

Johannes Fischer

Über Gerechtigkeit

1. Einleitung

In einem seiner Dialoge¹ lässt Platon Sokrates über die Frage diskutieren, was Tapferkeit ist. Laches, der Gesprächspartner des Sokrates, ist sich sicher, dies zu wissen: „Dieses, o Sokrates, ist beim Zeus nicht schwer zu sagen. Denn wenn jemand pflegt in Reihe und Glied standhaltend die Feinde abzuwehren und nicht zu fliehen, so wisse, dass ein solcher tapfer ist.“² Sokrates stimmt zu, dass man ein solches Verhalten zu Recht tapfer nennt, aber er insistiert gleichwohl darauf, dass damit die Frage nicht beantwortet ist, was Tapferkeit ist. Laches hat ein Beispiel für tapferes Verhalten gegeben, und es lassen sich viele andere derartige Beispiele anführen, nicht nur aus dem Bereich der Kriegführung. Solange man sich aber bei Beispielen aufhält, hat man noch nicht begriffen, was Tapferkeit als das Gemeinsame in allen diesen Beispielen ist.

Nicht anders verhält es sich bei der Frage, was Gerechtigkeit ist. Die spontane Reaktion auf diese Frage besteht darin, dass man sein Gerechtigkeitsempfinden befragt. Man sucht Beispiele, die zu verdeutlichen geeignet sind, was wir als gerecht und was wir als ungerecht beurteilen. So hat innerhalb der philosophischen Gerechtigkeitsdebatte das Kuchenbeispiel von Isaiah Berlin eine gewisse Berühmtheit erlangt.³ Wenn ein Kuchen aufgeteilt wird, dann besteht kein Rechtfertigungsbedarf, wenn alle ein gleich grosses Stück erhalten. Gerechtfertigt werden muss es jedoch, wenn ungleiche Stücke zugeteilt werden. Daraus ist von verschiedenen Autoren gefolgert worden, dass die Gerechtigkeit ihren Kern in der Gleichheit als einem intrinsischen Wert hat, d.h. einem Wert, der um seiner selbst willen realisiert werden muss. Eine gerechte Gesellschaft zeichnet sich dann dadurch aus, dass sie ihren Mitgliedern ein Höchstmass an Gleichheit der Lebenschancen gewährleistet.

Kritiker dieser Auffassung orientieren sich an anderen Beispielen. Sie machen etwa geltend, dass wir es als schreiende Ungerechtigkeit empfinden, wenn Menschen in extremer Armut leben müssen. Hier geht es nicht darum, gleich viel wie andere zu bekommen, sondern

¹ Platon, Laches, Platon. Werke, Bd. 1, Darmstadt 1977, 219-286.

² AaO. 255.

³ Isaiah Berlin, Equality as an Ideal, in: Frederick Olafson (ed.), Justice and Social Policy, Englewood Cliffs, N. J. 1961.

vielmehr darum, genug von lebensnotwendigen Grundgütern zu bekommen. Man spricht daher auch von einer suffizienzorientierten Gerechtigkeitsauffassung. Wiederum andere Gerechtigkeitstheoretiker bestimmen die Gerechtigkeit von als ungerecht empfundenen Unterdrückungs- und Ausbeutungsverhältnissen her. Für sie ist Gerechtigkeit dann gegeben, wenn alle gleichberechtigt über die grundlegenden Normen des Zusammenlebens mitbestimmen können und nicht die einen den anderen diese Normen diktieren.

Nun ist diese Art des Herangehens an die Gerechtigkeitsproblematik nicht frei von Willkür. Man assoziiert mit dem Begriff der Gerechtigkeit bestimmte Beispiele und Szenarien und erachtet diese als massgebend für die Bestimmung dieses Begriffs. Was dabei übersehen wird, ist die Tatsache, dass die Frage ‚Was ist Gerechtigkeit?‘ nach etwas anderem fragt als die Frage ‚Wann beurteilen wir etwas als gerecht?‘. Letztere bezieht sich auf die Kriterien, nach denen wir etwas als gerecht bewerten. Die Frage ‚Was ist Gerechtigkeit?‘ bezieht sich demgegenüber auf etwas Grundlegenderes. So wie die Frage ‚Was ist Tapferkeit?‘ nach dem Gemeinsamen in allen Beispielen für tapferes Verhalten fragt, so zielt die Frage ‚Was ist Gerechtigkeit?‘ auf das Gemeinsame, das uns in allen Beispielen für gerechte oder ungerechte Zustände von ‚Gerechtigkeit‘ oder ‚Ungerechtigkeit‘ sprechen lässt. Lässt sich hierauf eine klare und eindeutige Antwort geben?

2. Die normative Verfasstheit der sozialen Welt

Das Nachdenken über Gerechtigkeit war von seinen Anfängen an engstens verknüpft mit dem Nachdenken über die Struktur menschlicher Vergesellschaftung. Das lässt sich an Aristoteles' Gerechtigkeitsüberlegungen im fünften Buch der Nikomachischen Ethik ebenso zeigen wie an den modernen Vertragstheorien von Hobbes bis zu Rawls. Es ist schwerlich eine menschliche Gesellschaft vorstellbar, in der sich nicht Gerechtigkeitsfragen stellen. Daher legt es sich nahe, die Frage nach der Struktur menschlicher Vergesellschaftung zum Ausgangspunkt zu nehmen für die Klärung der Frage, was Gerechtigkeit ist.

Diesbezüglich ist es hilfreich, sich den Unterschied zwischen der natürlichen und der sozialen Welt zu vergegenwärtigen. Mit der natürlichen Welt verbinden wir die Vorstellung, dass die Dinge dort unabhängig von uns Menschen sind, was sie sind: ein Grashalm, ein Stein, ein Affe usw.. Das alles ist Gegenstand der *Erkenntnis*. Die soziale Welt ist demgegenüber dadurch charakterisiert, dass sie auf *Anerkennung* und *Achtung* gegründet ist.

