

Hans-Ernst Schiller

## **Die Gleichheit der Gerechtigkeit. Philosophische Überlegungen zur Gleichheitskritik\***

Gerechtigkeit ist Gleichheit. Diese Definition stammt von den alten Griechen, genau genommen aus der athenischen Demokratie, in der die Gleichheit der freien Bürger „Isonomia“, Gleichberechtigung, hieß. Ich möchte im Folgenden zeigen, dass diese Definition nichts von ihrer Gültigkeit verloren hat, obwohl sich die Gesellschaftsformation unserer Moderne von der vergangener Zeiten grundlegend unterscheidet. Der gerechtigkeitstheoretische Sinn des Gleichheitsbegriffs lässt sich in den zentralen Begriffen verdeutlichen, deren Zusammenhang ich entfalten möchte: von der gesetzlichen Gleichheit über die Chancengleichheit (in politischer und ökonomischer Hinsicht) zur Verteilungs- und Tauschgerechtigkeit, schließlich zu den sozialen Menschenrechten, die auf dem zentralen Wert der Menschenwürde im Sinne eines menschenwürdigen Lebens beruhen.

Bevor ich an die begriffliche Auseinandersetzung gehe, möchte ich aber noch einige Zahlen in Erinnerung rufen, die den Hintergrund meiner Überlegungen über Gerechtigkeit bilden.

Jüngst hat die Hilfsorganisation Oxfam Zahlen zur Reichtumsverteilung im globalen Maßstab veröffentlicht, wonach 62 Personen auf dieser Welt so viel besitzen wie die ärmere Hälfte der Bevölkerung. Das reichste Prozent der Weltbevölkerung (70 Millionen Menschen) verfügt über mehr Vermögen als der Rest der Welt zusammen. Nicht allein die gegenwärtigen Zahlen sind beunruhigend, sondern auch der Trend. Das Vermögen jener 62 reichsten Individuen ist in den letzten 5 Jahren um 44% gewachsen.

---

\* Vortrag bei attac in Wuppertal, 22.3.2017. – Die Grundgedanken des Vortrags fußen auf dem 5. Kapitel meines Buches: Ethik in der Welt des Kapitals, Springe 2011.

Für Deutschland ergibt sich ein etwas schwächeres, aber immer noch eindeutiges Bild. Das reichste Prozent der Haushalte besitzt bei uns mehr als 30 % des Vermögens, die obersten zehn Prozent besitzen fast zwei Drittel. Ein Drittel der Bevölkerung besitzt praktisch nichts. Auch in der Einkommensverteilung ist die Ungleichheit groß und steigend. Nach einer Studie der Universität Duisburg-Essen lag 2014 das verfügbare Nettoäquivalenzeinkommen von über 60% der Bevölkerung unter dem arithmetischen Mittel, während 4,4% über 200% des Durchschnitts verfügten. Betrachtet man den Trend, so ist die Einkommensungleichheit zwischen 1999 und 2005 sprunghaft gestiegen und verharrt seitdem auf dem erreichten Niveau. 40 % der Bevölkerung hatten 2012 weniger Kaufkraft zur Verfügung als 2002.<sup>1</sup> Im gleichen Zeitraum stieg das Einkommen des reichsten Zehntels um 17 %. Sehr einprägsam ist die Steigerung der Einkommen der Vorstände in den größten DAX Betrieben. Erhielten sie 1989 noch 14 mal so viel wie das Durchschnittseinkommen der Beschäftigten in ihren Betrieben, so waren es 2014 beinahe 60 mal so viel.

Die Empörung über solche Zahlen ist einerseits wohlfeil, andererseits aber nicht so allgemein wie man zu meinen geneigt ist. So vertritt der amerikanische Philosoph Harry G. Frankfurt die Auffassung, Ungleichheit an Vermögen und Einkünften sei an sich kein moralisch relevantes Problem, sondern relevant nur wegen der Folgen.<sup>2</sup> Seine These entspricht der Versicherung eines Mediziners, eine HIV Infektion sei an sich nichts Schlimmes, aber die Folgen könnten bedenklich sein. Frankfurt meint, dass die Klage über die Ungleichheit von der Frage ablenkt, was jeder Einzelne mit seinem Leben eigentlich anfangen wolle. Selbstverwirklichung ist noch mit bescheidenen Mitteln möglich; schau nicht auf die anderen, umgehe den Neid, versuche Deine Möglichkeiten zu verwirklichen und sei zufrieden. Was als individuelle Lebensmaxime sinnvoll sein kann, läuft sozialetisch auf die Ausschaltung der Gerechtigkeitsfrage hinaus. Die Frage nach der Gerechtigkeit kann man aus individualistischer Perspektive, der Perspektive individueller

---

<sup>1</sup> Vgl. Schneider, Ulrich: Kein Wohlstand für alle? Frankfurt am Main 2017.

<sup>2</sup> Vgl. Frankfurt, Harry G.: Ungleichheit. Warum wir nicht alle gleich viel haben müssen, Frankfurt am Main 2016

Lebensführung, aber gar nicht angemessen stellen. Diese Frage zielt notwendig auf die Allgemeinheit und die sozialen Institutionen. Sie erfordert die Fähigkeit, sich reflexiv von der eigenen Lebensplanung und ihren Interessen unabhängig machen zu können, um ihre Berechtigung zu prüfen.

### **Chancengleichheit**

Auf die möglicherweise abzulehnenden Folgen der Ungleichheit, die Harry Frankfurt einräumt, ist er nicht weiter eingegangen. Eine dieser Folgen ist, dass sie sich vergrößert. *Ungleichheit erzeugt mehr Ungleichheit, weil sie die Machtposition der Besitzenden in ökonomischer und politischer Hinsicht verstärkt.* Und sie führt zur Schaffung einer Schicht von Ausgegrenzten, die sich durch die Verachtung, der sie preisgegeben wird, und durch die Drohung, die sie für den Besitzer durchschnittlicher Arbeitskraft darstellt, zur Disziplinierung der Mehrheit eignet.

