

Elmar Stracke

Die kalendarische Altersgrenze im Rentensystem: Willkür oder Gleichheit?

Eine philosophische Untersuchung

SOZIALWISSENSCHAFTEN HEUTE

Elmar Stracke

Die kalendarische Altersgrenze im Rentensystem: Willkür oder Gleichheit?

Eine philosophische Untersuchung

SOZIALWISSENSCHAFTEN HEUTE



Elmar Stracke

Die kalendarische Altersgrenze im Rentensystem: Willkür oder Gleichheit?

Eine philosophische Untersuchung

SOZIALWISSENSCHAFTEN HEUTE



Sozialwissenschaften heute

In der wbv-Reihe werden Qualifikationsschriften aus der Bildungs- und Sozialforschung sowie der Pädagogik und Soziologie veröffentlicht, die mit summa cum laude oder magna cum laude bewertet wurden.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

© 2023 wbv Publikation,
ein Geschäftsbereich der wbv Media GmbH & Co. KG, Bielefeld

Gesamtherstellung:
wbv Media GmbH & Co. KG, Bielefeld

wbv.de

Umschlaggestaltung: Christiane Zay, Passau

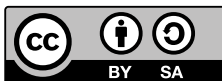
ISBN (Print) 978-3-7639-7343-9

ISBN (E-Book) 978-3-7639-7344-6

DOI: 10.3278/9783763973446

Band 9

Printed in Germany



Diese Publikation ist frei verfügbar zum Download unter **wbv-open-access.de**

Diese Publikation ist unter folgender Creative-Commons-Lizenz veröffentlicht:
creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de

Die Dissertation ist unter dem Originaltitel „Die moralische Zulässigkeit kalendarischer Altersgrenzen im Rentensystem“ von der Universität Bayreuth zur Verleihung des akademischen Grades Doktor der Philosophie (Dr. phil.) im Jahr 2022 als Dissertationsschrift genehmigt. 1. Gutachter: Prof. Dr. Rudolf Schübler (Universität Bayreuth), 2. Gutachter: Assoz. Univ.-Prof. Dr. Tobias Wiß (JKU Linz). Tag der Disputation: 24.08.2022.

In der ursprünglichen Langfassung ist diese auch auf dem Uniserver zu finden (<https://epub.uni-bayreuth.de/id/eprint/6717/1/2022-Dissertation-Stracke-Altersgrenzen.pdf>).

Das Werk einschließlich seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Insbesondere darf kein Teil dieses Werkes ohne vorherige schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form (unter Verwendung elektronischer Systeme oder als Ausdruck, Fotokopie oder unter Nutzung eines anderen Vervielfältigungsverfahrens) über den persönlichen Gebrauch hinaus verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Für alle in diesem Werk verwendeten Warennamen sowie Firmen- und Markenbezeichnungen können Schutzrechte bestehen, auch wenn diese nicht als solche gekennzeichnet sind. Deren Verwendung in diesem Werk berechtigt nicht zu der Annahme, dass diese frei verfügbar seien.

Inhalt

Vorwort des Autors	9
Vorwort	10
Formale Vorbemerkungen	13
Abkürzungsverzeichnis	15
Einleitung	17
1 Gleichheit und Gerechtigkeit	23
1.1 Allgemeine Vorbemerkungen	23
1.2 Gleichheit als grundlegender Begriff	29
1.3 Was? – Formen der Gleichheit	34
1.3.1 Formelle Gleichheit	34
1.3.2 Substanzielle Gleichheit	36
1.3.3 Proportionale Gleichheit	36
1.3.4 Arithmetische Gleichheit	37
1.4 Warum? – Begründung der Gleichheit	41
1.5 Aufgrund wovon? – Grundlage der Gleichheit	42
1.5.1 Verantwortung	43
1.5.2 Verdienst	53
1.5.3 Verhältnisse	65
1.6 Wie? – Prinzipien der Gleichheit	70
1.6.1 Egalitarismus	71
1.6.2 Prioritarismus	73
1.6.3 Suffizientarismus	75
1.7 Von wo? – Start oder Ziel	81
1.7.1 Ergebnisgleichheit	82
1.7.2 Chancengleichheit	83
1.8 Worin? – Die Währung der Gleichheit	87
1.8.1 Einkommen	87
1.8.2 Bedürfnisse	91
1.8.3 Wohlfahrt und die Möglichkeit zur Wohlfahrt	94
1.8.4 Ressourcen oder Güter	96
1.8.5 Befähigungen	100
1.8.6 Zusammenfassung	103
1.9 Fazit	104

2	Philosophie des Alters	107
2.1	Einleitung	107
2.2	Begriffsbestimmung des Alters	109
2.2.1	Das kalendarische Alter	109
2.2.2	Das soziale Alter	111
2.2.3	Das biologische Alter	112
2.2.4	Das existenzielle Alter	116
2.3	Sozialstaatliche Unterscheidungen	119
2.3.1	Die Notwendigkeit von Unterscheidungen	120
2.3.2	Das Allgemeine und das Besondere in der Praxis	121
2.3.3	Unzulässige Diskriminierung	122
2.3.4	Kriterien zur Zulässigkeit	124
2.3.5	Gruppenzugehörigkeit	126
2.3.6	Staatliche Einteilungen	128
2.4	Alter als Unterscheidungskriterium	131
2.4.1	Begriffsklärung	133
2.4.2	Ähnlichkeiten zu Rassismus und Sexismus	135
2.4.3	Rechtliche Situation	138
2.5	Einzigartiges Alter	139
2.5.1	Besonderheiten des Alters	140
2.5.2	Gruppenidentität und Macht	144
2.5.3	Exkurs: Der Fall Ratelband	151
2.6	Der Zeithorizont	154
2.6.1	Lebenszeitsicht	155
2.6.2	Segmentensichtweise	156
2.6.3	Die Zeitpunktsperspektive und Zusammenfassung	158
2.6.4	Altersgruppen und Kohorten	160
2.7	Rationale Argumente	161
2.7.1	Faire Lebenszeit	162
2.7.2	Vernünftige Lebensdauer	168
2.7.3	Die ungleiche Stadt	170
2.7.4	Zusammenfassung	174
2.8	Fazit	175
3	Auswirkungen auf die Lebenslage	179
3.1	Relevanz der Lebenslage	179
3.2	Soziale Normen und Stereotypen	180
3.2.1	Abgrenzung Lebensalter oder <i>Wann gilt man als alt?</i>	180
3.2.2	Altersstereotype – Gesellschaftliche Vorurteile	185
3.2.3	Altersbilder – Gesellschaftliche Erwartungen und Ansprüche	188
3.3	Geistiger Leistungsabbau im Alter	195
3.4	Körperlicher Leistungsabbau im Alter	199
3.5	Veränderungen an Persönlichkeit und Motivation	202
3.6	Fazit	205

4	Eigenschaften und Geschichte der Rentenversicherung	207
4.1	Die Rente als Sozialversicherung	207
4.2	Theoretische Grundlagen	212
4.2.1	Zielfunktion des Rentensystems	213
4.2.2	Gerechtigkeitstheoretische Begründungen	213
4.2.3	Verteilungsfunktion des Rentensystems	214
4.2.4	Leistungsbestimmung	214
4.2.5	Finanzierungsverfahren	215
4.2.6	Finanzpolitische Orientierung	218
4.2.7	Generativer Beitrag	219
4.2.8	Bestimmung der Rentenhöhe	220
4.2.9	Dynamisierung	220
4.2.10	Finanzierungsart	221
4.2.11	Pfadabhängigkeiten im europäischen Vergleich	222
4.2.12	Zusammenfassung	223
4.3	Altersgrenzen im Rentensystem	224
4.3.1	Zwei Grenzen: Anspruchs- und Ausscheidegrenze	225
4.3.2	Ausscheidegrenzen: Eine Frage der Perspektive	226
4.3.3	Exkurs: Flugbegleiterinnen	227
4.3.4	Rechtsprechung	229
4.3.5	Kritik an Altersgrenzen	231
4.3.6	Bestimmung der Altersgrenze	232
4.4	Geschichte der Rente bis 1914	235
4.4.1	Armut trotz Arbeit	236
4.4.2	Modalitäten und Höhe	238
4.4.3	Politische Erwägungen und umfasster Personenkreis	240
4.4.4	Finanzierung und Beitragsäquivalenz	242
4.4.5	Soziales Leitbild	243
4.5	Die große Reform von 1957	244
4.5.1	Bis 1945 – Armut durch mangelnde Arbeit im Alter	244
4.5.2	Die Reform von 1957 – Alter ohne Armut und ohne Arbeit	246
4.5.3	Ziele der Reform	246
4.5.4	Epochenzäsur	248
4.5.5	Alter ohne Not?	250
4.6	Die Rente seit 1992	252
4.6.1	Die Rentenreform von 1992	252
4.6.2	Die Rente seit 1992	255
4.6.3	Rentenpaket 2019 und die Grundrente	258
4.7	Kontext des Alters	260
4.7.1	Altersarmut	260
4.7.2	Familiäre Versorgung	265
4.7.3	Demografischer Wandel	267
4.8	Fazit	271

5	Zulässigkeit von Altersgrenzen im Rentensystem	273
5.1	Willkür	273
5.1.1	Pauschale Lösungen	273
5.1.2	Individuelle Lösungen	276
5.1.3	Willkürgleichheit	281
5.2	Effizienz	284
5.2.1	Planbarkeit	285
5.2.2	Altersvorsorge	287
5.2.3	Arbeitsmarktsteuerung	288
5.2.4	Seniorität	289
5.2.5	Exkurs: Japan	295
5.2.6	Lebenslaufsteuerung und Autonomie	299
5.3	Gleichheit	300
5.3.1	Materielle Suffizienz	300
5.3.2	Anerkennung der Lebensleistung	302
5.3.3	Tauschgerechtigkeit und differenzielle Sterblichkeit	304
5.3.4	Gemeinsame Lebenslage	309
5.3.5	Chancengleichheit zwischen Kohorten	313
6	Fazit	319
6.1	Zusammenfassung	320
6.1.1	Willkür	320
6.1.2	Effizienz	321
6.1.3	Gleichheit	324
6.2	Anspruchsgrenze und Ausscheidegrenze	326
6.3	Ausblick	329
	Literaturverzeichnis	331
	Liste der Kurznachweise	382
	Abbildungsverzeichnis	383
	Tabellenverzeichnis	383
	Autor	385

Vorwort des Autors

„Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen.“ William James (1890)

Verdienst und Verantwortung als zentrale Maßstäbe unseres moralphilosophischen Kompasses lehren, dass wir ein uns zugeschriebenes Verdienst nie gänzlich verantworten. Herkunft, Talente, Gene, Schicksal, Markt, Zufall, Zeit oder Glück – jede Menge Faktoren jenseits unserer Kontrolle mischen in dem mit, was wir erreichen wollen oder erreicht haben. Im Falle dieser Arbeit haben einige dieser Faktoren Namen und verpflichten mich zu Dank.

Zu allererst möchte ich meinem Doktorvater Rudolf Schüßler meinen großen Dank aussprechen. Ich habe so viele Dissertationen scheitern sehen, weil ihnen das fehlte, was ich genießen durfte: eine engmaschige, konstruktive, interessierte und stets hilfsbereite Betreuung. Herzlichen Dank auch an meinen Zweitgutachter Tobias Wiß, der sich auf dieses interdisziplinäre Abenteuer eingelassen hat. Unser Kontakt war zwar naturgemäß weniger eng, aber ebenso bereichernd.

Ich möchte den vielen danken, die im Laufe der vergangenen Jahre teils bewusst, teils eher unverschuldet in dieses Dissertationsprojekt hineingerieten. Ihr habt mich mit Ideen, Anregungen, Kritik und geduldigem Korrekturlesen unterstützt. Vielen Dank unter anderem an Catherine, Felix, Franziska, Fritz, Jonas, Laura, Lukas, Merle, Patrick, Ramiro, Sebastian, Simon H., Simon S., Svenja und Vuko. Ein großer Dank geht auch an die Friedrich-Ebert-Stiftung. Sie hat mir mit ihrer materiellen und ideellen Förderung erst die nötige Freiheit verschafft, um dieses Projekt zu verwirklichen. Freiheit aber ist haltlos, wenn sie keinen Halt hat. Ohne die Sicherheit durch wohlgesonnene soziale Eingebundenheit wäre solch ein langfristiges und waghalsiges Projekt nicht anzugehen oder durchzustehen. Insbesondere an meine Familie geht daher für ihr stets wohlwollendes Interesse und das unausgesprochene Sicherheitsnetz mein großer Dank. Hinzu kommt, dass die Arbeit mit der Abgabe bei der Universität noch nicht getan war: Auf dem langen Weg zur Veröffentlichung in der Form, die Sie vor sich sehen, konnte ich zum Glück stets auf das Team von wbv Publikation zählen, was ich hier auch dankend erwähnen möchte.

