

Simone Dietz

Philosophie der Gerechtigkeit

(Institut für Psychotherapie und Psychoanalyse Rhein-Eifel, 3.9.2011)

Gerechtigkeit ist wie Wahrheit zweifellos eines der ganz großen Themen der Philosophie. Im Verhältnis zwischen akademischer Philosophie und Alltagsverständnis scheint es bei der Frage nach der Gerechtigkeit aber genau umgekehrt zu sein wie bei der Frage nach der Wahrheit. Der Begriff DER Wahrheit im Singular und seine genauere Bestimmung wird vom überwiegenden Teil der Berufsphilosophen nicht nur für sinnvoll, sondern sogar für unverzichtbar gehalten, während im Alltagsverständnis eher eine skeptische Sicht dominiert. DIE Wahrheit gebe es doch eigentlich gar nicht, jeder habe eben seine eigene Wahrheit, Wahrheit sei letztlich eine Frage der Perspektive, ist häufig zu hören. Die Gerechtigkeit als orientierende Norm dagegen wird seltener angezweifelt. Man spricht vom Gerechtigkeitsgefühl, das schon bei Kindern deutlich ausgeprägt ist und ein feines Gespür für Ungerechtigkeit verleiht. Verletzungen des Gerechtigkeitsempfindens verlangen Berücksichtigung und lassen sich in der Regel nicht dadurch beschwichtigen, dass die Gerechtigkeit an sich in Frage gestellt wird. Angezweifelt wird im Alltag eher der ernsthafte Wille zur praktischen Umsetzung von Gerechtigkeit als die Gültigkeit der Norm selbst. Dagegen dominiert bei Philosophen in dieser Frage heute eher eine skeptische oder relativierende Auffassung. Was als gerecht gelten kann, das hängt vom jeweiligen Kontext, von historischen und kulturellen Gegebenheiten ab und lässt sich nicht in absoluten Begriffen fassen – so sieht es heute ein großer Teil der Philosophen.

Welche Bedeutung haben für uns heute die Antworten der großen Philosophen auf die Frage nach der Gerechtigkeit? Wird der Begriff der Gerechtigkeit verzichtbar, wenn seine Bestimmung so unterschiedlich ausfällt? Was verstanden Platon und Aristoteles, Hobbes und Hume, Kant und Schopenhauer unter Gerechtigkeit? Welche praktische Orientierung kann eine Philosophie der Gerechtigkeit bieten, wenn gegen Nullrunden bei der Rentenanpassung protestiert wird oder gegen die Aufnahme von sog. Wirtschaftsflüchtlingen aus verarmten Regionen der Welt; wenn über Hilfsmaßnahmen für verschuldete Länder gestritten wird oder darüber, ob staatliche finanzielle Unterstützung

eher berufstätigen Eltern zugute kommen sollen oder eher denjenigen, die sich ausschließlich ihrem Nachwuchs widmen? Ist das Bedürfnis nach Vergeltung, das sich auch gegenüber unumkehrbarem Leid einstellt, eine Frage der Gerechtigkeit? Ist es gerecht, wenn Straftäter, die ihren Opfern grausame Qualen zugefügt haben, für sich selbst Regeln des humanen Strafvollzugs einfordern können? Ist der Neid auf das Wohlleben von Reichen, die Eifersucht auf die allgemeine Aufmerksamkeit für Prominente eine Frage der Gerechtigkeit oder nur des Ressentiments?

Im Folgenden werde ich einen historischen und systematischen Überblick über verschiedene philosophische Auffassungen der Gerechtigkeit und über verschiedene Arten der Gerechtigkeit geben. Danach will ich auf einige Kontroversen der gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskussion in der Philosophie eingehen und zum Schluss einige der eben gestellten konkreten Gerechtigkeitsfragen wieder aufnehmen.