Die Trennung der Ungleichheit von ihren Folgen ist gewiss nicht sachgemäß. Aber was ist der eigentliche Zweck dieser Übung? Er besteht darin, die Ungleichheit der Einkommen und Vermögen von Rechtfertigungsdruck zu entlasten. Die seit John Stuart Mill bekannte wirtschaftsliberale Position, die immer wieder von Intellektuellen wie Hayek und den Wirtschaftsredakteuren der sog. Qualitätspresse wiederholt wird, besteht darin: Was ist falsch, wenn ich versuche, so viel verdienen, wie ich kann? Niemand, so Mill, darf mich daran hindern, wenn ich mich im Rahmen der Gesetze bewege.<sup>3</sup> Die Gesetze gebieten, keine Gewalt anzuwenden und Verträge einzuhalten, nicht zu bestechen und nicht zu betrügen. Das war's. Mehr gibt es nicht zu diskutieren.

Natürlich ist das eher ein Machtwort, denn ein Argument. Schließlich sollen in einer modernen Demokratie die Bürger nicht nur gleich vor dem Gesetz sein, sondern auch gleich in ihren Möglichkeiten, auf die Gesetzgebung einzuwirken. Es geht also auch um politische Chancengleichheit, die sich von den ökonomischen Positionen nicht wirklich trennen lässt. Und es geht um

---

<sup>3</sup> Vgl. Mill, John Stuart: Utilitarismus, Stuttgart 2000, S. 93

ökonomische Chancengleichheit, denn so viel ist klar: Gesetze, die sich auf die Regelung des privatwirtschaftlichen Verkehrs im Sinne der genannten Minimalbedingungen beschränken, verstärken die ungleichen Ausgangsbedingungen und begünstigen die wirtschaftlich Starken, die über die Produktionsmittel verfügen. Wenn man die Gleichberechtigung der Individuen auch im Hinblick auf ihre ökonomischen Chancen ernstnimmt, muss man die Ausgangsbedingungen der weniger Begünstigten verbessern. Das ist die **sozialdemokratische Position**, die der wirtschaftsliberalen seit Ende des 19. Jahrhunderts opponiert. Als sozialdemokratisch bezeichne ich eine Position, die versucht, die unvermeidlichen Ungleichheitswirkungen kapitalistischen Wirtschaftens durch staatliche Aktivität einzudämmen. Was sich demgegenüber heute Sozialdemokratie nennt, scheint eher eine Fraktion in der wirtschaftsliberalen Einheitspartei mit Christdemokraten, FDP und Grünen zu sein. Der **Wirtschaftsliberalismus** (unterschieden vom Kulturliberalismus) ist definiert durch die Begünstigung der sozialen Ungleichheit, durch Schaffung optimaler Bedingungen für die Verwertung des Kapitals und die Förderung der gehobenen Mittelschicht.<sup>4</sup>

Im Hinblick auf die Chancengleichheit besteht die Pointe darin, dass der Wirtschaftsliberalismus selbst sie erfunden hat. Seine Parole „Freie Bahn dem Tüchtigen“ hatte sich gegen die Privilegien gewandt, die dem Adel verbürgt waren. Insofern ist die sozialdemokratische Forderung nach Chancengleichheit im Sinne der Verbesserung der individuellen Aufsteigschancen ein Kind der bürgerlichen Emanzipationsbewegung. Sie setzt den Individualismus der Konkurrenz um gute Positionen in der sozialen Hierarchie voraus. Es geht nicht darum, die Spielregeln zu ändern, sondern am Spieltisch Platz nehmen zu können.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Unter Kulturliberalismus verstehe ich eine Einstellung, die eine Pluralität von Lebensstilen und Ausdrucksweisen für wertvoll und förderungswürdig hält. Er geht hinaus über die Toleranz der Selbstsubsummierung von Individuen unter Großgruppen wie den Religionsgemeinschaften, wobei er diese Toleranz einschließt.

<sup>5</sup> Vgl. Bauman Zygmunt: Leben in der flüchtigen Moderne, Frankfurt am Main 2007, S. 120.

## **Verteilungsgerechtigkeit. Einfache und proportionale Gleichheit**

Mit den Fortschritten, die das sozialdemokratische Programm bei der Aufwärtsmobilität erzielen konnte, hat sich auch unter seinen Verfechtern die Meinung verbreitet, Chancengleichheit sei der Kern der Gerechtigkeit und könne die Verteilungsgerechtigkeit ersetzen. So jedenfalls hatte sich der ehemalige Bundeskanzler Gerhard Schröder, selbst ein Beispiel bemerkenswerten Aufstiegs, einmal geäußert. Aber von einer solchen Ersetzung kann natürlich nicht die Rede sein. Wenn der Staat die ungleichen Ausgangspositionen der Individuen im Rennen um begehrte Positionen ausgleichen will, braucht er Mittel, die er von den Bürgern bekommen muss. Er muss Lasten verteilen, in diesem Falle Steuern, und er muss Güter verteilen, meist in Form von Geldzuwendungen (z.B. Kindergeld, Stipendien) oder in Form von Investitionen in Schulen, Universitäten, Bibliotheken, Krankenhäuser und Verkehrsmittel.