Zuletzt möchte ich Ihnen, liebe Leserin, lieber Leser, danken. Wenn das Verdienst dieser Arbeit darin liegt, neue und interessante Erkenntnisse zu vermitteln, so hängt es unmittelbar davon ab, dass diese Erkenntnisse auch einen Empfänger oder eine Empfängerin finden. Allein durch das Lesen haben Sie also Anteil am Verdienst dieser Arbeit. Und je mehr Sie lesen und je mehr Sie dabei Interessantes mitnehmen, desto größer ist Ihr Verdienst. Wenn das keine Motivation ist?

Die hoffnungsvolle Devise lautet daher: *„Was viele gebracht, wird manchen etwas bringen.“*

Elmar Stracke

Berlin, im August 2023

Vorwort

Das Buch „Die kalendarische Altersgrenze im Rentensystem: Willkür oder Gleichheit? Eine philosophische Untersuchung“ von Elmar Stracke, basierend auf seiner Dissertation, befasst sich an der Schnittstelle von Philosophie und Sozialwissenschaften mit der Frage nach der moralischen Zulässigkeit kalendarischer Altersgrenzen, angewendet auf das Rentensystem. Angesichts des demografischen Wandels und finanzökonomischen Restriktionen hat die Notwendigkeit von Rentenreformen sowohl in der öffentlichen Diskussion der letzten beiden Jahrzehnte als auch in der (internationalen) wissenschaftlichen Forschung erheblich an Beachtung erfahren.

Die großen Stellschrauben für Rentenreformen umfassen dabei Verschiebungen von staatlichen zu nichtstaatlichen Leistungen (betriebliche Altersversorgung und private Rentenprodukte), Kürzungen der staatlichen Leistungshöhe, Erhöhung des Beitragssatzes, zusätzliche staatliche Zuschüsse zur gesetzlichen Rentenversicherung und schließlich die Anhebung von Altersgrenzen. Die nicht-staatliche Altersversorgung hat durch die Förderung der betrieblichen und individuellen Altersvorsorge seit der Rentenreform 2001 bereits einen enormen Schub erhalten, die Leistungshöhe wurde in den letzten Jahrzehnten massiv zurückgefahren und höhere Beitragssätze sowie höhere staatliche Zuschüsse sind aufgrund der Verteuerung von Arbeit durch höhere Lohnnebenkosten und der staatlichen Schuldenbremse nur begrenzt geeignet, als zentrale rentenpolitische Stellschraube zu fungieren. Damit kommen Reformen im Bereich der Altersgrenzen eine elementare Bedeutung zu, wobei die Altersgrenzen der Altersrente in Deutschland aktuell auf 67 Jahre angehoben werden.

Angesichts der ungleichen Verteilung der Lebenserwartung entlang verschiedener sozioökonomischer Faktoren wie Einkommen, Bildung und Gesundheit bedeuten starre Rentenaltersgrenzen für alle oftmals eine Umverteilung von unten nach oben, da Menschen im oberen Einkommensgefüge häufig eine längere Lebenserwartung haben und damit länger von Rentenzahlungen profitieren. Zudem geben Rentenaltersgrenzen eine – häufig juristische – Orientierung und entscheiden darüber, wer wann noch erwerbstätig sein soll, darf oder muss und wer nicht. Welchen Sinn aber machen dann kalendarische Altersgrenzen in der Rentenversicherung und sind diese moralisch zulässig, wenn man von häufig diskutierten abgrenzbaren wirtschaftlichen, finanziellen oder sozialen Aspekten einmal absieht?

Das vorliegende Buch erscheint vor dem Hintergrund politischer Debatten und stattfindender Änderungsprozesse höchst aktuell und greift die Diskussion auf, ob kalendarische Altersgrenzen im Rentensystem überhaupt ein geeignetes Instrument sind. Unter der Abwägung von Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit und der (langfristigen) Finanzierbarkeit der umlagefinanzierten gesetzlichen Rentenversicherung ist eine hitzige Debatte über das Für und Wider von höheren Altersgrenzen entstanden. Das Buch von Elmar Stracke geht hier zunächst einen Schritt zurück, um die moralische Zulässigkeit eben solcher Altersgrenzen abzuschätzen. Der Betrachtung aus

moralisch-philosophischer Perspektive, im Gegensatz zu wesentlich häufiger diskutierten wirtschaftlichen, finanziellen und sozialen Perspektiven, kommt hierbei eine erhebliche ergänzende Bedeutung zu. Damit leistet das Buch einen wichtigen Beitrag zur Schließung dieser Forschungslücke.

Die Schrift ist der Fragestellung folgend und sehr durchdacht in sechs Kapitel strukturiert. Besonderes Verdienst ist sicherlich die sehr ausgewogene und detaillierte Darstellung der normativen Grundlagen zur Rechtfertigung für Altersgrenzen. Hierbei wird auf zwei für die praktische Philosophie bedeutsamen Aspekte der Gleichheit und Gerechtigkeit Bezug genommen und bildet damit die Voraussetzung für die anschließenden Kapitel.

Das folgende Kapitel stellt dann den Bezug zum Alter her, wobei die verschiedenen Arten von Alter und deren jeweilige Bedeutung äußerst stimmig diskutiert werden. Es werden somit die Grundlagen gelegt, auf deren Basis später Altersgrenzen in Rentensystemen bewertet werden. Unter umfassender Berücksichtigung der verschiedenen Zweige der Altersforschung werden Ähnlichkeiten der Altersdiskriminierung mit Sexismus und Rassismus abgewogen. Vor allem wegen seiner dynamischen Struktur – wer alt ist, war einmal jung – wirkt sich das Alter ganz anders als strukturelle Diskriminierungsmerkmale wie Geschlecht und Rasse auf die Chancengleichheit aus und kann mit diesen nicht in eine Reihe gestellt werden.

Die Diskussion der Auswirkungen auf die Lebenslage in Kapitel 3 basiert auf der intensiven Auseinandersetzung mit den hierzu relevanten sozialwissenschaftlichen Forschungsarbeiten. Besonders hervorgehoben werden sollte, auch im Hinblick auf die interdisziplinäre Behandlung des Themas, die Ergänzung von Fragen der Verteilungsgerechtigkeit um Fragen, wie sich Altersgrenzen, hier der erzwungene Austritt aus dem Arbeitsleben und der erzwungene Eintritt in die Rente, auf individuelle Lebenslagen auswirken. Abgerundet wird dies durch die äußerst sinnvolle Betrachtung und Unterscheidung von Stereotypen und Altersbildern.

Da sich das kalendarische Alter unterschiedlich auf die Lebenslagen einzelner Menschen auswirkt, kann man auch im rentenrelevanten Alter nicht von dem einen auf das andere schließen. Die Altersgruppe um die 70 ist etwa hinsichtlich ihrer physischen Verfassung oder ihres Wohlstands in ihrer Lebensrealität sehr heterogen. Die Lebenslage allein reicht also nicht zur Begründung einer Diskriminierung nach Alter in Form von Altersgrenzen. Dennoch hat das kalendarische Alter durchaus eine gewisse Vorhersagekraft, da sich die langfristigen Veränderungen der Lebenslage mit steigendem Alter der Menschen ähneln. Dies zeigt sich auch über die von Elmar Stracke vorgenommene äußerst sinnvolle Betrachtung und Unterscheidung von Stereotypen und Altersbildern, die die Realität überlagern und verändern können. Das spricht dafür, das kalendarische Alter als einen unter mehreren Faktoren einzubeziehen und nicht völlig zu ignorieren.

Kapitel 4 zieht äußerst kenntnisreich die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der deutschen gesetzlichen Rentenversicherung nach, mit Fokus auf der politischen Begründung für Altersgrenzen. Dies ist hilfreich für das Verständnis des aktuellen Systems, sollte aber aktuelle, auch ethische, Begründungen und Erkenntnisse

über die Sinnhaftigkeit von Altersgrenzen, und – wenn diese akzeptiert werden – welche Altersgrenzen, nicht verdecken.

Kapitel 5 bildet schließlich den Kern der abschließenden Bewertung zur Zulässigkeit kalendarischer Altersgrenzen, wobei die Erkenntnisse der vorangegangenen Kapitel aufgegriffen und zusammengeführt werden. Sehr erhellend ist, dass neben der Bedeutung von Altersgrenzen für Individuen auch andere Akteure wie Unternehmen, Staat und Gesellschaft berücksichtigt werden. Die gelungene Abwägung von Vor- und Nachteilen bescheinigt der Anspruchsgrenze, nicht aber der Ausscheidengrenze, eine unproblematische Willkür und den Vorteil der Herstellung von Suffizienz bezüglich Ressourcen und Anerkennung, während die Ausscheidengrenze jedoch unter bestimmten Voraussetzungen (Lazear-Verträge) ökonomisch effizient sein kann. Eine gemeinsame Lebenslage als Begründung für Altersgrenzen überzeugt aufgrund der hohen Heterogenität älterer Menschen dagegen nicht. Es wird aufgezeigt, dass Alternativen wie Individuallösungen nicht notwendigerweise einen besseren Ersatz darstellen, sondern in einigen Hinsichten pauschalen Altersgrenzen unter Gleichheits- und Gerechtigkeitsaspekten unterlegen sind.

Die umfangreiche Diskussion des sozialwissenschaftlichen Forschungsstandes verdeutlicht die Tiefe des Buches in verschiedenen Forschungsliteraturen, die über die rein philosophische Betrachtung des Themas *Altersgrenzen* weit hinausgehen. Das Buch trägt damit zur moral-philosophischen Auseinandersetzung mit der Zulässigkeit kalendarischer Altersgrenzen bei und zeigt dies überzeugend am Beispiel von Altersgrenzen im Rentensystem auf. Mit diesem Buch schafft es Elmar Stracke, den großen interdisziplinären Bogen von normativen Fragen hin zu deren praktischer Anwendbarkeit zu schlagen. Unter Bezugnahme auf gerechtigkeits-theoretische Argumente ist es vertretbar, kalendarische Altersgrenzen zu verwenden. Am Ende wird zudem betont, dass Altersgrenzen einen wichtigen Grundpfeiler darstellen, der aber um andere Faktoren ergänzt werden könnte (z. B. flexibler Renteneintritt), um die geometrische Gleichheit und Tauschgerechtigkeit des Rentensystems zusätzlich zu stärken.

Die Anwendung der Argumente dieses Buches unter Abwägung der zentralen Prinzipien *Gleichheit* und *Gerechtigkeit* auf kalendarische Altersgrenzen im Rentensystem ist naturgemäß nur ein mögliches, gleichwohl sehr wichtiges, Anwendungsbeispiel. Künftige Forschungsarbeiten zu kalendarischen Altersgrenzen in anderen Bereichen wie zum Beispiel im Bereich des Wahlrechts, der Volljährigkeit oder der Studienförderung sind daher gut beraten, die moralphilosophischen Ausarbeitungen von Elmar Stracke als Vorlage für weitere Analysen zu nehmen.

Linz, Juli 2023

Tobias Wiß

*Assoziierter Professor für Politikwissenschaft
Stellv. Leiter des Instituts für Gesellschafts- und Sozialpolitik
Johannes Kepler Universität Linz*

Formale Vorbemerkungen

In der vorliegenden Arbeit befinden sich viele Zitate, die mit größter Sorgfalt ausgewählt und wiedergegeben wurden. Veränderungen und Kürzungen sind entsprechend gekennzeichnet. Dabei zeigen eckige Klammern [] an, dass hier ein Wort modifiziert, verschoben oder eingeschoben wurde. (..) bedeutet, dass ein Wort ausgelassen wurde. (...) bedeutet, dass mehr als ein Wort ausgelassen wurde. Außerdem habe ich versucht, alle Zitate an die neue Rechtschreibung anzupassen, ohne dies zusätzlich zu kennzeichnen.