Historisch-systematischer Überblick zum Begriff der Gerechtigkeit

Die älteste bis heute einschlägige Quelle des philosophischen Gerechtigkeitsdiskurses ist *Platons Politeia*, ein aus zehn Büchern bestehendes Werk über den Staat. Im ersten Buch streiten sich Sokrates und Thrasymachos über die Frage, ob es überhaupt Gerechtigkeit gibt oder nur ein Recht des Stärkeren, und was ‚Gerechtigkeit‘ bedeuten kann, wenn sie sich nicht auf das bloße Faustrecht des Stärkeren reduzieren lässt. Platons Antwort auf diese Frage (bei der er sich auf den Dichter Simonides beruft) lautet kurz gefasst: Gerecht ist es, jedem das zu geben, was ihm gebührt, oder noch knapper: jedem das Seine zu geben. Die Formel ‚Jedem das Seine‘ hat ausgehend von Platon über das römische Recht eine Weltkarriere gemacht, bis hin zur zynischen Inschrift über dem Tor zum KZ Buchenwald. Mindestens für die Nachkriegsgeneration der Deutschen hat ‚Jedem das Seine‘ damit einen Beiklang erhalten, der den unbefangenen Gebrauch dieser Formel unmöglich gemacht hat. Aber genauer darauf zu achten, wie eine allgemeine Formulierung verwendet wird und was damit genau gemeint sein kann, ist aus philosophischer Perspektive ohnehin geboten. In diesem Fall verweist die nationalsozialistische Übernahme der platonischen Gerechtigkeitsdefinition für einen Ort des schreienden Unrechts vor allem darauf, dass die Formel ohne zusätzliche Erläuterungen leer bleibt und letztlich für jedes Verhalten in Anspruch genommen werden kann.

Platon selbst verkennt keineswegs die Erläuterungsbedürftigkeit seiner Ausgangsdefinition, gerecht sei, jedem das ihm Gebührende zu erstatten. Er verwendet immerhin neun weitere Bücher auf eine genauere Erklärung. Dabei trifft er zunächst eine wichtige Unterscheidung zwischen der Gerechtigkeit als Tugend des Individuums und der Gerechtigkeit als Tugend des Staates, die bis heute als Unterscheidung zwischen der ethischen und der politischen Gerechtigkeit Gültigkeit behalten hat. Seine Antwort auf die Frage nach dem Gerechten stellt zwischen beiden Ebenen eine Analogie her. In beiden Fällen ergibt sich Platon zufolge Gerechtigkeit aus dem harmonischen Zusammenwirken verschiedener Teile zu einem Ganzen. Bezogen auf das Individuum geht es um die Teile oder Kräfte der menschlichen Seele, bezogen auf den Staat um die Stände oder Klassen der Gesellschaft. Wenn die verschiedenen Teile der Seele, der muthaft-wollende, der triebhaft-begehrende und der vernünftige Teil, auf die richtige Weise zusammenwirken, nämlich als Tugenden der Tapferkeit, Besonnenheit und Weisheit, dann stellt sich als übergeordnete Tugend die Gerechtigkeit ein. Entsprechend gilt für die Ebene des Staates: Wenn jedes Mitglied der Gesellschaft die ihm oder ihr zukommende Aufgabe gemäß der staatlichen Ordnung erfüllt, ergibt sich daraus ein gerechter Zustand des Staates.

Der wunde Punkt von Platons Modell liegt in der Begründung der staatlichen Ordnung, insbesondere in der Rechtfertigung der Stände und ihrer jeweiligen Aufgaben. Platon löst dieses Problem durch einen „nützlichen Mythos“ von den verschiedenen Stoffen, aus denen die Menschen angeblich gemacht seien. Die Unterschiede zwischen den gesellschaftlichen Ständen werden mit der natürlichen Verschiedenheit der Menschen begründet. Diese Verschiedenheit dient dem Ganzen und insofern allen – aber sie ist damit nicht notwendig auch ein Vorteil für jeden einzelnen. Die gesellschaftliche Arbeitsteilung kann durchaus einseitig auf Kosten der einen gehen und nur dem Vorteil der anderen dienen. Darüber hinaus legt sie die Individuen auf eine ganz bestimmte Lebensform fest. Das kann aber nur dann zum politischen Konflikt werden wenn die jeweilige Rollen- und Aufgabenverteilung als veränderbar gilt. Wo keine Wahl besteht, weil die Natur die Unterschiede bestimmt, lässt sich nichts verhandeln oder umverteilen. Der Kunstgriff des „nützlichen Mythos“ zur Unterdrückung von Teilen der Gesellschaft – der Sklaven, Frauen, Lohnarbeiter, Juden, Migranten – ist oft genug angewendet worden, um der Gerechtigkeitsfrage auszuweichen anstatt sie zu lösen. In dieser Hinsicht bietet Platons Modell für uns also keine akzeptable Lösung.

