zum Risiko oder der Neigung mehr optimistisch oder pessimistisch auf das Leben zu sehen. Ebenso wenig sind die Bedingungen der eigenen Gesellschaft bekannt, d. h. ihre wirtschaftliche und politische Lage, der Entwicklungszustand der eigenen Zivilisation einschließlich der Kultur.⁵⁷

Niemand, so das Gedankenexperiment, soll vermittels dieserart von typischen Grundbedingungen des eigenen Lebens mit Voreinstellungen, mit Vorurteilen und mit Prämissen, die im Zweifel v. a. die eigene Position stärken, an die Modulation der Grundbedingungen von Gerechtigkeit herantreten. Gleichheit und Verbindlichkeit. Eine weitere Annahme jenes gedachten Naturzustandes ist die Gleichheit der Menschen. Jeder hat bei der Wahl der Grundsätze für die Gerechtigkeit die gleichen Rechte.⁵⁸ Und was auch immer für Grundsätze gewählt werden, es besteht Einigkeit, dass diese dann auch eingehalten werden. Auch haben die Menschen einen Sinn für diese Gleichheit und Verbindlichkeit, einen Gerechtigkeitssinn. Dass diese Einstellung besteht ist unter den Menschen bekannt. Jeder weiß also, dass der andere weiß, dass er selbst diesen Sinn hat. Dies ist wichtig, weil daraus eine Verlässlichkeit folgt. Unsicherheit wird dadurch vermieden, Unsicherheit, die für ein Gesellschafts- und Rechtssystem, wie für den einzelnen Menschen, unerträglicher ist, als das Erleben von Enttäuschungen.⁵⁹ Es ist nicht umsonst, sich auf bestimmte Gerechtigkeitsvorstellungen zu einigen, da der Gerechtigkeitssinn dafür Sorge trägt, die aufgestellten Grundsätze zu beachten.⁶⁰

Vernünftig und neidfrei. Die Menschen sind in diesem Gedankenexperiment vernünftig. Sie denken also möglichst widerspruchsfrei, handeln nach einem überlegten Lebensplan, der gute Aussichten hat, die Lebenswünsche zu erfüllen. Zusätzlich nimmt Rawls die Bedingung auf, dass ein vernunftgeleiteter Mensch keinen Neid kennt. Damit einher geht auch ein – im unschädlichen Sinn gedachtes – Desinteresse an den Interessen der anderen.⁶¹

Konsens über Grundgüter. Obschon die Menschen ihre eigene Vorstellung vom guten Leben nicht kennen, besteht eine gemeinsame Vorstellung davon, was grundsätzlich wichtig für ein solches Leben ist. Dies betrifft v. a. die Möglichkeit überhaupt Rechte zu haben.⁶² Ferner besteht Konsens darüber, dass gewisse Grundfreiheiten, Chancen, Einkommen und Vermögen bestehen müssen, aber auch das Bewusstsein um die Wichtigkeit eines Selbstwertgefühls.⁶³ Der Wunsch nach einem würdigen Leben

⁵⁶ Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Verlag Suhrkamp, 1975, S. 19 ff.

⁵⁷ Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Verlag Suhrkamp, 1975, S. 160.

⁵⁸ Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Verlag Suhrkamp, 1975, S. 36 f.

⁵⁹ Luhmann, Das Recht der Gesellschaft, 1995, S. 151 f.

⁶⁰ Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Verlag Suhrkamp, 1975, S. 168 f.

⁶¹ Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Verlag Suhrkamp, 1975, S. 166 f.

⁶² Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Verlag Piper, 20. Aufl., 2017, S. 614, zu dem „Recht, Rechte zu haben“.

⁶³ Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Verlag Suhrkamp, 1975, S. 112 f.

wird von Rawls als anthropologische Konstante vorausgesetzt, aus der sich Grundgüter und Mindestlebensstandards konsensual ergeben.⁶⁴

c) Die Grundprinzipien

Sind die Bedingungen dieses gedachten Naturzustandes gegeben, einigen sich die Menschen nach *Rawls* notwendig auf zwei Grundprinzipien:

„1. Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist.

