

S. Gosepath, in: H.J. Sandkühler (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie, Bd. 1, Hamburg 1999.

**Gleichheit/Ungleichheit – 1. Zu den Begriffen.** *«Gleichheit» (G.)* – griech. *isotes*, lat. *aequalitas*, *aequalitas*, frz. *égalité*, engl. *equality* – kann in zwei Bedeutungen verwendet werden. Erstens im Sinn *qualitativer Übereinstimmung*, zweitens im Sinn numerischer *Identität*. In der ersten Bedeutung bezieht man sich mit *«gleich»* auf mehrere unterschiedliche Gegenstände, die in mindestens einer, aber nicht allen Hinsichten gleiche Eigenschaften haben. Die zweiten Bedeutung bezieht sich auf ein und denselben mit sich selbst in allen Merkmalen übereinstimmenden Gegenstand, auf den ggf. mittels verschiedener singulärer Termini bzw. Eigennamen oder Beschreibungen Bezug genommen wird. Dieser Eintrag behandelt qualitative G. als soziale und politische G., die gegenwärtig die kontroverseste unten den großen sozialen Idealen ist. *«G.»* kann sowohl deskriptiv als auch präskriptiv benutzt werden. *«G.»* ist in der präskriptiven Verwendungsweise ein aufgeladener Terminus. Wegen seiner normalerweise positiven Konnotation hat er eine rhetorische Kraft<sup>1</sup>, die den Begriff zum politischen Slogan geeignet sein läßt.

*«G.»* bedeutet Übereinstimmung einer Mehrzahl von Gegenständen, Personen oder Sachverhalten in einem bestimmten Merkmal, bei Verschiedenheit in anderen Merkmalen. *«G.»* ist damit sowohl von *«Identität»* als auch von *«Ähnlichkeit»*, dem Begriff für nur annähernde Übereinstimmung zu unterscheiden.<sup>2</sup>

*«G.»* bzw. *«gleich»* ist ein unvollständiges Prädikat und muß immer die Frage nach sich ziehen: *gleich in welcher Hinsicht?* G. besteht im wesentlichen in einer dreistelligen Relation zwischen zwei (oder mehreren) Gegenständen oder Personen und einer (oder mehreren) Eigenschaften. *«Zwei Gegenstände a und b sind gleich hinsichtlich des Prädikationsspielraums P, wenn sie, was diesen Spielraums betrifft, unter denselben generellen Terminus fallen.»*<sup>3</sup> *«G.»* bezeichnet das Verhältnis zwischen den verglichenen Objekten. Jeder Vergleich setzt ein *tertium comparationis* voraus, ein konkretes Merkmal, in dem die G. gelten soll. G. bezieht sich auf den gemeinsamen Anteil an dem vergleichsentscheidenden Merkmal. Dieser relevante Vergleichsstandard stellt eine jeweils zu spezifizierende *«Variable»*, (oder *«Index»*, *«Bewertungsspielraum»* u.ä.) des G.begriffs dar<sup>4</sup>, die zu verschiedenen Konzeptionen der G. führt, wenn es sich bei den Standards um unterschiedliche moralische Normen handelt. Der Unterschied zwischen einem allgemeinen Begriff und spezifischen Konzeptionen<sup>5</sup> der G. mag erklären, warum *«G.»* machen Autoren zufolge keine einheitliche oder gar leere Bedeutung zu haben scheint.<sup>6</sup>

Im Unterschied zu numerischer Identität setzt ein G.urteil die Verschiedenheit des Vergleichenen

voraus. *«Völlige»* oder *«absolute»* G. sind nach dieser Definition in sich widersprüchliche Aussagen. Zwei nicht-identische Objekte gleichen sich nie vollständig; sie unterscheiden sich zumindest in ihrer Raum-Zeit-Stelle. Einige Autoren hingegen möchten absolute qualitative G. jedoch nicht definitorisch ausschließen, sondern als Grenzbegriff zulassen.<sup>7</sup>