Abkürzungsverzeichnis

Abkürzung	Bedeutung
ADEA	Age Discrimination in Employment Act
AGG	Allgemeines Gleichbehandlungsgesetz
BMFSFJ	Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend
BMWi	Bundesministerium für Wirtschaft und Energie
BverfG	Bundesverfassungsgericht
CDU	Christlich Demokratische Union Deutschlands
DDR	Deutsche Demokratische Republik
DM	Deutsche Mark
EU	Europäische Union
EuGH	Europäischer Gerichtshof
FDP	Freie Demokratische Partei
GG	Grundgesetz
M	Mark
OECD	Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung
RM	Reichsmark
SGB	Sozialgesetzbuch
SPD	Sozialdemokratische Partei Deutschlands
USA	Vereinigte Staaten von Amerika
VN	Vereinte Nationen
WHO	Weltgesundheitsorganisation

Einleitung

„Die (...) Zweifel an der Zweckmäßigkeit der geltenden Altersgrenze für die heutigen Verhältnisse werden durch einige in den letzten Jahrzehnten zu beobachtende Entwicklungen genährt, die zu einander teilweise widersprechenden Schlüssen führen können. Die längere Lebenserwartung der Menschen, der zunehmende Anteil der Älteren an der Gesamtbevölkerung auf der einen, die Umwandlung unserer wirtschaftlichen und sozialen Lebensbedingungen und der möglicherweise daraus resultierende Rückgang der Zahl der noch erwerbstätigen alten Leute auf der anderen Seite lassen eine Überprüfung der Altersgrenzen, die in der Vergangenheit festgesetzt worden sind, notwendig erscheinen.“
(Kindel & Schackow 1957: 9)

Die Rente ist in vielen Ländern, so auch in Deutschland, eines der gewichtigsten Themen auf der politischen Agenda. Wichtig ist sie vor allem, weil sie als tragende Säule des Sozialstaates großen Einfluss auf die soziale Gerechtigkeit innerhalb einer Gesellschaft hat. Wichtig ist sie aber auch, weil sie einen großen Teil des Staatshaushaltes einnimmt. Die Summen, die durch das Rentensystem verschoben werden, werden durch den demografischen Wandel tendenziell noch weiter steigen, da es mehr zu versorgende Alte und weniger versorgende Junge gibt. Mit Gewicht und Einfluss steigt auch die Notwendigkeit, die Prinzipien, nach welchen dieses System Geld und andere Ressourcen verteilt, nach ethischen Gesichtspunkten kritisch zu reflektieren und gegebenenfalls politisch zu korrigieren.

Regelmäßig kommt es daher zu Anpassungen am Rentensystem, um dieses idealerweise gerecht und gleichzeitig finanzierbar zu halten. Im Laufe der Zeit kam es immer wieder zu Veränderungen der Leistungshöhe für Empfänger, im Beitragssatz für die Erwerbsbevölkerung oder zur Verschiebung des Verhältnisses von staatlichen zu nicht-staatlichen (privaten) Leistungen. Besonders regelmäßig wurden aber die staatlichen Zuschüsse erhöht, damit weder die Erwerbsbevölkerung noch die Rentnerinnen und Rentner sich selbst unmittelbar zusätzlich belastet fühlen würden. Und dann ist da noch die Stellschraube, die häufig den größten Debattenraum einnimmt und an der schlussendlich doch selten gedreht wird: eine Nachjustierung der Altersgrenze.

Da die Menschen länger und auch länger gesund leben, können sie auch länger arbeiten, so das Argument derer, die die Altersgrenze hochsetzen möchten; doch der gesellschaftliche und teils politische Widerstand ist, zumindest in Deutschland, enorm. Dann gibt es diejenigen, die sie am liebsten heruntersetzen würden, weil nicht alle länger und länger gesund leben, sondern viele früh krank werden und früh sterben. Und zuletzt gibt es noch diejenigen, die die Altersgrenze vorzugsweise ganz abschaffen würden. Für sie liegt die Ungerechtigkeit nicht in der falschen Bestimmung, sondern in der Nutzung einer kalendarischen Altersgrenze überhaupt. Denn immerhin, so das Argument, sagt das kalendarische Alter nichts oder fast nichts über die individuelle Gesundheit oder Leistungsfähigkeit aus.

Man mag zuweilen den Eindruck haben, dass in Debatten über das Renteneintrittsalter immer dieselben Argumente ins Feld geführt werden. Das heißt aber nicht, dass zu dem Thema bereits alles gesagt ist. Ganz im Gegenteil findet ein substanzieller Teil der moralphilosophischen Diskussion in der öffentlichen Debatte nicht statt. Dabei müsste das doch eigentlich der Anspruch sein, wenn alle Seiten Ungerechtigkeiten adressieren und Gerechtigkeit schaffen wollen. Dass die Debatte über ein zentrales Instrument in einer zentralen Säule des Sozialstaates unterkomplex verläuft, ist mehr als bedauerlich. Deswegen soll diese Arbeit helfen, die moralphilosophische Bedeutung der kalendarischen Altersgrenze umfänglich und systematisch einzuordnen, um eine solide ethische Grundlage für politische Entscheidungen zu ermöglichen.

Dabei ist die kalendarische Altersgrenze nicht nur im Rentensystem ein Fixpunkt, sondern ebenso für die politische Partizipation (zum Beispiel Wahlalter), das Rechtssystem (zum Beispiel Volljährigkeit) und viele andere gesellschaftliche Untersysteme (zum Beispiel Versicherungen, Bildung, Medizin). Aber in wohl keinem gesellschaftlichen System ist dieser Fixpunkt so kontrovers und mit so vielen Erwartungen, Hoffnungen und Befürchtungen aufgeladen wie im Rentensystem. Wie das Eingangszitat zeigt, finden diese Kontroversen auch schon ebenso lange statt, wie es das Rentensystem, wie wir es kennen, gibt. Daher bietet sich dieser Anwendungsfall besonders gut an, um kalendarische Altersgrenzen umfangreich zu hinterfragen und die Ergebnisse im nächsten Schritt auf andere Fälle zu übertragen.

Die Grundlage liberaler Moralphilosophie ist, dass niemand für etwas schlechter gestellt werden darf, wofür er oder sie nicht verantwortlich ist. Genau das ist bei kalendarischen Altersgrenzen der Fall. Denn niemand wählt das eigene Alter. Aber wäre es bei individueller Vermessung nicht auch der Fall? Auch der genaueste Test, die genaueste Prüfung verallgemeinert ein bestimmtes Merkmal wie etwa eine Punktzahl, um auf ein anderes Merkmal wie z. B. Kompetenz zu schließen. Die Willkür der Verallgemeinerung ist vielleicht geringer. Dafür ist aber schon allein die Herleitung der Verallgemeinerung mehr als strittig. Wieso hat man sich für dieses und kein anderes Testverfahren entschieden? Was ist, wenn jemand nur einen guten Tag hatte und deswegen außergewöhnlich gut abschneidet? Oder lag es daran, dass der Prüfer ihn sympathisch findet? Das kalendarische Alter hingegen ist Manipulationen entzogen. Es ist transparent und eindeutig bestimmbar. Auf das kalendarische Alter können sich alle einigen. Niemand steht im Verdacht, durch Tagesform oder Sympathie besser oder schlechter abzuschneiden. Und alle trifft das kalendarische Alter gleich, niemand kann ihm entkommen. Ist es also wichtiger, die Willkür durch genauere Verfahren zu verringern oder durch unzugängliche Faktoren wie das kalendarische Alter gleich und unstrittig zu verteilen?

Gleichheit ist ein zentraler Baustein der Gerechtigkeit, vielleicht sogar *der* zentrale. Viele Menschen wünschen sich, dass alle gleichbehandelt werden. In fundamentalen Fragen wie der Menschenwürde sollen Menschen meist besonders gleich, in weniger fundamentalen Aspekten des Lebens vielleicht etwas weniger gleich behandelt werden. Zumindest über ein gewisses Minimum, darauf können sich viele Menschen einigen, sollte jeder Mensch auch unabhängig von persönlichen Entscheidungen ver-

fügen: ein Minimum an Möglichkeiten, an Ressourcen oder sogenannten Befähigungen. Schon hier zeigt sich, dass Gleichheit mehr als eine Bedeutung hat. Sie kann bedeuten, dass alle das gleiche Ergebnis oder die gleichen Chancen bekommen. Sie kann bedeuten, dass alle zu einem Zeitpunkt gleichbehandelt werden oder dass alle über einen Zeitraum, innerhalb dessen es Unterschiede geben kann, gleichgestellt sind. Sie kann bedeuten, dass alle gleich *sind* oder das Gleiche *haben* sollten. Sie kann bedeuten, dass alle *gleich viel* oder dass alle *mindestens gleich viel* haben sollten. Sie kann bedeuten, dass alle gleichbehandelt werden, weil sie gleich sind oder das Gleiche geleistet haben. Sie kann aber auch bedeuten, dass alle gleichbehandelt werden, obwohl sie ungleich sind und Unterschiedliches geleistet haben.

Jede dieser Varianten entspricht in der einen oder anderen Form unserem gängigen Moralverständnis. Und viele dieser Varianten finden sich auch in unseren Überlegungen und Diskussionen zur Rente. Ist Gleichheit, für die Rente gesprochen, gleiche monatliche Rentenhöhe für gleiche geleistete Beiträge? Oder ist es die gleiche Summe auf die Lebenszeit betrachtet? Bedeutet Gleichheit, dass meine Einzahlungen und Auszahlungen sich die Waage halten sollten? Oder bedeutet Gleichheit, dass im Alter alle genug haben? Welche Gleichheit möchte ich und zu welcher Gleichheit können kalendarische Altersgrenzen beitragen?

Gleichheit bildet den Kern sozialer Gerechtigkeit und den moralphilosophischen Ausgangspunkt dieser Arbeit. Entsprechend ausführlich wird sie im ersten Teil diskutiert und ihre zentrale Rolle für Gerechtigkeit allgemein hergeleitet. Hier soll das allgemeine moralphilosophische Rüstzeug an die Hand gegeben werden, das für die speziellen Anwendungsfälle des Alters und des Rentensystems gebraucht wird. Der erste Teil kann aber auch als selbstständige Einführung in die Gerechtigkeitstheorie gelesen werden.

Im zweiten Teil geht es konkret um die Philosophie des Alters. Was macht das Alter besonders? Welche Dimensionen des Alters gibt es und welche Zeitperspektive können wir einnehmen? Ist Altersdiskriminierung genauso zu behandeln wie Rassismus oder Sexismus? Die dort diskutierten philosophischen Fragestellungen sind für die späteren Anwendungsfälle kalendarischer Altersgrenzen von prinzipieller Bedeutung. Die Inhalte sind auch keine, die sich aus Alltagsdiskursen ergeben würden. Sofern man sich nicht konkret mit der Philosophie des Alters bereits auseinandergesetzt hat, empfiehlt sich eine Lektüre ausdrücklich. Sie belohnt dafür auch mit überraschenden und relevanten Erkenntnissen.

Der dritte Teil der Arbeit ist ein soziologischer Einschub, in welchem es um die Frage geht, was mit Menschen passiert, die älter werden. Was passiert körperlich, was passiert geistig, was passiert sozial? Und wie viel davon ist natürlich oder notwendig, wie viel ist sozial konstruiert, zum Beispiel durch Stereotypen bedingt? Der praktische Zweck dieser Übung ist es, herauszuarbeiten, inwiefern man vom kalendarischen Alter auf die Lebenslage der Individuen schließen kann. Wie sich herausstellen wird, ist das zumindest in den Jahren um den Renteneintritt herum mehr als schwierig. Alle Menschen altern, aber alle Menschen altern sehr ungleich. Erst viel später im hohen Alter kommt es dazu, dass alle Menschen mit hinreichender Wahrscheinlichkeit hilfsbe-

dürftig sind. Mit Ende sechzig hingegen sind viele Menschen noch bei bester Gesundheit und leben in großem Wohlstand. Es gibt auch in dieser Altersgruppe viele Menschen in gesundheitlichen und materiellen Notlagen. Aber diese erreicht man nicht besonders zielgenau, indem man das kalendarische Alter als Kriterium heranzieht. Dieser dritte Teil bietet das Fundament für, oder besser gesagt *gegen*, das später herangezogene sozialpolitische Argument der „gemeinsamen Lebenslage“ der kalendarisch Alten.