Bevor ich auf nun Aristoteles' Bestimmung von Gerechtigkeit eingehe, möchte ich noch einen kurzen Blick auf die Gerechtigkeit als Tugend des Individuums, die *ethische Gerechtigkeit* werfen. Handelt es sich hier um das, was ich zu Beginn als Gerechtigkeitsempfinden bezeichnet habe? Für Platon ergibt sich die Charaktertugend der Gerechtigkeit nicht aus einem bestimmten Empfinden, sondern aus einer besonderen Seelenverfassung, die wiederum das Ergebnis eines mühsamen Lern- und Erkenntnisprozesses ist. Anders als das sog. Gerechtigkeitsempfinden, das sich eher auf den Protest gegen die Ungerechtigkeit der anderen konzentriert, zeigt sich die Tugend der Gerechtigkeit im gerechten Handeln des Individuums selbst. *David Hume* bezeichnet sie als eine künstliche, kalte Tugend. Im Gegensatz zur Tugend des Wohlwollens, die aus dem natürlichen Gefühl der Sympathie und des Mitleids entsteht, stützt sich Gerechtigkeit nach Humes Auffassung auf eine künstliche Übereinkunft, die aus bloßen Nützlichkeitsabwägungen zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft getroffen wird. Gerecht im Sinne der Einhaltung von Vereinbarungen verhalten wir uns dieser Auffassung zufolge letztlich nur aufgrund wohlkalkulierter Eigeninteressen.

Humes Behauptung, dass Gerechtigkeit allein auf Eigennützigkeit zurückzuführen sei, wird zwar von den meisten Philosophen bezweifelt, trotzdem wird der Tugend der Gerechtigkeit fast durchgehend eine nüchterne Grundhaltung zugeschrieben, die sich auf Verstand und Reflexion statt Empfindung und Gefühl stützt. Selbst *Schopenhauer*, der als Wurzel aller moralischen Tugenden den natürlichen Trieb des Mitleids ausmacht und dem Verstand ohnehin wenig Einfluss auf unser Handeln zubilligt, lässt sich in diese Tradition einreihen. Unter Gerechtigkeit versteht er eine negative Tugend, die uns davon abhält, beim andern Leid zu verursachen und die vor allem Selbstbeherrschung erfordert. Die Menschenliebe als positive Tugend findet ihren Ausdruck dagegen in Anteilnahme und Hilfsbereitschaft. „Gerechtigkeit ist mehr die männliche, Menschenliebe mehr die weibliche Tugend“ meint Schopenhauer (§17).

Selbst wenn man die Analogie von Weiblichkeit und Männlichkeit, Empathie und Selbstbeherrschung oder Gefühl und Verstand in dieser Form nicht teilt, lässt sich ein grundlegender Unterschied zwischen Wohlwollen und Gerechtigkeit nicht von der Hand weisen. Das Bemühen, dem konkreten anderen in allen Belangen gerecht werden zu wollen, mit dem wohlwollenden Handeln auch umschrieben werden kann, enthält zwar scheinbar einen Bezug auf Gerechtigkeit, aber es zielt auf eine Haltung der unbedingten Einfühlung und Parteinahme für den einzelnen, die mit dem distanzierenden Moment der

Überparteilichkeit, das die Gerechtigkeit auszeichnet, nicht vereinbar ist. Wenn mit dem Ausdruck des Gerechtigkeitsempfindens Situationen assoziiert werden, in denen jemand impulsiv und empört für andere Partei ergreift, dann legt das zumindest eine verkürzte Sicht auf die Gerechtigkeit nahe – ohne die vorhergehende Distanzierung und übergeordnete Perspektive ist Gerechtigkeit nicht zu haben. Umgekehrt bleibt aber auch die bloß negative Bestimmung der ethischen Gerechtigkeit leer, sei es als Unterlassung verletzender Handlungen, sei es als Haltung der Unparteilichkeit, weil sie das gerechte Handeln nicht ausreichend orientieren kann. Jedem das zu geben, was ihm gebührt, erfordert mehr als eine überparteiliche Haltung – nämlich das Wissen darum, was den anderen jeweils gebührt und die praktische Umsetzung dieses Wissens. Dies lässt sich aber nur unter Bezug auf das konkrete Wohl der jeweils anderen bestimmen UND auf eine gerechte staatliche Ordnung bzw. gerechte gesellschaftliche Regeln bei der Verteilung von Gütern. Auch die ethische Gerechtigkeit kommt nicht aus ohne Bezug auf die politische und soziale Gerechtigkeit.