In der Verteilungsgerechtigkeit haben wir es mit dieser **Zuteilung von Gütern und Lasten** zu tun. Sie beschränkt sich freilich nicht auf Geldleistungen oder Steuern. Es geht bei den Lasten auch um Dienste, v.a. den Militärdienst, und bei den Gütern um Dienstleistungen, z.B. um Gesundheitshilfen. Die Verteilung von Lasten und Gütern soll gerecht sein. Wie ist das möglich? Indem wir die einfache Gleichheit, die vor Gericht oder im Wahlrecht gelten soll, anwenden nach dem Motto: Jeder gibt gleich viel, jeder bekommt dasselbe? Das macht offenkundig keinen Sinn. Müssen wir also die Gleichheit aus dem Betsand der Verteilungsgerechtigkeit verabschieden? Auch das wäre kein befriedigendes Ergebnis.

Aber das Dilemma besteht auch nur zum Schein. Seit Platon und Aristoteles gehört die Unterscheidung zweier Formen von Gleichheit zum Einmaleins der Gerechtigkeitstheorie. Im Hinblick auf die Gesetze und die staatsbürgerlichen Rechte sprechen wir von **einfacher Gleichheit**: jeder zählt gleich viel. Aber im Hinblick auf die Verteilung von Lasten und Gütern, die der Staat vornimmt – oder, analog dazu, Eltern gegenüber ihren Kindern – gilt eine andere Form: die **proportionale Gleichheit**. Hier kommt es darauf an, dass jedem aus dem Gemeinsamen nach seiner „Würdigkeit“ zugeteilt wird. Dies kann das der Zahl

nach Gleiche sein, muss es aber nicht, z.B., wie Aristoteles sagt, „wenn eine Geldverteilung aus öffentlichen Mitteln stattfindet, so muss sie nach dem Verhältnis geschehen, das die Leistungen der Bürger zueinander haben.“<sup>6</sup> Die Gleichheit ist die des Verhältnisses: Wenn A doppelt so viel geleistet hat wie B, so muss auch sein Anteil a doppelt so hoch sein wie der Anteil b. Die proportionale Gleichheit ist, wie der Name schon sagt, eine Gleichheit der Verhältnisse:  $A:a=B:b$ . Natürlich täuscht die mathematische Formel – Aristoteles recurriert sogar auf den Strahlensatz der Geometrie – eine Exaktheit vor, die in Gerechtsfragen nie zu erreichen ist. Aber als Richtschnur ist die Gleichheit der Verhältnisse für Verteilungsfragen durchaus geeignet.

Der moderne Staat verteilt seine Güter nicht mehr nach dem

**Leistungskriterium**, sondern in der Regel nach dem **Bedürfniskriterium**.

Gleichwohl ist die oberste Regel dieselbe, die schon Aristoteles formuliert hatte: Gleiches müsse gleich, Ungleiches ungleich behandelt werden. Wenn Ungleiche Gleiches erhalten, wäre das ungerecht. Die meisten Streitigkeiten in Fragen der Verteilungsgerechtigkeit entstehen darüber, welcher Gesichtspunkt in Bezug auf ein bestimmtes Gut (z.B. das Kindergeld) entscheidend sein soll. Wir sind uns wahrscheinlich schnell einig, dass wir eine Kindergeldpauschale unabhängig von der Zahl der Kinder nicht als gerecht bezeichnen würden. Die Zahl der Kinder ist ein in der Sache begründetes, wesentliches Kriterium der Bedürftigkeit. Aber wie ist es mit dem Einkommen der Eltern? Ich möchte die Frage hier nicht diskutieren, sondern nur auf die Systematik der Probleme aufmerksam machen.

### **Leistungskriterium und Markteinkommen**

Ich werde auf das Bedürfnisprinzip noch einmal zurückkommen. Vorerst interessiert mich das Leistungskriterium. Ist es sinnvoll, dieses Kriterium auf

---

<sup>6</sup> Vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik (Übs. Bien), Hamburg 1972, S. 108. – Es wird an Ort und Stelle nicht ohne Weiteres klar, woran konkret zu denken ist. Wahrscheinlich wären die Leistungen im Krieg ein naheliegendes Beispiel: Wer durch hervorragende Tapferkeit zum Sieg beigetragen hat, muss auch entsprechend mehr bekommen als ein Anderer, der einfach nur seine Pflicht getan hat.

die Markteinkommen anzuwenden? Die Markteinkommen haben etwas mit der **Tauschgerechtigkeit** zu tun, nicht mit der Verteilungsgerechtigkeit. Zwar kann – heute wie im römischen Recht – der Staat auf den Plan treten, wenn die Tauschgerechtigkeit offenkundig verletzt wird, wie dies im Wucher geschieht. (*laesio enormis*) Aber im Prinzip hat der Staat mit der Festlegung der Marktpreise für Produkte und Dienste nichts zu tun. Da sich jedoch die Äquivalenz des Tausches nach der Äquivalenz der getauschten „Leistungen“ bemisst (sei es, dass sie als Dienste in Anspruch genommen oder als fertiges Produkt erworben werden), kann man aber auch bei der Tauschgerechtigkeit sagen, dass sie nach dem Leistungskriterium gemessen wird oder gemessen werden sollte. Also daran, welchen Wert die fragliche Tätigkeit hat. Das ist der Ansatz, den Aristoteles in seiner Ethik verfolgt.<sup>7</sup> Dabei muss man sich vor Augen halten, dass wir es zur Zeit des Aristoteles oder der spätrömischen Juristen noch nicht mit einer vom Markt durchdrungenen Gesellschaft zu tun haben. Paradigma ist die Beziehung selbständiger Produzenten, die ihre Produkte gegeneinander tauschen und dabei auch die Hilfe des Geldes in Anspruch nehmen. Bis zur Entwicklung der modernen bürgerlichen Gesellschaft, die erst mit der Industrialisierung zum Durchbruch kommt, hat es einen Arbeitsmarkt nur in Ansätzen gegeben.