Der vierte Teil diskutiert den Aufbau, die Funktionsweise und die Geschichte des Rentensystems in Deutschland. Denn praktische Philosophie findet nie im leeren oder rein theoretischen Raum statt. Daher hängt die Bewertung kalendarischer Altersgrenzen davon ab, wie das jeweilige Rentensystem funktioniert und wie es die Altersgrenzen nutzt. Vor allem hängt ihre Bewertung davon ab, welche Ziele man eigentlich erreichen möchte. Diese sind, wie sich zeigen wird, im Rentensystem gar nicht so eindeutig definiert, unterscheiden sich zwischen verschiedenen Ländern und wechseln auch bisweilen innerhalb der Geschichte des deutschen Rentensystems. So steht etwa mal Armutsverhinderung, mal Leistungsbelohnung, mal Lebensstandardsicherung im Fokus. Dieser Teil empfiehlt sich auch allein stehend für alle, die einen allgemeinen Überblick über die Geschichte und Funktionsweise des Rentensystems erhalten wollen.

Der fünfte und letzte Teil der Arbeit ist der Anwendungsteil der kalendarischen Altersgrenzen. Die im ersten Teil diskutierte Gleichheit bildet die Basis für diese Untersuchung, welche unter die drei Oberbegriffe *Willkür*, *Effizienz* und *Gleichheit* gefasst wird. Ist *Gleichheit* im ersten Teil noch das philosophische Konzept als Ganzes, fasst *Gleichheit* hier eine Reihe unmittelbar abgeleiteter Ansprüche und Prinzipien zusammen. Auch die Abwesenheit von Willkür als Pfeiler der Gerechtigkeit leitet sich unmittelbar aus der zentralen Rolle der Gleichheit her. Effizienz ist eine Nebenbedingung, da im sozialpolitischen Regelfall Gleichheit einen Gegenstand braucht, z. B. Ressourcen, politische Freiheit oder Zufriedenheit. Es geht nicht nur darum, *wie* der sprichwörtliche Kuchen verteilt wird, sondern auch, dass es überhaupt einen Kuchen gibt und wie groß dieser ist. Dabei nehmen wir mehrheitlich an, dass gerechtere, das heißt häufig gleichere, Verteilungen möglich sind, wenn mehr von der Ressource zur Verfügung steht. Deswegen ist Effizienz ebenfalls ein Ziel sozialstaatlicher Regelungen. Gleichheit ohne Effizienz ist ein leeres Versprechen, Effizienz ohne Gleichheit ist sehr wahrscheinlich ungerecht.

Die Perspektiven der betroffenen Individuen werden ebenso einbezogen wie die der nachrückenden Kohorten (das heißt Generationen), der Arbeitgeber, des Staates und der Gesellschaft. Unter regelmäßigem Rückgriff auf die vorangegangenen Teile wird moralphilosophisch analysiert und abgewogen, ob kalendarische Altersgrenzen moralisch zulässig sind oder nicht. Dabei wird immer wieder zwischen der Ausscheidegrenze und der Anspruchsgrenze unterschieden, die unterschiedliche Effekte haben, auch wenn sie in der Praxis mal härter, mal weicher zusammenfallen mögen. In der Summe wird sich zeigen, dass kalendarische Altersgrenzen grundsätzlich zulässig und sogar geboten erscheinen. Das heißt nicht, dass sie das alleinige oder das be-

stimmende Merkmal sein sollten, um über das Schicksal von Menschen, also in diesem Fall den Renteneintritt, zu entscheiden. Es heißt aber, dass sie ein Faktor sind, der gewisse Vorteile mit sich bringt, die kein anderer Zugangsfaktor bieten kann, darunter die Willkürleichheit, die Transparenz und die Planbarkeit.

Im Wunsch, kalendarische Altersgrenzen abzuschaffen, sind sich zwei höchst unterschiedliche Fraktionen einig. Es sind einerseits die Verfechter der Menschenrechte, die in kalendarischen Altersgrenzen eine entwürdigende und schädliche Willkür sehen. Es sind andererseits die Marktliberalen, die in kalendarischen Altersgrenzen ein Hemmnis zur Aktivierung einer großen Bevölkerungsschicht auf dem Arbeitsmarkt und ein Hemmnis für das freie Spiel des Marktes sehen. Gerade diese ungewöhnliche Allianz legt nahe, dass man genau hinschauen sollte, ob und wie man sich politisch zur Frage von Altersgrenzen verhält. Eine genaue Betrachtung der Argumente ermöglicht erst, das selbstgewählte Ziel stringent zu verfolgen. Andernfalls droht man zum Steigbügelhalter für die andere Fraktion zu werden. Denn die Einigkeit besteht ja nur in diesem Zwischenziel, nicht in dem dahinter liegenden gesellschaftlichen Ideal.

Grundsätzlich scheint es eine gewisse Berührungsangst vor einer öffentlichen Debatte darüber zu geben, was ein Rentensystem eigentlich leisten soll und was es vielleicht nicht leisten kann. Das gilt insbesondere für die politische Sphäre. Aber auch aus der praktischen Philosophie wären mehr Impulse für dieses konkrete sozialstaatliche Feld wünschenswert. Unter dem Strich bleiben Diskurse über Rentenpolitik oft so nebulös, reflexhaft und unterkomplex, dass sich darauf keine zukunftssträchtige Rentenpolitik aufbauen lässt. Zur Steigerung der Qualität der Debatten sollte man bei den grundsätzlichen Punkten – Was wollen wir eigentlich erreichen? Was ist das Ziel des Rentensystems? Wie verstehen wir Gerechtigkeit? – beginnen, anstatt dass alle Seiten nur dafür kämpfen, nicht hinter ihren Status quo zurückzufallen. Mit anderen Worten: Wir brauchen mehr Moralphilosophie als Unterbau für Politik im Allgemeinen und das Rentensystem und kalendarische Altersgrenzen im Speziellen. Als Teil dieses Unterbaus ist auch die vorliegende Arbeit zu verstehen.

Diese Arbeit soll einen umfassenden Beitrag zur praktischen Philosophie über kalendarische Altersgrenzen liefern und damit eine Leerstelle¹ füllen, aufgrund derer es nicht zuletzt auch vielen politischen Diskussionen an einem gerechtigkeitstheoretischen Fundament mangelt. Ich hoffe, dass die philosophische Theorie an die entwickelten Gedankengänge anknüpfen und dass die politische Praxis auf ihnen aufbauen kann.

1 In der Tat finden sich viele Überlegungen zu Altersgrenzen in der umfangreichen Literatur zur Altersdiskriminierung aus juristischer und politischer Sicht, darunter Caradec et al. 2009; Macnicol 2005; Fredman & Spencer 2003; Palmore 1999; Jolls 1996; Palmore 1972; Kindel & Schackow 1957. In den philosophischen Arbeiten sind kalendarische Altersgrenzen häufig eine Denkfigur oder politisches Faktum in allgemeinen Überlegungen zur Rolle des Alters, aber meist nicht der Kern der Betrachtung. Wichtige Arbeiten sind zum Beispiel Lippert-Rasmussen 2019; Knell 2017; Gosseries 2014; McKerlie 2012; Gosseries 2007; Schauer 2003; Cupit 1998; Williams 1997; McKerlie 1992; Rüberg 1991. Ganz konkret u Altersgrenzen geht es aus jeweils politischer oder historischer Sicht zum Beispiel in Igl 2012; Kindel und Schackow 1957; Künemund und Vogel 2018; Lepinski et al. 1964; Timmer 2008; Trebeck 2008. Aber eine Arbeit, die all diese Überlegungen zusammenführt, um daraus ein moralphilosophisches Fundament zu diskutieren und zu entwickeln, das zur zielgenauen Grundlage politischer Anwendung werden kann, gibt es nach Kenntnis des Autors bisher nicht. Mit dieser Arbeit soll daher ein systematischer Überblick geschaffen werden, der philosophische Debatten zusammenführt und in den politischen und gesellschaftlichen Kontext setzt.

1 Gleichheit und Gerechtigkeit

Ausgehend vom Ideal einer prinzipiellen moralischen Gleichheit aller Menschen wird in diesem Kapitel dargestellt, welche moralphilosophischen Prinzipien, Sichtweisen und Interpretationen sich in den verschiedenen Dimensionen dieser Gleichheit ableiten lassen. Der Fokus liegt dabei ausdrücklich auf egalitaristischen Theorien, welche ein besonderes Augenmerk auf die Gleichheit zwischen den Menschen legen. Diese Verengung hat zwei Gründe. Zunächst ist es nicht möglich, das gesamte Universum ethischer Theorien im vorliegenden Werk abzubilden und allen seinen Ästen gleichermaßen Aufmerksamkeit zu widmen. Vor allem aber wäre dies auch nicht zielführend, weil die Arbeit sich einer praktischen Frage im Rahmen der Sozialstaaten westlicher Prägung widmet. Diese binden sich an den Selbstanspruch sozialer Gerechtigkeit sowie an gewisse egalitaristische Ideale (Nullmeier 2000: 361 ff.). Theorien, die die grundlegende moralische Gleichheit aller Menschen anerkennen, Gleichheit im Weiteren aber nicht für wichtig erachten – zum Beispiel der Utilitarismus oder der Libertarismus – werden daher nur kontextuell und zur Abgrenzung erwähnt. Doch selbst innerhalb der Familie der egalitaristischen Theorien findet sich noch eine beachtliche Bandbreite an Ansätzen, die allesamt ihre Argumente für und wider mit sich bringen. In der politischen Praxis wird keine einzelne Theorie in der Lage sein, unsere moralischen Intuitionen vollständig abzubilden, weswegen man häufig verschiedene Werkzeuge im moralphilosophischen Baukasten kombinieren muss, um gangbare, akzeptable und moralisch anspruchsvolle Lösungen zu finden. Die Leitplanken dessen aber sind – wie dieser Teil hoffentlich zu überzeugen vermag – eine verantwortungsunabhängige Ergebnislgleichheit mit Blick auf die grundlegenden Bedürfnisse und die Anerkennung des Menschen in der Gesellschaft sowie eine verantwortungs- und verdienstabhängige Chancengleichheit mit Blick auf die darüberliegenden Dimensionen menschlichen Daseins. Denn Autonomie benötigt auf der ersten Ebene die unbedingte Gleichheit und auf der zweiten das Potenzial zur Differenzierung. Ich hoffe daher in diesem Teil zeigen zu können, dass Autonomie auf Gleichheit aufbaut und sie nur in dieser Ordnung zu einem sinnvollen politischen Leitfaden werden kann.

1.1 Allgemeine Vorbemerkungen

Die meisten Menschen wünschen sich eine gerechte Welt.² „Eine Welt, in der Gerechtigkeit herrscht, ist ein Leitziel, das die Menschheit seit ihrer Frühzeit in so gut wie

2 Kommunitaristische, feministische und marxistische Theoretiker*innen könnten einwenden, dass Gerechtigkeit nicht das Ziel sein sollte, weil sie nicht alle Aspekte des Lebens umfasst. Wenn Menschen ihr Miteinander nur aufgrund von Rechten und Pflichten organisieren, zerstöre dies soziale Beziehungen. Gerade Liebe und Freundschaft können in der Sprache der Gerechtigkeit nicht erfasst werden. Anstatt daher Gerechtigkeit auf alle Lebensbereiche zu beziehen, sollte man lieber Gefühle wie Solidarität, Liebe, Fürsorge und Freundschaft so sehr weiterentwickeln, dass sie sich auf die gesamte Gesell-

allen Kulturen verfolgt“ (Gosepath 2004: 9). Gerechtigkeit ist als Prinzip so trivial, dass keine große Revolution oder Bewegung Gerechtigkeit als Motto wählt (ebd.: 29). Sie ist ein „[fundamentales] Organisationsprinzip jeglicher Art von menschlicher Assoziation. Demgegenüber sind Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit neuere und spezifischere Forderungen, die angeben sollen, was eine gerechte Gesellschaft ausmacht“ (ebd.). Sie ist sogar so trivial, dass jede Gesellschaft und jede Regierung, wie unmoralisch sie auch sein mögen, beansprucht, gerecht zu sein (ebd.): „Keine Person oder Institution kann oder will es sich (auf Dauer) leisten, als ungerecht zu gelten“ (ebd.: 35). Obwohl das Ziel also *Common Sense* ist und schon lange verfolgt wird, würden nur wenige Menschen behaupten, dass die Welt wirklich gerecht ist (Huseby 2016: 69). Denn die Ressourcen sind begrenzt und damit auch unsere Möglichkeiten, einen Idealzustand herzustellen (Shields 2016: 15). Diese *mäßige Knappheit* ist auch die Grundannahme der Verteilungsgerechtigkeit und vieler anderer Bereiche der praktischen Philosophie:³ es gibt nicht so viel, dass jeder Mensch jede seiner Präferenzen verwirklichen könnte. Dann bräuchten wir keine moralischen Leitplanken.⁴ Gleichzeitig gibt es genug, um überhaupt verschiedene Handlungsoptionen zu ermöglichen. In einer extremen Knappheit, in der jeder Handlungsspielraum durch Selbstaufopferung begrenzt ist, gäbe es womöglich überhaupt keine sinnvollen Gerechtigkeitsprinzipien (Gosepath 2004: 68; Rawls 2019: 202).