Aristoteles bestimmt Gerechtigkeit zunächst als Gesetzestreue und recurriert damit, ähnlich wie Platon, auf eine vorausgesetzte politische Ordnung, die selbst nicht zum Thema gemacht wird. Er bietet darüber hinaus aber noch eine andere Definition und eine systematische Differenzierung des Gerechtigkeitsbegriffs an, die bis heute wirksam sind. Aristoteles definiert das Gerechte als das Gleiche, und unterscheidet dann zwei verschiedene Arten der Gerechtigkeit im Hinblick auf zwei Arten der Gleichheit: 1. die *verteilende, distributive Gerechtigkeit*, die sich an proportionaler Gleichheit orientiert, und 2. die *ausgleichende, kommutative Gerechtigkeit*, die sich an arithmetischer Gleichheit orientiert.

Bei der *Verteilungsgerechtigkeit*, die heute als *soziale Gerechtigkeit* im Zentrum der Diskussion steht, geht es um die gesellschaftliche Verteilung von Gütern nach bestimmten Kriterien, die Ungleichheiten berücksichtigen. Aristoteles spricht von der „Zuteilung von Ehre, Geld und anderen Dingen, die unter die Mitglieder der Gemeinschaft aufgeteilt werden können; denn hier kann der eine ungleich oder gleich viel erhalten wie der andere.“ (V, 1130 b 30)

Bei der zweiten Gerechtigkeitsart, der *ausgleichenden* oder *austauschenden Gerechtigkeit*, geht es um Vertrags- und Tauschbeziehungen, in denen die Beteiligten formal gleich gestellt sind und sich an der Gleichwertigkeit der erbrachten und erhaltenen Leistungen orientieren. Nur derjenige, der etwas gibt, kann auch etwas erhalten. Verzerrun-

gen der Gleichheit erfordern einen gerechten Ausgleich durch Wiedergutmachung oder Vergeltung. Die kommutative Gerechtigkeit bezieht sich also sowohl auf die Gerechtigkeit des Strafens im Sinne des Strafrechts als auch auf die Tauschgerechtigkeit zwischen Vertragspartnern im Sinne des Zivilrechts.

Anders als das reine Tauschverhältnis des Marktes, bei dem Anbieter und Käufer grundsätzlich auf gleicher Stufe stehen, oder das System des Strafrechts, das ungeachtet der Besonderheit der Person von jedem gleichermaßen die Einhaltung der Gesetze verlangt, setzt die soziale Gerechtigkeit auch asymmetrische Beziehungen zwischen den Gesellschaftsmitgliedern voraus, Unterschiede der Leistungsfähigkeit, der Bedürftigkeit oder auch der Verdienstlichkeit, die berücksichtigt werden müssen, wenn die gesellschaftliche Verteilung der Güter gerecht sein soll.

In den neuzeitlichen Vertragstheorien verlagert sich das Gerechtigkeitsthema dann auf die Frage nach der gerechten gesellschaftlichen Ordnung selbst. Der Begriff der Gerechtigkeit tritt dabei erst einmal in den Hintergrund zugunsten anderer zentraler Begriffe wie dem der Sicherheit, der Freiheit oder der Gleichheit. Für *Hobbes* steht bei der Frage nach der staatlichen Ordnung die *Sicherheit* an oberster Stelle: die Vergesellschaftung dient allein der Vermeidung von Unsicherheit und Willkür. Dem Wunsch nach Sicherheit entspricht der Gewaltverzicht jedes einzelnen Mitglieds einer politischen Gemeinschaft zugunsten einer zentralen, allen Bürgern übergeordneten Instanz. Gerechtigkeit besteht allein in der formalen Gleichheit der Staatsbürger als Untertanen, die sich einer übergeordneten Instanz unterwerfen, nicht in bestimmten Regeln, an denen sich diese Instanz zu orientieren hätte.