2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen [also auch die am wenigsten Begünstigten aus einer Ungleichheit noch einen Vorteil haben, mithin besser stehen als zuvor], und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.“⁶⁵

Es besteht nach den Überlegungen *Rawls* ein Vorrang (lexikalische Ordnung) des ersten Prinzips vor dem zweiten sowie ein Vorrang des Prinzips fairer Chancengleichheit (b) vor dem Differenzprinzip (a).

Zu den Grundfreiheiten zählt *Rawls* diejenigen Rechte, die im Wesentlichen in den Menschen- und Grundrechten verankert sind. Diese Freiheiten haben Vorrang, dürfen also nicht um größerer wirtschaftlicher Vorteile willen eingeschränkt werden, was seiner Auffassung nach in der Systematik des Utilitarismus möglich wäre. Entsprechendes gilt für das Differenzprinzip. Es begründet sich aus der Überlegung zum Urzustand, in dem niemand weiß, welche Position er in der Gesellschaft hat. Jeder muss also damit rechnen, zu den am schlechtesten Gestellten zu gehören. Dann ist es vernünftig, das Differenzprinzip zum allgemeinen Grundsatz zu erheben. Denn dann kann der Betroffene selbst im ungünstigsten Fall damit rechnen, durch weitere Ungleichverteilungen nicht schlechter gestellt zu werden, sondern sogar besser.⁶⁶

Die ergänzenden Vorrangregeln folgen den gleichen Überlegungen. Die Grundfreiheiten dürfen folglich nur eingeschränkt werden, wenn dies die Freiheit im Gesamtsystem stärkt und alle dieser Einschränkung zustimmen können. Die Chancengleichheit hat Vorrang vor dem Differenzprinzip, solange die Chancenungleichheit nicht auch zu einer Besserstellung der am schlechtesten Gestellten führt.

Freiheit und Gleichheit sind danach zwei maßgebliche Grundsätze in dieser Theorie, weshalb die Richtung dem egalitären Liberalismus bzw. den egalitären Gerechtigkeitstheorien zugeordnet wird.⁶⁷

Ungerechtigkeit besteht im Ergebnis nicht in jeder Ungleichheit, sondern nur in der, die nicht jedermann Nutzen bringt.⁶⁸

⁶⁴ Heidenreich, Theorien der Gerechtigkeit, 2011, S. 118.

⁶⁵ Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Verlag Suhrkamp, 1975, S. 81; Höffe, Gerechtigkeit, Eine philosophische Einführung, 6. Aufl., 2021, S. 67.

⁶⁶ Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Verlag Suhrkamp, 1975, S. 126.

⁶⁷ Heidenreich, Theorien der Gerechtigkeit, 2011, S. 119 ff.

⁶⁸ Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Verlag Suhrkamp, 1975, S. 83.

d) Abgrenzung zu Robert Nozick

Gegensatz zu egalitären Gerechtigkeitskonzepten sind die libertären. Einer der Hauptkritiker an Verteilungsgrundsätzen wie denjenigen, die *Rawls* zugrunde legt, ist *Nozick*. Die Umverteilung von Gütern, Bildung und Chancen im Rahmen einer Sozialstaatlichkeit wird aus dieser libertären Sicht kritisch gegenübergestellt. Stattdessen wird für einen umfassenden Marktliberalismus eingetreten. Die Aufgabe des Staates ist danach nicht die soziale Umverteilung und Gewährung von Mindeststandards, wie bei *Rawls*, sondern lediglich, die Rechte jedes einzelnen zu sichern; im Sinne eines Minimal- oder „Nachtwächterstaates“.⁶⁹

Nozick vertritt als Modell der Gerechtigkeit eine „Anspruchstheorie“, die sich v. a. an den früheren Handlungen der Personen messen. Diese bestimmen, worauf ein gerechter Anspruch besteht. Danach haben die Bürger Anspruch auf genau diejenigen Güter,

- die sie selbst geschaffen oder sich angeeignet haben, ohne bereits zuvor jemandes Eigentum gewesen zu sein,
- die durch eine rechtmäßige Transaktion erworben wurde, also durch freiwillige und gerechte Handelsgeschäfte, eine Schenkung oder ähnliches oder
- die durch die Korrektur einer unrechten Transaktion erworben wurden.