Allein da auch noch weitere Menschen mit anderen Wünschen auf der Erde leben, kann nicht jeder immer das erhalten, was er oder sie sich wünscht (ebd.: 141). Häufig sind die Vorteile des einen die Nachteile des anderen. „Kein Mensch ist souverän, weil Menschen, und nicht der Mensch, die Erde bewohnen“ (Arendt 2020 [1972]: 333). Leben ist immer auch Zusammenleben, bedeutet wechselseitige Einflussnahme und Abhängigkeit, verlangt Kooperation und Arrangements. Deswegen unterscheiden alle Gesellschaften zwischen Bereichen, in denen das Individuum frei entscheiden darf, und solchen, in denen gemeinsam bestimmt wird (Shafik 2021: 2). Wie auch immer Gesellschaften gestaltet sind, werden sie dabei aufgrund mäßiger Knappheit und widerstrebender Präferenzen zu unterschiedlichen Verteilungen von Lasten und Vorzügen unter ihren Mitgliedern führen (Lamont & Favor 2017). Deswegen brauchen wir Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit, um Rechte, Pflichten, Früchte und Lasten – also die Bedingungen sozialer Kooperation – fair zu verteilen (Rawls 2019: 20 f., 1992: 303).⁵

schaft und alle Aspekte des Lebens erstrecken. Gerechtigkeit würde überflüssig, wenn man einander immer mit Zuneigung begegnet (siehe, inklusive Gegenargumenten, Gosepath 2004: 92). Eine weitere Position wäre, Gerechtigkeit nur instrumentell zu sehen: beispielsweise entweder als Mittel zur Legitimation der eigenen Macht oder um Anerkennung zu gewinnen, wie es beispielsweise bei Platon diskutiert wird (STA 1958: 338c-362c).

3 Eine Ausnahme wäre beispielsweise die Tauschgerechtigkeit. Selbst im Paradies wäre diese weiterhin relevant.

4 Anstatt Gerechtigkeit zu erstreben, so würden Marxistinnen oder Marxisten argumentieren, könne man sie *überflüssig* machen, indem man die Knappheit überwindet (zur anderen Strategie des Überflüssigmachens siehe Fußnote 2 und Gosepath 2004: 70). Allerdings muss (bisher) die Vorstellung, Unzufriedenheit und Ungerechtigkeit „durch mehr Wohlstand beseitigen zu können“ als naiv gelten, da „das Gefühl der Knappheit, (...) kein objektiv bestimmbares Maß [kennt]. Es bemisst sich nicht allein an der Menge der verfügbaren Güter, sondern auch an den Erwartungen und Ansprüchen“ (Schwietring 2011: 190). Außerdem ist bei allem produktivem Überfluss zumindest immer noch – absehbar – die Zeit knapp: Selbst bei unendlichen Ressourcen hat der Mensch eine endliche Lebenszeit und lebt „in einer Welt, die keine Grenzen des ihm Möglichen vorzuzeichnen scheint, ausgenommen, die eine, dass es sterben muss“ (Blumenberg 2001 [1986]: 71 f.).

5 Die soziale Gerechtigkeit ist insofern ein Spezialfall der Gerechtigkeitstheorie, da sie gesellschaftliche Gerechtigkeit im Blick hat. Die Prinzipien, die beispielsweise innerhalb einer Familie oder einem Individuum sich selbst gegenüber gelten,

Leider aber sind diese „Grundsätze der Gerechtigkeit (...) uns nicht gegeben, sind kein intuitiv erfassbarer Bestandteil eines angeborenen Wissens. Gerechtigkeitsgrundsätze sind auch nicht der Naturordnung oder der göttlichen Schöpfung abzulesen. Gerechtigkeitsgrundsätze müssen die Menschen vielmehr selbst entwickeln“ (Kersting 2015: 61). Die Natur kennt keine Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit, die Idee einer „natürlichen Ungerechtigkeit“ ist daher eine „Illusion“ (Gosepath 2004: 55).

Doch das menschliche Verständnis von Gerechtigkeit ist „so kompliziert wie das Leben selbst“ (Krebs 2000: 27). Wir sind uns nicht darüber einig, *wie* wir die Lasten und Privilegien verteilen sollen (Axelsen & Nielsen 2016: 101). „Hätten die Menschen nicht verschiedene Interessen, Lebensvorstellungen, Weltsichten, würde die gesellschaftliche Kooperation konfliktfrei vonstattengehen“ (Kersting 2015: 36). Doch leider, wie schon in Platons Dialog Menon klar wird, begehren alle Menschen etwas anderes und begehren womöglich auch das Schlechte, weil es sich aus ihrer Sicht als das Gute darstellt (ME: 77). Die Vielfalt an Gesichtspunkten, die Menschen für ihre Gerechtigkeitsstandards einbeziehen und jeweils unterschiedlich gewichten, ist „kaum überschaubar“ (Krebs 2000: 25; Elster 1991). Daher ist die entsprechende Vielfalt „umfassender religiöser, philosophischer oder moralischer Lehren, die in modernen demokratischen Gesellschaften gefunden werden, keine bloße historische und bald vorübergehende Erscheinung“, sondern ein „dauerhaftes Merkmal der öffentlichen Kultur von Demokratien“ (Rawls 1992: 334). So scheint zwar die Mehrheit der Menschen zu fordern, dass gewisse Grundbedürfnisse erfüllt werden (etwa Nahrung oder Hilfe bei Krankheit), dass jeder Mensch politische Autonomie besitzen kann, dass Leistung belohnt wird, dass man Güter frei tauschen und Zuneigung frei vergeben darf und dass Ämter nach Qualifikation vergeben werden (Krebs 2000: 25 f.). Was das im Einzelfall heißen soll, bleibt allerdings offen.

Zwar hängen die philosophischen Ideale einer gerechten Welt nicht von der Meinung oder dem Bauchgefühl der Individuen ab, doch die Gefühle und die Empörung der Menschen setzen „dem politisch Erreichbaren Grenzen“ (Rawls 2019: 261). Deswegen sollten moralische Intuitionen nicht ignoriert werden.⁶ Außerdem bietet der Rückgriff auf sie die Möglichkeit, sich auf Annahmen und Werte zu beschränken, „die in der gemeinsamen politischen Kultur wenigstens implizit enthalten sind“ (Gosepath 2004: 19). Auch dass die explizite deutsche Gesetzgebung und die impliziten Werturteile innerhalb der Bevölkerung miteinander verbunden sind, kann man folglich an-

können davon erheblich abweichen. Der Begriff der sozialen Gerechtigkeit entstand als Folge der Sozialen Frage im 19. Jahrhundert, als man feststellte, dass den Menschen, die unter elenden Verhältnissen leiden, nicht allein mit Nächstenliebe und Wohltätigkeit begegnet werden kann, sondern man ihnen Unterstützung aus Gründen der Gerechtigkeit *schuldet* (Gosepath 2004: 74).

6 Moralische Intuitionen sind nicht mit wohlüberlegten moralischen Urteilen zu verwechseln. Moralische Intuitionen sind das „plötzliche Auftreten eines moralischen Urteils, einschließlich einer affektiven Valenz (gut – schlecht, mögen – nicht mögen), das ohne bewusste Wahrnehmung eines schrittweisen Suchens oder Abwägens von Evidenzen oder der Folgerung einer Konklusion geschieht“ (Haidt 2020: 88). Moralische Intuitionen sind nicht notwendigerweise kohärent oder konsistent; sie können falsch sein und lassen sich oft auch widerlegen. Gerade deswegen ist es nicht möglich, dass alle unsere Intuitionen in einem System abgedeckt werden und noch weniger, dass dies überhaupt wünschenswert ist. Denn die Intuitionen sind der Ausdruck spontaner moralischer Gefühle. Daher wird ihre Nutzung von vielen kritisiert (siehe zum Beispiel Hare 1992: 12 oder Singer 1974: 516). Gleichzeitig zeigt unter anderem Haidt in seinem Artikel, dass sie einen weit größeren Einfluss auf unsere moralischen Urteile haben als unsere rationalen Überlegungen. Man sollte sie also nicht ignorieren, sich aber auch nicht zum Gefangenener der Intuitionen machen.

nehmen. Andersherum nehmen viele Theorien gewisse ideale Umstände an, die in der wirklichen Welt nicht gegeben sind. Das ist aber kein Grund, diese Theorien zu ignorieren. Ganz im Gegenteil folge ich der Überlegung, dass nur Theorien, die zumindest in einer idealen Welt funktionieren, für die wirkliche Welt in Betracht kommen. Dort aber stoßen sie auf ganz neue Herausforderungen (ebd.: 22).

Die Moralphilosophie versucht, gewisse Prinzipien zu erarbeiten, nach denen wir die Welt im Hinblick auf Gerechtigkeit bewerten können. Die moderne, liberale Moralphilosophie anerkennt dabei wie schon Plato die Pluralität der Lebensentwürfe ausdrücklich (ebd.: 161). Dabei suchen wir nach Prinzipien, die unsere Intuitionen in zumindest klaren Fällen *richtig* und *konsistent* widerspiegeln, damit sie uns in jenen Fällen Hilfestellung geben können, wenn wir eben nicht aus dem Bauch heraus wissen, was richtig oder gut ist (Shields 2016: 8 f.). Somit gilt die Verteilung von Rechten und Pflichten dann als gerecht, wenn sie „von einem bestimmten Prinzip der Gerechtigkeit gerechtfertigt wird, das auf bestimmten Gerechtigkeitskriterien (wie Verdienst, Gleichheit, Bedürfnissen oder Ansprüchen) basiert“ (Gosepath 2004: 35). Allerdings wird dabei weder eine Letztbegründung der Moral geliefert noch zwingende Gründe, warum Individuen nach der Moral handeln *müssen* – es wird lediglich gesagt, dass es moralisch *gut* oder *schlecht*, *richtig* oder *falsch* wäre, so zu handeln (ebd.: 153).

Wenn und weil es aber keinen zwingenden Grund gibt, moralisch zu handeln, muss Moral überzeugen.⁷ Deswegen ist Ethik immer auch „Bürgerethik“ und kann nicht in eine wissenschaftlich-korrekte Ethik und eine Pi-mal-Daumen-Laien-Ethik geteilt werden (Mittelstraß 1998: 82). Entscheidend ist einzig ihre ausbuchstabierte Überzeugungskraft auch deswegen, weil sich die Gerechtigkeit selbst nicht mithilfe von Gerechtigkeitsstandards bewerten lässt (Gosepath 2004: 53): Gerechtigkeitsstandards sind vielleicht nicht plausibel oder nicht überzeugend, aber sie selbst sind nicht ungerrecht. Denn durch den gewählten Standard entsteht erst die Grundlage für unser Werturteil. Da die Bedeutung von Gerechtigkeit nicht trivial ist und Gerechtigkeit sich nicht auf die Anwendung von Zwang, also ungleicher Macht, stützen möchte – denn dann gäbe es im wahrsten Sinne des Wortes *zwingende* Gründe – braucht Moral vernünftige Gründe, um andere von ihrer Richtigkeit zu überzeugen (ebd.: 147).

Angesichts dessen, dass alle Menschen unterschiedliche Wünsche und Präferenzen haben, die sich aufgrund von Ressourcenknappheit nicht alle gleichermaßen verwirklichen lassen, ist „Moral eine rationale Selbstbindung“ (ebd.: 172), so wie Odysseus sich an den Schiffsmast binden ließ, um den Sirenen, also seinen eigenen Wünschen, nicht zu erliegen. Wenn viele oder sogar alle sich einer solchen Selbstbindung prinzipiell aussetzen, ist das Ergebnis für alle besser.⁸ Moral bedeutet also, in eigenem Interesse darauf zu verzichten, die eigenen natürlichen Fähigkeiten vollständig auszuspielen. So gesehen ist Moral in der Tat, wie Nietzsche sagte, ein Instrument, das die Schwachen vor den Starken schützen soll (ebd.: 398). Denn die Starken können sich die Vorteile mit Gewalt nehmen. Aber in einer komplexen Welt und in einer komple-

7 Dieser Zusammenhang besteht unabhängig davon, ob es so etwas wie universelle moralische Tatsachen gibt oder Moral kultur- und zeitgeistabhängig ist.