Die Entwicklung zur Marktgesellschaft hat sich überall nur im Rahmen des modernen **Territorial- und Steuerstaats** vollziehen können. Das Grundbuch der modernen Ökonomie, geschrieben von Adam Smith und 1776 erstmals erschienen, trägt darum den bezeichnenden Titel *Wohlstand der Nationen*. Von vornherein erscheint der Reichtum als etwas, das auf ein Kollektiv bezogen werden muss, und die Frage der Gerechtigkeit ist die Frage der Binnenstruktur des Kollektivs. So meint Smith, dass der „Überfluß weniger die Armut vieler voraussetzt.“<sup>8</sup> Das sind für einen Säulenheiligen des Wirtschaftsliberalismus erstaunliche Ansichten, aber welche gerechtigkeits-theoretische Vorstellungen könnten damit verbunden sein? Wenn man davon ausgeht, dass der Reichtum

---

<sup>7</sup> Vgl. Schiller, Hans-Ernst: „Wen das Los trifft, der ist schuldig“. Fairness und Selbstverantwortung in der Markt-Moral, in: Gamm/Hetzel (Hg.): Ethik – wozu und wie weiter? Bielefeld 2015, S. 41-60, 52 ff.

<sup>8</sup> Smith, Adam: Der Wohlstand der Nationen, München 1978, S. 601.

der Nationen von den Arbeitenden erzeugt wird, scheint es nahezuliegen, dass jeder in dem Maße, wie er zu dem Reichtum beigetragen hat, auch an ihm teilhaben soll. Das ist die Gerechtigkeitsintuition, die dem Gothaer Programm der Sozialdemokratie von 1875 zugrundelag und die von Marx recht ungnädig kritisiert worden ist. Es ist aber offenkundig auch die Intuition hinter den auch heute geläufigen Forderungen, die Arbeitenden müssten am Wachstum der Wirtschaft teilhaben können. Und es ist diese Intuition, die uns die urliberale Ansicht, niemand dürfe gehindert werden, so viel zu verdienen, wie er im Rahmen elementarer Rechtsprinzipien an sich raffen kann, zurückweisen lässt.

Das **Grundproblem** dieser Gerechtigkeitsintuition besteht darin, dass sie den Reichtum der Nationen kontrafaktisch als etwas Gemeinsames voraussetzt, das nur gerecht aufgeteilt werden muss. Der Fehler besteht nicht darin, dass der Reichtum als Produkt von Arbeit vorgestellt wird. Im Gegenteil. In diesem Punkt ist die Gerechtigkeitsintuition des Gemeinsamen richtig. Falsch ist nur die Verdeckung der Tatsache, dass dieses Produkt in einer kapitalistischen Wirtschaft notwendig die Form des Privateigentums annehmen muss, das letztlich auf dem Privateigentum an den Produktionsmitteln beruht. Die Produktionsverhältnisse bestimmen die Verteilung der Produkte. Wer diese Verhältnisse nicht in Frage stellen will, muss auf die Faktorentheorie zurückgreifen, die Marx als „Religion des Alltagslebens“ bezeichnet hat. Monsieur Le Capital und Madame La Terre schaffen unter Zuhilfenahme der Arbeit den Reichtum, der auf Profit, Grundrente und Lohn aufgeteilt werden soll. Diese Aufteilung hat etwas mit ökonomischen Konjunkturen und Machtverhältnissen zu tun und natürlich auch mit moralischen Vorstellungen, die freilich weniger die Verteilungsgerechtigkeit als die grundlegenden sozialen Ansprüche der Menschen betreffen.

### **Leistungsprinzip und das Gemeinsame**

Eine weitere Schwierigkeit in dieser Gerechtigkeitsintuition, dass Markteinkommen nach dem Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit zu regeln seien, besteht im Maßstab. Wie soll das Leistungskriterium hier funktionieren? In der Wirklichkeit des kapitalistischen Alltags ist das Leistungsprinzip die



Forderung, in gegebener Zeit möglichst effektiv zu sein, möglichst viel Wirkung zu erzielen. Die Erfüllung dieses Prinzips kann dann zur Grundlage einer differenzierten Entlohnung werden. Wer im Call-Center mehr Verträge abschließt und am Fließband mehr Verpackungen bewältigt, kann auch mehr verdienen. Aber das ist nicht eigentlich der Zweck der Übung. Vielmehr wird durch das Leistungsprinzip ein Klima der Überwachung, der Konkurrenz und der Angst geschaffen, denn die hinter ihm stehende Drohung ist die Entlassung. Das **Leistungsprinzip** ist, nach den Worten von Herbert Marcuse, „das herrschende Prinzip einer auf Erwerb und Wettstreit ausgerichteten Gesellschaft“.<sup>9</sup> Es ist also sehr wohl in Kraft, aber seine Funktion der Einkommensregulation ist nicht die einzige, vielleicht nicht einmal die wichtigste.

Je höher wir im Wolkenkratzer der sozialen Hierarchie steigen, desto förderlicher für das eigene Ego wird die Tätigkeit und desto unabhängiger von der eigenen Leistung wird die Entlohnung. Niemand kann uns erzählen, dass die enormen Einkünfte der Dax-Vorstände durch die individuelle Leistung gerechtfertigt werden können, von der Anstrengung einmal ganz abgesehen. Auch wenn sie 80 Stunden in der Woche arbeiten, ist der Abstand vom normalen Beschäftigten, der oftmals eine eintönige und mannigfach reglementierte Tätigkeit verrichtet, nicht zu rechtfertigen. Die Wahrheit ist, dass der Reichtum, den andere erzeugt haben, unter den Meistern der Verwertung so verteilt werden muss, dass man die Effektivsten für die Firma gewinnen kann. Im Sport wie in der Unterhaltungsindustrie gilt dasselbe Prinzip wie auf dem Markt: „Der Gewinner bekommt alles“. Das hat mit einem Verhältnis von Leistungen weniger zu tun als mit der Belohnung des Erfolgs, der sich durch den Sieg in einem Wettkampf definiert. Daher auch die kriegerische Sprache, der sich die Wirtschaftsgrößen so gerne bedienen.