Von zentraler Bedeutung es ist, wie der Maßstab des Vergleichs bei deskriptiver wie präskriptiver G. bestimmt wird. Bei *deskriptiver* G. ist der gemeinsame Maßstab selbst ein deskriptiver: Zwei Menschen wiegen z.B. gleich viel. *Präskriptive* G. liegt vor, wenn ein präskriptiver Maßstab, d.h. eine Norm oder Regel verwendet wird, z.B. G. vor dem Gesetz. Die Maßstäbe, die präskriptiven G.behauptungen zugrunde liegen, enthalten zumindest zwei Komponenten: Einerseits eine deskriptive Komponente, da sie deskriptive Kriterien enthalten müssen, um diejenigen Personen zu identifizieren, auf die sich die Regel bezieht; diese deskriptiven Kriterien unterscheiden diejenigen, die unter die Norm fallen, von denen, die außerhalb des Geltungsbereichs der Norm stehen. Außerdem enthalten die Vergleichsstandards etwas Normatives, eine moralische oder rechtliche Regel, die angibt, wie die Menschen, die als unter die Norm fallend identifiziert wurden, behandelt werden sollen. Diese Norm macht die Präskription aus.<sup>8</sup>

## 2. Zur Begriffs- und Problemgeschichte

G. gilt von der Antike an<sup>9</sup> als ein konstitutives Merkmal der Gerechtigkeit. Wenn zwei Personen in mindestens einer relevanten Hinsicht als gleich gelten, müssen diese Personen in der Hinsicht gleich behandelt werden. Ansonsten wird eine ungerecht behandelt. Dies ist das allgemein akzeptierte *formale* G.prinzip, das Aristoteles in Rückgriff auf Plato formulierte: *Gleiche(s) gleich behandeln.*<sup>10</sup> Einige sehen dieses formale Prinzip der G. als eine spezifische Anwendung einer Rationalitätsregel ( *Rationalität*). Es sei irrational, weil inkonsistent, ohne hinreichenden Grund gleiche Fälle ungleich zu behandeln.<sup>11</sup> Statt dessen betonen die meisten, daß es sich hier um ein moralisches Prinzip der Gerechtigkeit handelt, das im wesentlichen der Universalisierbarkeit moralischer Urteile entspricht. Das formale Postulat bleibt allerdings solange leer, wie unklar ist, was hier *«gleiche Fälle»* und was *«gleich behandeln»* meint. Alle Debatten über die richtige Auffassung von Gerechtigkeit, d.h. darüber, wem was zukommt – so bemerkte schon Aristoteles -, können als Kontroversen über die Frage aufgefaßt werden, welche Fälle gleich und welche ungleich sind.<sup>12</sup> Jeder normative Disput kann als Widerstreit einer vorgeschlagenen Norm mit einer anderen dargestellt werden, d.h. als Widerstreit zwischen einer Konzeption von G. mit einer anderen. Deshalb ist es richtig, wenn G.theoretiker<sup>13</sup> betonen, daß es fast nie um die

Frage geht, ob überhaupt G., sondern (nur) um die Frage, welche Art von G. Eigentlich jede normative Theorie stellt sich als eine G.position dar. Egalitaristen müssen also, um ihre Position zu skizzieren, eine spezifischere (egalitärere) Konzeption von G. in Anschlag bringen.

Platon und Aristoteles vertreten ein Prinzip *proportionaler* G.<sup>14</sup>: Wenn Faktoren für eine Ungleichverteilung sprechen, weil die Personen in relevanten Hinsichten ungleich sind, ist diejenige Verteilung gerecht, die proportional zu diesen Faktoren ist. Ungleiche Verteilungsansprüche müssen proportional berücksichtigt werden; das ist die Voraussetzung dafür, daß die Personen gleich berücksichtigt werden. Beide verstehen gleiche Berücksichtigung (noch) im Sinne der Formel des Ulpian: «*Suum cuique tribere*», also: «Gerecht ist eine Handlung, wenn sie jedem das gibt, was ihm zukommt».<sup>15</sup> Diese Definition ist ganz formal, den offen ist noch, wem was zukommt. Ungleiche Berücksichtigung der Rechte verschiedener Personen heißt demnach, daß nicht jedem zugeteilt wird, was ihm zusteht. Die zugrundeliegenden vorausgesetzten Rechte können dabei aber ungleich sein – und sind es für Platon und Aristoteles auch.

