

*Seminarmaterialien 24***Gerechtigkeit**

(Entwurf eines Lexikon-Stichwortes).

Drei elementare Spielarten des Gerechtigkeitsbegriffes.

Bei Aristoteles gilt derjenige Mensch als *gerecht*, welcher 1. die Gesetze und 2. die „bürgerliche Gleichheit“ achtet, wobei er im Falle von „Gleichheit“ vor allem an die „gleichmäßige Verteilung der Güter“ denkt.¹ Damit werden zwei elementare Typen von Gerechtigkeit benannt: 1. *Die Regelgerechtigkeit* und 2. die *Verteilungsgerechtigkeit*. Berücksichtigt man zudem Marx und seine Kritik der politischen Ökonomie, dann scheint es äußerst sinnvoll, noch einen dritten Typus einzubeziehen: 3. *Die Aneignungsgerechtigkeit*.

Ad 1: Unter *Regelgerechtigkeit* scheint Aristoteles so viel wie die Gesetzestreue zu verstehen. Als „gerecht“ wären demnach all diejenigen zu belobigen, welche sich an die allgemein geltenden Regeln und Gesetzesbestimmungen halten. Gerechtigkeit hat in diesem Falle die Bedeutung einer handlungsleitenden Haltung, Einstellung oder Gesinnung der Person. Der Gedanke der Regelgerechtigkeit wirft allerdings ein Problem auf, das Aristoteles selbst ganz klar sieht. Er bearbeitet es auf eine Weise, welche die abendländische Diskussion über Gerechtigkeit äußerst nachhaltig beeinflusst hat: Jemand kann regelgerecht handeln und dennoch Unrecht begehen, wenn die Normen, Werte und Kriterien, woran er sich orientiert, ihrerseits ungerecht sind. Dieser Hinweis setzt jedoch die Möglichkeit eines kritischen Urteils über die Qualität des jeweils empirisch geltenden (positiven) Rechts und damit Maßstäbe voraus, die nicht an bestimmte geschichtliche Räume und Zeiten gebunden sind. Deswegen sagt Aristoteles im Hinblick auf das Recht des griechischen Stadtstaates: „Das Polisrecht ist teils Natur-, teils (positives = historisch gesetztes – J.R.) Gesetzesrecht. Das Naturrecht hat überall dieselbe Kraft der Geltung und ist unabhängig von Zustimmung oder Nicht-Zustimmung (der Menschen).“² Schon damit wird die historisch durchgängige Debatte über das Verhältnis zwischen universellem Naturrecht und positivem, historisch verschiedenartigem und vergänglichem Recht angestoßen. „Die Gesetze sind insofern positiv, als sie ihre Bedeutung und Zweckmäßigkeit in den *Umständen*, somit nur einen historischen Wert überhaupt ha-

¹ Aristoteles: Nikomachische Ethik (Ed. F. Dirlmeier), Frankfurt/M 1957 ff., S. 104 f. (Buch V/2).

² A.a.O.; S. 118 f. (Buch V/10).

ben, deswegen sind sie auch vergänglicher Natur.“ Aber es ist und bleibt sinnfälliger: „Dieser Unterschied (zwischen philosophischem Recht und positivem Recht – J.R.), der sehr wichtig und wohl festzuhalten ist, ist zugleich sehr einleuchtend; eine Rechtsbestimmung kann sich aus den *Umständen* und *vorhandenen* Rechts-Institutionen als vollkommen *gegründet* und *konsequent* zeigen lassen und doch an und für sich unrechtlich und unvernünftig sein ...“³

Ad 2: Bei der Verteilungsgerechtigkeit geht es um Maßnahmen, Verfahren, Mechanismen oder Prozesse, die für die gerechte Distribution von Gütern und Leistungen sowie von Rechten und Pflichten sorgen (sollen). Wenn über Gerechtigkeit geredet oder gestritten wird, steht oftmals die Verteilungsgerechtigkeit im Mittelpunkt, von der ausgehend ebenso oft direkte Verbindungslinien zur normativen Idee der *Gleichheit* gezogen werden. Die Art dieser Verbindung kann man sich anhand der – ebenfalls schon bei Aristoteles auftauchenden – Unterscheidung zwischen zwei elementaren Typen der Verteilungsgerechtigkeit klar machen. Unterschieden wird die (a) *kommutative Gerechtigkeit* von der (b) *distributiven Gerechtigkeit*.

(2a): Die kommutative wird auch als *ausgleichende Gerechtigkeit* bezeichnet. Und zwar wird ein Ausgleich gesucht, bei dem niemand mehr oder weniger von x bekommt. Kommutative Gerechtigkeit verlangt also exakte Gleichverteilung. Jeder, der einen Anspruch hat, soll mit *genau den gleichen Anteilen* an Vorteilen oder Lasten bedacht werden. Es gilt so gesehen das Prinzip der *arithmetischen Gleichheit*. Bei der Torte vom Dienst lässt sich so etwas bewerkstelligen. Aber es gibt natürlich zahlreiche Fälle, in denen es schlicht und einfach physisch nicht möglich ist, etwas in genau gleiche Teile zu zerstückeln und dann den berechtigten Empfängern zuzuteilen. Auch Aristoteles` Idee des „meson“, des mittleren Maßes lässt sich damit in Zusammenhang bringen: „Mittleres Maß“ hat nichts mit Mittelmaß angesichts von Leistungserwartungen zu tun. Gemeint ist vielmehr die Einhaltung des rechten Maßes.⁴ Es soll die Mitte zwischen zwei Extremen wie dem Geiz einerseits, der Verschwendungssucht andererseits gesucht und gelebt werden. M.a.W.: Es geht um Ausgewogenheit, auch wenn sich die Mitte nicht immer gleichsam mit Hilfe einer Waage exakt ausbalancieren lässt. Bei einer echten Balance läge das *arithmetisch gleiche* Gewicht auf jeder der Waagschalen und die dementsprechend zugeteilte Portion wäre im kommutativen Sinne „gerecht“. Zum normativen Kern der kommutativen Gerechtigkeit gehört mithin die Idee der *exakten* oder: wie Michael Walzer sagt – *einfachen Gleichheit*. Die Anspruchsberechtigten erhalten im idealen Falle pro Kopf den exakt gleichen Anteil, wenn es sich machen lässt. In der Fassung der kommutativen

³ G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), Einleitung § 3.

⁴ Vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik, a.a.O.; S. 111 ff. (Buch V 7). Vgl. J. Ritsert: Gerechtigkeit und Gleichheit, Münster 1997, S. 21 ff. Man muss im Grund den deskriptiven vom normativen Gleichheitsbegriff unterscheiden. Man kann wertfrei feststellen, dass z.B. zwei Stöcke *gleich lang* sind. Normativ kann man für die *Gleichheit* der Entlohnung bei gleicher Leistung plädieren. Vgl. dazu J. Ritsert: Schlüsselprobleme der Gesellschaftstheorie, Wiesbaden 2009, S. 146 ff.

tiven Gerechtigkeit als „ausgleichende“ Gerechtigkeit wird oftmals auch an das Idealbild eines Austausches von Äquivalenten, also von Gleichem gegen Gleiches gedacht. Wenn Gleiches gegen Gleiches exakt abgegolten wird, geht es allem Anschein nach gerecht zu. Deswegen spricht Thomas Hobbes auch von „austauschender Gerechtigkeit“: „Wenn hierbei (beim Tausch – J.R.) Gleiches gegen Gleiches gegeben wird, so entsteht, wie man sagt, die kommutative oder austauschende Gerechtigkeit.“⁵

Ad 2: Bei der distributiven Gerechtigkeit sieht das anders aus. „Distributive Gerechtigkeit“ kann Verteilungsgerechtigkeit im Allgemeinen meinen. Denn „distributio“ bedeutet im Latein die Verteilung (oder Einteilung). So gelesen bedeutet auch die kommutative Gerechtigkeit einen speziellen Fall der distributiven Gerechtigkeit überhaupt. *Distributive Gerechtigkeit im engeren Sinn* bedeutet demgegenüber die Verteilung von Gütern, Diensten und Rechten je nach den vorhandenen *Meriten* von Personen und/oder Gruppen. Das „meritum“ bedeutet im Latein den Verdienst, den sich jemand zum Beispiel durch seine Amtsführung erworben hat. „Verdienst“ ist somit *nicht* einfach mit der heute üblichen Selbstverständlichkeit mit dem „wohlverdienten“ Geldeinkommen aufgrund beruflicher Leistungen gleichzusetzen. „Meriten“ stellen verschiedenartige *Verteilungsdimensionen* dar, auf denen verschiedene Personen verschiedene Positionen einnehmen können. Eine fest in den Überbau der modernen bürgerlichen Gesellschaft eingebaute Achse des Verdienstes stellt die *Leistung* gewiss dar. Von den mitunter erheblichen Problemen der Leistungsmessung abgesehen: Würden die Leute tatsächlich je nach ihrer erbrachten Leistung bezahlt, so wäre das gerecht. (Doch man schaue sich z.B. die Differenzen zwischen Frauen- und Männerlöhnen an). Uns erscheint das heute jedenfalls als viel gerechter denn eine Verteilung von Vorteilen je nach der Herkunft, wie dies in klassischen Adelsgesellschaften der Fall war. Aristoteles verwendet das griechische Wort „axia“. Dieses wird als „meritum“ ins Latein übersetzt. „Axia“ bedeutet ebenfalls Verdienst, Würdigkeit und Wert. Doch die Verteilung von Vorteilen und/oder Lasten je nach der Stellung von Individuen oder Gruppen auf einer Achse der Meriten weist einen Haken auf: Je „höher“ die Stellung eines Individuums auf einer der Achsen der Würdigkeit ist, desto mehr sollte ihm von den begehrten Gütern, Leistungen und Erlaubnissen zuteilwerden. Je höher die Leistung, desto höher die Entlohnung – das erscheint als gerecht. (Die Umkehrung dieser Aussage – so belegen es auf drastische Weise die Börsenzocker und Bonusjäger der Gegenwart – gilt überhaupt nicht!). Gemessen am kommutativen Prinzip der Gleichverteilung ist jedoch Ungleichheit (der Entlohnung etwa) das Resultat. Aufgrund seiner höheren Leistung wird jemandem ein höherer Geldverdienst gewährt als anderen. Doch *diese* Erscheinungsform von sozialer Ungleichheit wird normalerweise nicht als ungerecht empfunden. Die bekannte politische Forderung: „Gleicher Lohn für gleiche Leistung“ liefert nur das halbe Bild. Denn zu ergänzen ist: „Ungleicher Lohn für ungleiche (einfachere oder