Was zunächst die Anerkennung betrifft, so entscheidet sie über soziale Zugehörigkeit und sozialen Status sowie über die damit verbundenen Pflichten und Rechte. Ein Beispiel ist die behördliche Anerkennung eines Invalidenstatus, die diesen Status *verleiht*. Die Anerkennung unterscheidet sich dabei von willkürlicher Zuerkennung dadurch, dass sie an soziale Regeln gebunden ist, die festlegen, wem aufgrund welcher Kriterien welche Anerkennung sozial geschuldet ist. Das bedeutet, dass die soziale Welt normativ verfasst ist. Sie kompensiert mit ihrer Normativität ein epistemisches Paradox, das aus der Kreativität der Anerkennung resultiert: Wie kann etwas als wirklich anerkannt werden, das nicht schon wirklich *ist*, sondern erst aufgrund dieser Anerkennung wirklich *wird*? Nicht weil jemand einen bestimmten sozialen Status *schon hat*, muss er in diesem anerkannt werden, sondern er muss dies, weil er die betreffenden Kriterien erfüllt, und er *hat* diesen Status aufgrund der *faktischen* Anerkennung, die ihm aufgrund dieses Erfülltseins *zugleich normativ geschuldet* ist. Alle Begriffe, die soziale Zugehörigkeit oder sozialen Status bezeichnen, haben daher eine normative Bedeutungskomponente. Invalide zu sein, und zwar nicht im Sinne eines physischen oder psychischen Zustands, sondern im Sinne eines sozialen Status, heisst, jemand zu sein, dem aufgrund des Erfülltseins der betreffenden Kriterien die behördliche Anerkennung als Invalide geschuldet ist. Kollege zu sein heisst, jemand zu sein, dem aufgrund eines bestimmten Arbeitsverhältnisses die Anerkennung als Kollege geschuldet ist. Gleiches gilt für den Begriff des *Menschseins*, wenn dieser nicht in einem biologischen Sinne aufgefasst wird, sondern im Sinne der sozialen Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft: Mensch sein heisst, ein Wesen sein, dem aufgrund (gewisser) natürlicher menschlicher Eigenschaften die Anerkennung als Mensch geschuldet ist. In dieser Fundiertheit in geschuldeter Anerkennung ist die tiefe Verletzlichkeit des Menschseins begründet. Menschen kann diese Anerkennung verweigert werden, und sie können als Nichtmenschen oder „Untermenschen“ behandelt werden. Freilich kann diese *faktische* Verweigerung nicht den *normativen* Status des Menschseins im Sinne des Geschuldetseins der Anerkennung als Mensch zunichtemachen.

Der Begriff der *Menschenwürde* macht den normativen Gehalt dieses sozialen Begriffs des Menschen explizit. Menschenwürde zu haben heisst nichts anderes als eben dies: jemand zu sein, dem die Anerkennung und Achtung als Mensch geschuldet ist. Das aber ist gleichbedeutend damit, ein Mensch im sozialen Sinne zu sein. So begriffen bedarf die Menschenwürde keiner philosophischen oder theologischen Begründung. Sie kann vielmehr nur verstehend aufgewiesen werden, indem man die normative Verfasstheit der sozialen Welt

erhellt, in der sie enthalten ist. Wer die Menschenwürde missachtet, der missachtet nicht bloss moralische Normen, sondern eine soziale Realität, nämlich dass es sich bei den Opfern der Missachtung um Menschen im Sinne von Mitgliedern der menschlichen Gemeinschaft handelt. Der normativ konnotierte Ausruf „Das sind doch Menschen!“ in Anbetracht der Erniedrigung oder Folterung von Menschen klagt diese Realität ein. Gewöhnlich wird die Menschenwürde an bestimmten menschlichen Eigenschaften wie Vernunftbegabung, Autonomie oder der Fähigkeit zur Selbstachtung festgemacht. Dies zieht regelmässig die Frage nach sich, was mit solchen Menschen ist, die nicht über diese Eigenschaften verfügen, wie Säuglinge, Komatöse oder Demente. Folgt man den hier entwickelten Überlegungen, dann ist die Menschenwürde nicht in Eigenschaften begründet, die Menschen aus der übrigen Natur herausheben, sondern in der *Seinsart* des Menschseins in Gestalt der Zugehörigkeit zur sozialen Welt, der eine bestimmte *epistemische Gegebenheitsweise* entspricht. Während, wie gesagt, die Phänomene der natürlichen Welt, zu denen auch die biologischen Eigenschaften von Menschen gehören, für die *Erkenntnis* gegeben sind, ist Menschsein als ein sozialer Sachverhalt nur für die *Anerkennung* gegeben, die freilich ihr verpflichtendes Kriterium in (gewissen) biologischen menschlichen Eigenschaften hat, die auch Säuglinge, Komatöse und Demente haben. Der Ausruf „Das sind doch Menschen!“ macht ersichtlich auch in Bezug auf diese Kategorien Sinn. Hieraus folgt, dass der gegen die Sonderstellung des Menschen erhobene *Speziesismusvorwurf* jeder Grundlage entbehrt. Der Begriff der Menschenwürde kennzeichnet den Menschen nicht im Verhältnis zur aussermenschlichen Natur im Sinne eines höherrangigen Status gegenüber Tieren oder Pflanzen, sondern als Mitglied der sozialen Welt.⁴

Wie man sich am Beispiel des Invaliden verdeutlichen kann, muss zwischen zwei Ebenen der Anerkennung unterschieden werden. Einerseits kann man auf einer *generellen* Ebene fragen: Welche Gründe sollen als massgebend dafür anerkannt werden, dass jemand als Invalide anerkannt werden muss? Hier geht es um die Kriterien für die Anerkennung eines Invalidenstatus. Andererseits kann man in einer *speziellen* Hinsicht fragen, ob eine bestimmte Person diese Kriterien erfüllt und ob sie dementsprechend als Invalide anerkannt werden muss. In diesem Sinne ist zwischen der Ebene *genereller Anerkennung* und der Ebene *spezieller Anerkennung* zu unterscheiden. Dabei ist noch hinzuzunehmen, dass es auf der Ebene der generellen Anerkennung auch um die Ansprüche und Rechte geht, die Personen aufgrund ihrer sozialen Zugehörigkeit oder ihres sozialen Status haben sollen. So hat die

⁴ Johannes Fischer, Human Dignity and Human Rights, <http://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2017/12/Human-Dignity-and-Human-Rights-12-2017.pdf>

UNO im Sommer 2010 ein Menschenrecht auf Wasser anerkannt, das ein jeder Mensch als Mitglied der menschlichen Gemeinschaft hat. Insgesamt ergibt sich damit folgendes Bild:

Generelle Anerkennung:

- (1) Welche Eigenschaften bzw. Kriterien sollen bzw. müssen für die Anerkennung eines X als F (z.B. als Invalide, als Kranker, als Asylberechtigter, als Mensch usw.) als massgebend anerkannt werden?
- (2) Welche Pflichten bzw. korrespondierenden Rechte sollen bzw. müssen in Bezug auf X von der Art F (Invalide, Kranker, Asylberechtigter, Mensch usw.) als verbindlich bzw. gültig anerkannt werden?

Spezielle Anerkennung:

- (3) Ist A die Anerkennung als F – und somit auch eine Behandlung gemäss den diesbezüglichen Pflichten bzw. Rechten (vgl. (2)) – geschuldet, d.h. erfüllt A die hierfür geltenden Kriterien?