8 Für Norbert Elias ist diese Selbstbindung, der Übergang von Fremdzwängen zu Selbstzwängen, die Kerneigenschaft des Zivilisationsprozesses (Elias 1997 [1939]: 324).

xen Gesellschaft weiß letztendlich niemand, ob er oder sie zu den Starken oder Schwachen gehört. Schon allein durch Kooperation können die Schwachen stärker sein als diejenigen, die individuell überlegen sind. Womöglich ist daher die eigene Zukunftsaussicht besser, wenn man sich selbst (an-)bindet und hofft oder darauf hinwirkt, dass alle anderen dies auch tun. Es ist ein rationaler und langfristig womöglich vorteilhafter Verzicht auf die natürliche oder zufällig erworbene Überlegenheit zwecks gemeinsamer Kooperation. Das setzt aber voraus, dass ich nicht der einzige bin, der bereit ist, nach moralischen Prinzipien zu handeln. Ihre Legitimation und Überzeugungskraft bezieht Moral dadurch, dass sie mehr als nur mein eigener Geschmack ist: In allen moralischen Sätzen steckt eine gewisse Allgemeinheit oder Universalität (ebd.: 122).

Ein kohärentes moralisches System verlangt Rechtfertigung (oder Gerechtfertigkeit) sowie Unparteilichkeit. Zunächst heißt dies, dass ich nicht nur nach subjektiven Präferenzen entscheide, sondern aus nachvollziehbaren Gründen, die „auch anderen Parteien einleuchten können“ (ebd.: 37). Unparteilichkeit bedeutet, dass moralisch gesehen nicht wichtig ist, *wer* profitiert oder benachteiligt wird (ebd.: 37 f.). Das ethische Urteil bleibt gleich, auch wenn die Beteiligten ausgetauscht werden. Der Zufall beispielsweise würde in diesem Sinne unparteilich und unparteiisch⁹ entscheiden: Mal Kopf, mal Zahl – aber wer die Münze wirft, spielt keine Rolle. Unparteilichkeit bewertet also nicht die Regeln selbst (auch ein gezinkter Würfel ist unparteilich), sondern nur ihre korrekte Anwendung (ebd.: 39). Die Unparteilichkeit spielt eine große Rolle, weil mit ihr geprüft werden kann, ob eine moralische Norm für *alle* Menschen akzeptabel oder wünschenswert ist.

Um das zu prüfen, wird häufig auf einen *unbeteiligten Beobachter* rekurriert: Wie würde jemand von außen die Situation bewerten? Häufig ist die Person, die man dann im Kopf hat, allerdings nicht unparteiisch im strengen Sinne, weil man bestimmte Annahmen in sie hineinprojiziert. Um streng unparteilich zu sein, muss sie hinter dem sogenannten „Schleier des Nichtwissens“ (Rawls 2019: 29) stehen.¹⁰ Mit diesem meint man einen fiktiven Zustand, in dem man noch keine Kenntnisse über sich selbst, die eigene Situation und die eigenen Präferenzen hat: Was fände ich vernünftigerweise gerecht, wenn ich nicht wüsste, ob ich auf der Gewinner- oder Verliererseite stehen werde? Was fände also die Person gerecht, wenn sie nur den Sachverhalt kennen würde, und alle irrelevanten, auch unterbewussten und unbewussten Faktoren ausblenden würde? Ein alternativer Weg, um die wechselseitige Zustimmungsfähigkeit von ethischen Regeln zu prüfen, liegt in einem (fiktiven) Rollentausch. Man kann sich also fragen, ob ein Gerechtigkeitsstandard immer noch gelten würde, wenn die beteiligten Personen ausgetauscht wären. Dies kommt der Goldenen Regel sehr nah.

9 Die Unterscheidung zwischen „unparteiisch“ und „unparteilich“ ist nicht sehr deutlich. Unparteilich sein bedeutet vor allem, für keine Seite Partei zu ergreifen. Unparteiisch sein bedeutet vor allem, unvoreingenommen und frei von Vorurteilen zu sein. Allerdings gibt es für „unparteiisch“ kein Substantiv. Ich verwende die beiden Begriffe, wie es dem gängigen Alltagssprachgebrauch entspricht, synonym in der Bedeutung von gleichzeitig unvoreingenommen und neutral.

10 Ganz richtig weist Stefan Gosepath darauf hin, dass genau aus diesem Grunde die Göttin Justitia mit ihrer Waage häufig blind, also mit verbundenen Augen, dargestellt wird (Gosepath 2004: 38–39, insb. Fn. 20–21). Die Binde ist im wahrsten Sinne des Wortes ein *Schleier* des Nichtwissens, wie es zum Beispiel Rawls ausdrückt. Die gerechte RichterIn soll für ihr Urteil nämlich nur die relevanten Fakten einbeziehen, nicht aber das „unschuldige Aussehen, die möglichen Versprechungen und Drohungen, die Bedeutung, [den] Ruf, das Ansehen oder die persönlichen Bande, Beziehungen, Zu- oder Abneigungen zu einer der Parteien“ (ebd.: 39).

Zuletzt kann man Unparteilichkeit zeigen, indem man eine Regel universalisiert: Eine Regel ist dann unparteilich, wenn alle Individuen in derselben Situation so handeln würden. Das kommt der Idee des kategorischen Imperativs nah (ebd.: 40 f.).¹¹

Trotz Möglichkeiten der Rechtfertigung und Universalisierung bleibt immer noch eine beeindruckende Bandbreite von moralphilosophischen Prinzipien übrig. Das ist auch nicht schlimm, denn der „Glaube, man könne die Gerechtigkeit im Wesentlichen über ein oder zwei Prinzipien (...) einfangen, zeugt von der Philosophenkrankheit der theorieverliebten Überheblichkeit gegenüber der Wirklichkeit“ (Krebs 2000: 27). Diese komplette Bandbreite der Prinzipien muss betrachtet werden, um die Verteilung von Lasten und Pflichten in einer Gesellschaft gerecht anzuordnen und zu verteilen. Da die Individuen die Träger und Adressaten von Gerechtigkeit sind und nicht etwa die Gesellschaft als Ganze, stellt diese Verteilung den Kern sozialer Gerechtigkeit dar. Denn sie bestimmt die Qualität und den Verlauf des Lebens jedes Mitglieds der Gesellschaft (Lamont & Favor 2017). Deswegen ist die Gerechtigkeit von Verteilungen – Verteilungsgerechtigkeit – von vorrangiger Bedeutung und auch der Ausgangspunkt dieser Arbeit (Parfit 2000: 82).

Eine Situation ist gerecht, wenn die ihr zugrunde liegende Verteilung von Gütern bestimmte Eigenschaften hat (Lippert-Rasmussen 2018b: 1), wobei der Begriff *Eigenschaften* den Zustand wie auch sein Zustandekommen einschließt. Verteilungsgerechtigkeit sagt nicht nur, ob eine Gesellschaft gerecht ist, sondern auch, was man tun sollte, um die Gerechtigkeit einer Situation zu verbessern (Shields 2016: 3). Vor allem aber geht sie davon aus, dass es überhaupt etwas gibt, was wir als Gesellschaft verteilen sollten (Parfit 2000: 82). Wenn wie im Utilitarismus nur die Maximierung einer Summe (zum Beispiel „größtes Glück der größten Zahl“) zählt, hat die Verteilung selbst keine Relevanz. Das Gleiche gilt, wenn die Welt in einer libertären Lesart vollständig in legitime Eigentumsrechte aufgeteilt ist und somit die Gesellschaft keinen Zugriff auf Güter hat, die sie verteilen könnte.

In dieser Arbeit geht es um *soziale* Gerechtigkeit, also um diejenigen Gerechtigkeitsforderungen, die „auf die institutionelle Ordnung und die grundlegenden sozialen Verhältnisse ganzer Gesellschaften bezogen“ sind (Gosepath 2004: 73). Sicherlich kann man für eine utilitaristisch geprägte Staats- und Rechtsauffassung argumentieren, in welcher die Maximierung des Gesamtnutzens im Fokus steht, egal wie ungleich die Opfer zu diesem Zweck verteilt werden. Doch die Verfassungen der meisten Staaten, ganz besonders aber das deutsche Grundgesetz, verunmöglichen eine umfassende Umsetzung einer solchen Struktur: Sie gestatten zumindest mit Blick auf gewisse Grundrechte nicht, dass „Opfer, die einigen wenigen auferlegt werden, durch den größeren Vorteil vieler anderer aufgewogen werden. Daher gelten in einer gerechten Gesellschaft gleiche Bürgerrechte für alle als ausgemacht“ (Rawls 2019: 20). Auch wenn die Existenz des Rechtsstaates selbst womöglich den Nutzen¹² aller maximiert, werden einzelne Institutionen nicht auf den Gesamtnutzen hin optimiert. Der Rechts-

11 Die Universalisierbarkeit mag wie eine Abwandlung des Rollentausches erscheinen, der Unterschied ist aber, dass beim Rollentausch *jeder* so handeln würde, bei der Universalisierbarkeit hingegen *alle* (gleichzeitig).

12 Eine kritische Reflexion über den Begriff des Nutzens findet sich bei Sedláček 2013: 280 ff.

staat kann also keinen absoluten Vorrang für „das größte Glück der größten Zahl“ formulieren, sondern hat immer im Blick, dass jeder Einzelne gerecht behandelt wird. Das heißt nicht, dass die Summe – also die Effizienz einer Gesellschaft – völlig unberücksichtigt bleibt. Vielmehr gehört sie neben Gerechtigkeit und Stabilität ebenfalls zu den Grundproblemen von Gesellschaften (ebd.: 22; 1992: 293). Eine Theorie der Gerechtigkeit, die völlig ineffizient oder instabil ist, hat in der Praxis keinen Wert, denn die meisten Menschen würden sagen, dass Moral auch verlangt, dass etwas Gutes herauskommt, und nicht nur, dass man Menschen gerecht behandelt. Ohne das Verhältnis von Gerechtigkeit, Stabilität und Effizienz zueinander genauer ergründen zu wollen, werden im Folgenden auch die beiden letztgenannten immer wieder implizit oder explizit berücksichtigt.

1.2 Gleichheit als grundlegender Begriff

Die Aussage, dass alle Menschen gleich sind, erscheint heute trivial (Carter 2011: 540). Gemeint ist dabei nicht eine objektive, sichtbare Gleichheit, sondern die Gleichheit ihres moralischen Status (Spiegelberg 1944: 124). Dieser Konsens ist überraschend, weil sonst über die Grundlagen und die Herkunft unserer Moral eigentlich, wie bereits gesagt, wenig Einigkeit herrscht (Gosepath 2004: 130). Der Wendepunkt lag in der Einsicht, dass die deskriptive Ungleichheit („alle Menschen *sind* ungleich“) einer präskriptiven Gleichheit („alle Menschen *sollen* gleich behandelt werden“) nicht im Wege steht (Gosepath 2021; 2004: 133). Zwar hat eine ganze Reihe antiker Philosophen wie Alkidamas, Lykophron oder Hippias erklärt, dass alle Menschen von Natur aus gleich seien und ihren dringenden Zweifel an „angeborenen“ oder „vererbten“ Ungleichheiten wie Adel oder Sklaverei geäußert (Popper 1975: 155 f.). Doch erst im 18. Jahrhundert setzte sich diese Sicht langsam durch, während zuvor aus der sichtbaren Ungleichheit der Menschen auch eine moralische Ungleichheit abgeleitet wurde (Octavie Belot 2015 [1756]: 306 f.; Gosepath 2021).¹³ Parallel dazu erkannten immer mehr Denkerinnen und Denker, dass die beobachtbaren Unterschiede nicht notwendigerweise natürlich sind, sondern womöglich gesellschaftliche Ursachen haben.¹⁴ Denn die Gesellschaft muss sich der „Willkür der Natur“ und ihren „Zufällen“ nicht unterwerfen (Rawls 2019: 123). Dieser revolutionäre Paradigmenwechsel wird in Rousseaus Forderung verdeutlicht, dass jedes soziale System auf einem Grundvertrag beruhen müsse, welcher „statt die natürliche Gleichheit zu zerstören (...) im Gegenteil an die Stelle der von der Natur aus physischen Ungleichheit der Menschen eine moralische und gesetzmäßige Gleichheit [setzt]. Damit werden sie, wenn sie schon an körperlichen und geistigen Kräften ungleich sind, durch Übereinkunft und Recht gleich“ (Rousseau 1880 [1758]: 18).