⁵ Thomas Hobbes: Vom Menschen – Vom Bürger, Hamburg 1959, S. 101.

schlechtere) Arbeit.“ Die Verteilungsregeln sind in diesem Falle natürlich komplizierter als bei der einfachen Tortengleichheit. Es muss proportional zu den schwer zu bestimmenden Verdiensten der einzelnen Person zugeteilt und/oder belastet werden. Deswegen wird in diesem Falle auch von *geometrischer Gleichheit* gesprochen.

Ad 3: Jeder an der Erhaltung seiner Existenz interessierte Mensch – diese Binsenweisheit sei gewagt – muss sich das für seinen Lebensunterhalt Notwendige zu Eigen machen können. Was für das Leben des einzelnen Menschen, seiner Familie, seiner Gruppe „notwendig“ sei, unterliegt allerdings nicht nur historischer Veränderungen aufgrund der Steigerung der gesellschaftlichen Produktivkräfte, sondern ist ebenfalls kaum völlig exakt zu messen. Das gilt selbstverständlich auch für das physische Existenzminimum, das je nach der Art der überhaupt zugänglichen Güter gleichermaßen historischen Wandlungen unterliegt. Die Sozialstatistik der Gegenwart versucht beispielsweise, eine „Armutsgrenze“ festzulegen, deren Unterschreitung genau so möglich und wirklich ist, wie die Unterschreitung des physischen Existenzminimums, die sich nicht zuletzt in Hungernöten äußert.⁶ Wie immer die Messlatten im Einzelnen aussehen und wie sie funktionieren mögen, der Gedanke, dass es den Menschen möglich sein muss, sich das für die Erhaltung ihres Lebens mindestens auf dem bisherigen Niveau Notwendige zu eigen zu machen, führt ebenfalls bis in die Antike zurück. Zur Abwechslung mal nicht zu Aristoteles, sondern zu dem römischen Rechtsgelehrten und Politiker Domitius Ulpianus (170-223).⁷ Denn eines der Gebote des Ulpian lautet: *Suum cuique tribue* – „Lasse jedem das Seine zuteilwerden“. Kant, der auf die logische Ungereimtheit aufmerksam macht, dass man jemanden nicht das zuteilen kann, was er als das Seine schon hat, übersetzt die Formel so: „Tritt in einen Zustand, worin jedermann das (des) Seine(n) gegen jeden anderen gesichert sein kann sein.“⁸ Das klingt zunächst nach einer Bestandsgarantie für vorhandenes Eigentum. Jeder soll sich seines Besitzstandes sicher sein? Man darf aber vielleicht auch so übersetzen: „Jedem soll das für seinen Lebensunterhalt Notwendige zuteilwerden.“ Denn „tribuere“ bedeutet im Latein auch „zuteilen“! D.h.: Jeder soll sich das *zu eigen* machen können, was für sein Leben notwendig ist. Das ist gerecht! In diesem Falle geht es um *Aneignungschancen*, also um die Möglichkeiten von Individuen und Gruppen, durch Zwecktätigkeiten die für den Lebensunterhalt notwendigen Mittel überhaupt erst zu erwerben. Davon ist die *Appropriation* zu unterscheiden. Damit ist das Gegenteil, die macht-, wenn nicht gewaltgestützte Inbesitznahme (Bemächtigung) der Arbeitskraft und/oder Arbeitsergebnisse der Knechte und Mägde durch die Herren (aufgrund vor allem ihrer Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel)

⁶ Als grobes Maß für die Armutsgrenze werden in der BRD gegenwärtig 60% des mit Hilfe des Medians (nicht des arithmetischen Mittels!) gemessenen Nettoeinkommens angesetzt. 2007 lag dieser Satz für Singles bei 764 € und für ein kinderloses Ehepaar bei 1376 €.

⁷ Vgl. dazu I. Kant: Die Metaphysik der Sitten, in ders.: Werke in sechs Bänden (hrsg. v. W. Weischedel), Band IV, Darmstadt 1963, S. 344 (A 44).

⁸ Ebd.

gemeint. Das ist ungerecht – gemessen an dem Maßstab, dass die Unterdrückung des freien Willens anderer und damit die Verletzung ihrer Würde grundsätzlich Unrecht und Ungerechtigkeit zugleich darstellt (Kant).⁹

Das Gerechtigkeitsurteil.

Unter einem „Gerechtigkeitsurteil“ können Urteile des folgenden elementaren Typus verstanden werden: „ $X \varepsilon g$ “¹⁰ bzw. „ Xg “. X bedeutet verschiedene Sachverhalte, denen wir umgangssprachlich die Eigenschaft „ g “ = „gerecht“ zuschreiben. Es ist klar, wo nun das Problem liegt: Welche Phänomene lassen sich nach den Regeln der Alltagssprache (oder nach deren kritischen Analyse, d.h.: nach den Regeln einer gerechtigkeits-theoretischen Wissenschaftssprache) zulässigerweise an der Variablenstelle „ X “ einzusetzen und welche verschiedenen Bedeutungen kann das Eigenschaftswort „gerecht“ an der Prädikatstelle des Urteils annehmen? Folgende Fälle sind uns geläufig:

- 1.) X kann die Gesinnungen, Haltungen und Einstellungen einzelner Personen oder Gruppen betreffen. So stellen wir etwa fest: Das ist ein gerechter Mensch! Er übt Gerechtigkeit (*Personale Gerechtigkeit*).
- 2.) X kann Taten und Handlungen von Personen oder Gruppen meinen. Die legitimen Verdienste, die sich jemand durch seine Handlungen erworben und die angemessenen Belohnungen, die er dafür erhalten hat, gehören zu diesem Typus der *Handlungsgerechtigkeit*.
- 3.) X kann sich auf die historische Macht- und Herrschaftsordnung beziehen. Die Ungerechtigkeiten, die durch Zwänge, wenn nicht durch Gewaltanwendung aufgrund der Verfügung über Machtpositionen und Machtmittel entstehen, werden dann zum Gegenstand kritischer Beurteilung (*Ungerechtigkeit als Repression*). Von anderer Art sind allerdings Urteile über *wohlverdiente Einflusschancen*.
- 4.) X kann auf ökonomische Phänomene zielen. Dann geht es vor allem um *Aneignungs- und Verteilungsgerechtigkeit* bei der Produktion und/oder Distribution von Gütern und Diensten.
- 5.) An der Stelle X können auch überindividuelle Verfahren oder Abläufe stehen. Dann wird beispielsweise von einem „gerechten“ Urteil nach einem „gerechten“ Verfahren gesprochen.
- 6.) Auch Kollektivgebilden wie Organisationen, komplexen sozialen Strukturen und Prozessen, der gesellschaftlichen Grundordnung oder der umfassenden Rechtsordnung, schließlich dem gesamten Zustand eines Gemeinwesen wird oftmals die Eigenschaft „gerecht“ zu- oder abgesprochen.

⁹ Vgl. dazu ausführlicher J. Ritsert: Schlüsselprobleme der Gesellschaftstheorie, a.a.O.; S. 160 ff.

¹⁰ Das ist die überlieferte, heute nicht mehr übliche Schreibweise für ein Urteil (eine Eigenschaftszuschreibung). „ ε “ bedeutet „ist“ = „hat die Eigenschaft.“ Das wird heutzutage als „ Fx “, irgendein x hat die Eigenschaft F angeschrieben.