Beide, *Rawls* und *Nozick*, geben der Freiheit eine besondere, vorrangige Stellung. Beide kommen zu diametralen Ergebnissen. Der Gehalt der Freiheiten ist also genau zu hinterfragen.⁷⁰

e) Abgrenzung zum Utilitarismus

Bei den Ausführungen zu *Rawls* wurden zwei wesentliche Abweichungen vom Utilitarismus ersichtlich. Diese betreffen die beiden Vorrangregeln. Die Freiheit hat Vorrang, darf also nur eingeschränkt werden, wenn es die Freiheit insgesamt fördert. Und ebenso der Vorrang der Chancengleichheit: Diese darf nur dann eingeschränkt werden, wenn auch dies wiederum die Situation der Schlechtergestellten verbessert.

Die Einschränkung von Freiheit, Gleichheit wie auch Chancengleichheit ist also nur dann, aber immerhin auch dann gerecht, wenn sie die Lage der am wenigsten Begünstigten verbessert. Schwierig ist sicherlich die Bestimmung dessen, wer genau diese am wenigsten Begünstigten, die Schlechtergestellten oder wessen Lebenssituation die ungünstigere ist. Hier hat jede Theorie und Überlegung mit den gleichen sprachlichen und ontologischen Unschärfen zu ringen, die im Kampf um eine Bestimmung der Gerechtigkeit lauern.

Sind nur die am wenigsten Begünstigten im Sinne des Differenzprinzips schützenswert oder auch die lediglich weniger Begünstigten? Es muss ersteres der Fall sein, soll die Logik dessen aufgehen. Anderenfalls wären letztlich alle gleich zu behandeln, was weder dieser Theorie nach intendiert ist noch praktikabel wäre. Mit *Rawls* ist also davon auszugehen, dass sich die Chancen jedes einzelnen, gleich um wie viel, schlechter Gestellten verbessern, wenn die Aussichten der in der Gesellschaft am schlechtesten gestellten Personen maximiert werden.

⁶⁹ *Horn/Scarano*, Philosophie der Gerechtigkeit, 2002, S. 342.

⁷⁰ *Nozick*, Anarchie, Staat und Utopia, 1976, S. 144; *Horn/Scarano*, Philosophie der Gerechtigkeit, 2002, S. 343.

Gerechtigkeit als Fairness hat zwar mit dem Utilitarismus dessen Unschärfen gemein, unterscheidet sich aber maßgeblich dadurch, dass nicht die Maximierung des Allgemeinnutzens als oberstes Bewertungskriterium von Institutionen dient. Vielmehr zielt die Konzeption Rawls auf das Wohl des Einzelnen. Das Gesamtwohl darf danach nicht zulasten von Freiheitsrechten Einzelner gesteigert werden.⁷¹

Die Verteilungsgerechtigkeit Rawls, die Eingriffe des Staates zugunsten der weniger Begüterten erfordert, ist einer der typischen Angriffspunkte aus Sicht libertärer Gerechtigkeitstheorien wie auch des Utilitarismus, da lenkende Staatseingriffe Kreativität, Eigeninitiative und Produktivität hindern würden. Hayek vertritt, Regierungen müssten zwar für ein auskömmliches Leben des Einzelnen Sorge tragen, lehnt aber eine, bspw. im Bildungssektor handelnde, Politik der darüber hinaus gehenden Verteilungsgerechtigkeit ab.⁷² Rawls versucht durch den freien Markt entstehende Ungleichheit mittels des, stärker eingreifenden, Differenzprinzips zu lösen, andererseits aber auch die Effizienz des Marktes nicht zu sehr zu beeinträchtigen. In der Praxis ist dies dann eine Frage von konkreten Maßnahmen des Staates jeweils in Abwägung zu den Freiheiten Einzelner oder der Wirtschaft gesamt.⁷³