Zum kapitalistischen Leistungsprinzip, der Effektivität im Funktionieren für die Apparate der Produktion, der Verwaltung und des Verkaufs, hat Max

---

<sup>9</sup> Marcuse, Herbert: *Triebstruktur und Gesellschaft*, Springer 2004 (Schriften Bd. 5), S. 45.

Horkheimer bereits in den dreißiger Jahren Überlegungen angestellt, die auch heute noch bedenkenswert sind. Weil diejenigen, die die höchsten Positionen besetzen, in der Regel gewisse Fachkenntnisse brauchen, entsteht der Irrtum, die Fachkenntnisse täten es allein. Mindestens ebenso wichtig sind jedoch soziale Zugehörigkeiten, ersatzweise ein tiefes Einverständnis mit der sozialen Hierarchie und absolute Bedenkenlosigkeit in der Verfolgung des Zwecks, das Kapital zu vermehren. „Menschen, welche es zu etwas bringen wollen, müssen sich schon beizeiten den Glauben anschaffen, nach dem sie dann mit gutem Gewissen so handeln können, wie es in der Realität erfordert wird, denn wenn sie es *contre ceur* tun, merkt man es ihnen an, und sie machen es schlecht.“<sup>10</sup> Die Tüchtigkeit, die in den höheren Rängen der Güter und Gedanken produzierenden Apparate verlangt wird, hat nicht nur mit fachlichen Fertigkeiten zu tun, die sich mit einiger Übung und der Ausbildung des Selbstvertrauens schon einstellen werden, sondern mit der herrschafts- und marktkonformen Gesinnung.

Zusammenfassend können wir sagen: Markteinkommen gehören *eo ipso* nicht zur Verteilungsgerechtigkeit, obwohl das Leistungskriterium bei ihnen eine gewisse Rolle spielen mag. Allerdings ist, wie bereits erwähnt, die Entwicklung der Marktgesellschaft von der Installation eines modernen Territorial- und Steuerstaats abhängig. Seine Aufgabe besteht zunächst in der Sicherung der allgemeinen Bedingungen der Produktion, der Infrastruktur und des inneren und äußeren Friedens (oder ggf. der Führung von Kriegen), der Bildung und der Versicherung gegen Lebensrisiken und Armut. Zu diesem Zweck erhebt er Steuern und mittels der Steuern bildet sich **das Gemeinsame**, aus dem heraus Güter verteilt werden können. Das Gemeinsame war in früheren Gesellschaftsformen vorausgesetzt, v.a. in Form des gemeinsamen Bodens, der verteilt oder gemeinsam genutzt werden konnte. In der Moderne setzt der Staat nicht das Gemeinsame, sondern das Privateigentum voraus, aus dem er das Gemeinsame, die Aktiva des Staatshaushalts, erst bildet, indem er auf Einkommen, Verbrauchsgüter (und in Deutschland bis 1997 auch auf

---

<sup>10</sup> Horkheimer, Max: Dämmerung, in: Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung/Notizen in Deutschland (1934), hg. Von W. Brede, Frankfurt am Main 1974, S. 245.

Vermögen) Lasten verteilt, eben die Steuern. Und da die Steuern im modernen Gemeinwesen die zentrale Rolle spielen, sind die Einkommen eben doch, sozusagen auf einer sekundären Stufe, auch eine Frage der Verteilungsgerechtigkeit.

### **Staatliche Verteilung der Lasten: Steuern**

Die klassische wirtschaftsliberale Position zur Steuerfrage besteht in der Forderung, strikt proportional zu verfahren. Ein Steuersatz für alle ist das Ideal. Wenn ein Einkommen von 10 000 WE mit 1000 WE besteuert wird, muss ein Einkommen von 100 000 WE auch mit einem Zehntel, also mit 10 000 WE besteuert werden. Vermögen will die liberale Position gar nicht besteuern, meistens mit dem Argument, dass es per se Gemeinwohl fördernd ist, Arbeitsplätze oder Marktnachfrage schafft. Bevorzugt werden die Verbrauchssteuern, v.a. die Mehrwertsteuer, die alle trifft. Wovon hier abgesehen wird, ist die Leistungsfähigkeit der Einzelnen, die aber unbedingt in die Verhältnismäßigkeit mit einbezogen werden muss. Zehn Prozent fallen bei einem niedrigen Einkommen ganz anders ins Gewicht als bei einem hohen, wenn man das Ergebnis auf die Fähigkeit bezieht, Grundbedürfnisse zu befriedigen. Deshalb ist eine progressive Besteuerung der Einkommen gerechtigkeits-theoretisch die einzig angemessene Lösung.

Das Gemeinsame, das der Staat in Geldform bildet, kann nun zum Teil nach dem Bedürfnisprinzip wieder verteilt werden. Diese **Umverteilung**, in der die eigentliche sozialstaatliche Tätigkeit besteht und die der Hauptpunkt jeder sozialdemokratischen Sozialpolitik ist, hat in den letzten Jahrzehnten deutlich gelitten. Die Pointe besteht darin, dass es gerade eine SPD-geführte Bundesregierung war, die entscheidende Schritte zur Förderung der Ungleichheit durchgesetzt hat: niedrige Kapitalertragssteuer, Herabsetzung von Spitzensteuersatz und Unternehmenssteuer auf der einen, die Herabsetzung des Rentenniveaus und der Arbeitslosenlosenhilfe auf Sozialhilfeniveau auf der anderen Seite. Bei der ethischen Beurteilung der Umverteilung kommt alles auf die Ansprüche an, die der Einzelne legitimer Weise an die Gemeinschaft stellen kann. Es geht um Rechte, die verwirklicht werden müssen, nicht um

eine Mildtätigkeit, die geübt werden kann oder auch nicht. Und es geht um Rechte, die ihre Begründung in moralischen Ansprüchen haben.