Das sind gewiss nicht alle Beispiele, die man zusammenstellen könnte. Von ähnlicher Vielfalt sind auch die Bedeutungsmöglichkeiten des Prädikates „gerecht“. Das Eigenschaftswort „gerecht“ kann z.B. auf folgende Weisen verstanden werden:

- „Gerecht“ liest sich als „geltenden Normen, Regeln und Kriterien gerecht“ (Aristoteles).
- „Gerecht“ bedeutet das Gleiche wie „ausgewogen“, also „ohne Extreme“. bedacht oder behandelt (Aristoteles).
- „Gerecht“ bedeutet so viel wie: „zu exakt gleichen Anteilen verteilt“ (Aristoteles, Hobbes u.v.a.).
- „Gerecht“ bedeutet: „je nach den erworbenen Verdiensten zugeteilt“ (Aristoteles, Hobbes u.v.a.).
- „Gerecht“ versteht sich als „den Prinzipien des universellen Naturrechts“ entsprechend (Vernunftrechtstradition).
- „Gerecht“ bedeutet so viel wie „fair“ (J. Rawls; B. Barry).
- Als „gerecht“ kann das einverständige Ergebnis einer vernünftigen und herrschaftsfreien Beratung der Mitglieder einer Gemeinschaft über zu treffende Maßnahmen angesehen werden (B. Barry; J. Habermas).
- „Gerecht“ ist die „rationale“ Ordnung menschlicher Beziehungen; womit natürlich alles am Rationalitätsbegriff und seinen Spielarten hängt.
- „Gerecht“ ist diejenige Haltung, welche die Würde (den freien Willen) anderer Subjekte anerkennt, insoweit diese nicht ihrerseits auf die Unterdrückung freier Willensäußerungen aus sind (Kant). Denn Recht, Moral und Gerechtigkeit bestehen „darin, dass jeder Einzelne von dem anderen als ein freies respektiert (anerkannt – J.R.) und behandelt werde ...“¹¹ (Anerkennungsgerechtigkeit).
- „Gerecht“ ist eine allgemeine soziale Ordnung in dem Grade, wie sie diesem Prinzip der wechselseitigen Achtung des freien Willens nahe kommt (Kants „Reich der Zwecke“).
- Ähnlich: „Gerecht“ ist eine soziale Grundordnung dann, wenn jedermann über das gleiche „Recht auf größte Freiheit“ verfügt, „sofern sie mit der gleichen Freiheit für alle vereinbar ist“¹² (J. Rawls).
- Als „gerecht“ kann eine gesellschaftliche Grundordnung bewertet werden, wenn und insoweit soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten so beschaffen sind, dass sie (a) „den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen“ und (b) „mit Ämtern und Positionen“ verbunden sind, die allen gemäß ihrer Chancengleichheit offenstehen“ (J. Rawls).¹³
- „Gerecht“ sind gesellschaftliche Verhältnisse, in denen die soziale Stellung in einer Lebenssphäre (in einem Subsystem) *nicht* maßgeblich über

¹¹ G. W. F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden, Band 4 (=WW 4), Frankfurt/M 1970,

¹² J. Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M 1979, S. 81. Es handelt sich um eine der verschiedenen Fassungen des „ersten Grundsatzes“ der Rawlsschen Theorie der Gerechtigkeit.

¹³ J. Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, a.a.O.; S. 336.

die Stellung in anderen Lebenssphären entscheidet. Denn „kein soziales Gut X sollte ungeachtet seiner Bedeutung an Männer und Frauen, die im Besitz eines anderen Gutes Y sind, einzig und allein deshalb verteilt werden, weil sie dieses Y besitzen.“¹⁴ Demnach weist die klassische Formel „Wer hat, dem wird gegeben“ in der Tat auf eine schreiende Ungerechtigkeit hin (M. Walzer).

- „Gerecht“ sind Individuen, die eine *unparteiliche* Haltung an den Tag legen; „Gerecht“ sind Institutionen und/oder allgemeine gesellschaftliche Ordnungsprinzipien, die *unparteiliche* Maßnahmen, Verfahren und Abläufe sicher stellen (B. Barry).
- „Gerecht“ sind Beziehungsmuster zwischen Personen und/oder gesellschaftliche Verhältnisse, die aufgrund der Interessenlage der Akteure von beidseitigem Vorteil (Nutzen) sind und/oder das Glück einer größtmöglichen Zahl von Menschen garantieren (J. Bentham, V. Pareto und zahllose andere Wirtschaftswissenschaftler).

Ich gehe nicht davon aus, diese Liste sei vollständig. Sie wirft jedoch so oder so ein schwerwiegendes logisches Problem auf: Das Substantiv „die Gerechtigkeit“ wurde in die klassische Form eines logischen Urteils mit Subjekt und Prädikat gebracht. „X ist gerecht“ (Xg). Die Negation dieses Urteils lautet natürlich: „X ist ungerecht“ (\neg Xg). Es ist nach meiner Auffassung äußerst sinnvoll, dieses Verfahren auf auch auf andere Schlüsselbegriffe der politischen Philosophie wie vor allem: „Rationalität“ (Xr), „Freiheit“ (Xf) oder „Gleichheit“ ($x=y$) anzuwenden. Auf diesem Wege werden jedoch die klassischen Kategorien aufgesplittert und die Frage entsteht, wieso es sich im Einzelfall zumindest um „familienähnliche“ Varianten von Urteilen z.B. über *Gerechtigkeit* und nicht um etwas ganz anderes handelt. Daher fragt Jürgen Habermas mit Fug nach der „Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen“, worin die verschiedenartigen Vernunfturteile Xr bzw. \neg Xr zersprengt sind.¹⁵ Worin besteht die Einheit der Idee der *Gerechtigkeit* in der Vielfalt der möglichen Interpretationen von Subjekt *und* Objekt im Falle elementarer Gerechtigkeitsurteile? Antworten auf diese gute Frage hängen von selbst wieder verschiedenartigen, gleichwohl sich in vielen Hinsichten überschneidenden Gerechtigkeitstheorien und ihren unterschiedlichen Gewichtungen all jener Dimensionen ab, welche im Begriff „der Gerechtigkeit“ gemeinhin zusammengezogen werden. Einige Beispiele für gerechtigkeits-theoretische Grundpositionen werden hier kurz umrissen:

Gerechtigkeitstheorien I: Gerechtigkeit als Fairness.

Es macht bei allen Diskussionen über Gerechtigkeit einen guten Sinn, drei Ausagenebenen auseinander zu halten. Das Prädikat „fair“ kann sich (a) auf denkende und handelnde Personen beziehen. Dann schreiben wir den Individuen

¹⁴ M. Walzer: Sphären der Gerechtigkeit, Frankfurt/New York 1992, S. 50. (Im Orig. kursiv)

¹⁵ Vgl. J. Habermas: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M 1988, S. 153 ff.

bestimmte Haltungen, Einstellungen und Handlungsmuster zu. „Er hat eine faire Haltung gegenüber seinem Kontrahenten angenommen.“ – „Seine Entscheidung war ausgesprochen fair.“ Zum Sinngehalt *dieses* Fairnessbegriffes gehört die Idee, dass eine Person trotz aller sich bietenden Gelegenheiten auf den Versuch verzichtet, jemanden über das Ohr zu hauen. Sie verzichtet etwa auf die Möglichkeit, Vorteile gegenüber anderen aus möglichen Regelverletzungen zu ziehen und/oder räumt ihnen sogar Rechte und Anteile an irgendwelchen Sachverhalten ein, obwohl sie sie bequem daran hindern könnte. Der Fußballer verhält sich „fair“, wenn er den durchbrechenden Gegenspieler trotz der absehbaren Nachteile für seine Mannschaft nicht einfach umnietet. So gesehen verkörpert „Fairness“ eine Tugend des Subjekts. (b) Auf einer zweiten Ebene können Institutionen (als Verfahren) und Organisationen (als soziale Gebilde) zum Gegenstand einer Bewertung als „fair“ oder „unfair“ werden. Vor Gericht sollte jeder Angeklagte wenigstens der Idee nach – die Realität sieht gewiss ganz anders aus, wie die Korrelation zwischen Geldbesitz und günstigem Urteil im Gerichtsalltag beweist – im Verfahren gegen ihn ohne Ansehen all seiner für die Rechtssprechung im gegebenen Falle irrelevanten persönlichen Merkmale die gleiche Chance haben, „zu seinem Recht zu kommen“ (Fairer Prozess). (c) Es gibt darüber hinaus aber Gelegenheiten, wobei wir das Eigenschaftswort „fair“ sogar auf gesamtgesellschaftliche Strukturen und Prozesse anwenden. Man denke etwa an das „Marktgeschehen“: Wirtschaftliche Beziehungen und allgemeine Abläufe könnten dann als „fair“ gelten, wenn Käufer und Verkäufer (z.B.) nicht daran interessiert oder genötigt wären, einander über das Ohr zu hauen, sich zu „überevorteilen“. Es ist daher kein Zufall, dass schon Aristoteles Beziehungen des Gebens und Nehmens zwischen Personen und Gruppen, das „proportionale Vergelten“ (Reziprozität), als Prinzip einer gerechten Ordnung des menschlichen Zusammenlebens begründen will. „Die proportionale Vergeltung ist es, die Zusammenhalt des Gemeinwesens gewährleistet.“¹⁶ Gegenseitigkeiten sind nicht gleich Austauschhandlungen auf Märkten! Es gibt Geben und Nehmen ohne Marktprozesse und -institutionen. Doch der Tausch, bei dem – einem von Marx entzauberten Anschein nach – Gleiches gegen exakt Gleiches getauscht würde (Äquivalenzprinzip), wäre an sich gerecht.