6. Kommunitarismus

Ein weiteres Beispiel für eine Schlussfolgerung aus dem Naturzustand des Menschen und seiner Eigenschaften – wie ihn *Hobbes*, *Rousseau*, *Rawls* und andere immer wieder als gedanklich-fiktiven Ausgangspunkt ihrer Überlegungen nehmen – ist der Kommunitarismus.

a) Stellung des Staates

Je nachdem wie der Mensch gesehen wird, ist mehr oder weniger staatliche Organisation oder statt dessen die der Bürger selbst zu fördern. Soll der Staat alle wesentlichen Aufgaben inne haben oder sollen die Bürger dies möglichst eigenverantwortlich übernehmen?

Kommunitarismus meint eine politische und soziale Philosophie, die die Verantwortung des Individuums gegenüber seiner Umgebung und die soziale Rolle der Familie betont. Kommunitarismus entwickelte sich um 1980 als kritische Reaktion auf die Philosophie von *Rawls* in den USA. Als Hauptvertreter gelten u. a. *MacIntyre*, *Walzer*, *Sandel* und *Etzioni*.

Ein Leitgedanke der Kommunitaristen ist, dass jedes Mitglied in einer Gemeinschaft allen in dieser Gemeinschaft etwas schuldet und umgekehrt. Soziale Gerechtigkeit ist für die Kommunitaristen eine Tugend und begründet sich durch den einfachen Spruch „Keiner von uns ist eine Insel“.

Die kommunitaristische Theorie vernachlässigt die vollständige Hilfestellung des Staates und priorisiert stattdessen die Hilfe zur Selbsthilfe anhand einer ausgeprägten Selbstorganisation der Bürger

⁷¹ Horn/Scarano, Philosophie der Gerechtigkeit, 2002, S. 337.

⁷² Hayek, Die Verfassung der Freiheit, 1971, S. 328 f.

⁷³ Horn/Scarano, Philosophie der Gerechtigkeit, 2002, S. 338 ff.

untereinander, so dass das politische Gemeinwesen letztlich vom Engagement seiner Bürger für die öffentlichen Angelegenheiten getragen wird.

b) Konkrete anstelle abstrakter Herangehensweise

Ein maßgeblicher Ausgangspunkt zur Entstehung des Kommunitarismus war die Kritik einiger politischer Philosophen jener „Theorie der Gerechtigkeit“ von *Rawls* aus dem Jahr 1971. In seinem Werk versucht *Rawls* universell gültige Gerechtigkeitsgrundsätze zu formulieren. Danach lassen sich Grundsätze der Gerechtigkeit abstrakt formulieren, die dann für eine Gesellschaft Geltung beanspruchen. Diese Art der abstrakten Herangehensweise kann gänzlich abgelehnt werden. Stattdessen lässt sich der Blick mehr auf den konkreten Wert von Gesellschaftseinheiten, wie Familie, Schule, Unternehmen, richten.