### **Soziale Menschenrechte**

Solche moralischen Ansprüche auf staatliche Leistungen wurden seit Ende des zweiten Weltkriegs in der Form von sozialen Menschenrechten formuliert.

Menschenrechte sind Rechte, die jedem Menschen kraft seiner Gattungszugehörigkeit unabhängig von Geschlecht oder Alter, Hautfarbe oder Volkszugehörigkeit, religiösem Bekenntnis oder individueller Leistung zustehen. Sie sind das Maximum der Gleichheitsforderung im Gerechtigkeitsbegriff, zu dem sich die Denker der Antike nicht emporschwingen konnten. Horkheimer und Adorno haben die Bedeutung der Menschenrechte insgesamt hervorgehoben: „Es war der Sinn der Menschenrechte,“ so schrieben sie in der *Dialektik der Aufklärung*, „Glück auch dort zu versprechen, wo keine Macht ist.“<sup>11</sup> Im revolutionären Denken des 18. Jahrhunderts war der Glücksanspruch jedes Individuums einer der Grundgedanken. John Stuart Mill hat ihn radikalisiert: „Dass (...) jeder den gleichen Anspruch auf Glück hat, bedeutet, daß er den gleichen Anspruch auf die Mittel zum Glück hat (...).“<sup>12</sup> Wie schon bei Adam Smith erweist es sich, dass die Säulenheiligen des Liberalismus in der Rechtfertigung der Ungleichheit recht unsichere Kantonisten sein können.

In den Artikeln 22 bis 27 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* vom 10. Dezember 1948 wird eine Reihe sozialer Rechte formuliert. Es ist die Rede vom Recht auf soziale Sicherheit, vom Recht auf Arbeit und „befriedigende Arbeitsbedingungen“, auf Schutz vor Arbeitslosigkeit. Genannt wird das Prinzip „Gleicher Lohn für gleiche Arbeit“ und das Recht zur Bildung von Gewerkschaften. Artikel 24 behauptet ein Recht auf Erholung und Freizeit, sowie auf regelmäßigen bezahlten Urlaub, welches in der bundesdeutschen Gesetzgebung übrigens erst 1963 verankert wurde. (In Tarifverträgen gab es

---

<sup>11</sup> Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung* (1947), Frankfurt am Main 1969, S. 181.

<sup>12</sup> Mill a.a.O., S. 108 f.

diesen Anspruch auch schon vorher.)<sup>13</sup> In Artikel 25 der Menschenrechtserklärung von 1948 heißt es: „Jeder hat das Recht auf einen Lebensstandard, der seine und seiner Familie Gesundheit und Wohl gewährleistet, einschließlich Nahrung, Kleidung, Wohnung, ärztliche Versorgung und notwendige soziale Leistungen, sowie das Recht auf Sicherheit im Falle von Arbeitslosigkeit, Krankheit, Invalidität oder Verwitwung, im Alter sowie bei anderweitigem Verlust seiner Unterhaltsmittel ...“ Im Artikel 26 wird das Recht auf Bildung behauptet, im Art. 27 das Recht zur Teilnahme am kulturellen Leben.

Ich habe diese – von mir nicht vollständig aufgeführten – Rechte als moralische Rechte bezeichnet, weil sie Gültigkeit beanspruchen können, auch wenn sie im staatlichen Recht nicht positiviert sind. Die Geltung moralischer Rechte ist unabhängig von ihrer faktischen Anerkennung durch staatliche Instanzen und selbst unabhängig von der Anerkennung durch die Mehrheit der Bevölkerung. In der Allgemeinen Erklärung von 1948 kommt dieser moralische Charakter dadurch zum Ausdruck, dass es sich eben um eine *Erklärung* handelt, die keine rechtliche Bindungswirkung besitzt. Eine solche besitzen allerdings die beiden Pakte aus dem Jahr 1966, der Pakt über zivile und staatsbürgerliche Rechte sowie der Pakt über soziale, wirtschaftliche und kulturelle Rechte. Sie sind zum Teil enger als Allgemeine Erklärung (zum Beispiel in der Frage des Asylrechts) und für den zweiten Pakt gibt es weder ein Staaten- noch ein Individualbeschwerdeverfahren. Gerade die sozialen Menschenrechte sind eher Staatszielbestimmungen und die Wirklichkeit bleibt oft weit hinter ihrer Proklamation zurück. Wie wenig die Politik tatsächlich um sie bekümmert ist, zeigt die vor einigen Jahren breit geführte Diskussion über die Einführung von Studiengebühren, die tatsächlich auch in mehreren Landesgesetzen vollzogen wurde. Sie widerspricht klar dem Sozialpakt, der in Art. 13, Abs. 2 c die allmähliche Einführung der Unentgeltlichkeit des Hochschulunterrichts festgelegt hat. Das Beispiel zeigt, wie führende Politiker die Allgemeine Erklärung und die sie konkretisierenden Pakte gerne aus dem Bewusstsein der Öffentlichkeit

---

<sup>13</sup> Nachtwey, Oliver : Die Abstigsgesellschaft, Berlin 2016. S. 29

entfernen würden. Der Grund ist unverkennbar. Diese Dokumente – wie übrigens auch die UN Charta von 1945 – sind Meilensteine in der kulturellen Entwicklung der Menschheit, indem sie, unter dem Schock der Weltkriege und der nationalsozialistischen Verbrechen stehend, aus einem Kompromiss zwischen den Alliierten – also der Sowjetunion und der entwickelten kapitalistischen Länder – hervorgegangen, eine Einigung auf Werte und Verfahren darstellen, die in ihrer Fortschrittlichkeit auch den heutigen Verhältnissen weit voraus sind. Es gibt keinen Grund, diese Dokumente mit überlegener Attitüde und dem Hinweis auf die schlechte Wirklichkeit als Larifari abzutun. In ihrem Licht erweist sich die Wirklichkeit als schlecht. Die Übereinkunft, auf der sie beruhen, ist eine brauchbare Grundlage, sie zu verbessern.