Wie das Beispiel des Invalidenstatus verdeutlicht, kann die Ebene der generellen Anerkennung zu Fragen der Moral führen. Hier geht es um die moralischen Gründe, die dafür sprechen, bestimmte physische oder psychische Beeinträchtigungen als Gründe für einen Invalidenstatus anzuerkennen, der den Betroffenen einen Anspruch auf Unterstützung durch die Solidargemeinschaft verleiht. Wir vergewissern uns solcher Gründe, indem wir uns vor Augen führen, was es für einen Menschen bedeutet, solchen Beeinträchtigungen ausgesetzt zu sein. Dies kann sich zu der Einsicht verdichten, dass es eine moralische Pflicht gibt, Menschen mit derartigen Beeinträchtigungen die Unterstützung zukommen zu lassen, zu der der Invalidenstatus berechtigt, bzw. dass Menschen mit derartigen Beeinträchtigungen ein moralisches Recht auf solche Unterstützung haben. Die Anerkennung derartigen Beeinträchtigungen als Gründe für einen Invalidenstatus ist so begriffen eine Forderung der moralischen Gerechtigkeit.

3. Soziale und moralische Gerechtigkeit

Um dasjenige, was hier ‚moralische Gerechtigkeit‘ genannt wird, von demjenigen abzugrenzen, was im Folgenden ‚soziale Gerechtigkeit‘ genannt werden soll, möchte ich die Aufmerksamkeit auf folgenden Sachverhalt lenken. Die Moral hat es bekanntlich nicht mit Individuen zu tun, wie sie durch Eigennamen bezeichnet werden, sondern sie ist durch eine

bestimmte Form der Allgemeinheit gekennzeichnet. Angenommen, Klaus gerät in eine finanzielle Notlage und Peter hilft ihm aus moralischen Gründen. Dann liegt der Grund, warum Peter ihm hilft, nicht darin, dass es sich um *Klaus* handelt, d.h. um dieses *bestimmte* Individuum, sondern vielmehr darin, dass es sich um einen Menschen handelt, der in eine Notlage geraten ist. Der Ausdruck ‚ein Mensch, der in eine Notlage geraten ist‘ bezeichnet zwar auch ein Individuum, aber ein *unbestimmtes*, gewissermassen *generalisiertes* Individuum, das in einer Mehrzahl von bestimmten Individuen begegnen kann. Wenn man hier von einer moralischen Hilfeleistung von Peter spricht, dann handelt es sich um eine Pflicht gegenüber diesem unbestimmten Individuum, d.h. gegenüber *einem Menschen*, der in eine Notlage geraten ist. Daher kann Klaus aus dieser Pflicht kein individuelles, persönliches Recht ableiten, dass Peter ihm helfen muss. Wenn hier von einem moralischen Recht gesprochen werden kann, dann handelt es sich um das Recht dieses unbestimmten Individuums. In der Sprache unserer religiösen Überlieferung ist ‚der Nächste‘ ein solches unbestimmtes Individuum, das in einer Mehrzahl von konkreten Individuen begegnen kann. Die Rechte des Nächsten in der Person eines anderen sind etwas anderes als die individuellen Rechte dieser Person, d.h. von Klaus oder Max.

Dieser Punkt ist zum Beispiel für das Verständnis der Menschenrechte von Bedeutung. Es ist bekanntlich kontrovers, ob es sich bei den Menschenrechten um moralische Rechte handelt, die Menschen *qua* Menschen besitzen, oder aber um Rechte, die politisch verliehen und in Kraft gesetzt werden, nämlich über ihre Anerkennung durch die UNO. Im ersten Fall hätten wir zu fragen: *Gibt es* ein Menschenrecht auf Wasser, und wie lässt es sich moralisch rechtfertigen? Im zweiten Fall hätten wir zu fragen: *Sollen* Menschen ein Menschenrecht auf Wasser *haben*, d.h. *soll* ein solches Recht durch die UNO als den Repräsentanten der internationalen Gemeinschaft *anerkannt werden*? Gemeinhin werden die Menschenrechte als *individuelle Rechte jedes Menschen* begriffen. Nach dem soeben Gesagten können sie dann aber keine moralischen Rechte sein. Doch ist zu fragen, ob es nicht Sinn macht, zwischen zwei Arten von Menschenrechten zu unterscheiden, nämlich zwischen moralischen Menschenrechten einerseits und politisch verliehenen Menschenrechten andererseits. Bei Ersteren handelt es sich um die Rechte *eines Menschen* (im Sinne eines unbestimmten Individuums), bei Letzteren um die *individuellen Rechte jedes Menschen*. Wenn die UNO ein Menschenrecht auf Wasser anerkennt, dann wird in diesem Akt das *moralische Recht eines Menschen* auf ausreichendes und gesundes Wasser als *individuelles politisches Recht jedes Menschen* anerkannt. Erst mit dieser politischen Inkraftsetzung durch ihre Anerkennung sind

Menschenrechte als individuelle Rechte einklagbar. Die Richter am Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte entscheiden nicht aufgrund moralischer Erwägungen – was sie müssten, wenn Menschenrechte einseitig moralische Rechte wären –, sondern aufgrund des Katalogs anerkannter, aufgrund ihrer Anerkennung geltender, kodifizierter Menschenrechte. In dieser Transformation moralischer Rechte in individuelle politische Rechte liegt die Bedeutung der Menschenrechtsidee.

Was soeben am Beispiel der Menschenrechte verdeutlicht wurde, das lässt sich nun verallgemeinern für die Gerechtigkeitsthematik insgesamt. Es muss unterschieden werden zwischen *moralischer Gerechtigkeit* einerseits, die es mit unbestimmten Individuen zu tun hat, und *sozialer bzw. politischer Gerechtigkeit*, die es mit bestimmten Individuen zu tun hat, wie sie durch Eigennamen bezeichnet werden. Der Ausdruck ‚soziale Gerechtigkeit‘, wie er im Folgenden verwendet wird, meint dabei nicht eine inhaltlich bestimmte Form der Gerechtigkeit wie z.B. die Verteilungsgerechtigkeit, sondern diejenige Gerechtigkeit, die in der normativen Struktur menschlicher Vergesellschaftung angelegt ist, wie sie oben mittels der Unterscheidung der beiden Anerkennungsebenen verdeutlicht wurde. Genauer gesagt hat die soziale Gerechtigkeit es mit der Ebene der *speziellen Anerkennung* zu tun. Diese Art der Gerechtigkeit gebietet, dass jedem Individuum die Anerkennung zuteil werden soll, die ihm aufgrund der Anerkennungskriterien geschuldet ist, die auf der Ebene der generellen Anerkennung festgelegt sind. Hier geht es nicht um moralische Gründe. Dem Behinderten, der die Kriterien für einen Invalidenstatus erfüllt, ist die behördliche Anerkennung als Invalide nicht aus moralischen Gründen geschuldet, sondern deshalb, weil er diese rechtlich fixierten Kriterien erfüllt.