Als gerechtigkeits-theoretischer Grundbegriff ist „Fairness“ ebenfalls eng mit der Kategorie der *Gleichheit* verwoben. Denn „fair“ zu handeln, kann auch heißen, gleiche Fälle gleich zu behandeln. So soll vor Gericht ein Urteil ohne Ansehen der Person gesprochen werden. Oder es wird jedem, der nach bestimmten gleichheitsrelevanten Kriterien als „bedürftig“ gelten kann, der *gleiche* Anteil an Sozialhilfe zugeteilt oder gestrichen (kommutative Gleichheit). Selbst die Streichung scheint so gesehen „fair“ zu sein. Denn nach dem Prinzip der „segmentalen Gleichheit“ (D. Rae) werden die einzelnen Mitglieder einer Grundgesamtheit bestimmten interessierenden Merkmalen gemäß in Subgruppen eingeteilt und jede einzelne Person innerhalb der relevanten Untergruppe der Population –

¹⁶ Aristoteles: Nikomachische Ethik, a.a.O.; S. 113 (Buch 8/V).

wenn möglich – nach den Prinzipien der arithmetischen Gleichheit völlig gleich behandelt.¹⁷ Aber ist diese Maßnahme in allen Fällen auch gerecht? Nicht nur im Rahmen der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls lautet die Antwort natürlich: Nein!

Rawls hat sein Hauptwerk von 1971: „Eine Theorie der Gerechtigkeit“ überarbeitet und 2001 in einem „Neuentwurf“ zusammengefasst, der nicht zufällig die Überschrift: „Gerechtigkeit als Fairness“ trägt.¹⁸ Der *erste Grundsatz* seiner Theorie der Gerechtigkeit weist auf ein Prinzip gerechten Zusammenlebens hin, das die einzelnen Akteure in einem herrschaftsfreien Ausgangszustand ihrer gesellschaftlichen Entwicklung (u.a.) dann vereinbaren und akzeptieren würden, wenn sie ihren Status in einem späteren System sozialer Ungleichheit gleichsam unter einem „Schleier des Nichtwissens“ (Rawls) überhaupt nicht absehen könnten (vgl. ETG 36 f.). Dann muss man ja die Möglichkeit einkalkulieren, dass man unter Umständen später ganz „unten“ landet. In einer Version sagt der erste Rawlssche Grundsatz aus, die an einer gemeinsamen Praxis beteiligten Individuen müssten die größtmögliche Freiheit genießen können, „sofern sie mit der gleichen Freiheit für alle vereinbar ist“ (vgl. ETG 81). Vielleicht ist es angesichts des hiermit ohnehin anklingenden Rechtsprinzips Immanuel Kants besser, zu sagen, jeder müsse die größtmögliche Freiheit genießen können, solange er seine Freiheiten nicht dazu benutzt, die Freiheit anderer in seinem eigenen Interesse mit Machtmitteln, wenn nicht mit Gewalt einzuschränken und zu unterdrücken? Der *zweite Grundsatz* wird auch das „Differenzprinzip“ genannt. Er besagt in seiner bekanntesten Version einerseits, soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssten – wie immer sie zustande gekommen sind und warum sie überhaupt fortbestehen – so gestaltet werden, dass sie den „am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen“ (ETG 336). So gesehen müsste man beispielsweise die sich gegenwärtig immer weiter auftuende Schere zwischen Arm und Reich ein Stück weit zu schließen versuchen, um gerechtere Verhältnisse herbeizuführen.. Hinzu kommt andererseits ein Prinzip der Chancengleichheit: Das System der sozialen und ökonomischen Unterschiede und Ungleichheiten muss mit „Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offenstehen“ (ebd.). Nochmals: Blockbezogene Gleichheit kann im Lichte dieser Maximen praktiziert werden und dennoch ungerecht sein. Die Streichung des gleichen Sozialhilfebetrages ist ungerecht, wenn zugleich (z.B.) die Boni der Börsenzocker munter erhöht werden. (Das

¹⁷ Vgl. D. Rae: Equalities, Cambridge Mass. 1981 ff., , S. 20 ff. Neben der „segmentalen“ erwähnt Rae auch noch die „blockbezogene“ Gleichheit. In diesem Falle richtet sich das Gleichheitsgebot auf Menschen gleichsam „en bloc“. Personen verkörpern eine bestimmte Kategorie – z.B. „Frauen“ oder „Männer“. Bestimmte Maßnahmen beziehen sich auf „gleiche Weise“ auf den bloc, während jedoch *innerhalb* des jeweiligen Typus deutliche „Ungleichheiten“ bestehen können – nicht zuletzt nach Prinzipien der „geometrischen Gleichheit“. Wären die *Unterschiede* zwischen den Löhnen nicht am Geschlecht festgemacht, dann könnte immer noch eine differentielle Entlohnung je nach Leistung innerhalb des gleichbehandelten Blocks der „Männer und Frauen“ als „gerecht“ empfunden werden.

¹⁸ J. Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M 1979 und J. Rawls: Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf, Frankfurt/M 2003. Vgl. auch J. Rawls: Gerechtigkeit als Fairness, in: ders. (hrsg. v. O. Höffe): Gerechtigkeit als Fairneß, Freiburg/München 1977, S. 34 ff. Oben zitiert als **GaF**.

soll es ja jüngst gegeben haben. Die „Leistung“ der letzteren steht ohnehin in keinem legitimierbaren Verhältnis zu ihren Aktivitäten). Insofern können durchaus auch Gegensätze zwischen „Gleichbehandlung ohne Ansehen der Person“ bzw. „unter Verzicht auf möglichen Vorteil“ und „Gerechtigkeit“ auftreten.

Es gibt Passagen, in denen für Rawls „faire“ Verhältnisse vorliegen, wenn und insoweit sie den beiden Grundsätzen seiner Gerechtigkeitstheorie entsprechen. Dann erscheint eine Institution als „fair“ und gerecht, wenn sie den beiden Grundsätzen der Gerechtigkeitstheorie entspricht (vgl. ETG 133). Bei dieser Gelegenheit legt er einen „Grundsatz der Fairness“ fest: „Er besagt, dass jemand verpflichtet ist, sich gemäß den Regeln einer Institution zu verhalten, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind: erstens, dass die Institution gerecht (fair) ist, d.h. den beiden Grundsätzen der Gerechtigkeit entspricht; zweitens, dass man freiwillig ihre Vorteile annimmt oder die von ihr gebotenen Möglichkeiten der Förderung seiner Interessen ausnützt“ (ETG 133). Die zweite Bedingung klingt deswegen etwas verwirrend, weil sie das reine Eigeninteresse zu rechtfertigen scheint. Doch Rawls denkt wahrscheinlich eher an die unabdingbare Inanspruchnahme von Freiheitsrechten und Freiheitsspielräumen, die durch faire Institutionen eröffnet werden müssen. Oftmals zeichnen sich deutliche Parallelen zwischen Rawls' Konzept der „Fairness“ und rechtsphilosophischen Schlüsselthesen der Kantischen Rechtsphilosophie ab. Bei Kant lautet die rechtsphilosophische Schlüsselthese, eine jede Handlung sei recht und gerecht, wenn die freien Willensäußerungen eines Subjekts „mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann“.¹⁹ Rawls führt als „Grundgedanken“ an, wenn sich Menschen nach Regeln vereinigen und damit ihre Freiheit der Willkür beschränken müssen, dann hätten diejenigen, welche „sich diesen Beschränkungen unterwerfen, ein Recht darauf, dass das auch die anderen tun, die Vorteil davon haben“ (ETG 133). „Fairness“ zielt in diesem Falle offensichtlich auf den Ausgleich der Freiheitsansprüche der einzelnen Subjekte. In letzter Instanz greift aber auch Rawls auf den semantischen Kern des alltagssprachlichen Verständnisses von „Fairness“ zurück: „Parteien halten eine Praxis gewöhnlich dann für fair, wenn keiner das Gefühl hat, er oder einer der anderen werde durch Beteiligung daran übervorteilt oder werde dazu genötigt, Ansprüchen nachzugeben, die nicht als legitim empfunden werden“ (GaF 57).

Gerechtigkeitstheorien II: Gerechtigkeit als Unparteilichkeit.

„Fairness“ und „Unparteilichkeit“ zählen zweifellos zu den Hauptdimensionen moderner Gerechtigkeitstheorien. Sie stellen Kategorien dar, die sich in einigen Hinsichten überschneiden, in anderen voneinander abheben. Nicht nur vor Gericht tritt mitunter die Situation ein, dass jemand darüber entscheiden muss, was wohl mit einer anderen Person oder mit Gruppen anzufangen sei, die völlig andere Interessen aufweisen als die jeweils entscheidende Instanz. Als „fair“ gilt

¹⁹ I. Kant. Die Metaphysik der Sitten, a.a.O.; S. 337 (B 34).