Denn die Personen des fiktiven Urzustandes sind durch die Abstraktion von konkreten Traditionen und gelebter Sitten gekennzeichnet – und sollen zugleich Regeln für das Zusammenleben aufstellen können. Wie aber lässt sich ein von allen eigenen, sozialen Erfahrungen unabhängiges Individuum denken?⁷⁴

Ausgehend von den sozialen Einheiten, wie der Familie, kann alsdann postuliert werden, der Mensch sei von dort aus – man könnte sagen von unten, statt von oben – in der Lage, über die Grundsätze der Gerechtigkeit zu befinden. Nur wenn der Mensch sozial integriert ist, entsteht danach überhaupt das Potential für gutes und gerechtes Handeln. Gerechtigkeit könne also ohne Integration in jene sozialen Gemeinschaften nicht mit abstrakten Gerechtigkeitsgrundsätzen herbeigeführt werden.

c) Gemeinschaft vs. Individuum

In einer Gemeinschaft herrschen bestimmte, gemeinsam geteilte Wert- und Moralvorstellungen sowie Traditionen vor. Auf der Grundlage dieser gemeinsam gelebten sozialen Vorstellungen entsteht eine, wenn auch nicht klar formulierbare, Übereinkunft von einem guten und gerechten Leben. Libertäre Gerechtigkeitstheorien betonen stark die Individualität. Demgegenüber ist nach den Kommunitaristen der Mensch zwar als liberales, unabhängiges Wesen zu sehen, vordergründig aber als soziales Individuum. Eine freie Entfaltung des Einzelnen ist danach zu tolerieren und zu fördern, solange sie sozial verträglich ist.⁷⁵

Und die Begründung hierfür lautet u. a., dass die typische Zweiteilung – Staat neutral, gutes Leben privat – nicht aufrechtzuerhalten sei. Denn der Staat greife fortlaufend in die privaten Lebenssphären ein, da dies eine der vordergründigen Aufgaben des Rechts ist, mittels Gesetzen verhaltenslenkend zu wirken. Warum aber soll dann das eigene „gute Leben“ und die Gestaltung desselbigen reine Privatsache sein?⁷⁶

Allerdings muss sich ein selbstkritischer Kommunitarismus damit auseinandersetzen, inwieweit Traditionen überhaupt feste Bestandteile einer Gesellschaft sind. Allzu schnell steht ein Argument, das

⁷⁴ *Heidenreich*, Theorien der Gerechtigkeit, 2011, S. 123 f.

⁷⁵ *Horn/Scarano*, Philosophie der Gerechtigkeit, 2002, S. 345 f.

⁷⁶ *Heidenreich*, Theorien der Gerechtigkeit, 2011, S. 125 f.

allein wegen einer „kulturellen Tradition“ Lebensumstände bestimmter Menschengruppen zu benachteiligen droht. Die sogenannte Kultur eines Landes, die etwa durch Migration nicht grundlegend verändert werden dürfe, ist oftmals bloßes Scheinargument. Gibt es überhaupt eine kulturelle Identität oder ist der noch so feste Glaube daran Illusion und dient nur der Verteidigung der eigenen westlichen Vorrangstellung in der Welt? Vielleicht besteht eine Kultur gerade nicht in festgewachsenen Traditionen, sondern in der Fähigkeit, sich unter Berücksichtigung aller Interessen zu verändern?⁷⁷

d) Relevanz des Wertesystems für die konkrete Rechtspraxis

Welchen Stellenwert also ein libertärer Individualismus oder statt dessen eine kommunitaristische Gemeinschaft im eigenen Wertesystem hat, je nachdem wird man sich zumindest unbewusst der einen oder anderen Auslegungsweise der allgemeinen Handlungsfreiheit nach Art. 2 Abs. 2 des Grundgesetzes anzuschließen geneigt sein. Gleiches gilt v. a. im Bereich der schrankenlosen Grundrechte und der bei Kollision vorzunehmenden praktischen Konkordanz, also letztlich individuellen Abwägung, welchem von mehreren Werten der Vorrang eingeräumt wird.