Gegen Plato und Aristoteles hat die Ulpianische Formel im Laufe der Geschichte den inhaltlich egalitären Sinn angenommen, daß jedem die gleiche Würde ( Menschenwürde) und jedem gleiche Achtung gebührt. Diese ist die heute weitgehend geteilte Auffassung *substantieller* universalistischer G. Sie entwickelte sich in der Stoa, die die natürliche G. aller rationalen Wesen betonte, und im frühen Christentum des Neuen Testaments, das die G. der Menschen vor Gott zum Prinzip erhob, das die christliche Kirche später allerdings nicht immer konsequent vertrat. In der Neuzeit, vom 17. Jh. an, wurde die Idee natürlicher G. in der Tradition des Naturrechts und der Vertragstheorie ( Gesellschaftsvertrag) dominant. Hobbes ging davon aus, daß die Menschen im Naturzustand gleiche Rechte haben, weil sie über die Zeit hinweg die gleiche Fähigkeit haben, einander zu schaden.<sup>16</sup> Locke vertrat die Auffassung, daß alle Menschen gleiche natürliche Rechte auf Freiheit und Eigentum besitzen.<sup>17</sup> Rousseau erklärte soziale Ungleichheit durch einen nahezu urgeschichtlichen Verfall der Menschengattung von einer natürlichen G. im harmonischen Naturzustand, hervorgerufen durch den Drang der Menschen zur Vervollkommnung, wodurch Eigentum und Besitz wirkmächtig wurden. Die dadurch entstandene Ungleichheit und Herrschaft der Gewalt kann nur durch die Einbindung der freigesetzten

Subjektivität in einer gemeinsamen Bürgerexistenz und Volkssouveränität überwunden werden.<sup>18</sup>

In Kants Moralphilosophie formuliert der kategorische Imperativ das G.postulat der gleichen universalen Achtung.<sup>19</sup> Die transzendentalphilo-

sophische Reflexion des Gedankens der Autonomie und Selbstgesetzgebung führt zur Anerkennung der gleichen Freiheit aller Vernunftwesen, die Kant auch zum einzigen Rechtsprinzip erklärt.<sup>20</sup> Die aufklärerischen Ideen stimulierten die großen sozialen Bewegungen und Revolutionen und schlugen sich in den modernen Verfassungen und Menschenrechtserklärungen nieder. Neben Freiheit und Brüderlichkeit wurde G. in der Französischen Revolution Grundlage der *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* von 1789.<sup>21</sup> Das Prinzip der gleichen Würde und Achtung<sup>22</sup>, das heute von allen Hauptströmungen der modernen westlichen Kultur als Minimalstandard akzeptiert wird<sup>23</sup>, schreibt in einer üblichen Unterscheidung vor, Personen als Gleiche zu behandeln (*treating persons as equals*), nicht aber das in vielen Fällen unplausible Prinzip, Personen genau gleich zu behandeln (*treating persons equally*).<sup>24</sup> Seit dem 19. Jh. liegt der politische und philosophische Schwerpunkt neben der Sicherung gleicher Freiheitsrechte und gleicher politischer Partizipationsrechte verstärkt in der Auseinandersetzung um ökonomische und soziale Ungleichheit.<sup>25</sup> Dabei ist die Idee der G. seitens sozialistischer und marxistischer Kreise durchaus kritisiert worden.<sup>26</sup> So lehnt Marx den Gedanken der Rechtsgleichheit ab, weil sie sich erstens ungleich auswirkt, da sie nur eine begrenzte Zahl moralisch relevanter Gesichtspunkte heranziehe und andere vernachlässige; zweitens konzentrierten sich Theorien der Gerechtigkeit zu sehr auf die Verteilung statt auf die grundlegenden Fragen der Produktion; drittens brauche die kommunistische Gesellschaft kein Recht und keine Gerechtigkeit, weil in ihr die gesellschaftlichen Konflikte aufgelöst sein würden.

### 3. Gegenwärtige Debatten

Da in zeitgenössischen Theorien «Behandlung als Gleiche» der moralisch geteilte Standard ist, gehen die heutigen Debatten darum, welche Art von Gleichbehandlung normativ gefordert ist, wenn wir uns wechselseitig als Personen mit gleicher Würde achten. Strittig ist, ob und in welchem Ausmaße der Staat durch politische Maßnahmen wie Umverteilung von Einkommen und Besitz, Steuern, Erziehungssystem, Sozialversicherung, positive Diskriminierung usw. weitergehende G. der sozialen Bedingungen für alle herstellen soll.