### **Prinzip Menschenwürde**

Auch moralische Rechte bedürfen der Begründung. Juridische Rechte finden ihre Begründung in Gesetzen, moralische Rechte in Prinzipien oder, wie man auch sagen kann, in Ideen. Die genannten Dokumente lassen keinen Zweifel daran, an welches Prinzip zu denken ist. In der *Allgemeinen Erklärung* heißt es gleich im ersten Satz, dass die „Anerkennung der angeborenen Würde“ die Grundlage der Gerechtigkeit bildet. Art. 22 bestimmt, dass jeder Mensch Anspruch auf wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte hat, „die für seine Würde und für die freie Entwicklung seiner Persönlichkeit unentbehrlich sind.“ Auch der Sozialpakt rekurriert auf die „dem Menschen innewohnende Würde“ und „das Ideal vom freien Menschen, der frei von Furcht und Not lebt“. Es ist also, wie auch das Grundgesetz und das Sozialgesetzbuch festlegen, die Menschenwürde, die als Prinzip der Gerechtigkeit und der Menschenrechte fungiert.

Historisch gesehen ist der Gedanke der Menschenwürde alt. In voller Klarheit tritt er im ersten vorchristlichen Jahrhundert bei Cicero hervor, der sich der Philosophenschule der Stoa zurechnet. Es gibt aber zwei entscheidende Unterschiede zum modernen Verständnis der Menschenwürde. Erstens werden aus diesem Begriff keine Rechte für jeden

Mann und jede Frau, also Menschenrechte, abgeleitet. Zweitens, und damit natürlich in Zusammenhang stehend, wird die Menschenwürde als Leistungsbegriff verstanden. Schließlich ist der Begriff Menschenwürde bei Cicero nicht ablösbar von einer Überheblichkeit gegenüber den Tieren, die ihnen die Solidarität im Leiden und einen schonenden Umgang verweigert, eine Haltung, die auch in der gegenwärtigen Kultur weit verbreitet ist und zu ihren Fundamenten zu gehören scheint. Entscheidend bei Cicero ist für uns das Verständnis der Menschenwürde als Leistung. Nur indem man seine als tierisch verstandene Genussucht bändigt und sich bildet, realisiert man, Cicero zufolge, das menschliche Wesen und die ihm innewohnende Würde im Sinne eines alles andere überragenden Wertes. „Wirkliche Menschen sind nur die, welche sich auf Grund der ihnen als Menschen eigenen Fähigkeiten zu einer feineren Form entwickelt haben.“<sup>14</sup> Die anderen, so Cicero, „sind nicht in Wahrheit Menschen, sondern nur dem Namen nach.“<sup>15</sup> Ein solcher Begriff von Menschenwürde ist ein Instrument der Exklusion und eignet sich sogar zur Rechtfertigung der Sklaverei.

Das moderne Verständnis der Menschenwürde, das wir zu Recht v.a. mit dem Namen Kants verbinden, sieht die Menschenwürde nicht primär als Leistung, sondern als einen unverlierbaren Status, der einen unveräußerlichen Anspruch verleiht. Natürlich ist die Menschenwürde nach wie vor auch eine moralische Aufforderung an uns selbst, unsere Menschlichkeit zu realisieren und uns nicht unwürdig zu verhalten. Aber von der tatsächlichen Realisierung unserer Würde, insbesondere von der Entscheidung, worin wir sie im konkreten Fall setzen, hängt der Anspruch auf ihre Achtung durch andere nicht ab. Wir können, sagt Kant, „selbst dem Lasterhaften als Menschen nicht alle Achtung versagen, die ihm wenigstens in seiner Qualität eines Menschen nicht entzogen werden kann.“<sup>16</sup> In der *Allgemeinen Erklärung* und anderen Deklarationen wird dieser Gedanke oft mit der Metapher zum Ausdruck gebracht, die Menschenwürde (und die aus ihr folgenden Menschenrechte) seien „angeboren“. Über eine konkretistische

---

<sup>14</sup> Cicero: *Über den Staat*, Stuttgart 1971, S. 33.

<sup>15</sup> Cicero: *De officiis/Vom pflichtgemäßen Handeln*, Stuttgart 1976, S. 93.

<sup>16</sup> Kant, Immanuel: *Metaphysik der Sitten*, Stuttgart S. 355.

Auslegung dieser Metapher lässt sich gut witzeln, aber ihr Sinn ist klar: Die Achtung der Menschenwürde gebührt uns allein kraft unserer Zugehörigkeit zu einer Gattung, die ihr Leben mit dem Setzen von Zwecken und dem Verständnis für allgemeine Regeln reproduziert.

Kant hat auch in gültiger Weise zum Ausdruck gebracht, worin die Achtung der Menschenwürde besteht: darin, den Anderen (und sich selbst) niemals bloß als Mittel, sondern immer auch als Zweck an sich selbst zu behandeln. Die Selbstzweckhaftigkeit des Menschen kommt in seiner moralkonformen Selbstbestimmung zum Ausdruck. Daraus ergibt sich für Kant als einziges Menschenrecht die Freiheit eines jeden unter der Bedingung, dass sie mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz vereinbar ist. Kant hat also auch die Verknüpfung von Menschenwürde und Menschenrecht vollzogen, allerdings in einer sehr eingeschränkten Weise. Das Grundproblem bei Kant besteht in der abstrakten Moralisierung der Selbstbestimmung, die zu einer Verinnerlichung der Würde führt. Im Unterschied zu einem äußeren Preis, den der Mensch auf dem Arbeitsmarkt besitzen kann, hat er unter dem Aspekt der Würde einen inneren Wert. Zwar ist es unsittlich, ihn zu etwas anderem als der ihm eigenen moralkonformen Selbstbestimmung zwingen zu wollen, aber die Umstände, die seinen Willen bestimmen müssen, bleiben außer Betrachtung. Nach Kant hat der moralische Wille seine Wurzeln und seine eigentliche Betätigung in einem intelligiblen Reich jenseits der materiellen Zwecke, die er sich setzen muss.