Dieserart Rechtsgewinnung ist aber überall im gesamten Rechtswesen in allen Rechtsgebieten präsent, weil ja anders oft gar nicht entschieden werden als dadurch, dass dem einen Wert, der mit einem oder mehreren anderen kollidiert, Platz zu machen ist. Dies muss und sollte – methodisch besehen – keine Willkür im negativen Sinne bedeuten. Vielmehr hilft gerade die Juristische Methodik mit derlei Schwierigkeiten „gerecht“ und v. a. verfassungskonform umzugehen.

e) Der Ansatz von Alasdair MacIntyre – Aristoteles' Tugendlehre

Der Entwurf eines kommunitaristischen Konzepts nach *MacIntyre* verweist auf die Gerechtigkeit als Tugend nach *Aristoteles*. Die Tugend sei wesentlich sozial vermittelt und muss durch Übung zu einer Haltung ausgebildet werden. Es sei nicht nur eine Pflicht der Gemeinschaft, sondern auch die des einzelnen Bürgers, Schritte zu fördern, die der Erziehung zur Tugend förderlich sind. Außerordentlich wichtig sei dafür eine eigene Empathie für die Grundsätze, die vertreten werden sollen.

Die traditionelle Überlieferung von Werten ist nach *MacIntyre* entscheidend für eine Gemeinschaft. Diese Traditionen ändern sich und lösen sich auch ab, wenn sie keinen Bestand mehr haben (epistemologische Krise). Solange aber mehrere traditionsbasierte Werte nebeneinander bestehen und kein Wert qua fortentwickelter Tradition den anderen ablöst, bestehe keine rationale Möglichkeit, einen Wertekonflikt zu entscheiden, da es gerade keine traditionsunabhängigen Wertekriterien gibt.⁷⁸

Dies ist ein hartes Urteil für Juristen, die stets bemüht sind – zumindest was die Richterperspektive betrifft – „objektiv“ zu urteilen. Auch verweisen derlei Ausführungen auf die Grundfragen der Erkenntnistheorie, was wir also überhaupt in der Lage sind, zu erkennen und ob wir unseren eigenen Standpunkt jemals ausblenden können, um z. B. „objektiv“ urteilen zu können.

⁷⁷ *Jullien*, Es gibt keine kulturelle Identität, 4. Aufl., 2018, S. 45 ff.

⁷⁸ *Heidenreich*, Theorien der Gerechtigkeit, 2011, S. 126; *Horn/Scarano*, Philosophie der Gerechtigkeit, 2002, S. 345.

7. Amartya Sen: Globale Gerechtigkeit und Entwicklungspolitik

Ein Ansatz zur Erklärung von Gerechtigkeit, der eng mit dem Ziel richtiger Entwicklungspolitik zusammenhängt, liefert *Sen*. Er setzt u. a. darauf, dass es oft leichter ist, Ungerechtigkeiten zu beschreiben und zu vermeiden als einen Konsens darüber zu erzielen, was genau Gerechtigkeit ist.

a) Ansatz der Verwirklichungschancen

Des Weiteren forciert er ein Umdenken von der Frage der Verteilungsgerechtigkeit zur Berücksichtigung der Befähigungs- bzw. Verwirklichungschancen. Im Weltentwicklungsbericht der Weltbank wurde mit maßgeblicher Arbeit von *Sen* 1990 erstmals der „Index der menschlichen Entwicklung“ aufgeführt.

Für die „Messung“ des Wohlstandes einer Gesellschaft ist danach der eindimensionale Wert des Einkommens nicht ausreichend. Welche Chancen muss ein Mensch haben, damit er sein Leben gut und erfolgreich gestalten kann? Diese Fragestellung öffnet letztlich allen Lebensaspekten die Türen. Zunächst ist kein Bereich ausgeschlossen. Es kann alles diskutiert werden, was für eine gute Lebensführung relevant sein könnte.

b) Gerechtigkeit partikular oder global

Eine Überlegung von *Sen* zielt darauf, ob Gerechtigkeit universell beurteilt und dann auch angestrebt werden kann oder ob dies immer nur im Rahmen einer Nation möglich ist. Praktisch wäre für die Umsetzung globaler Gerechtigkeitsstandards eine Art Weltregierung notwendig, um etwa Ergebnisse zum Thema Klimagerechtigkeit umsetzen zu können. Konzepte wie das von *Rawls* setzen eine regulierende Institution voraus und seien daher partikulär, also auf eine Nation bezogen. Gleiches gelte für den Kommunitarismus, der sich auf die Entwicklungen einer Nation konzentriert.