¹³ Wenn man heutzutage sagt, dass alle Menschen unterschiedlich sind, hält man diese Unterschiede meist nicht für *moralisch relevant*.

¹⁴ Der Philosophiehistoriker Johann Jakob Brucker (1696–1770) verfasste einen „Bildersaal berühmter Schriftsteller“ seiner Zeit, in welchem er beispielsweise ausdrücklich feststellte, dass Frauen nicht weniger fähig seien, sondern ihre Fähigkeiten in vielen Bereichen gesellschaftlich zurückgehalten werden (Hagengruber 2019: 133–134).

Begründet wird die Idee grundsätzlicher Gleichheit auf verschiedene Weise, zum Beispiel metaphysisch wie bei Kant (aufgrund einer „menschlichen Natur“), theologisch wie im Monotheismus (weil alle Menschen gleichermaßen Kinder Gottes sind) oder aus der Vernunft (und einer gemeinsamen Übereinkunft hinter dem Schleier des Nichtwissens) im Kontraktualismus, wie beispielsweise bei John Rawls (Carter 2011: 540 ff.). In letztgenanntem Fall stellt man sich vor, dass Menschen über den Aufbau der Gesellschaft verhandeln, bevor sie existieren oder geboren werden. Da sie nicht wissen, als welcher Mensch sie geboren werden, haben sie ein Interesse daran, dass gewisse fundamentale Eigenschaften garantiert sind, ansonsten würden sie dem Vertrag nicht zustimmen (Rawls 2019: 29, 31 f., 159 ff.). Die Idee dieser fundamentalen Gleichheit steht insofern ontologisch durchaus auf wackligen Beinen und stellt „eher eine intellektuelle Einigung als gelebte Realität“ dar (Gosepath 2004: 130). Doch das tut der Sache in der Praxis keinen Abbruch, da ihre Idee so wirkmächtig ist, dass ein Abstreiten dieser Gleichheit „den Ausschluss aus der moralischen Gemeinschaft bedeuten würde“ (ebd.). Sie ist sogar so wirkmächtig, dass fälschlicherweise angenommen wird, dass weil wir glauben, dass alle Menschen gleich sein *sollten*, es natürliche Eigenschaften gibt, in denen alle Menschen gleich *sind* (Carter 2011: 540–541). Jedenfalls ist der Gedanke gleicher Achtung für alle Menschen so fundamental, dass womöglich „die *einzig*e Aufgabe einer modernen Konzeption distributiver Gerechtigkeit die *angemessene* Interpretation moralischer Gleichheit ist“ (Gosepath 2004: 112 f., Herv. i. O.).

Alle großen normativen politischen und moralphilosophischen Theorien erkennen Gleichheit als grundlegenden Begriff an (Holtug & Lippert-Rasmussen 2007: 1; Knight 2009: 230) und gehen davon aus, dass es eine grundsätzliche moralische Gleichheit und Gleichwertigkeit zwischen Individuen gibt (Nagel 2012: 111; Christiano 2007b: 43; Parfit 2000: 84).¹⁵ Das heißt aber nicht automatisch, dass alle Theorien, die eine fundamentale Gleichheit anerkennen, *egalitaristisch* wären. Nehmen wir den Egoismus als Beispiel: Auch wenn jeder Mensch nur den eigenen Vorteil im Blick hat, sind alle Menschen moralisch gleichgestellt (Arneson 2013). Der Utilitarismus strebt klassischerweise das größte Glück der größten Zahl an: Ob manche Menschen zu diesem Zweck besser oder schlechter stehen, fair oder unfair behandelt werden, ist zweitrangig. Auf die Summe kommt es an. Aber um diese Summe zu berechnen, wird das Glück aller Einzelpersonen *gleichwertig* addiert (Hirose 2014: 20; Holtug & Lippert-Rasmussen 2007: 2; Gosepath 2021). Das Jeremy Bentham zugeschriebene Diktum „jeder zählt als einer und keiner als mehr als einer“ bringt dies auf den Punkt (Mill 1863: 91).¹⁶

Doch schon aus dieser rudimentären Anerkennung moralischer Gleichheit folgt, dass es nicht akzeptabel ist, „Vorteile bestimmter Vereinbarungen zu akzeptieren und

15 Die analytisch scharfe Abgrenzung dessen, wer sich als Individuum für moralische Gleichheit qualifiziert, ist strittig. Sich von vornherein etwa auf die biologische Spezies des Menschen zu beschränken, ist ein verengter, romantischer Blick auf die Biologie. Vielmehr muss man geteilte Eigenschaften finden, welche erklären, warum *nur* die Mitglieder Gattung Homo Sapiens die volle moralische Gleichheit erhalten sollten und warum *alle* ihre Mitglieder sie erhalten sollten. Zur kritischen Auseinandersetzung seien beispielsweise empfohlen: Gosepath 2004: 132–144; Lippert-Rasmussen 2018: 62; Rawls 2019: 549–550; Spiegelberg 1944: 106; Gabriel 2020: 320; Carter 2011.

16 Mill diskutiert in einer Fußnote, dass im Utilitarismus aus der Gleichwertigkeit der Interessen kein *gleiches* Recht auf Glück oder Nutzen erwächst. Gleichheit ist für ihn *nur* Unparteilichkeit, also „gleiche Mengen von Wohlbefinden [Glück] sind gleich wünschenswert, egal, ob die gleiche oder andere Personen diesen Wunsch haben“ (Mill 1863: 91 f., Übers. d. Autor). Ob eine Person doppeltes Glück hat oder zwei Personen einfaches Glück haben, ist egal. Es gibt also nichts zu verteilen.

sich gleichzeitig zu weigern, seinen Teil zur weiteren Produktion dieser Vorteile beizutragen – ein solches Verhalten ist parasitär“ (Gosepath 2004: 242). Selbst egoistische Menschen würden in ihrem Eigeninteresse grundsätzlich die Gültigkeit und Erfüllung wechselseitiger Rechte und Pflichten anerkennen, weil sie wissen, dass sich durch Kooperation das Eigeninteresse am besten maximieren lässt (Schüßler 1997: 139). Deswegen ist eine fundamentale Gleichheit auch zur Entwicklung kapitalistischer Arbeitsteilung (Luhmann 1977: 30 f.) notwendig, da die Menschen sonst nicht bereit wären, sich ihrem Regelwerk zu unterwerfen (Durkheim 1977: 422).

Eine *egalitaristische* Theorie geht über dieses rudimentäre Verständnis hinaus. Sie muss anerkennen, dass es erstens etwas zu verteilen gibt und dass zweitens Gleichheit fundamental wichtig für die Gerechtigkeit dieser Verteilung ist (Shields 2016: 6). Egalitaristische Theorien beziehen also zunächst einmal den Standpunkt, dass es schlecht ist, dass das Leben unfair ist und dass wir Gründe haben, die Unfairness des Lebens zu beheben, soweit es in unserer Macht steht (Temkin 2003b: 66). Nicht-egalitaristische Theorien wie der Utilitarismus oder der Libertarismus hingegen interessieren sich nicht für die Fairness des Lebens. Für sie gibt es nichts, was sie auf Basis von Gleichheit verteilen wollen (Shields 2016: 6). Egalitaristische Theorien charakterisiert daher ihre besondere und substanzielle Interpretation dieser Gleichheit (Holtug & Lippert-Rasmussen 2007: 2). Nach ihnen sollen Individuen gleich viel von bestimmten für ihr Leben relevanten Faktoren haben (Hirose 2014: 1), um der Unfairness des Lebens zu begegnen. Das muss auch nicht heißen, dass Gleichheit um jeden Preis erreicht werden soll, und auch nicht, dass Unterschiede per se schlecht sind. Häufig sogar fordert Gerechtigkeit, dass wir Menschen ungleich behandeln (Gosepath 2004: 109). Gerechtigkeit ist also nicht das Gleiche wie Gleichheit. Freiheit, das heißt gesicherte Autonomie, ist ebenfalls ein aussichtsreicher Kandidat für einen fundamentalen Wert, der ein Teil von Gerechtigkeit ist. So wird in Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte („Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.“) *frei* nicht nur im gleichen Atemzug wie *gleich* genannt wird. *Frei* wird sogar zuerst genannt. Daher soll im Folgenden anhand des Libertarismus kurz dargelegt werden, warum Gleichheit eine Bedingung für Freiheit ist, während Freiheit keine Bedingung für Gleichheit ist. Allerdings ist aufgrund der wechselseitigen Achtung von Autonomie nur die Gleichheit unter Freien erstrebenswert.

Im *Liberalismus* allgemein sind „Autonomie und Verantwortung die relevanten Gesichtspunkte“ (ebd.: 462).¹⁷ Dabei anerkennt er, dass die Ausübung von Verantwortung, also die freie Wahl des Individuums, einen Wert an sich hat, weil sie die Werte und Präferenzen des Einzelnen am besten widerspiegelt. Sie ist also, anders als im Utilitarismus, in zumindest einer Hinsicht besser, wenn das Ergebnis dadurch schlechter ist (Mounk 2017: 153). Der *Libertarismus* interpretiert sie allerdings in einer Weise, in der Gleichheit dafür nur formell oder rudimentär notwendig ist (van der Vossen 2019). Dem Libertarismus zufolge hat jeder Mensch gewisse gleiche moralische

17 Diese *Agenten-Relativität* unterscheidet ihn beispielsweise vom Utilitarismus, der den Nutzen maximiert: Wenn mein Nachbar genauso gut für mich sorgen kann wie ich für mich selbst, wäre der Utilitarismus dem gegenüber indifferent, während der Liberalismus und auch unsere Intuitionen sagen würden, dass es eine vorrangige Pflicht gibt, für sich selbst zu sorgen (Mounk 2017: 41).

und unveräußerliche Grundrechte, die seine Grundfreiheiten sichern, darunter das Recht auf Eigentum. Über das eigene Eigentum, welches den eigenen Körper und die eigenen Talente einschließt, darf das Individuum frei verfügen, solange es sich an gewisse Verfahrensgrundsätze hält, die das Miteinander und vor allem den Austausch von Gütern regeln (Hirose 2014: 4). Sofern die ursprüngliche Verteilung von Gütern legitim war und diese Verfahrensgrundsätze eingehalten werden, ist auch die folgende Verteilung legitim. Es gibt keinen davon unabhängigen Maßstab für die Bewertung des Ergebnisses (Rawls 2019: 107). Wenn ich also aus legitimen Gründen mehr habe als andere, so ist das nicht ungerecht, und die Gesellschaft hat auch kein moralisches Zugriffsrecht auf meine zusätzlichen Ressourcen (Gosepath 2004: 380; Arneson 2013). Eingriffe zugunsten der Gleichheit verletzen wichtigere moralische Prinzipien wie Freiheit oder Selbstbestimmung (Hirose 2014: 5; Nozick 1974: 30). Nozick nennt Umverteilung daher „Individualismus mit Vergeltung“ (Nozick 1974: 167, Übers. d. Autor): Man zwingt anderen die eigenen Verteilungsprinzipien auf, ohne dass diese ihre eigenen Eigentumsrechte verteidigen dürfen. Egalitaristische Konzepte stören sich an wenigstens zwei Punkten des Libertarismus. Erst einmal halten sie den Blick auf Eigentumsrechte nicht für ausreichend, um Legitimität herzustellen und um Autonomie oder Freiheit zu sichern. Zweitens sind Freiheit oder Selbstbestimmung nicht wichtiger als Gleichheit, sondern im Gegenteil ist Gleichheit die Bedingung für diese.