eine Maßnahme oder ein Urteil (u.a.) dann, wenn der Widerpart genauso wie alle anderen Personen behandelt wird, die sich in der gleichen Lage befinden. Keiner wird bevorzugt, keiner wird benachteiligt. Die Frage nach der „Unparteilichkeit“ eines Akteurs stellt sich auf eine vergleichbare Weise vor allem in Situationen, in denen ein *von der eigenen Befindlichkeit der Entscheidungsinstanz unbeeinflusster* Entschluss im Angesicht ganz verschiedenartiger Probleme und Interessen ebenso verschiedenartiger Parteien gefasst werden muss. Da sollte keiner irgendeine Bevorzugung erfahren: „Die Gerechtigkeit bedeutet jene strengste Forderung nach Unparteilichkeit, bei der alle eigenen, aber von den anderen verschiedenen Vorlieben, Ideale und Wertvorstellungen als Urteilstkriterium ausgeschlossen sind.“²⁰ Bei seinem Urteil über die Aktionen anderer Personen müsste demnach jemand die eigenen Vormeinungen, Vorurteile, Neigungen und Abneigungen, Interessen, Ziel- und Wertvorstellungen völlig ausklammern. Er dürfte mithin im Prinzip allein das berücksichtigen, was zur Beurteilung der problematischen „Sache selbst“ relevant ist.²¹ „Unparteilichkeit“ erscheint damit als eine Haltung von Subjekten, die in Problemlagen urteilen und sich entscheiden müssen. Gefordert wird eine völlig sachliche, die relevanten Fakten abwägende Haltung. Es wird also verlangt, die urteilende Partei solle frei von allen Verwicklungen ihrer Entscheidungen mit eigenen Urteilen und Vorurteilen, individuellen Präferenzen und Interessen allein auf die *tatsächliche* Struktur des Problems sowie auf die gegebenen Möglichkeiten seiner Bearbeitung Rücksicht nehmen.²² Aber geht das überhaupt so einfach? Abgesehen davon, dass *niemandem* die eigenen Befindlichkeiten allesamt und völlig bewusst zur Verfügung stehen, wird auch niemand völlig einschränkungslos „aus seiner Haut heraus können.“ Man muss die Forderung wohl etwas enger fassen: Es dient zweifellos der Gerechtigkeit, wenn eine urteilende und entscheidende Partei bestimmte Interessen anderer mit aller Sorgfalt berücksichtigt und abwägt. Es dient darüber hinaus der Gerechtigkeit, wenn sie *bestimmte* ihrer Vormeinungen, Präferenzen und Interessen so weit wie möglich aus dem Spiel lässt. Und das heißt: Sie übt wirklich konsequente Unparteilichkeit, wenn sie Abstand von allen Strategien nimmt, sich mit ihrem Urteil oder ihrer Entscheidung den partikularen Interessen der anderen anzudienen und anzupassen, weil diese entweder im Einklang mit den eigenen Sonderinteressen agieren oder gar über die Macht und das Drohpotential verfügen, einem erhebliche Unannehmlichkeiten zu bereiten. So etwas ist machbar! „Unparteilichkeit“ in Gestalt des „rein sachlichen Vorgehens“ schließlich bedeutet, sich angesichts einer tatsächlich bestehenden Problemlage primär auf die Struktur des Problems sowie auf die Aussichten erfolgreicher Problembearbeitung zu konzentrieren, anstatt die Anpassung der eigenen

²⁰ E. Höffe: Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, erw. Ausgabe, Frankfurt/MK 2002, S. 83.

²¹ Zum Begriff der „Sache selbst“ bei Hegel vgl. J. Ritsert: Moderne Dialektik und die Dialektik der Moderne, Münster 2011, S. 77 ff.

²² Vgl. J. Ritsert: Theorie praktischer Probleme. Marginalien zum „Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis! (Kant), Wiesbaden 2012.

Praxis an die mit Druckpotential versehenen Forderungen anderer zu betreiben. Dieses Vorgehen kann, ja muss sehr wohl mit persönlichem Engagement und Leidenschaft sowie auf dem Boden persönlicher Tugenden wie „Wahrheitsliebe“ etc. gewählt werden.

Unparteilichkeit betrifft nicht nur eine innere Einstellung von Personen, sondern stellt auch ein Gebot für deren Umsetzung in der Praxis im Angesicht *der tatsächlichen Präferenzen bzw. Interessen* anderer Personen und Gruppen dar. Dabei kommt die Norm der Gleichheit erneut ins Spiel: Nicht nur von den einzelnen Personen, sondern auch von einer Reihe allgemeiner gesellschaftlicher Normen, Regeln und Kriterien wird gefordert, sie müssten die Interessen von Adressaten auf die *gleiche* Weise berücksichtigen. Nur dann könne eine daran orientierte Einzelmaßnahme als „unparteilich“ gelten. Dementsprechend heißt es auch, Gerechtigkeitsurteile würden „aus der Perspektive der Unparteilichkeit gefällt, d.h. eine moderne Moral muss die Interessen aller in gleicher Weise berücksichtigen.“²³ Diese Aussage kann leicht in die Irre führen. Wenn wir das Problem *objektiver Interessen*, also die Frage nach Interessen ausklammern, die in der Tat *alle* Menschen verfolgen *sollten*, dann lässt sich die so definierte Unparteilichkeit gar nicht praktizieren. Aus einem einfachen Grunde nicht, mit dem sich schon die Ethik Kants intensiv auseinandergesetzt hat: In einer Gesellschaft wie gerade die der Moderne, worin eine große Vielfalt, Vagheit und Heterogenität, wenn nicht Gegensätzlichkeit der Bedürfnisse und Neigungen sowie der Stile der Lebensführung herrscht, kann kein unparteiischer Mensch jemals die tatsächlichen Interessen *aller* anderen auf die *gleiche* Weise behandeln. Sollte Unparteilichkeit angesichts dieser Gegebenheiten stattdessen in dem bestehen, was „Interessenausgleich“ (etwa durch Kompromiss) genannt wird, dann geht auch diese Rechnung nicht völlig reibungslos auf. Denn es gibt z.B. macht- und gewaltgestützte Interessen von Menschen, die wir nicht auf die gleiche Weise behandeln und „ausgleichen“ wie andere, sondern energisch zurückweisen, ohne deswegen als „parteilich“ und „ungerecht“ gescholten zu werden..

Brian Barry vertritt eine Gerechtigkeitstheorie, die ausdrücklich von der „Anerkennung einer irreduziblen Vielfalt substantieller Vorstellungen des Guten“ ausgeht und zugleich dem Gebot der Unparteilichkeit eine zentrale Stellung im Rahmen der Gerechtigkeitstheorie beimisst.²⁴ Er sucht nach Regeln gerechten Vorgehens, die sich aufgrund von Verfahren, Beratungen und Abwägungen durch die Beteiligten als „eine faire Auflösung von Konflikten zwischen verschiedenen Vorstellungen vom Guten“, also angesichts verschiedener und/oder gegensätzlicher Bedürfnisse, Neigungen und Interessen der Akteure ausweisen lassen (JaI 82). „Fair“ bedeutet in diesem Falle, dass die Menschen – ähnlich wie im Falle der Habermasschen Diskursethik – zu Beginn eines Diskurses, worin sie über derartige Regeln befinden, *nicht* darauf aus sind, für ihre eigenen Vorstellungen vom guten Leben und vom persönlichen Glück ein Privileg zu

²³ St. Liebig/H. Lengfeld (Hrsg.): Interdisziplinäre Gerechtigkeitsforschung. Zur Verknüpfung empirischer und normativer Perspektiven, Frankfurt/M 2002., S. 58.

²⁴ B. Barry: Justice as Impartiality, Oxford 1995, S. 139. Im Folgenden oben zitiert als **JaI**.

erzielen oder sie gar mit allen Mitteln durchzudrücken. Damit liest sich „unparteilich“ wohl so: In einer solchen idealisierten Beratung genießt die Glücksvorstellung eines jeden Einzelnen zunächst die *gleiche* Chance, in einen auf Einverständnis zielenden Diskussionsprozess zur Vereinbarung gerechter Prinzipien ihres Lebenszusammenhangs einbezogen zu werden. Dieser Diskurs muss sich zudem durch „Herrschaftsfreiheit“ (Habermas) auszeichnen. Die Beteiligten müssen einem Ergebnis frei, ungezwungen zustimmen können. Bei Barry findet sich dazu die merkwürdige Anmerkung, eine Theorie der Gerechtigkeit als Unparteilichkeit verfüge über kein Verfahren, um Handlungsergebnisse an einem gemeinsamen Maßstab zu messen. Merkwürdig klingt das deswegen, weil die im Diskurs vereinbarten normativen Prinzipien selbstverständlich dazu dienen, das Zulässige vom Unzulässigen, das Gerechte vom Ungerechten zu unterscheiden. Das soll eine Theorie der Gerechtigkeit ja doch wohl leisten. Wenn jedoch gemeint sein sollte, es gäbe weder ein völlig eindeutiges Verfahren, noch ein homogenes Kriterium, um irgendeine der empirisch umlaufenden Vorstellung von Glück und gutem Leben als die allein selig machende auszuzeichnen, dann leuchtet das im Einklang mit Kants scharfer Kritik an allen Versuchen, die Ethik in empirischen „Neigungen“ zu verankern, unmittelbar ein.