Im Unterschied zu Hobbes bindet *Kant* die Gerechtigkeit der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur an die formale Gleichheit der Untertanen sondern an einen Vertrag, der jedem Bürger das *Recht auf gleiche Freiheit* sichert. Wer auch immer hier die Rolle einer richtenden oder entscheidenden Instanz einnimmt, muss es im Namen des Rechts auf gleiche Freiheit tun. Das ‚innere‘ Gut der Freiheit ist auch die Grundlage für die gerechte Verteilung der äußeren Güter. Gesetze und Verträge sind nur durch das Kriterium der Zustimmung der Beteiligten legitimiert: Der Gesetzgeber muss seine Gesetze so geben, als ob sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes habe entspringen können. So wird die Verteilungsgerechtigkeit zwar nicht im einzelnen bestimmt, aber doch an ein bestimmtes Verfahren geknüpft, das Gerechtigkeit durch gleiche Beteiligungschancen

sichern soll oder zumindest dadurch, dass jeder nach den Regeln der Vernunft zustimmen *könnte*.

Wir können den *systematischen Ertrag* des historischen Überblicks zur Gerechtigkeit folgendermaßen zusammenfassen: **Platon** Bestimmung von Gerechtigkeit betont vor allem die Verschiedenheit und das harmonische Zusammenwirken zu einem Ganzen. Er unterscheidet zwischen Gerechtigkeit als individueller Tugend, der *ethischen* Gerechtigkeit, und Gerechtigkeit der staatlichen Ordnung, der *politischen* Gerechtigkeit. **Aristoteles** bestimmt Gerechtigkeit als Gleichheit und unterscheidet zwischen der *sozialen* Gerechtigkeit gesellschaftlicher Güterverteilung, bei der Ungleichheiten proportional berücksichtigt werden, und der *ausgleichenden* Gerechtigkeit Tausches bzw. Strafens, bei der jeder formal gleich behandelt wird. Die neuzeitliche Entwicklung des Gerechtigkeitsdiskurses durch **Hobbes** und **Kant** betont die Unterscheidung zwischen *materiellen* Kriterien gerechter *Verteilung* und *formalen* Kriterien gerechter *Verfahren*. Die materiellen Fragen gerechter Güterverteilung nach Proportionen der Leistung oder Bedürftigkeit werden bei Hobbes und Kant dem formalem Verfahren einer gerechten, arithmetisch gleichen Beteiligungschance an der Entscheidungsfindung untergeordnet. Die gleiche Verteilung der Freiheitsrechte steht bei Kant nicht mehr zur Disposition, sie bildet die Voraussetzung für jedes gerechte Verfahren der Güterverteilung im bürgerlichen Staat.

Damit hat sich auch das Thema des politischen Diskurses verschoben: nicht Gerechtigkeit, sondern *Freiheit* wird zum zentralen Begriff. Allerdings ist die Frage nach der Gerechtigkeit damit keineswegs erledigt: spätestens mit *Karl Marx* kehrt sie zurück auf die politische Agenda. Es wird deutlich, dass die formale Freiheit und Gleichheit der Vertragspartner nicht unbedingt ausreicht, um Gerechtigkeit zu sichern, und dass die faktische Freiheit und Gleichheit von Bürgern nicht unabhängig ist von einer gerechten Verteilung der Güter. Damit bricht auch die Frage wieder auf, an welchen Kriterien sich die soziale Gerechtigkeit zu orientieren hat, unabhängig von formal zugestandenen Freiheitsrechten und Verfahren.

Einige Kontroversen in der gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskussion der Philosophie

Die Wiederkehr des Gerechtigkeitsthemas in die philosophische Debatte des 20. Jahrhunderts ist vor allem mit dem Namen von John Rawls und seiner Theorie der Gerech-

tigkeit verbunden. Für Rawls ist Gerechtigkeit die "erste Tugend sozialer Institutionen": seine Überlegungen gelten der Begründung allgemeiner Gerechtigkeitsgrundsätze für die institutionelle Grundstruktur einer Gesellschaft. Die ethische Gerechtigkeit wird bei ihm der politischen Gerechtigkeit untergeordnet und als ‚Fairness‘ definiert: wer die Vorteile sozialer Institutionen in Anspruch nimmt, muss sich auch an ihre Regeln halten. Rawls interessiert sich vor allem für die Grundsätze, nach denen gerechte Institutionen eingerichtet werden müssten. Wenn es möglich wäre, einen Verständigungsprozess unter fairen Bedingungen herbeizuführen, bei dem die Beteiligten nicht wüssten, welche speziellen Vorlieben und Fähigkeiten, welche Rolle und welcher Status ihnen selbst in der Gesellschaft jeweils zukommen würden, dann, so meint Rawls, müssten es zwei Grundsätze sein, auf die sich alle einigen könnten:

1. Jeder hat das gleiche Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist.
2. Soziale und ökonomische Ungleichheiten sind nur akzeptabel, wenn sie den in der Gesellschaft am schlechtesten Gestellten den größtmöglichen Vorteil bieten (Unterschiedsprinzip), und wenn sie mit Ämtern verbunden sind, die prinzipiell allen offen stehen (Prinzip der fairen Chancengleichheit).

Die Erfüllung des ersten Grundsatzes ist dabei eine Bedingung für die Gültigkeit des zweiten Grundsatzes – die gleichen Grundfreiheiten dürfen nicht angetastet werden. Rawls' Absicht bei der Formulierung der beiden Grundsätze ist es, keine willkürlichen Unterschiede bei der Zuweisung von Rechten und Pflichten zuzulassen, und zwischen konkurrierenden Ansprüchen der Gesellschaftsmitglieder einen sinnvollen Ausgleich zu schaffen mit dem Ziel einer Gerechtigkeit als Gleichheit.

Vor allem das Unterschiedsprinzip mit dem Kriterium des größtmöglichen Vorteils der am schlechtesten Gestellten in einer Gesellschaft bietet gegenüber rein prozeduralen Gerechtigkeitsbestimmungen, die sich nur an der Freiheit des Entscheidungsverfahrens orientieren, eine Konkretisierung. Es ermöglicht Ungleichheiten im Sinne des Leistungsprinzips, setzt diesem Prinzip aber klare Grenzen: so gilt es nur unter der Voraussetzung gleicher Rechte, wie dem aktiven und passiven Wahlrecht, der Rede- und Versammlungsfreiheit, der Gewissens- und Gedankenfreiheit, dem Recht auf Unversehrtheit und dem Recht auf Eigentum. Die möglicherweise gerechtfertigten Unterschiede beziehen sich nur auf soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten bei der Verteilung materieller und immaterieller Güter, und sie sind nur gerechtfertigt unter der Voraussetzung, dass

sie auch den am schlechtesten Gestellten einen größtmöglichen Vorteil bringen, also z.B. durch Verbesserung ökonomischer Effizienz den gesellschaftlichen Wohlstand insgesamt vergrößern.

Es ist allerdings offen, wie konkret die Ergebnisse bei einer Anwendung der sehr abstrakten Gerechtigkeitsprinzipien auf konkrete politische Entscheidungen sein können. Das Unterschieds-Prinzip lässt meines Erachtens in vielen Fällen einen breiten politischen Spielraum. So rechtfertigt das bekannte Argument von der drohenden Kapitalflucht bei zu restriktiven politischen Umverteilungsmaßnahmen beispielsweise die Ungleichheiten der Verteilung zugunsten der Reichen genau damit, dass sich so auch für die am schlechtesten Gestellten die größtmöglichen Vorteile, nämlich die Chance auf einen Arbeitsplatz und ein insgesamt höheres Steueraufkommen erzielen lassen. Die Befürworter restriktiverer Umverteilungsmaßnahmen dagegen halten das Argument der drohenden Kapitalflucht für vorgeschoben: nach ihrer Ansicht bietet die ungleiche Verteilung des Reichtums allein Vorteile für die Reichen und ist mit dem zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz nicht vereinbar.