Hingegen seien die Vernunft- und Pflichtenethik *Kants* oder der Utilitarismus insofern global angelegt, als sie entweder auf das Subjekt und dessen intrinsisch motiviertes Handeln schauen oder den Nutzen kalkulieren, unabhängig davon, ob ihn eine Weltregierung verursacht oder einzelne Staaten.

Für die Politik, v. a. die Entwicklungspolitik, ergeben sich aus derlei unterschiedlichen Ansätzen verschiedene Ergebnisse, schon allein bezogen auf die Frage, ob ethisch überhaupt eine globale Betrachtung gefordert werden muss. Da eine Weltregierung fehlt, muss der Ansatz der Praxis der „pluralen Einbindung“ weiterverfolgt werden, nach dem nicht nur die Staaten miteinander kommunizieren und ethische Grundsätze aufstellen, sondern ebenso global agierende Unternehmen, Nichtregierungsorganisationen oder auch global präsente soziale Gruppen und Netzwerke.⁷⁹

Der Befähigungsansatz bezieht diverse Interessen in die Beurteilung der Gerechtigkeit ein und beschränkt sich nicht von vornherein auf bestimmte Werte. Er geht damit vergleichsweise individuell auf Situationen an den verschiedenen Orten der Welt ein.⁸⁰

⁷⁹ *Sen*, Globale Gerechtigkeit, Nr. 20-21.

⁸⁰ *Heidenreich*, Theorien der Gerechtigkeit, 2011, passim.

Das Bemühen um eine globale Gerechtigkeit kann mangels einer einheitlich entscheidenden Macht nur vom Einzelnen ausgehen. Dies erinnert an die Ansätze, die sich in der Nikomachischen Ethik von *Aristoteles* finden:

„[D]ie Gerechtigkeit ist eine Grundhaltung, die über den gerechten Mann folgende Aussage gestattet: er verwirklicht grundsätzlich aus freier Entscheidung das Gerechte[.]“⁸¹

Abgesehen von der historisch-traditiert maskulin-diskriminierenden Formulierung verweist dies auf eine wichtige Aussage, die es wert ist, daran zu glauben und danach zu handeln. Wie *Platon*, der im „Gorgias“ *Sokrates* sprechen lässt oder *Kant*, der auf den Willen zur Pflicht abstellt, der maßgeblich, wenn nicht gar allein, für eine wahre gerechte Handlung ausschlaggebend sein soll, kommt es zunächst darauf an, selbst *für sich* ethisch gut handeln zu wollen, nicht vordergründig, weil ich anderen gegenüber gerecht sein will, sondern weil ich mit mir selbst im Reinen leben möchte.

8. Gerechtigkeit in den Staatsprinzipien

In der Gesetzgebung finden sich verschiedenen Aspekte, welche dieses staatliche Handeln gerecht zu gestalten versuchen:

- Regeln über das Zustandekommen der Gesetze (Art. 76 ff. GG)
- Gesetze kommen durch Mehrheitsentscheidungen zustande, die später auch wieder geändert werden können.
- Die vom Gesetz betroffenen Interessen können während des Gesetzgebungsprozesses, auch im Parlament, diskutiert werden.
- Bindung der Gesetzgebung an die Grundrechte.
- Das was als gerecht empfunden wird, wird in einem demokratischen Prozess ermittelt.
- Es existieren konkrete Gerechtigkeitsregeln wie
 - o Gleichbehandlungsgrundsatz (Art. 3 GG),
 - o Verhältnismäßigkeitsgrundsatz,
 - o Erfordernis eines sozialen Rechtsstaates.
- Die Grundrechte sind geregelt und werden in der Praxis eingehalten und durch die Gerichte geschützt.
- Jeder kann sich in den politischen Meinungsbildungsprozess integrieren (Art. 38 GG).
- Das Bundesverfassungsgericht überprüft die Gesetze, im Wesentlichen unabhängig von der Gesetzgebung (Hüter der Verfassung).