(1) Eine Minimalposition vertritt der *Libertarismus* und *Wirtschaftsliberalismus*, der, auf Locke zurückgehend, gleiche ursprüngliche Freiheits- und Besitzrechte postuliert und damit gegen Umverteilungen und soziale Rechte und für den freien Markt argumentiert.<sup>27</sup> Es wird ein Gegensatz von G. und Freiheit behauptet. Dagegen wird eingewandt, daß gerade wenn das eigene freie Verdienst zählen soll, der eigene Erfolg nicht so sehr von Glück, natürlicher Ausstat-

tung, ererbtem Besitz und Status abhängen darf. Es bedarf mindestens noch der *Chancengleichheit*, die dafür sorgt, daß das Schicksal der Menschen von ihren Entscheidungen und nicht von ihren sozialen Lebensumständen bestimmt wird, die sie nicht zu verantworten haben. Der Egalitarismus will jedoch mehr. Für ihn ist eine Welt moralisch besser, wenn in ihr *G. der Lebensbedingungen* herrschen. Dies ist ein amorphes Ideal, das Klärung verlangt. Warum ist *G. der Lebensbedingungen* ein Ideal, und *G. von was genau?*<sup>28</sup>

(2) Eine Maximalposition stellt *strikte G.* dar, die allen einen gleichen materiellen Level an Gütern und Leistungen gewähren will. Sie wird allgemein als unplausibel verworfen. Sie scheitert an Problemen, die allgemein gegen *G.* eingewandt werden, und die jede plausible *G.*-auffassung lösen muß. Erstens müssen angemessene Indices für die Messung der *G.* der zu verteilenden Güter angegeben werden. In Begriffen von was soll *G.* bzw. Ungleichheit hier verstanden werden? So kann *G.* materieller Güter zu ungleicher Zufriedenheit führen. Als üblicher, wenn auch bekanntermaßen unzulänglicher Index wird das Geld benutzt, wobei offensichtlich mindestens *G. der Chancen* anders erfaßt werden muß. Zweitens muß angegeben werden, in welchem Zeitraum das angestrebte gleiche Verteilungsmuster realisiert sein muß. *Strikte G.* fordert *G.* innerhalb kürzerer Zeitabstände. Dies scheint jedoch die Verfügungsgewalt von Personen über ihren Anteil unzulässig einzuschränken. Drittens verzerrt *G.* ökonomische Leistungsanreize und führt zu einem Mangel an Effizienz, weil bei der Umverteilung Schwund an Gütern durch administrative Kosten auftritt.<sup>29</sup> *G.* und Effizienz müssen in ein ausgewogenes Verhältnis gesetzt werden. Oft wird, hauptsächlich von Ökonomen, diesbezüglich *Pareto-Optimalität* verlangt. Ein Zustand ist pareto-optimal oder pareto-effizient, wenn es nicht möglich ist, in einen anderen sozialen Zustand überzugehen, der mindestens von einer Person als besser oder von keiner als schlechter beurteilt wird. Diese Beurteilung ist jedoch immer relativ zu einem gegebenen Ausgangszustand, der ungleich und ungerecht sein kann. Deshalb mag es zur Herstellung von Gerechtigkeit nötig sein, Pareto-Optimalität zu verletzen. Zumindest darf *G.* in den Augen der Kritiker nicht dazu führen, daß manche auf Güter verzichten müssen, obwohl dadurch kein Schlechtergestellter besser gestellt würde. Viertens gibt es moralische Einwände: *Strikte* und mechanische Gleichbehandlung aller Beteiligten nimmt die Unterschiede zwischen den Individuen und ihren Situationen nicht ernst. Eine Kranke hat intuitiv andere Ansprüche als ein Gesunder; ihr das Gleiche zuzuteilen wäre falsch. Bei einfacher *G.* werden die Freiheit der Individuen unzulässig beschränkt und die je individuelle Besonderheit der Person nicht hinreichend berücksichtigt; insofern wird sie eben nicht gleich berücksichtigt. Moralisch besteht nicht nur ein

Recht auf die Berücksichtigung besonderer Bedürfnisse, sondern auch ein Recht auf die Früchte der eigenen Arbeit, darauf, daß die eigene Leistung, das Verdienst auch zählt. Zu guter Letzt besteht die Gefahr, daß *G.* zu Gleichmacherei, Uniformität und Einebnung führt, statt Differenz und Pluralität zu respektieren.<sup>30</sup>

Als Desideratum kann man insofern festhalten: Statt einfacher *G.* bedarf es deshalb einer Konzeption komplexerer *G.*, der es durch Unterscheidung von verschiedenen Güterklassen, getrennten Sphären (Walzer<sup>31</sup>) und differenzierteren Kriterien gelingt, auf diese Problemlagen zu antworten.