Um die soziale Gerechtigkeit in ihrem ganzen Umfang in den Blick zu bekommen, ist nun allerdings noch hinzuzunehmen, dass die soziale Welt nicht nur auf Anerkennung, sondern auch auf *Achtung* gegründet ist. Während die (spezielle) Anerkennung sich auf soziale Zugehörigkeit und sozialen Status bezieht, bezieht sich die Achtung darauf, Personen so zu behandeln, wie es ihrer sozialen Zugehörigkeit und ihrem sozialen Status und den damit verbundenen Pflichten bzw. Rechten entspricht. Das können einerseits *moralische* Pflichten bzw. Rechte sein. So ist Menschsein ein sozialer Status, an den moralische Pflichten – z.B. einen Menschen nicht zu erniedrigen, nicht zu foltern usw. – geknüpft sind, die ebenfalls zum Bedeutungsgehalt des Menschenwürdegedankens gehören. Im Begriff der Menschenwürde verbinden sich daher *soziale Anerkennungspflichten* mit *moralischen Achtungspflichten*, und

die Menschenwürde kann dementsprechend auf zweierlei Weise verletzt werden: durch die Verweigerung der Anerkennung von Menschen als Menschen und durch die Verletzung der moralischen Pflichten gegenüber Menschen. Und es können andererseits *soziale* Pflichten bzw. Rechte sein, die auf der Ebene der generellen Anerkennung festgelegt sind. Von dieser Art sind die Pflichten bzw. Rechte, die mit einem Invalidenstatus verbunden sind.

Damit lässt sich nun angeben, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit *soziale Gerechtigkeit* gegeben ist. Es handelt sich um zwei Bedingungen: *Erstens* muss allen die *Anerkennung* hinsichtlich sozialer Zugehörigkeit und sozialem Status zuteil werden, die ihnen aufgrund der hierfür geltenden generellen Anerkennungsregeln geschuldet ist bzw. auf die sie ein Recht haben. *Zweitens* muss allen die *Achtung* von Ansprüchen bzw. Rechten zuteil werden, die sie gemäss den Regeln genereller Anerkennung aufgrund ihrer sozialen Zugehörigkeit und ihres sozialen Status haben.

Wird die soziale Gerechtigkeit in dieser Weise bestimmt, dann betrifft sie nicht bloss die politische Verfassung und die Institutionen einer Gesellschaft. Vielmehr ist die Norm der sozialen Gerechtigkeit dann allen unseren sozialen Beziehungen inhärent. Vergesellschaftung ist ein unendlich komplexes Phänomen, das auf einer unüberschaubar grossen Zahl von Anerkennungsregeln beruht, von denen nur der kleinste Teil explizit festgelegt oder von bestimmten Instanzen in Kraft gesetzt ist. Erinnerung sei an das frühere Beispiel des ‚Kollegen‘. Hier geht es um eine nirgends fixierte Anerkennungsregel. Ein anderes Beispiel hierfür ist das eingangs erwähnte Kuchenbeispiel von Isaiah Berlin, aus dem manche Gerechtigkeitstheoretiker gefolgert haben, dass die Gerechtigkeit ihren Kern in der Gleichheit als einem intrinsischen Wert hat. Stellen wir uns einen Kindergeburtstag vor, bei dem die Geburtstagstorte unter den eingeladenen Kindern aufgeteilt wird. Inwiefern besteht hier die Gerechtigkeit in der Aufteilung in gleich grosse Stücke? Die Zugehörigkeit zu der Geburtstagsrunde ist ein sozialer Sachverhalt, der als solcher auf Anerkennung beruht. Diese ist den Kindern geschuldet aufgrund des Anerkennungskriteriums, dass sie zu dem Geburtstag eingeladen worden sind. Dieses Kriterium ist nirgendwo festgelegt oder kodifiziert. Hinsichtlich dieses Kriteriums und der mit der Zugehörigkeit zur Geburtstagsrunde verbundenen Ansprüche aber sind alle Kinder gleich. Eine Zuteilung von ungleichen Stücken an die eingeladenen Kinder würde diese Gleichheit verletzen und hätte eine diskriminierende Wirkung. Angenommen aber, eine Nachbarin schaut vorbei, um dem Geburtstagskind zu gratulieren, und ihr wird ein grösseres Stück von der Torte mitgegeben als die Kinder es

erhalten. Dies würde zwar auf deren Missfallen stossen, da es ihren Anteil an dem Kuchen schmälert, aber es würde nicht ihr Gerechtigkeitsempfinden verletzen, da die Nachbarin nicht zur Geburtstagsrunde gehört. Es handelt sich hier um eine Ungleichbehandlung nicht von Gleichen, sondern von Ungleichen. Dies zeigt, dass die Gleichheit, um die es hier geht, kein intrinsischer Wert ist, sondern dass sie in geschuldeter sozialer Anerkennung und Achtung fundiert ist. Und es zeigt zugleich, in welcher Weise die Norm der Gerechtigkeit unseren sozialen Beziehungen inhärent ist.

Diese Einsicht lässt sich gerade an den aristotelischen Gerechtigkeitsüberlegungen vertiefen. Aristoteles war bekanntlich der Auffassung, dass die Gerechtigkeit ihren Kern in der Gleichheit hat. Wenn A dafür, dass er sich mit der Leistung F um die Polis verdient gemacht hat, einen Orden erhält, dann muss auch B einen Orden bekommen, wenn er sich mit derselben Leistung F um die Polis verdient gemacht hat. So scheint es hier um Gleichheit zu gehen. Doch muss man sich hier Folgendes vergegenwärtigen. Wenn A einen Orden erhält mit der Begründung, dass er sich mit F um die Polis verdient gemacht hat, dann wird damit implizit eine *Regel* anerkannt und in Geltung gesetzt, nämlich dass derjenige, der für die Polis die Leistung F erbringt, einen Orden verdient. Der Grund dafür, auch B einen Orden zu verleihen, ist diese Regel und nicht die Tatsache, dass A einen Orden bekommen hat. Diese Tatsache ist nur insoweit relevant, als mit ihr diese Regel etabliert wird. Aber rein für sich genommen begründet sie keinen Anspruch von B, sondern sie tut dies erst über die Allgemeinheit dieser Regel. So besteht auch hier die Gerechtigkeit nicht in der Gleichbehandlung, sondern darin, einem jeden das zukommen zu lassen, was ihm aufgrund geltender genereller Anerkennungsregeln geschuldet ist.