Es gibt verschiedene Theorien, welche den Begriff der Gerechtigkeit im Ausgang von den Normen der „Fairness“ und/oder der „Unparteilichkeit“ entwickeln wollen. Rawls liefert das einflussreichste Beispiel dafür. Nach Barry stimmen all diese Ansätze zumindest in der Hinsicht überein, dass nach einer Menge von Regeln für das Zusammenleben von Menschen gesucht wird, welche im idealen Falle die *freie* (ungezwungene) Zustimmung aller *gleich* behandelten sowie *rational* auf einen Konsens hin argumentierenden Subjekte finden könnte. Im Grunde müsste also eine Theorie der Gerechtigkeit im Bedeutungsfeld zumindest der Kategorien *Fairness*, *Unparteilichkeit*, *Zwanglosigkeit*, *Gleichheit*, *respektierte Würde der Subjekte* und *Rationalität* verortet werden. Barry betritt dieses Feld auf seine Weise, wenn er z.B. sagt, es ginge bei der Auseinandersetzung über Gerechtigkeit nicht darum, irgendeine der vielfältigen empirischen Vorstellungen von individuellem Glück durchzusetzen, sondern um die Idee, „dass Einschränkungen (der Willkürfreiheit des Einzelnen – J.R.) frei (das bedeutet jetzt wohl: „autonom“ – J.R.) als vernünftig akzeptiert werden sollten“ (JaI 193). Erneut liegen die Verbindungslinien zu Kants Rechtsbegriff auf der Hand, demzufolge jemand eine Ungerechtigkeit begeht, wenn er Maßnahmen be- oder verhindert, wodurch „die Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz (der Vernunft wie dem Kategorischen Imperativ – J.R.) zusammen bestehen kann.“²⁵ Da die Abstimmung freier Willensäußerungen die bewusste Rücksicht auf die Willensfreiheit der anderen und daher nach Kant auf ihre Würde als Subjekte voraussetzt, ergibt sich immer auch eine gewisse Einschränkung der Willkürfreiheit der je einzelnen Person. Von daher lässt sich die Theorie als vernünftig akzeptierter Einschränkungen eines ungezügelt freien Willens

²⁵ I. Kant: Die Metaphysik der Sitten, a.a.O.; S. 337 (B 34).

dem ersten Anschein nach auch zusammenfassen, Gerechtigkeit bestünde in „nichts anderem als allseits vorteilhaften Freiheitseinschränkungen.“ In diesem Falle gewinnt allerdings das Nutzenprinzip, das in den klassischen Begriffen „Glück“ oder „gutes Leben des Individuums“ geht, eine Vorrangstellung. Die Freiheitseinschränkungen müssen sich als *vorteilhaft* für den Einzelnen erweisen und seinen „Vorteil“ bemisst er an seinen „Neigungen“ bzw. „Präferenzen“. Barry betont jedoch, es müsse letztendlich einen Grund geben, „sich gerecht zu verhalten, der nicht einmal auf eine ausgeklügelte und indirekte Verfolgung des Selbstinteresses zurückgeführt werden kann.“²⁶ Und diesen findet auch er – ähnlich wie Habermas – in einer Idealvorstellung, derzufolge „Gerechtigkeit den Inhalt einer Übereinkunft darstellen sollte, die von rationalen Menschen unter Bedingungen erreicht würde, die es nicht erlauben, dass Verhandlungsmacht in einen Vorteil umgewandelt werden kann (ToJ 7). Hier wird nach meiner Auffassung der semantische Kern der Kategorie der *Unparteilichkeit* deutlich: Unparteilichkeit liegt in erster Linie dann vor, wenn in einer kontroversen Entscheidungssituation eine Partei darauf verzichtet, ihre *Macht* – nicht nur ihre Verhandlungsmacht – in einen *Vorteil* für sich selbst umzuwandeln. Dem entspricht in der Tat das „Willkürverbot“, das Barry in diesem Zusammenhang erwähnt.

Gerechtigkeitstheorien III: Gerechtigkeit als beidseitiger Vorteil.

Brian Barry stellt zwei elementare Typen von Theorien sozialer Gerechtigkeit einander gegenüber. Die eine, von ihm unterstützte und ausgebaute Variante geht von „Unparteilichkeit“ – und damit auch von „Fairness“ – als Kernvorstellungen der Theoriebildung aus (s.o.). Die andere weist im Vergleich dazu eine Reihe gegensätzlicher Merkmale auf. Sie gründet in der Annahme, Gerechtigkeit bedeute letztendlich eine Frage des Übereinkommens zwischen Personen und/oder Gruppen mit konkurrierenden Interessen, die grundsätzlich auf die Mehrung ihres Nutzens aus sind. Für ein möglicherweise „gerechtes“ Arrangement ihrer Beziehungen gilt, dass sie durchaus nach Übereinkünften streben können, wobei diese jedoch den Beteiligten einen *wechselseitigen Vorteil* garantieren müssen. Dann geht es „gerecht“ zu. Der Idee nach sollte also niemand bei diesem Konsens einen einseitigen Vorteil genießen dürfen. Demzufolge besteht „Gerechtigkeit einfach in Vernunft als Klugheit („prudence“ – J.R.), die in Kontexten zum Zuge kommt, wo die Kooperation (oder zumindest die Nachsichtigkeit) anderer Leute eine Bedingung dafür ist, dass wir das erreichen können, was wir anstreben“ (ToJ 6 f.). Die Gegenüberstellung zweier Grundpositionen der Gerechtigkeitstheorie, Gerechtigkeit als Unparteilichkeit und Gerechtigkeit als beidseitiger Vorteil, verkörpert offensichtlich eine der zahllosen Varianten des klassischen Gegensatzes zwischen Motiven deontischer und Motiven utilitaristi-

²⁶ B. Barry: *Theories of Justice*, Berkeley/Los Angeles 1989. Oben zitiert als **ToJ**.

scher Ethiken, Sittlichkeit versus Nützlichkeit (*honestas vel utilitas*).²⁷ Dieses Spannungsverhältnis durchzieht die gesamte Geschichte der Moralphilosophie. Trotz all der vielen in genau diese klassische Streitzone investierten Gegensätze weist Barry auch auf Gemeinsamkeiten der beiden Typen von Gerechtigkeits-theorien hin. Er nennt deren zweie: 1.) Probleme der Gerechtigkeit entstehen nach einer gemeinsamen Auffassung beider Positionen dann, wenn sich ein Konflikt zwischen den *Interessen* verschiedener Personen oder Gruppen auftut und auswirkt (ToJ 7). 2.) Gerechtigkeit wird als eine Norm angesehen, über deren Rang und Bedeutung – bei allen sonstigen Kontroversen – dem Prinzip nach alle Menschen ein rationales Einverständnis erreichen könnten. Es besteht *in abstracto* in der Einsicht, dass wir alle dem Prinzip der Gerechtigkeit in der Praxis folgen sollten (ebd.).²⁸ Dahinter steht offensichtlich die Annahme eines basalen Interesses an der Vermeidung zerstörerischer Konflikte. Denn würden alle Individuen in sozialen Situationen ihrer „Willkürfreiheit“ (Kant) freien Lauf lassen und alle verfügbaren Mittel, im Grenzfall auch nackte Gewalt einsetzen, um ihre heterogenen und konkurrierenden Vorstellungen davon auszudrücken, was gut und erstrebenswert ist, dann würden scharfe Antagonismen, wenn nicht Verhältnisse wie im Hobbeschen Naturzustand des Krieges aller gegen alle entstehen. Schon das elementare Interesse an Selbsterhaltung legt jedoch „vernünftiges“ Vorgehen, d.h.: die Orientierung am Vernunftprinzip der Zweckrationalität nahe. Wenn die Individuen – wozu sie allerdings an sich in der Lage sind – nicht gesinnungsethisch (fundamentalistisch) ohne Rücksicht auf Verluste oder im Milieu einer Götterdämmerung, sondern zweckrational überlegt operieren können und wollen, dann sind sie auch in der Lage, die Vorteile und Nachteile abzuwägen, die durch die Vermeidung oder durch die Verschärfung sozialer Antagonismen entstehen würden. Sie können sich dabei oftmals einen Vorteil durch Kooperation ausrechnen.²⁹ Wenn sie tatsächlich kooperieren, müssen sie natürlich eine wechselseitige Einschränkung ihrer Willkürfreiheit in Kauf nehmen. Die Frage nach einem Zustand, in dem beidseitiger Vorteil gewährleistet wäre, sieht nach all dem wohl so aus: Es gibt eine Menge von Individuen, die je verschiedene, wenn nicht gegensätzliche Vorstellungen davon haben, was gut und nützlich für sie selbst ist. Wie können dann aber Normen, Regeln und Kriterien für ihr Zusammenleben aussehen, welche die Aussicht eröffnen, durch Kooperation besser da zu stehen als dann, wenn jeder seine Neigungen und Zwecksetzungen ohne Rücksicht auf diejenigen der anderen verfolgt? (vgl. JaI 32). Anders ausgedrückt: Rational abwägende Parteien können Vereinbarungen in der Erwartung treffen, dass sich im Vergleich mit einem Zustand der reinen Willkürfreiheit bessere Möglichkeiten eröffnen, ihre Neigungen zu erfüllen und

²⁷ Deontische Ethiken sind Pflichtethiken, die eine Norm voraussetzen, die einen höheren Rang einnimmt als die andererseits lebensnotwendige Norm der Zweckrationalität, damit des Erfolgs, der gelingenden Erreichung von Zwecken und Erfüllung von individuellen Neigungen.

²⁸ Nach Barry führen all diese Überlegungen dazu, dass beide Typen von Gerechtigkeitstheorien auf irgendeine Variante von Sozialvertragstheorien (Kontrakttheorien) zurückgreifen.

²⁹ Vgl. dazu auch D. R. Hofstadter: *Metamagicum* – Kann sich in einer Welt voller Egoisten kooperatives Verhalten entwickeln?, in: *Spektrum der Wissenschaft*, August 1983, S. 88 f.