(3) *G. der Wohlfahrt* motiviert sich durch die Intuition, daß es das Wohlergehen der Individuen ist, um das es in der politischen Moral geht. Das Wohlfahrtsniveau auszugleichen müsse daher das relevante Gerechtigkeitskriterium sein. Auch diese Auffassung ist jedoch mit erheblichen Schwierigkeiten konfrontiert.<sup>32</sup> Es scheint unplausibel, alle Präferenzen der Personen (gleichermaßen) zu zählen; einige Präferenzen sind aus Gerechtigkeitsgründen unzulässig. Zufriedenheit bei der Erfüllung der Wünsche kann kein Maßstab sein, weil Personen mehr wollen als Glücksgefühle. Als Maßstab für Wohlfahrtsvergleiche kann also nur die Beurteilung des Erfolgs bei der Erfüllung der Präferenzen fungieren. Sie darf jedoch nicht nur auf einem subjektiven Urteil basieren. Für eine gerechtfertigte Beurteilung bedarf es eines Standards, der angibt, was hätte erreicht werden sollen oder können. Dieser setzt wiederum schon eine Annahme über eine gerechte Verteilung voraus, ist also kein unabhängiges Gerechtigkeitskriterium. Ein weiteres beträchtliches Problem jeder an Wohlfahrt gerichteten Konzeption von *G.* ist, daß Personen mit teurem Geschmack nach dieser Konzeption mehr Ressourcen beanspruchen dürfen; dies verletzt eindeutig moralische Intuitionen, weil der teure Geschmack kultiviert ist. Zudem kann *G. der Wohlfahrt* für den Aspekt des Verdienstes<sup>33</sup> nicht aufkommen.

(4) Solche Probleme vermeidet die vor allem von Rawls und Dworkin vertretene *G. der Ressourcen*.<sup>34</sup> Sie hält Individuen für ihre Entscheidungen und Handlungen verantwortlich, nicht jedoch für die Umstände ihrer Situation. Das, was man nicht zu verantworten hat, darf kein Verteilungskriterium sein. Rasse, Geschlecht, Hautfarbe, Intelligenz, soziale Stellung sind als irrelevante Ausnahmegründe ausgeschlossen. Statt dessen sind ungleiche Anteile an sozialen Gütern dann *fair*, wenn sie sich aus den Entscheidungen und absichtlichen Handlungen der Betroffenen ergeben. Chancengleichheit ist nicht ausreichend, weil für ungleiche natürliche Ausstattung nicht kompensiert wird. Was für soziale Umstände gilt, soll auch für natürliche Gaben gelten. Natürliche Begabungen und soziale Umstände sind beides reine Glücksache und müssen ausgeglichen

werden. Damit wird das gängige Verdienstkriterium berücksichtigt, aber deutlich relativiert. Die Menschen sollen eine anfängliche gleiche Ausstattung an Grundgütern als allgemein dienliche Mittel (Rawls) oder Ressourcen (Dworkin) bekommen und können später aufgrund ihres eigenen ökonomischen Handelns durchaus unterschiedliche Mengen an Gütern besitzen. Soziale und ökonomische Ungleichheiten sind nach Rawls bei vorrangiger Sicherung gleicher Grundfreiheiten und -rechte gerecht, wenn sie zwei Bedingungen erfüllen: «erstens müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit offenstehen, und zweitens [- das ‹Differenzprinzip›] müssen sie sich zum größtmöglichen Vorteil für die am wenigsten begünstigten Gesellschaftsmitglieder auswirken.»<sup>35</sup> Ansonsten muß umverteilt werden. Hinter dem für die ursprüngliche Situation der Entscheidung über Prinzipien einer gerechten Gesellschaft unterstellten ‹Schleier des Nichtwissens› würde man nach Rawls das Differenzprinzip wählen, weil es sicherstellt, daß man nicht im freien Markt durch die Maschen fällt, und daß es allen besser geht als in einer Situation totaler Gleichverteilung, deren Level mangels Effizienz unter dem des im Differenzprinzip Schlechtestgestellten liegt.