Die Forderung aber, dass Personen in Bezug auf dasjenige, was ihnen aufgrund geltender Anerkennungsregeln geschuldet ist, *gleich wie andere Personen* behandelt werden sollen, ist genau genommen *redundant*. Fordert sie doch etwas ein, das bereits in dem Gebot enthalten ist, sie gemäss den für sie einschlägigen Anerkennungsregeln zu behandeln, da die Befolgung dieses Gebots Gleichheit zwischen ihnen und anderen zum notwendigen Resultat hat. Gleichheitsforderungen machen daher nur da Sinn, wo, wie im Fall von Diskriminierungen und Benachteiligungen, Personen dasjenige verweigert wird, worauf sie aufgrund geltender Anerkennungsregeln als Angehörige von bestimmten sozialen Kategorien – als Menschen, als Bürgerinnen und Bürger, als Invaliden usw. – ein Recht haben. Die Forderung nach Gleichbehandlung fordert in solchen Fällen dasjenige ein, was ihnen als Angehörigen

derselben sozialen Kategorie geschuldet ist, wie sie jene für sich in Anspruch nehmen, die ihnen gegenüber bevorzugt behandelt werden. Insofern handelt es sich streng genommen gar nicht um eine egalitaristische Forderung dergestalt, dass ihnen das Betreffende geschuldet ist, *weil andere* es bekommen. Der entscheidende Punkt liegt vielmehr darin, dass andere es als Angehörige dieser sozialen Kategorie bekommen. Dies verweist auf das Ingeltungstehen einer Regel, nämlich dass Personen, die dieser Kategorie zugehören, einen Anspruch auf das Betreffende haben. Die Forderung, es auch denen zukommen zu lassen, die bislang benachteiligt worden sind, hat ihre Begründung in dieser Regel und nicht in der Tatsache, dass andere es bekommen. Diese Tatsache ist nur insoweit relevant, als durch sie die Geltung dieser Regel dokumentiert wird. Das bedeutet, dass soziale Gleichheitsforderungen, recht begriffen, nicht in einem egalitaristischen Sinne Gleichheit mit anderen einfordern. Eingefordert wird vielmehr, dass alle gemäss den für sie geltenden sozialen Regeln behandelt werden sollen. Genau dies wird bei einer egalitaristischen Position übersehen. Gleichheitsforderungen machen nur in Bezug auf sozial Gleiche Sinn. Sie haben daher ihr Kriterium in dem, was Personen sozial gleich macht, d.h. in ihrer sozialen Zugehörigkeit und ihrem sozialen Status. Eingefordert wird dasjenige, was dieser Zugehörigkeit und diesem Status entspricht, und nicht Gleichheit *in abstracto*. Man kann sich diesen Sachverhalt gerade an den Gleichheitsforderungen der bürgerlichen Revolutionen verdeutlichen. Sie hatten ihre Grundlage darin, dass an Stelle der überkommenen ständischen Ordnung das Menschsein als gerechtigkeitsrelevante soziale Kategorie eingeklagt und etabliert wurde, hinsichtlich deren alle gleich sind. In den Menschenrechtserklärungen wurde die Gewährleistung der Freiheiten und Rechte eingefordert, die alle als Angehörige dieser selben Kategorie, d.h. als Menschen haben. Die Tatsache, dass sich dies mit Gleichheitsforderungen verband, hat ihre Erklärung in den Ungleichheiten und Benachteiligungen, die für die ständische Ordnung charakteristisch waren. Doch genau genommen ist eine Forderung wie die, dass Menschen qua Menschen gleiche Rechte haben sollen, redundant. Denn wenn sie diese Rechte qua Menschen haben, dann kann es sich hierbei nur um gleiche Rechte handeln.

Wie man sich darüber hinaus an Berlins Kuchenbeispiel verdeutlichen kann, ist die nonegalitaristische, suffizienzorientierte Gerechtigkeitsauffassung, wonach Gerechtigkeit dann gegeben ist, wenn alle genug bekommen, nicht minder fragwürdig. Denn ersichtlich geht es bei der Aufteilung des Kuchens in gleich grosse Stücke nicht darum, dass die eingeladenen Kinder genug bekommen, sondern vielmehr darum, dass sie aufgrund der Tatsache, dass ihnen die gleiche Anerkennung und Achtung geschuldet ist, das Gleiche bekommen. *Die*

soziale Gerechtigkeit ist weder egalitaristisch noch nonegalitaristisch. Weder geht es darum, dass alle das Gleiche bekommen, noch darum, dass alle genug bekommen, sondern es geht einzig darum, dass alle dasjenige bekommen, was ihnen aufgrund geltender genereller Anerkennungsregeln sozial geschuldet ist.

Die Einsicht, dass die soziale Gerechtigkeit in Gestalt individueller Rechte nicht an Institutionen wie staatliche Instanzen gebunden ist, die solche Rechte gewähren, sondern vielmehr den gesamten Bereich der sozialen Beziehungen umfasst, hat eine wichtige Implikation. Die Vertragstheorien seit Hobbes denken Vergesellschaftung als etwas, das sich auf der Ebene des sanktionsbewehrten positiven Rechts vollzieht, und dementsprechend wird auch die Gerechtigkeitsthematik auf der Ebene des staatlichen Rechts lokalisiert. Von Hobbes bis Kant bestand dabei die Tendenz, die Gerechtigkeit mit dem Rechtszustand als solchem gleichzusetzen. Gerecht ist derjenige Rechtszustand, auf den freie, gleiche, rationale und eigeninteressierte Individuen sich verständigen würden. Diese Auffassung hat unter anderem zur Folge gehabt, dass im Gerechtigkeitsdiskurs der Moderne die Verteilungsgerechtigkeit ihre Bedeutung als kritischer Massstab für das staatliche Recht eingebüsst hat. Erst Rawls hat sie mit seinem Konzept der Gerechtigkeit als Fairness wieder einzuführen versucht. Aber eben: Auch für ihn ist die Gerechtigkeitsthematik auf der Ebene staatlicher Institutionen lokalisiert.

Wenn es nun demgegenüber so ist, dass Vergesellschaftung sich zum wesentlichen Teil auf einer vorstaatlichen, gesellschaftlichen Ebene vollzieht, nämlich in unseren auf geschuldeter Anerkennung und Achtung gegründeten sozialen Beziehungen, dann sind auch die grundlegenden Auffassungen von Gerechtigkeit auf dieser Ebene verankert. Man mag hier an das Verhältnis der Geschlechter, an gleichgeschlechtliche Partnerschaften und an vieles andere denken. Wenn dies so ist, dann muss sich die Gerechtigkeit des staatlichen Rechts daran bemessen, dass es den einer Gesellschaft selbst inhärenten Massstäben der moralischen und sozialen Gerechtigkeit entspricht. Dabei hat das staatliche Recht allerdings auch eine *Gestaltungsaufgabe* in Bezug auf die soziale Gerechtigkeit, wie das Beispiel des Invalidenstatus zeigt, nämlich in Bezug darauf, Forderungen der moralischen Gerechtigkeit über Rechtsregeln die Gestalt politischer Rechte zu geben.