In der Frage der finanziellen Hilfsmaßnahmen für verschuldete Länder oder der Aufnahme von Flüchtlingen aus verarmten Regionen zeigt sich, dass die Antwort damit steht und fällt, wer als Mitglied eines Systems gerechter Institutionen gelten darf und wer nicht, denn nur Mitglieder können einen Anspruch auf einen gerechten Ausgleich an ihre Institutionen richten. Wer von außen kommt, ist auf Wohlwollen angewiesen. Die *Globale Gerechtigkeit* bleibt damit für Rawls ein unlösbares Problem – Verteilungsgerechtigkeit lässt sich aus seiner Perspektive nur auf der Basis von Nationalstaaten herstellen. Im internationalen Rahmen beschränkt sie sich auf die negativen Prinzipien des nicht Verletzens, der Nichteinmischung und auf die Achtung der allgemeinen Menschenrechte. Aus der Kritik an dieser Begrenztheit der Rawls'schen Konzeption sind verschiedene Vorschläge hervorgegangen, die Theorie der gerechten Institutionen auf eine globale Basis zu stellen. Diese Diskussion konzentriert sich vor allem darauf, wie es gelingen kann, wirksame globale Institutionen zu schaffen, die auf die weltweite Verteilung von Gütern Einfluss nehmen können, ohne damit aber einen für die Individuen übermächtigen Weltstaat zu schaffen, der ihre Entscheidungsrechte drastisch einschränkt. Angesichts der Komplexität dieses Problems konzentrieren Philosophen wie Peter Singer sich auf die Ebene des individuellen Handelns und betonen vor allem die ethische Verantwortung der Gerechtigkeit z.B. im Hinblick auf das individuelle Konsumverhalten.

Eine andere Kritik an Rawls zielt auf den strikten arithmetischen Begriff von *Gleichheit*, an dem sich sein Gerechtigkeitsverständnis orientiert. Für Rawls' ist grundsätzlich erst einmal nur die Gleichverteilung gerecht, jede Ungleichheit ist legitimationsbedürftig. Auch natürliche Ungleichheiten sind nach seiner Auffassung ungerecht und müssen kompensiert werden. So begründet z.B. die zufällige Verteilung besonderer Begabungen noch kein persönliches Anrecht auf ihre Vorteile. Auch sie sind als gesellschaftliches Gut gerecht zu verteilen. Wegen seines starken Gleichheitskriteriums wird diese Gerechtigkeitsauffassung als *Egalitarismus* bezeichnet. Die Gegenposition dazu ist das *bedürfnisorientierte Gerechtigkeitskonzept* oder auch Suffizienz-Konzept. Aus der Sicht dieser Kritiker (zu denen Harry Frankfurt, Avishai Margalit, Martha Nussbaum oder Angelika Krebs zählen) führt Rawls Bestimmung von Gerechtigkeit, die sich aus dem Vergleich zwischen Personen A, B, C im Hinblick auf ihre Ausstattung mit dem Gut X ergibt, auf eine falsche Fährte, nämlich zu Neid und Unversöhnlichkeit. Stattdessen sollte man sich lieber an den individuellen Bedürfnissen der Beteiligten orientieren. Gerechtigkeit wird nach dieser Auffassung nicht dadurch hergestellt, dass jeder möglichst gleich viel hat, sondern dadurch, dass jeder genug hat. Das Suffizienz-Konzept geht nicht nur von einer gewissen natürlichen Ungleichheit bei gleichen Rechten aus, sondern auch von natürlicher Genügsamkeit und von einem grundlegenden Wohlstandsniveau. Unter diesen Bedingungen erscheint mir die Kritik am Egalitarismus durchaus gerechtfertigt zu sein, fraglich ist allerdings, ob individuelle Genügsamkeit und gesellschaftlicher Wohlstand tatsächlich immer vorausgesetzt werden können. Die egalitaristische Tendenz, alle möglichen Werte eines gesellschaftlichen Lebens als Güter zu definieren, deren Gleichverteilung sicher gestellt werden muss, führt aus meiner Sicht aber in der Tat in vielen Fällen zu abstrusen Aufrechnungen und zu einer Haltung der Missgunst und Kleinlichkeit, die Gerechtigkeit eher als Fluch denn als Segen erscheinen lässt. Dies lässt sich nur vermeiden, wenn wir die Verschiedenheit der Güter berücksichtigen, die für Menschen erstrebenswert sind. Nicht alle lassen sich in der gleichen Weise gesellschaftlich verteilen wie Lebensmittel oder Geld. Soziale Güter wie Anerkennung oder Liebe, Aufmerksamkeit oder Ruhm lassen sich nicht nach Gerechtigkeitskriterien verteilen, sie sind angemessener als soziale Beziehung denn als verteilbare Güter zu verstehen und die Gerechtigkeitsfrage muss sich hier eher auf die gemeinsamen Bedingungen richten, unter denen Menschen solche Beziehungen gestalten können, die für ein gutes Leben sicherlich unverzichtbar sind.