Ziele zu erreichen. Sie erwarten eine Art „Kooperationsgewinn“ (vgl. ToJ 258). Damit entsteht jedoch ein zusätzliches Verteilungsproblem. Wie ist nun dieser Zugewinn gerecht zu verteilen? Eine geläufige Antwort hängt unmittelbar mit den Grundgedanken jener Theorie der Gerechtigkeit als beidseitiger Vorteil zusammen. Es handelt sich um ein Verteilungsprinzip, das in der neo-klassischen Wirtschaftslehre immer noch eine besondere Rolle spielt: „Pareto-Optimum“ oder „Pareto-Effizienz“ wird es genannt. Auch „Pareto-Gerechtigkeit“ stellt einen dem entsprechenden Begriff der Wohlfahrtsökonomie dar, worauf man gelegentlich stoßen kann. Als sein Urheber gilt Vilfredo Frederico Pareto (1848-1923), ein italienischer Ökonom, der zudem durch seine Elitentheorie auch als Soziologe bekannt und einflussreich geworden ist. Sein gerechtigkeitstheoretisches Konzept hat nach und nach die von Jeremy Bentham (1749-1832) vorgeschlagene Bestimmung der Wohlfahrt einer Gesellschaft als Summe der einzelnen Nutzenquanta der Individuen ersetzt. Nach Bentham ist ja die bestmögliche allgemeine Wohlfahrt einer Gesellschaft dann erreicht, wenn das Glück, d.h.: die Summe aller Nutzengrößen der Einzelnen durch keine Verteilungsregeln und Verteilungsmaßnahmen noch weiter gesteigert werden kann (Optimum). Aber es hat sich als ungemein schwierig herausgestellt, eine genaue Messung des subjektiven Nutzens durchzuführen.³⁰ Demgegenüber gelten die Resultate von Maßnahmen, Entscheidungen und Prozessen dann als „pareto-optimal“, wenn die (zusätzlich) verfügbaren Güter und Leistungen so aufgeteilt und zugeteilt werden, dass jede Veränderung eines davor bestehenden Verteilungszustandes zugunsten einer Partei (Interessengruppe) *nicht zur Schlechterstellung mindestens einer anderen Partei* führt. Verschlechtert sich dadurch die Lage auch nur einer Partei, dann kommt es zur Störung eines vorgängigen „Gleichgewichts“. Die Sache hat allerdings einige bekannten Haken: Es ist denkbar, dass es den einen besser geht, ohne dass anderen schlechter geht, die über den Zugewinn der anderen gleichwohl nicht so recht entzückt sein werden. (Eine Formulierung der Pareto-Gerechtigkeit lautet ja: Dieses Optimum bezeichnet einen Zustand, in dem man kein Individuum und/oder keine Gruppe durch Maßnahmen oder Mechanismen besser stellen kann, ohne gleichzeitig mindestens ein anderes Individuum oder mindestens eine andere Gruppe schlechter zu stellen). Hinzu kommt: Der Ausgangszustand, das „Gleichgewicht“ kann seinerseits so sehr durch massive Ungleichheiten der Verteilung von Macht, durch das Bestehen materieller Privilegien sowie durch die Wirkung massiver Mechanismen der Diskriminierung charakterisiert sein, dass man den ursprünglichen Zustand nach einschlägigen anderen Kriterien anderer Gerechtigkeitstheorien als *ungerecht* bewerten würde. Aus diesen Gründen lässt sich die „Pareto-Gerechtigkeit“ nicht einfach mit Gerechtigkeit überhaupt gleichsetzen – jedenfalls nicht unter der Voraussetzung der Prinzipien deontischer Ethiken, bei denen die Förderung der Autono-

³⁰ So kam es in der Nationalökonomie zu Entscheidungen wie der, auf die „kardinale“ Nutzenmessung zu verzichten, um sich stattdessen mit einer „ordinalen“ Nutzenmessung zu bescheiden. Zur letzteren gehört die Bestimmung der „Präferenzen“ der Individuen. Bei Wahlhandlungen auf „den Märkten“ wird die Ware A der Ware B, B wird C usf. vorgezogen (Präferenzskalen).

mie des Subjekts und damit die Anerkennung seiner Würde darüber entscheidet, welche von den andererseits unabdingbar notwendigen zweckrationalen und am individuellen Glück orientierten Maximen (Strategien) der individuellen Lebensführung sittlich, sittlich irrelevant oder unsittlich sind. Die Theorie der Gerechtigkeit als beidseitiger Vorteil geht zwar – genauso wie auch die deontische Ethik Kants – von einer Menge von Menschen aus, die verschiedenartige, wenn nicht gegensätzliche Vorstellungen vom Guten (Kant sagt: vage und heterogene „Neigungen“) aufweisen. Doch im Einklang mit der utilitaristischen Ethik werden die Beziehungen zwischen den Menschen aufgrund von Kriterien des Vorteils und des Nachteils, des Gewinns und Verlustes, der Kosten und des Nutzens (*utilitas*) beurteilt. Die zweckrational kalkulierenden Einzelkämpfer gehen eine Kooperation nur dann ein und halten sie nur dann aufrecht, wenn sie sich davon einen „Kooperationsgewinn“ versprechen können. Die Verteilung des Zugewinns erreicht sein Optimum, wenn sie „pareto-effizient“ durchgeführt wird. Im Einklang mit Grundgedanken der Spiel- und Entscheidungstheorie muss man dabei allerdings immer mit Trittbrettfahrern rechnen (*free rider problem*).

Eine Notiz zur Verknüpfung der Hauptdimensionen des Gerechtigkeitsbegriffes.

Es gibt nicht „die“ eine Gerechtigkeitstheorie. Es gibt verschiedene Theorien, die sich gleichwohl mit dem gleichen Thema befassen, das in der alten Parole *fiat iustitia*, „es möge Gerechtigkeit geübt werden“, zum Ausdruck kommt. Die einzelnen Varianten können völlig gegensätzliche Überlegungen enthalten. Man begegnet ihnen zum Beispiel im Gesamtverlauf der von alters her stattfindenden Konfrontation zwischen utilitaristischen Ethiken (etwa von Epikur bis Bentham) und deontischen Ethiken (etwa von Cicero bis Kant). Trotzdem lassen sich die Varianten der Gerechtigkeitstheorie je nach ihrer bevorzugten Interpretation und Kombination von Hauptachsen sortieren, auf denen sich nahezu alle von ihnen bewegen. Das macht sie vielleicht zu Varianten von *Gerechtigkeitstheorien* und nicht von etwas Anderem. Diese Hauptdimensionen sind nach der hier vertretenen Auffassung:

- *Gleichheit.*
- *Fairness.*
- *Unparteilichkeit.*
- *Zwanglosigkeit.*
- *Rationalität und Willensfreiheit.*

Dabei nehmen meistens Gleichheit und Rationalität einen besonderen Rang ein. Im Folgenden wird nur auf zwei berühmte Passagen aus der Rechts- und Sittenlehre von Kant und Hegel zurückgegriffen, um einen groben Eindruck davon zu vermitteln, wie sich die gerechtigkeitstheoretischen Achsen verbinden lassen.

Kant: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zu gleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“³¹

Das Gebot, die Menschheit in der eigenen Person als Selbstzweck zu behandeln, bezieht sich auf die überlieferte Diskussion über „Pflichten gegenüber sich selbst.“ Als ein an sich der Rationalität zugängliches und vom Interesse der Selbsterhaltung bewegtes Wesen sollte der Mensch eigentlich auf alle selbstzerstörerischen Praxen (etwa im Bereich der Erhaltung seines Körpers und seiner Gesundheit) verzichten. Dieses Thema beiseite lassend gebietet die zitierte Formel für den kategorischen Imperativ, andere Menschen nicht einfach nur als Mittel für die eigenen Zwecke, sondern immer zugleich als einen Zweck an sich selbst zu behandeln. In dieser Formulierung steckt offensichtlich ein Nicht-Instrumentalisierungsgebot (also die Dimension der Zwanglosigkeit der Interaktionen). Dieses schließt notwendigerweise jede Form der Repression aus und damit Zwanglosigkeit ein, wobei die äußerste Form der Repression die Anwendung nackter Gewalt und die undurchsichtigste die geschickte Manipulation darstellt. Die Norm der Gleichheit lässt sich der Aussage ebenfalls als einer ihrer inneren Bestandteile entnehmen: Die Menschheit, also alle anderen Menschen sollen *gleichermaßen* als Selbstzweck behandelt werden. Man kann mit Fug argumentieren, dass „Fairness“ eher ein modernes Prinzip darstellt und einiges mit dem entfalteten Tauschverkehr auf Märkten in der bürgerlichen Gesellschaft zu tun hat. Doch die Diskussion über einen „fairen“, sprich „gerechten Preis“ (*iustum pretium*) geht wieder einmal mindestens bis zu Aristoteles zurück. Hierzulande gibt es sogar eine „Fairness-Stiftung“, nach deren „Fairness-Barometer“ 2011 nur noch 41% der Bevölkerung das Verhalten der Unternehmen gegenüber ihren Kunden für „fair“ hielten. Die Mehrheit geht offensichtlich davon aus, dass sie grundsätzlich übervorteilt wird. Hinzu kommt: Jede Instrumentalisierung einer anderen Person aus bloßem Eigeninteresse impliziert eine Übervorteilung und damit eine „unfaire“ Behandlung. Aber was bedeutet es inhaltlich genauer, alle anderen Menschen gleichermaßen als Zweck als an sich selbst zu behandeln? Hier muss man die zitierte Formel des kategorischen Imperativs, die man die „Anerkennungsformel“ nennen kann, durch Kants Vorstellung von Menschenwürde ergänzen und auf die Schlüsselthese seiner gesamten praktischen Philosophie beziehen: „*Autonomie* ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“³² „Autonomie“ bedeutet den freien Willen des Subjekts. Konkret gebietet die Anerkennungsformel des kategorischen Imperativs, die Würde aller anderen Subjekte zu achten. Das wiederum heißt, ihren freien Willen anzuerkennen und zu fördern – solange sie nicht ihre „Willkürfreiheit“ (Kant) für Zwecke der Repression einsetzen. „Das Subjekt aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst.“³³ Ver-

³¹ I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Werke IV, a.a.O.; S. 61 (B 66 f.). Herv. i. Org.