Im Blick auf die Unterscheidung verschiedener Gerechtigkeitskonzeptionen mag an dieser Stelle eine Bemerkung zum Begriff der *Anerkennung* hilfreich sein. Er nimmt eine

Zwischenstellung ein zwischen dem Begriff des *Erkennens* und dem Begriff des *Zuerkennens*. Mit dem Begriff des Erkennens verbindet ihn, dass auch er ein Erkenntnismoment enthält. So beruht die Anerkennung eines Invalidenstatus auf der Erkenntnis, dass die betreffende Person die dafür geltenden Kriterien erfüllt und dass ihr folglich die Anerkennung dieses Status geschuldet ist. Zugleich aber unterscheidet sich die Anerkennung dieses Status von bloßem Erkennen dadurch, dass sie diesen Status nicht einfach als etwas bereits Vorhandenes vorfindet, sondern allererst verleiht, d.h. kreativ generiert. Dieses kreative Moment wiederum ist der Anerkennung mit der Zuerkennung gemeinsam. Im Unterschied zur Anerkennung enthält freilich die bloße Zuerkennung von etwas kein Erkenntnismoment. Dieser Unterscheidung zwischen Zuerkennen, Erkennen und Anerkennen lassen sich verschiedene Gerechtigkeitskonzeptionen zuordnen. In kontraktualistischen Theorien beruhen Rechte als Inbegriff der Gerechtigkeit auf wechselseitiger *Zuerkennung*, die über die freie Zustimmung selbstinteressierter Individuen zu einem bestimmten institutionellen Arrangement erfolgt, das für alle verbindlich ist. In naturrechtlichen Konzeptionen ist demgegenüber Gerechtigkeit eine vorgegebene normative Ordnung des menschlichen Zusammenlebens, die in der *Erkenntnis* aufgefunden wird, wie man sich etwa an den aristotelischen Gerechtigkeitsüberlegungen verdeutlichen kann. Im Unterschied hierzu ist die soziale Gerechtigkeit, wie sie im Vorstehenden expliziert wurde, etwas, das über die *Anerkennung* von Regeln, welche soziale Zugehörigkeit bzw. sozialen Status sowie soziale Rechten betreffen, *politisch gestaltet* werden kann und muss, wobei diese Anerkennung sich einerseits auf etwas für die *Erkenntnis* Vorgegebenes in Gestalt moralischer Gründe bezieht, das sie andererseits kreativ in politische Ansprüche und Rechte transformiert.

Dabei geht es nicht nur um die *moralische Legitimation* der Anerkennung von Regeln der sozialen Gerechtigkeit, sondern natürlich auch um deren *moralische Kritik*, die darauf zielt, solchen Regeln die Anerkennung zu entziehen. Denn die geltenden Regeln der sozialen Gerechtigkeit können in Spannung und Widerspruch stehen zu den Forderungen der moralischen Gerechtigkeit. So lässt sich die Kritik von Karl Marx an den kapitalistischen Ausbeutungsverhältnissen seiner Zeit im Kern als eine moralische Kritik an den damals herrschenden Massstäben der sozialen Gerechtigkeit verstehen, die diese Verhältnisse als gerecht legitimierten (auch wenn Marx selbst der Meinung war, diese Kritik aus seiner ökonomischen Theorie in Gestalt der Arbeitswertlehre abgeleitet zu haben).

4. Schlussbemerkungen

Einige abschliessende Bemerkungen mögen das Gesagte in verschiedene Richtungen vertiefen. Eine *erste* Bemerkung betrifft noch einmal das Verhältnis von Gerechtigkeit und Gleichheit. Oben war davon die Rede, dass die soziale Gerechtigkeit weder egalitaristisch noch nonegalitaristisch ist. Doch wie steht es diesbezüglich mit der moralischen Gerechtigkeit? Könnte es nicht sein, dass die moralische Gerechtigkeit ihren Kern in der Gleichheit hat und dass dementsprechend moralisch begründete Anerkennungsregeln der sozialen Gerechtigkeit am Ziel grösstmöglicher sozialer Gleichheit orientiert sein müssen? In diesem Fall müsste man freilich annehmen, dass anstelle der Frage „Was bedeutet es für einen Menschen, elementare Güter wie ausreichend Nahrung, medizinische Versorgung, schulische Bildung etc. entbehren zu müssen?“ die Frage „Was bedeutet es für einen Menschen, nicht über gleich viel an Gütern zu verfügen wie begütertere Menschen?“ massgebend für die Erkenntnis dessen zu sein hat, was einem Menschen unter dem Gesichtspunkt moralischer Gerechtigkeit geschuldet ist. Diesbezüglich wird man wohl zu keinem anderen Urteil gelangen können, als Harry Frankfurt es in seinem Aufsatz „Gleichheit und Achtung“ formuliert hat: „Wer auf einer Gleichbehandlung beharrt, berechnet seine Forderungen auf der Grundlage dessen, was andere besitzen, statt auf der Basis dessen, was mit seinen eigenen Lebensumständen übereinstimmt und am besten zu seinen eigenen Interessen und Bedürfnissen passt. In seinem Wunsch nach Gleichheit liegt keine Bestätigung seiner eigenen Person. Im Gegenteil, das Verlangen nach Gleichheit neigt dazu, Menschen von sich selbst zu entfremden. Es verleitet sie dazu, ihre Projekte in Begriffen zu definieren, die nicht durch die spezifischen Anforderungen des eigenen Wesens und der eigenen Umstände geprägt sind. Es hält sie tendenziell von der Einsicht fern, dass wahrhaft authentische Projekte solche sind, die ihren Ursprung im Charakter des eigenen Lebens haben, und nicht solche, die ihnen durch die Bedingungen, unter denen andere kontingenterweise leben, aufgezwungen werden.“⁵

Eine *zweite* Bemerkung betrifft das Szenario von Unterdrückungs- und Ausbeutungsverhältnissen, das sich in besonderer Weise als Ausgangspunkt aufdrängt für die Bestimmung dessen, was gerecht und was ungerecht ist. Wie gesagt, legt es dieses Szenario nahe, Gerechtigkeit als einen Zustand zu bestimmen, bei dem alle gleichberechtigt über die grundlegenden Regeln des Zusammenlebens mitbestimmen können und nicht die einen den anderen diese Regeln diktieren. Das impliziert, dass diese Regeln vor allen gerechtfertigt