Dworkin beansprucht mit seiner Theorie, noch ‹absichts-sensitiver› und ‹ausstattungs-insensitiver› als die Rawlsche Theorie zu sein.<sup>36</sup> Er schlägt eine hypothetische Auktion vor, auf der sich jeder bei gleichen Zahlungsmitteln Güterbündel so zusammenstellen kann, daß er am Ende niemandes Güterbündel beneidet. Auf dem freien Markt hängt es dann von den Ambitionen der Individuen ab, wie sich die Verteilung entwickelt. Die ungerechtfertigten Ungleichheiten aufgrund von unterschiedlicher natürlicher Ausstattung, Begabung und von Glück sollen durch ein differenziertes fiktives Versicherungssystem kompensiert werden, dessen Prämien hinter einem ‹Schleier des Nichtwissens› ermittelt werden, um dann im echten Leben auf alle umgelegt und per Steuer eingetrieben zu werden. So soll ein fairer Ausgleich für die natürliche Lotterie erfolgen, der eine ‹Versklavung› der talentierten Erfolgreichen durch zu hohe Abgaben verhindert.

(5) Theorien wie die eben genannten, die sich darauf beschränken, grundlegende Mittel gleich zu verteilen, in der Hoffnung, sie könnten den verschiedenen Zwecken aller Menschen gerecht werden, werden von Sen kritisiert.<sup>37</sup> Wie wertvoll die Güter für jemanden sind, hängt von den Möglichkeiten, der natürlichen Umgebung und den individuellen Fähigkeiten ab. Sen schlägt statt dessen vor, sich an grundlegenden menschlichen Möglichkeiten (*capabilities*) zur Ausübung bestimmter relevanter Seinsweisen und Tätigkeiten (*functionings*) bei der Verteilung zu orientieren. Die Bewertung des individuellen Wohlergehens muß sich an basalen Funktionsweisen wie

Ernährung, Gesundheit, Abwesenheit von Gefahren für das Leben usw. festmachen. Wichtig ist aber auch der Freiheitsaspekt, der in der Möglichkeit, die Art und Weise der Verwirklichung der Funktionsweisen selbst zu wählen, enthalten ist. *Capabilities* sind daher nach Sen das Maß für die angestrebte *G. der Möglichkeiten* des Menschen, sein Leben zu führen.

(6) Eine andere Konzeption der G., die beansprucht, das Desideratum komplexerer G. zu erfüllen, arbeitet prozedural mittels einer *Präsumtion der G.*, d.h. eines *prima facie* Gleichverteilungsprinzips für alle politisch zur Verteilung anstehenden Güter<sup>38</sup>: Alle Betroffenen sind ungeachtet ihrer empirischen Unterschiede gleich zu behandeln, es sei denn, bestimmte (Typen von) Unterschiede(n) sind in der anstehenden Hinsicht relevant und rechtfertigen durch allgemein annehmbare Gründe eine ungleiche Behandlung oder ungleiche Verteilung. Wenn alle ein Interesse an den zu verteilenden Gütern haben, so zählen die Befriedigung der Präferenzen aller *prima facie* (in Abwesenheit besonderer Rechtfertigungsgründe) gleich viel, weil die Personen gleich viel zählen. Wer mehr will, schuldet den anderen eine angemessene allgemeine und reziproke Rechtfertigung. Wenn es keinen Grund für eine Ungleichverteilung, den alle im Prinzip anerkennen können, gibt, dann ist Gleichverteilung die einzige legitime Verteilung. Gleichverteilung ist damit nicht eine unter vielen Alternativen, sondern die unvermeidliche Ausgangsposition, sofern man die Rechtfertigungsansprüche aller als gleichberechtigt ernst nimmt. Diese Präsumtion der G. gibt ein elegantes Verfahren für die Konstruktion einer Theorie der Verteilungsgerechtigkeit ab.

Folgende Fragen müßten allerdings beantwortet werden, um zu einem inhaltlich gefüllten Gerechtigkeitsprinzip zu kommen: Welche Güter und Lasten stehen zur Verteilung (bzw. sollten zur Verteilung stehen)? Was sind die sozialen Güter, die den Gegenstand gerechter Gleichverteilung abgeben? An wen soll verteilt werden? Wer hat *prima facie* einen Anspruch auf einen fairen Anteil? Was sind die gerechtfertigten Ungleichheiten je nach Sphäre oder Güterklasse? Dabei werden viele Aspekte der o.g. Theorien egalitärer distributiver Gerechtigkeit eine wesentliche Rolle spielen.