VII. Grundbedingungen der Gerechtigkeit – Der Weg als Ziel

Theorien und das Nachdenken über Gerechtigkeit öffnet zahlreichen Aspekten die Schleusen, wodurch auf den Denker, ob er nun zuhört oder spricht, ganz unterschiedliche Themen einströmen, die erst in geordnete Bahnen zu bringen sind. Zu unterscheiden sind Gerechtigkeitsdebatten u. a. anhand von:

- Fragen nach dem richtigen Entscheiden des Einzelnen,
- Fragen nach einem gerechten Staatswesen,

⁸¹ *Aristoteles*, Nikomachische Ethik, 1134a 3, Reclam, 2003, S. 135.

- Fragen nach einem gerechten Recht.

Anhand der angesprochenen Theorien zur Gerechtigkeit wurden einige Aspekte deutlich, die essenziell für den Begriff der Gerechtigkeit sind:

- Verteilungsgerechtigkeit,
- Tauschgerechtigkeit,
- Gleichbehandlungsgrundsatz,
- Gleichberechtigung, verstanden als Verzicht auf Diskriminierung,
- Chancengleichheit, insbesondere gleicher Zugang zu öffentlichen Ämtern,
- Verbürgung bestimmter Grundfreiheiten (Menschenrechte, Grundrechte),
- Minderheitenschutz,
- Soziale Gerechtigkeit,
- Globale Gerechtigkeit,
- Naturgerechtigkeit,
- Generationengerechtigkeit
- Verfahrensgerechtigkeit, d. h. ein Rechtssystem mit ausgewogenen Gesetzen, Zugang zur Überprüfung privater wie öffentlich-rechtlicher Akte

Zudem werden innerhalb verschiedener Aspekte der Gerechtigkeit, besonders deutlich bei der Verteilungsgerechtigkeit Fragen danach aufgeworfen, nach welchem Maßstab das jeweilige Gut zu verteilen ist, nach:

- Gleichheit,
- dem individuellen Bedürfnis,
- einem objektivierten Bedürfnis,
- nach den Fähigkeiten,
- nach Verträgen, die das Angemessene regeln und deren Zustandekommen lediglich fair sein muss, der Inhalt dann aber nicht weiter überprüft wird,
- nach der Leistung des Einzelnen,
- nach Zufall, aber mit angemessenen Korrekturen für Härtefälle,
- nach den bestmöglichen Folgen für alle Betroffenen,
- nach dem Differenzprinzip, so dass der Schlechtergestellte trotz Ungleichverteilung zumindest ein wenig bessergestellt wird,
- nach den überkommenen Grundsätzen unter konkreter Orientierung an der Gemeinschaft, in der die Betroffenen leben,
- oder unter Berücksichtigung globaler Auswirkungen und vorhandener Güter, als wäre die Welt ein Staat?

Offen bleibt, ob es eine einheitliche Theorie der Gerechtigkeit geben kann oder muss. Und ebenso offen ist, ob es eine Rangordnung der Gerechtigkeitsansätze gibt. Ist also z. B. Freiheit wichtiger als Gleichheit? Lässt sich Gerechtigkeit überhaupt abstrakt festlegen oder muss auf die konkrete Nation oder Lebenssituation derer gesehen werden, über deren Gerechtigkeit geurteilt wird? Vieles lässt sich nicht rein rational erklären. Aber es wird der Weg für einen vernünftigen Glauben geebnet. An dessen Beginn steht die Frage, wie möchte ich, nicht für andere, sondern für mich selbst, sein?