⁵ Harry Frankfurt, Gleichheit und Achtung, in: Angelika Krebs, Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik, Frankfurt a.M. 2000, 38-49, 49.

werden müssen, und in diesem Sinne bestimmt Rainer Forst das „Recht auf Rechtfertigung“ als das grundlegendste aller Menschenrechte.⁶ Allerdings macht Forst dabei keinen Unterschied zwischen moralischen und politischen Rechten, und er begreift daher dieses Menschenrecht als ein moralisches Recht. So überzeugend auch die moralischen Gründe für ein solches Recht sein mögen: als ein *individuelles* Recht eines jeden Menschen kann es nur politisch erkämpft und über seine Anerkennung und geeignete politische Institutionen in Geltung gesetzt und gewährleistet werden. Menschen können dieses Recht *einfordern*, wie dies zum Beispiel seit 2011 in verschiedenen arabischen Ländern geschieht, und sie fordern damit dessen politische Anerkennung und Gewährleistung ein. Aber dies bedeutet gerade, dass sie dieses individuelle Recht nicht einfach schon *haben*. Hinzu kommt, dass ein Zustand, bei dem alle gleichberechtigt über die grundlegenden Regeln des Zusammenlebens mitbestimmen können, für sich genommen noch nicht gewährleistet, dass diese Regeln automatisch auch in einem moralischen Sinne gerecht sind. Vielmehr können und müssen diese Regeln auf ihre moralische Gerechtigkeit hin befragt werden. Das bedeutet, dass sich Gerechtigkeit nicht rein prozedural definieren und gewährleisten lässt, wie es dieser Vorschlag annimmt. Prozedurale Bestimmungen der Gerechtigkeit laufen auf die Abkoppelung der sozialen von der moralischen Gerechtigkeit hinaus. Einleitend war von der Willkür die Rede, die darin liegt, dass man die Gerechtigkeit im Ausgang von bestimmten Szenarien bestimmt und diese Szenarien auf sämtliche Gerechtigkeitsfragen extrapoliert. Das betrifft auch und insbesondere diesen Vorschlag. Das Elend, das Naturkatastrophen verursachen, wirft nach dieser Sicht keine Gerechtigkeitsfragen auf, da es nicht durch Unterdrückung und Ausbeutung verursacht ist. Folgerichtig ist Forst der Auffassung, dass dieses Elend vor eine Frage der Solidarität, nicht aber der Gerechtigkeit stellt.⁷ Legt man demgegenüber eine Menschenrechts-Perspektive zugrunde, dann geht es bei der Unterstützung von Opfern solcher Katastrophen sehr wohl um eine Frage von Rechten und somit der Gerechtigkeit.

Eine *dritte* Bemerkung betrifft noch einmal die Regeln auf der Ebene der generellen Anerkennung. Wie gesagt, kann die Anerkennung solcher Regeln moralisch begründet sein. Doch ist dies nicht die einzige Möglichkeit. So beruht die Regel, dass derjenige, der sich um die Polis verdient gemacht hat, einen Orden verdient, weniger auf moralischen

⁶ Rainer Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 2007, 300.

⁷ Vgl. den Artikel „Justitia ist blind und ist es doch nicht. Woran soll sich eine Philosophie der Gerechtigkeit orientieren?“ in der Neuen Zürcher Zeitung vom 29. Mai 1910 von Rainer Forst.

Erwägungen als vielmehr auf politischem Nützlichkeitskalkül, nämlich einen Anreiz für die Bürger zu schaffen, sich für die Stadt einzusetzen. Darüber hinaus gibt es Regeln, auf die wir immer schon festgelegt sind und die nicht zur Disposition stehen. Man muss sich hierzu vergegenwärtigen, dass jede Festlegung von Regeln auf der Ebene der generellen Anerkennung bereits einen sozialen Zusammenhang von Anerkennenden voraussetzt, innerhalb dessen sie getroffen wird. Dieser ist als ein *sozialer* Zusammenhang in wechselseitig geschuldeter Anerkennung fundiert, und Letztere setzt bereits die Geltung bestimmter Regeln auf der Ebene der generellen Anerkennung voraus, aufgrund deren sie geschuldet ist. Der vorausgesetzte soziale Zusammenhang beruht also auf der Anerkennung dieser Regeln, und diese stehen daher *innerhalb* dieses Zusammenhangs nicht zur Disposition. Der fundamentalste und zugleich umfassendste soziale Zusammenhang, in den wir eingebunden sind, ist die menschliche Gemeinschaft bzw. Menschheit. Welche Wesen aufgrund welcher Anerkennungsregeln Menschen im Sinne der Zugehörigkeit zu diesem Zusammenhang sind, steht daher nicht zur Disposition. Weder ist dies eine Frage von Interessen noch eine Frage der Moral. Vielmehr kann die Antwort auf diese Frage nur *rekonstruktiv* aufgewiesen werden, indem man das Verständnis des Menschen und dessen implizite Anerkennungsregeln untersucht, das der sozialen Realität inhärent ist, in der wir uns orientieren. Dieser Punkt ist z.B. für die Debatte über den Status des vorgeburtlichen Lebens von Bedeutung (und da geht es dann nicht um einen *moralischen* Status, sondern um die Frage, ob und gegebenenfalls ab wann dem vorgeburtlichen Leben der *soziale* Status des Menschseins zukommt). Von Bedeutung ist dieser Punkt aber auch im Blick auf kontraktualistische Gerechtigkeitstheorien. Vergesellschaftung lässt sich dann nämlich nicht als ein Zustand modellieren, in den noch nicht vergesellschaftete, freie und autonome Individuen bewusst und willentlich eintreten, sondern sie muss vielmehr als ein Zustand begriffen werden, in dem Menschen sich, wenn sie in die Verständigung über die Regeln ihres Zusammenlebens eintreten, immer schon vorfinden, und die diesbezüglichen wechselseitigen Anerkennungspflichten – z.B. bezüglich sozialer Zugehörigkeit, Menschsein im sozialen Sinne – haben sie sich nicht selbst in einem autonomen Willensakt auferlegt, sondern als vergesellschaftete Individuen sind sie bereits hierauf festgelegt. Über die kontraktualistischen Gerechtigkeitstheorien hinaus lässt sich diese Einsicht generell gegen die zumeist mit aufklärerischem Pathos vorgetragene Forderung geltend machen, dass die normativen Konzepte, von denen wir uns in unserer lebensweltlichen Orientierung leiten lassen, radikal hinterfragt werden müssen und erst dann Vertrauen verdienen, wenn sie rational begründet worden sind. Begründungsdiskurse setzen einen sozialen

Zusammenhang voraus, innerhalb dessen sie stattfinden, und dieser ist auf Anerkennungsregeln gegründet, die innerhalb dieses Zusammenhangs nicht zur Disposition stehen. Insofern läuft diese Forderung, würde sie in ihrer Radikalität ernstgenommen, auf die Destruktion der Voraussetzungen hinaus, auf die das Geforderte angewiesen ist.