(7) Ist G. ein Wert an sich?<sup>39</sup> Viele Egalitaristen sind heute bereit zuzugestehen, daß G. im Sinne von G. der Lebensumstände keinen starken Wert an sich hat, sondern ihre Bedeutung im Rahmen liberaler Gerechtigkeitskonzeptionen im Zuge der Verfolgung anderer Ideale erhält – wie Freiheit für alle, volle Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten und der Persönlichkeit, die Beseitigung von Leid, Dominanz und Stigmatisierung, stabiler Zusammenhalt moderner freiheitlich verfaßter Gesellschaften etc. Dies öffnet die Tür für die kritische Anfrage, ob nicht ein anderer Gesichts-

punkt als G. der Lebensumstände (auch für Egalitaristen) das Kriterium der Verteilungsgerechtigkeit ist. Alternativen sind zum einen die Sicherung eines hinreichend guten Auskommens für jeden<sup>40</sup> und zum anderen die vorrangige Verbesserung der Situation der Schlechtergestellten.<sup>41</sup> Beides ist in der Tat dringlich, der Egalitarismus will aber mehr.

Albernethy, G. L. (Hg.), 1959, *The Idea of Equality*, Richmond. – Aristoteles, 1967, *Nikomachische Ethik*. Zürich/München. – Aristoteles, 1971, *Politik*. Zürich/München. – Arneson, R. 1993, *Equality*. In: R. Goodin/P. Pettit (Hg.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford. – Barbeuf, G., 1796, *Manifeste de égaux*. In: *Hist. de G. Barbeuf et du Babouvisme*, Paris 1884. – Bedau, H., 1967, *Egalitarianism and the Idea of Equality*. In: J. R. Pennock/J. Chapman (Hg.), *Equality*, NY. – Benn, S., 1967, *Equality*. In: *Encycl. of Philos.*, NY/London. – Berlin, I., 1955/56, *Equality*. In: PAS 56. – Cohen, G.A., 1989, *On the Currency of Egalitarian Justice*. In: *Ethics* 99. – Dann, O., 1975, *Gleichheit*. In: GGb, 2, Stuttgart. – Dworkin, R., 1990 (1977), *Bürgerrechte ernstgenommen*, Fft./M. – Dworkin, R., 1981a, *What is Equality? Part 1: Equality of Welfare*. In: *Philos. and Public Affairs* 10. – Dworkin, R., 1981b, *What is Equality? Part 2: Equality of Resources*. In: *Philos. and Public Affairs* 10. – Feinberg, J., 1970, *Justice and Personal Desert*. In: Ders., *Doing and Deserving*, Princeton. – Frankfurt, H., 1987, *Equality as a Moral Ideal*. In: *Ethics* 98. – Hayek, F.A., 1960, *The Constitution of Liberty*, London. – Hobbes, T., 1651, *Leviathan*, dt.: Fft./M./Berlin/Wien 1976. – Kant, I., 1785, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Kants GS*, hg. v. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Berlin 1902ff., Bd. IV. – Kant, I., 1797, *Metaphysik der Sitten*. In: *Kants GS*, Bd. VI. – Kymlicka, W., 1996 (1990), *Politische Philosophie heute*. Fft./M. – Lakoff, S.A., 1964, *Equality in Political Philosophy*, Cambridge (MA). – Locke, J., 1974 (1690), *Über die Regierung*, Stuttgart. – Marshall, T.H., 1992, *Bürgerrechte und soziale Klassen*, Fft./M. – Marx, K., 1978 (1875), *Kritik des Gothaer Programms*. In: MEW Bd. 19, Berlin. – Menne, A., 1962, *Identität, Gleichheit, Ähnlichkeit*. In: *Ratio* 4. – Nagel, T., 1996 (1977), *Gleichheit*. In: Ders., *Letzte Fragen*, Bodenheim. – Nagel, T., 1994 (1991), *Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit und andere Schriften*, Paderborn. – Nozick, R., 1974, *Anarchy, State, and Utopia*, NY. – Okun, A. M., 1975, *Equality and efficiency*. Washington. – Parfit, D., 1997, *Equality and Priority*. In: *Ratio* 10. – Platon, 1958a, *Politeia*. In: Ders., SW, Bd. 3, Hamburg. – Platon, 1958b, *Nomoi*. In: Ders., SW, Bd. 6, Hamburg. – Pojman, L./R. Westmoreland, (Hg.), 1996, *Equality*, Oxford. – Rae, D., 1981, *Equalities*. Cambridge (MA). – Rawls, J., 1975 (1971), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Fft./M. – Rawls, J., 1998 (1993), *Politischer Liberalismus*, Fft./M. – Raz, J., 1986, *The Morality of Freedom*, Oxford. – Rousseau, J.-J., 1971 (1755), *Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen*. In: Ders., *Schriften zur Kulturkritik*, Hamburg. – Rousseau, J.-J., 1974 (1762), *Der Gesellschaftsvertrag oder die Grundsätze des Staatsrechts*, Stuttgart. – Scanlon, T., 1996, *The Diversity of Objections to Inequality*, Lawrence. – Sen, A., 1992, *Inequality Reexamined*, Oxford. – Thomson, D., 1949, *Equality*, Cambridge. – Tugendhat, E./U. Wolf, 1983, *Logisch-Semantische Propädeu-*