³² I. Kant: Grundlegung ..., a.a.O.; S. 69 (BA 79).

³³ A.a.O.; S. 63 (BA 70).

nunft, Rationalität, äußert sich in diesem Falle als Haltung der *Anerkennung des freien Willens der anderen vernünftigen Wesen*. Das stellt einen anderen Typus von Rationalität als die Zweckrationalität dar. Ihr Verhältnis zueinander ist ein Problem für sich.³⁴

Hegel: „Das Recht besteht darin, dass jeder Einzelne von dem anderen als ein freies Wesen respektiert und behandelt werde; denn nur insofern hat der freie Wille sich selbst im Anderen zum Gegenstand und Inhalt.

Erläuterung: Dem Rechte liegt die Freiheit des Einzelnen zugrunde, und das Recht besteht darin, dass ich den Anderen als ein freies Wesen behandle. ... (§3).

Diejenige Handlung, welche die Freiheit eines anderen beschränkt oder ihn nicht als freien Willen anerkennt und gelten lässt, ist widerrechtlich“ (§ 6).

Widerrechtlich ist „die Verletzung meiner persönlichen äußerlichen Freiheit, meines Leibes und Lebens oder auch meines Eigentums überhaupt durch *Gewalttätigkeit*“ (§ 19).³⁵

Die Parallelen dieser Paragraphen aus Hegels „Rechtslehre“ für die Unterklasse des Nürnberger Ägidiengymnasiums aus den Jahren 1810 ff. zu Kants Kategorischem Imperativ sind sinnfällig. Auch wenn Hegel im Paragraphen 3 nur vom „Recht“ spricht, sind seine elementaren Thesen und Begriffe ebenso gut auf Fragen der Moral und der Gerechtigkeit übertragbar. Denn genau wie bei Kant bildet der freie Wille des Subjekts den Dreh- und Angelpunkt der Darstellung. Genau wie bei Kant besteht zudem der normative Kern der Ausführungen darin, jeder Einzelne sei von jedem anderen *gleichermaßen* als ein „freies Wesen“ anzuerkennen und zu behandeln. Eine Beziehung zwischen Subjekten, die von anerkannter Autonomie der anderen Menschen getragen wird, stellt eine andere Form der Rationalität dar als Zweckrationalität. Anerkennung der Autonomie (Willensfreiheit im Unterschied zur Freiheit der Willkür) bedeutet Achtung der Menschenwürde und dies versteht sich als eine Haltung und Praxis, die für Moral und Gerechtigkeit gleichermaßen zentral ist. Die Formulierung im § 3 hätte daher nach der hier vertretenen Auffassung auch lauten können: Dem Rechte, der Moral und der Gerechtigkeitsnorm liegt in letzter Instanz die „Freiheit des Einzelnen“ zugrunde und zu Recht, Moral und Gerechtigkeitsnorm gehört entscheidend, „dass ich den Anderen als ein freies Wesen behandle“ (§ 3). Damit ist auch klar, worin im Kern Unrecht, Unmoral und Ungerechtigkeit bestehen: „Diejenige Handlung, welche die Freiheit eines anderen beschränkt oder ihn nicht als freien Willen anerkennt und gelten lässt, ist widerrechtlich“, unmora-

³⁴ Vgl. dazu J. Ritsert: Vernunft. Über das Maßstabsproblem der Kritischen Theorie, Materialien zur Kritischen Theorie der Gesellschaft, Heft 7, Frankfurt/M 2011, S. 23 ff.

³⁵ G. W. F. Hegel: Nürnberger und Heidelberger Schriften, Werke in zwanzig Bänden, Band 4, Frankfurt/M 1970, S. 232, 233 und 243 (Herv. i. Org.).

lich und ungerecht (§ 6). Natürlich bedeutet das nicht, dass die freien Willensäußerungen anderer völlig unantastbar wären. Im Gegenteil: In dem Maße, wie die Gegenüber zu den Mitteln der Repression welcher Art auch immer greifen, im Extremfall sogar gewalttätig werden, müssen sie mit legitimen Gegenmaßnahmen rechnen (§ 9). Für Hegels Philosophie charakteristisch ist die Formulierung aus dem § 3, durch die wechselseitige Anerkennung und Unterstützung der Willensfreiheit der Subjekte habe sich „freie Wille sich selbst im Anderen zum Gegenstand und Inhalt.“ In diesem Falle geht es um das Problem der Willens*allgemeinheit*. „Wenn der Wille nicht ein allgemeiner wäre, so würden keine eigentlichen *Gesetze* stattfinden, nichts, was *alle* wahrhaft verpflichten könnte.“³⁶ Aber was heißt es, der Wille habe sich selbst im Anderen zum Gegenstand und Inhalt (Reflexivität), wenn man „den Willen“ nicht als eine Art Übersubjekt ansehen will, das Selbstbetrachtungen anstellt? Die Antwort ist einfach: Wenn ein Individuum, ein mit Willensfreiheit begabtes empirisches Subjekt den freien Willen anderer Subjekte anerkennt, also ihre Würde achtet, bezieht es sich mit seiner Kompetenz der Autonomie unterstützend auf die *identische* Kompetenz bei den anderen Vernunftwesen. Würden alle Individuen sich in diesem Sinne tatsächlich als Zwecke an sich selbst behandeln, bestünde eine gerechte Gesellschaft als „Reich der Zwecke“ (Kant). Das ist eine Utopie, die gesellschaftliche Wirklichkeit ist mehr oder minder weit entfernt davon – meistens sehr weit. In den kurz kommentierten Paragraphen finden sich sämtliche Hauptdimensionen der Gerechtigkeitsidee wieder: Alle Vernunftwesen sollen die *gleiche* Anerkennung erfahren. Verstöße gegen Fairness und Parteilichkeit setzen Strategien der *Instrumentalisierung* voraus, was vom Anerkennungsgebot strikt ausgeschlossen wird. Das Gebot der Zwangslosigkeit bedeutet Widerstand gegen jede Erscheinungsform der Repression. Wechselseitige Bestätigung der Autonomie in einem Kontext, der diese Haltung und Praxis institutionell stützt, bedeutet in der deontischen Ethik Kants und Hegels die höchste Erscheinungsform von Rationalität.

³⁶ G. W. F. Hegel: Werke 4; a.a.O.; S. 224 (§ 18). Auch hier lassen sich wieder die Verbindungslinien zu Kant ziehen. In diesem Falle zur Fassung des Kategorischen Imperativs als sog. „Maximenprobe“ und damit zur Frage, welche Maximen einer Person sich so *verallgemeinern* lassen, dass kein Gegensatz zur Zielrichtung der Maxime des Akteurs entsteht. Kann einer wollen, dass es ein *allgemeines* Gesetz wird, bei ihm hinterlegtes Geld – wie er das vorhat – zu unterschlagen? (Unter der Voraussetzung, dass er selbst Geld bei anderen hinterlegen muss). Wenn seine böse Absicht allgemeines Gesetz würde, schösse er sich gleichsam selbst ins Knie. So etwas wird „performativer Selbstwiderspruch“ genannt.

Literaturverzeichnis.

- Aristoteles: Nikomachische Ethik (Ed. F. Dirlmeier), Frankfurt/M 1957.
- B. Barry: Theories of Justice , Berkeley/Los Angeles 1989.
- B. Barry: Justice as Impartiality, Oxford 1995.
- J. Habermas: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M 1988.
- R. Forst: Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt/M 1996.
- G. W. F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden, Band 4, Frankfurt/M 1970.
- G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821).
- Th. Hobbes: Vom Menschen – Vom Bürger, Hamburg 1959.
- E. Höffe: Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, erweiterte Ausgabe, Frankfurt/MK 2002,
- D. R. Hofstadter: Metamagicum – Kann sich in einer Welt voller Egoisten kooperatives Verhalten entwickeln?, in: Spektrum der Wissenschaft, August 1983
- I. Kant: Die Metaphysik der Sitten, in ders.: Werke in sechs Bänden (hrsg. v. W. Weischedel), Band IV, Darmstadt 1963.
- I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke in sechs Bänden, Band IV, Darmstadt 1963.
- St. Liebig/H. Lengfeld (Hrsg.): Interdisziplinäre Gerechtigkeitsforschung. Zur Verknüpfung empirischer und normativer Perspektiven, Frankfurt/M 2002.
- J. Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M 1979
- J. Rawls: Gerechtigkeit als Fairness, in: ders. (hrsg. v. O. Höffe), Freiburg/München 1977.
- D. Rae: Equalities, Cambridge Mass. 1981.
- J. Ritsert: Gerechtigkeit und Gleichheit, Münster 1997.
- J. Ritsert: Schlüsselprobleme der Gesellschaftstheorie, Wiesbaden 2009.
- J. Ritsert: Theorie praktischer Probleme. Marginalien zum „Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis! (Kant), Wiesbaden 2012.
- J. Ritsert: Vernunft. Über das Maßstabsproblem der Kritischen Theorie, Materialien zur Kritischen Theorie der Gesellschaft, Heft 7, Frankfurt/M 2011.
- M. Walzer: Sphären der Gerechtigkeit, Frankfurt/New York 1992,