Eine vierte Bemerkung betrifft Tendenzen, die darauf hinauslaufen, das Gerechtigkeitskonzept überzustrapazieren. Dazu gehören insbesondere Bestrebungen, die aussermenschliche Natur und hier insbesondere die Tiere in den Bereich der Gerechtigkeit einzubeziehen.⁸ Nach dem Gesagten ist dies ein fragwürdiges Unterfangen. Tiere gehören weder zum Bereich der sozialen noch zum Bereich der moralischen Gerechtigkeit. Ersteres nicht, weil sie keine Mitglieder der Anerkennungsgemeinschaft der sozialen Welt sind. Was Letzteres betrifft, so muss man sich hier Folgendes vergegenwärtigen. Im Unterschied zum Wort ‚Mensch‘ hat das Wort ‚Tier‘ keine normative Bedeutungskomponente. Es gibt zwar Dinge, die wir Menschen *qua* Menschen schulden, aber es gibt keine Dinge, die wir Tieren *qua* Tieren schulden.⁹ Es ist nicht ihr Tiersein, sondern es sind andere Sachverhalte – für Utilitaristen zum Beispiel die Eigenschaft der Empfindungs- bzw. Leidensfähigkeit –, aufgrund deren Tiere moralische Berücksichtigung verdienen. Dieser besondere Status des Menschen im Unterschied zum Tier wird durch den Begriff der Menschenwürde bezeichnet. Er bezieht sich, wie gesagt, auf einen *sozialen* Status, der *moralische* Implikationen hat im Hinblick darauf, was *einem* Menschen geschuldet ist. In dieser Tatsache, dass der soziale Status des Menschseins eine moralische Dimension hat, liegt der Grund dafür, warum wir in Bezug auf den Menschen im Sinne der moralischen Gerechtigkeit fragen, was einem Menschen *qua Menschen* moralisch geschuldet ist bzw. worauf ein Mensch *qua Mensch* ein moralisches Recht hat. Das ‚*qua Mensch*‘ bezieht sich hier auf den sozialen Status des Menschseins. Das verhält sich anders bei Tieren. Hier macht die Frage, was Tieren *qua Tieren* moralisch geschuldet ist, keinen Sinn, da Tiersein kein sozialer Status mit moralischen Implikationen ist. Andernfalls müsste das Wort ‚Tier‘ einen normativen Bedeutungsgehalt aufweisen. Dass wir im Blick auf den Menschen von moralischer Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit sprechen, das hat also mit den moralischen Implikationen des *sozialen Status* der Menschenwürde zu tun.

⁸ Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge (Massachusetts)/ London 2006.

⁹ Johannes Fischer, Haben Affen Würde? Zur Problematik der Übertragung des Würdetitels auf die außerhumane Natur, <https://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2020/11/Tierw%C3%BCrde.pdf>

Dass wir überhaupt von ‚Gerechtigkeit‘ sprechen, sei es von sozialer oder von moralischer Gerechtigkeit, das hat seinen Grund in der Struktur menschlicher Vergesellschaftung. Daher sind nur solche Fragen Gerechtigkeitsfragen, die mit dieser Struktur in Zusammenhang stehen. Und nur solche Fragen sind demnach Fragen der *moralischen* Gerechtigkeit, die durch einen sozialen Status aufgeworfen werden, der moralische Implikationen hat, d.h. bei dem die mit ihm verbundenen Pflichten und Rechte nicht lediglich über generelle Anerkennungsregeln generiert werden, wie dies bei der sozialen Gerechtigkeit der Fall ist. Prominent ist dies, wie gesagt, bei der Menschenwürde der Fall. Aber es gibt natürlich auch andere Formen von sozialer Zugehörigkeit, auf die dies zutrifft, wie zum Beispiel Familienbeziehungen. Auch hier lässt sich fragen, was Eltern *qua* Eltern oder Kinder *qua* Kindern moralisch geschuldet ist, und die philosophische und theologische Tradition hat dies als eine Frage der Gerechtigkeit begriffen, allerdings als eine Frage der Tauschgerechtigkeit (*iustitia commutativa*) aufgrund der Vorstellung, dass die Gerechtigkeit ihren Kern in der Gleichheit hat. Moralische Rechte haben wir immer nur innerhalb eines sozialen Bezugssystems: *als* Menschen im Sinne von Mitgliedern der menschlichen Gemeinschaft, *als* Eltern usw. Mit dieser Eingrenzung der moralischen Gerechtigkeit auf solche moralischen Fragen, die mit sozialer Zugehörigkeit bzw. sozialem Status zu tun haben, gilt es der Gefahr zu wehren, dass der Begriff der Gerechtigkeit über den Bereich des Menschlichen hinaus ins Beliebige ausgeweitet wird mit der Folge, dass er in seinem Gehalt entleert wird.

Eine letzte Bemerkung: Mit der Gerechtigkeit wird zumeist die Vorstellung verbunden, dass sie an objektive Massstäbe und Kriterien gebunden ist und nicht auf subjektiven, emotionalen Bewertungen beruht. Versinnbildlicht wird dies durch die Göttin *Justitia*, deren Augen verbunden sind und die eine Waage in der Hand hält. In der Tat: Die *soziale Gerechtigkeit* ist am strengen Massstab von Anerkennungsregeln orientiert. Hier geht es nicht um emotionale Bewertungen. Anders freilich verhält es sich mit der *moralischen Gerechtigkeit*, der nach dem Gesagten für die Etablierung von generellen Anerkennungsregeln der sozialen Gerechtigkeit zentrale Bedeutung zukommt. Dazu sei noch einmal das Beispiel der Menschenrechte herangezogen. Hier geht es um die Frage, ob Menschen aus moralischen Gründen bestimmte individuelle Rechte haben *sollten*, die staatliche Institutionen in die Pflicht nehmen und politisch einklagbar sind, und die Beantwortung dieser Frage erfordert, dass man die Augen weit auf macht und sich

vergegenwärtigt, was es für einen Menschen bedeutet, bestimmten Handlungen wie Folter oder bestimmten Lebenslagen wie politischer Unterdrückung und Unfreiheit oder Hunger und extremer Armut ausgeliefert zu sein. Mit verbundenen Augen kann man das nicht sehen, und hier sind wir emotional engagiert.¹⁰

¹⁰ Johannes Fischer, Die Bedeutung von Emotionen für Moral und Ethik. Eine moralphilosophische Skizze. Mit einem Nachtrag zu den religiösen Wurzeln der Moral, <https://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2020/11/Tierw%C3%BCrde.pdf>