Aus dieser schlechten Abstraktheit – Abstraktheit ist Losgelöstheit – des menschlichen Willens und damit auch der menschlichen Würde hat, philosophiegeschichtlich gesehen, als erster Marx herausgefunden. Der Tauschwert oder Preis ist nicht eine der Würde äußerliche Bestimmung, sondern in der modernen Gesellschaft ein Gegenbegriff, der dazu tendiert, die Menschenwürde aufzulösen. Der menschliche Wille ist kein apartes Subjekt, sondern Attribut des Individuums in seinen sozialen Verhältnissen „Täuscht man sich nicht selbst“, fragt Marx in seiner Argumentation gegen die Todesstrafe, „wenn man an die Stelle des Individuums mit seinen wirklichen Beweggründen, mit den zahlreichen, ihn bedrängenden sozialen



Verhältnissen die Abstraktion des >freien Willens< setzt, eine der vielen menschlichen Eigenschaften an Stelle des Menschen selbst?“<sup>17</sup> „Der Mensch ist in seinen Willensakten mehr oder weniger frei, aber es gibt keinen freien Willen als apartes Subjekt des Wollens. Mit dieser Wendung zum Konkreten wird die Realisierung der menschlichen Würde eine Angelegenheit der sozialen Beziehungen, der tatsächlichen Fähigkeiten der Menschen und der objektiven Bedingungen ihrer Betätigung. Den *Ökonomisch-politischen Manuskripten* des jungen Marx zufolge käme es darauf an, der Arbeit und dem Arbeiter „ihre menschliche Bestimmung und Würde“ zu erobern (MEW 40, 521);<sup>18</sup> über zwanzig Jahre später bestimmt er die nachkapitalistische Zukunft dadurch, dass die Arbeit unter den „der menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen“ vollzogen werden könne.<sup>19</sup>

Auf der skizzierten Gedankenbewegung ruht die Entwicklung, die zur Bestimmung sozialer Menschenrechte geführt hat. Der Begriff der Menschenwürde bleibt, so die Einsicht, in schlechter Weise abstrakt, wenn wir ihn nicht auf die Grundkategorie des menschlichen Lebens, die gesellschaftliche Praxis, beziehen. Selbstbestimmung muss dabei als freie Entwicklung der Persönlichkeit gefasst werden, wie dies in Art. 22 der *Allgemeinen Erklärung* geschieht. Auch die Anwendung des Würdebegriffs auf das deutsche Sozialrecht liegt in dieser begriffsgeschichtlichen Richtung. Das Bundesverfassungsgericht leitet aus dem Art. 1 Absatz I, der die Menschenwürde als oberstes Prinzip ausspricht, in Verbindung mit dem Sozialstaatsprinzip aus Art. 20 Absatz I ein „Grundrecht auf Gewährleistung eines menschenwürdigen Existenzminimums“ ab. Es sichert „jedem Hilfsbedürftigen diejenigen materiellen Voraussetzungen zu, die für seine physische Existenz und für ein Mindestmaß an Teilhabe am gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Leben unerlässlich sind.“ (9.2.2010) Nach einem Urteil des Bundesverwaltungsgerichts ist die Menschenwürde nur dann gesichert, wenn der Hilfsbedürftige im

---

<sup>17</sup> Marx, Karl: Die Todesstrafe [New-York Dailey Tribune vom 18.2.853], in: MEW [Marx Engels Werke] Bd. 8, S. 506-509, S. 508.

<sup>18</sup> Marx, Karl: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (MEW 40), S. 521.

<sup>19</sup> Marx, Karl: *Das Kapital* Bd. 3 (MEW 25), S. 828.

öffentlichen Raum nicht als solcher erkennbar ist.(z.B. BVerwG 36 vom 11.11.1970).

Dieser Würdebegriff ist gegen Exklusion gerichtet, was natürlich völlig in Ordnung ist, aber ihm lediglich eine Residualfunktion zuweist. Der Begriff der Menschenwürde definiert in diesem Sinne eine minimale Schwelle, die nicht unterschritten werden darf, und vielleicht kann ein juristischer Würdebegriff unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen gar nichts anderes leisten. Als Grundlage der sozialen Menschenrechte in der *Allgemeinen Erklärung* und damit als Aufforderung an die politische Gestaltung ist der Begriff aber weiter gespannt, wie befriedigende Arbeitsbedingungen und das Recht auf Bildung zeigen. Es geht nicht allein um Minimalbedingungen, sondern um eine möglichst umfassende Entfaltung der menschlichen Bedürfnisse und Fähigkeiten für alle.

Lassen Sie mich kurz zusammenfassen, was wir über die Gleichheit der Gerechtigkeit erfahren haben. Sie ist ein differenzierter Begriff, der als einfache Gleichheit die Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz und in der politischen Mitwirkung meint; als proportionale Gleichheit reguliert er die Verteilung von Gütern und Lasten nach den Kriterien der Leistung, der Bedürftigkeit und der Leistungsfähigkeit. Als menschenrechtliche Gleichheit, auf der auch die Ansprüche des Einzelnen an die Gemeinschaft beruhen, ist die Gleichheit wieder eine einfache. Jeder und jede hat ein Recht auf ein menschenwürdiges Leben.