*tik*, Stuttgart. – Ulpianus, D., 1845, *Fragmenta*, Bonn. – Vlastos, G., 1962, *Justice and Equality*. In: R. Brandt (ed), *Social Justice*, Englewood Cliffs (N. J.). – Walzer, M., 1992 (1983), *Sphären der Gerechtigkeit*, Fft./M. – Westen, P., 1990, *Speaking Equality*, Princeton. – Williams, B., 1978 (1973), *Der Gleichheitsgedanke*. In: Ders., *Probleme des Selbst*. Stuttgart. – Young, I. M., 1990, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton.

<sup>1</sup> Westen 1990. – <sup>2</sup> Dann 1975, 997; Menne 1962, 44 ff.; Westen 1990, 39, 120. – <sup>3</sup> Tugendhat/Wolf 1983, 169. – <sup>4</sup> Westen 1990, 10. – <sup>5</sup> Rawls 1971, 21f. – <sup>6</sup> Rae 1981, 127f., 132f. – <sup>7</sup> Ebd., 170. – <sup>8</sup> Westen 1990, Kap. 3. – <sup>9</sup> Benn 1967, 39f.; Albernethy 1959; Lakoff 1964; Thomson 1949. – <sup>10</sup> Aristoteles 1967, V.3. 1131a10-b15; ders. 1971, III.9.1280 a8-15, III. 12. 1282b18-23. – <sup>11</sup> Berlin 1955-56. – <sup>12</sup> Aristoteles 1971, 1282b 22. – <sup>13</sup> Nagel 1993; Rae 1981; Sen 1992, 13. – <sup>14</sup> Platon 1958b, 757b-c; Aristoteles 1967, 1130b-1132b. – <sup>15</sup> Platon 1958a, 331e, 332b-c; Ulpianus 1854, 1,1,10. – <sup>16</sup> Hobbes 1651. – <sup>17</sup> Locke 1690. – <sup>18</sup> Rousseau 1755 u. 1762. – <sup>19</sup> Kant 1785. – <sup>20</sup> Kant 1797, AA 230. – <sup>21</sup> Barbeuf 1796. – <sup>22</sup> Vlastos 1962. – <sup>23</sup> Kymlicka 1996. – <sup>24</sup> Dworkin 1990, 370. – <sup>25</sup> Marshall 1992. – <sup>26</sup> Marx 1875; vgl. Kymlicka 1996, Kap. 5. – <sup>27</sup> Nozick 1974; Hayek 1960. – <sup>28</sup> Cohen 1989; Arneson 1993. – <sup>29</sup> Okun 1975. – <sup>30</sup> Walzer 1983; Young 1990. – <sup>31</sup> Walzer 1983. – <sup>32</sup> Dworkin 1981a. – <sup>33</sup> Feinberg 1970. – <sup>34</sup> Rawls 1975; Dworkin 1981b. – <sup>35</sup> Rawls 1998, 69; Rawls 1975, 336. – <sup>36</sup> Dworkin 1981b. – <sup>37</sup> Sen 1992. – <sup>38</sup> Tugendhat 1997, Kap. III; Williams 1973; Bedau, 1967, 19. – <sup>39</sup> Raz 1986; Frankfurt 1987; Scanlon 1996. – <sup>40</sup> Frankfurt 1987. – <sup>41</sup> Parfit 1997.