Zunächst sind Eigentumsrechte womöglich nicht der richtige Indikator für Legitimität, weil sie unter realen Umständen nicht in der Lage sind abzubilden, wofür jemand verantwortlich ist und wofür nicht (siehe Kapitel 1.5). Aber selbst wenn man diesen Disput für einen Moment außer Acht lässt, ist es ein verkürzter Blick, wenn man Freiheit nur durch staatlichen Zwang oder andere Eingriffe in die eigene Eigentumssphäre bedroht sieht. Autonomie wird nicht nur durch einen Mangel an Freiheit (um etwas zu tun), sondern auch durch einen Mangel an guten Lebensbedingungen (um etwas zu tun) bedroht (Gosepath 2004: 314f.). Um Autonomie zu ermöglichen, muss es also eine substanzielle Gleichheit – zum Beispiel im Zugang zu gewissen Mindestressourcen – geben, die über formelle moralische Gleichstellung hinausgeht. Im Zweifel können Freiheiten und Rechte in diese Gleichheit der Mindestressourcen integriert werden, indem man sie auch als Ressourcen oder Güter auffasst. Der Libertarismus hingegen kann substanzielle Gleichheit schlecht in seine Argumente aufnehmen, weil er beansprucht, dass es nichts zu verteilen gibt, die Gesellschaft also keine bestimmte (Minimal-)Verteilung garantieren muss. Bei Nozick gibt es ausdrücklich auch keine Garantie für die notwendigsten Dinge des Lebens (Nozick 1974: 30). Der Staat ist in Form eines sogenannten Nachtwächterstaates einzig dafür da, um Verletzungen von (Eigentums-)Rechten vorzubeugen, diese zu sanktionieren oder zu reparieren (ebd.: 27).

Außerdem kommt die Verteilung – also die Gleichheit – zuerst und danach erst entstehen Eigentumsrechte. Erst müssen Prinzipien der Gerechtigkeit für die ursprüngliche Verteilung dargelegt werden, dann erst kann man die Legitimität des

Eigentums bestimmen (Gosepath 2004: 220).¹⁸ Freiheit stützt sich auf die Idee moralischer Gleichheit, weil ich nur dann Akzeptanz für meine eigene Autonomie erwarten kann, wenn ich auch die Autonomie des anderen achte (ebd.: 294). Freiheiten werden daher durch Rechte ermöglicht, welche prinzipiell gleich verteilt sein müssen (ebd.: 289 ff.): Nur gleiche Rechte garantieren, dass man einander als Gleiche begegnet (ebd.: 301). Denn Gesetze, die Freiheitsrechte sichern, schränken immer auch Freiheiten ein (ebd.: 297). Wenn man die Freiheit der einen Person maximiert, schränkt man die Freiheit der anderen ein – bis diese Individuen irgendwann nicht mehr zustimmen. Man kann sie zwar vielleicht durch Zwang in dieser Lage halten, aber nicht mehr durch überzeugende Argumente (ebd.: 304). Ein Leben in eklatanter Ungleichheit kann nicht zu allgemeiner Freiheit führen. Das liegt schon allein daran, dass man ständig Repression von oben oder Auflehnung von unten fürchtet, wie die als erste Soziologin bekannt gewordene Harriet Martineau (1838: 190) beschrieb. Nur ein Rechtssystem, das prinzipiell gleiche Rechte garantiert, ist mehrheitsfähig. Deswegen verlangt Rawls, dass jeder „gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten hat, das für alle möglich ist“ und dass Unterschiede in der Freiheit für die Betroffenen, also die Benachteiligten, annehmbar sind (Rawls 2019: 336 f.). Allein also auch aus praktischen Gründen benötigt ein System, das die Freiheit aller maximieren möchte, eine grundlegende Gleichheit.

Nur wenn man Gleichheit als einen gleichberechtigten oder sogar höheren Wert als Freiheit annimmt, kann man weiterhin unserem Widerstreben gegen viele Formen des „Nach-Verteilungs-Handels“ begegnen. Damit ist gemeint, dass ich nach libertärer Sichtweise mit Dingen, die mir legitimerweise zustehen oder die ich legitimerweise besitze, auch machen kann, was ich möchte. Das schließt das Recht auf den Konsum oder die Vernichtung dieser Dinge ein, aber auch das Recht auf Weiterverkauf. Aus libertären Gründen spricht daher nichts dagegen, dass ich mein Stimmrecht oder meine Niere verkaufe oder für einen ausreichend hohen Preis für jemand anderen ins Gefängnis gehe oder in den Krieg ziehe (Elster 1991: 285). Unter Berufung auf Gleichheit können wir diese Transaktionen aber unterbinden, weil es die Gleichheit der Menschen in einer fundamentalen Weise verletzt, wenn ein Teil sich von rechtlichen Konsequenzen, von Krankheit oder von Tod zum Nachteil anderer freikaufen kann. Ganz besonders gilt das, wenn die Transaktionspartner unter nicht-idealen Umständen wie Willensschwäche, Planungsunsicherheit, Informationsasymmetrien oder Kooperationsdilemmata einwilligen (ebd.).

Freiheit und Gleichheit sind keine widersprüchlichen Ziele, denn moralische Gleichheit verlangt auch immer die wechselseitige Anerkennung von Autonomie. Aber vieles deutet darauf hin, dass Gleichheit das fundamentalere und umfassendere

18 Tolstoi illustriert die Notwendigkeit einer gerechten ursprünglichen Verteilung für die Legitimität von Eigentumsrechten in seinem Roman *Auferstehung* wie folgt: „Fragen Sie ihn, wie man seiner Meinung nach mit Leuten verfahren soll, die die Gesetze nicht beachten“, sagte der Engländer. Nechljudow übersetzte die Frage. Der Greis lachte sonderbar und zeigte dabei seine vollzähligen Zähne. ‚Die Gesetze‘, wiederholte er verächtlich. ‚Erst plündert [der Antichrist] alle aus, nimmt den Leuten alles Land, ihren ganzen Reichtum und schlägt sie, die wider ihn sind, dann schreibt er Gesetze, man dürfe nicht rauben und nicht töten. Die hätte er vorher schreiben sollen.“ (Tolstoi 1984: 619 f.)

Prinzip ist.¹⁹ Aber selbst wenn man sich auf den Begriff *Gleichheit* prinzipiell leicht einigen kann, stellen sich in der praktischen Ausbuchstabierung verschiedene Fragen. Auf den kommenden Seiten werden daher verschiedene Argumente ausgebreitet, wie Gleichheit verstanden werden sollte oder könnte, und es werden wichtige Einwände vorgestellt. Grundlegend wird dabei vor allem die Unterscheidung zwischen dem gleichen Besitz gewisser Güter oder Ressourcen in den verantwortungsegalaristischen und dem Leben als Gleiche in den verhältnisegalitaristischen Theorien sein. Während die erste Gruppe das Ziel von Gerechtigkeit als eine messbare Gleichheit bei gleicher Verantwortung oder gleichem Verdienst definiert, strebt die zweite die wechselseitige Anerkennung auf Augenhöhe an. Letztendlich wird argumentiert, dass beide Denktraditionen des Egalitarismus nicht konkurrierend, sondern ergänzend zueinander stehen und gemeinsam in die politische Realität einfließen sollten.

Die Fragen, die durch die folgenden Kapitel leiten, lauten:

- Was? (Was heißt Gleichheit?),
- Warum? (Warum ist Gleichheit wertvoll?)
- Aufgrund wovon? (Was ist die legitime Grundlage von Gleichheit und Ungleichheit?)
- Wie? (Wie erreicht man Gleichheit?)
- Von wo? (Betrachtet man Gleichheit vom Start oder vom Ziel?)
- Worin? (In welchen Aspekten oder welcher „Maßeinheit“ des Lebens sollte Gleichheit hergestellt werden?)

1.3 Was? – Formen der Gleichheit

Im Folgenden wird zunächst die Unterscheidung zwischen formeller und substanzieller Gleichheit dargelegt, welche wenig strittig ist und auch in politischen Alltagsdiskursen häufig explizit verwendet wird. Im Anschluss wird die auf Aristoteles zurückgehende grundlegende Unterscheidung in *geometrische* – auch *proportionale* genannt – und *arithmetische* – auch *numerische* genannt – Gleichheit diskutiert (NE: ab 1131a; Bien 2019; Wolf 2013: 93 ff.; Polansky 2014: 161).²⁰ Hier gibt es verschiedene Lesarten, die im politischen Alltagsdiskurs eher implizit genutzt werden, ohne die Konzepte genau zu umreißen. Daher lohnt sich ein genauerer Blick.

1.3.1 Formelle Gleichheit

Formale Gleichheit ist ein analytisches Kriterium, das „Unparteilichkeit, Universalität und den Grundsatz, Gleiches gleich zu behandeln“ (Gosepath 2004: 447) beinhaltet, aber auch den Grundsatz in moralischer Hinsicht Ungleiches ungleich zu behandeln

¹⁹ Gosepath geht sogar so weit zu sagen, dass die „Begründung basaler Freiheitsrechte mit der Idee der gleichen Achtung und der Idee einer distributiven Gerechtigkeit so eng verwoben [ist], dass sie gleichursprünglich und untrennbar sind“ (Gosepath 2004: 295).

²⁰ Nach Seeck ist die arithmetische Gerechtigkeit oder Gleichheit gleichbedeutend mit der absoluten, nivellierenden oder gleichmachenden, die geometrische gleichbedeutend mit der proportionalen, relativen, differenzierenden oder werten (Seeck 2019: 17).

(Lippert-Rasmussen 2016: 36; NE: 1131a; POL: 1280a). Als analytisches Kriterium wird es, überspitzt ausgedrückt, auf dem Papier erarbeitet. Die Verwirklichung hingegen folgt in einem weiteren Schritt. *Formelle*²¹ Gleichheit ist ein Versprechen, *substanzielle* Gleichheit die dazugehörige Einlösung.²²

Formelle Gleichheit besagt, dass Personen, die in relevanter Hinsicht gleich sind, gleich behandelt werden sollen, und Personen, die ungleich sind, sollen ungleich behandelt werden, wobei sich gleich und ungleich auf jeweils im Kontext relevante Merkmale beziehen (Gosepath 2004: 119; POL: 1280a, 1282b). Allerdings folgt das eine nicht aus dem anderen und der Grundsatz, Gleiches gleich zu behandeln, ist wohl der ethisch grundlegendere (Schauer 2003: 201).²³ Da wie bereits beleuchtet alle Menschen das gleiche fundamentale moralische Ansehen haben, ist die Normaloption, dass sie auch gleichbehandelt werden müssen, außer es gibt relevante Gründe, die dagegen sprechen (Lippert-Rasmussen 2016: 53 f.). Erst wenn in einem späteren Schritt diese Gründe korrekt identifiziert und angewandt werden, liegt substanzielle Gleichheit vor.

Kodifiziert im Grundgesetz und anderen Verfassungen bedeutet formelle Gleichheit beispielsweise, dass Menschen unabhängig von ihrem Geschlecht, ihrer Hautfarbe, ihrem Alter oder ihrer Religion gleichbehandelt werden müssen (Lamont & Favor 2017). Formelle Gleichheit sagt dabei nichts darüber aus, ob alle gleichermaßen gut oder schlecht behandelt werden, nur dass sie gleichbehandelt werden (Gosepath 2004: 123). Formelle Gleichheit vor dem Gesetz verlangt, dass zwei Personen, die ein identisches Verbrechen begangen haben, die gleiche Strafe erfahren, auch wenn sie etwa verschiedene Haarfarben haben. Ob diese Strafe in beiden Fällen angemessen ist oder nicht, spielt für die Gleichheit keine Rolle. Eine Missachtung der formellen Gleichheit kann unserem heutigen Verständnis nach nur willkürlich sein, da es keine objektiven Gründe für einen fundamentalen Wertunterschied zwischen Menschen gibt. Eine Missachtung dieses Prinzips verstehen wir als primäre Diskriminierung (siehe Kapitel 2.3.3 Unzulässige Diskriminierung) (ebd.: 168 ff.).

Allerdings sagt formelle Gleichheit nichts darüber aus, welche Eigenschaften im Kontext relevant sind, also in die Bewertung der Gleichheit einfließen: Warum die Haarfarbe irrelevant, die persönliche Motivation hingegen relevant für das Strafmaß einer ansonsten identischen Tat ist, kann nur mit weiteren Prinzipien erklärt werden (zum Beispiel Verantwortung). Formelle Gleichheit ist auch mit jeder Ungleichheit kompatibel, solange man die ungleichen Aspekte als irrelevant bezeichnet (Lippert-Rasmussen 2016: 36 f.; Gosepath 2004: 197). Daher können alle „Debatten über die richtige Auffassung von Gerechtigkeit (...) als Kontroversen über die Frage aufgefasst werden, welche Fälle gleich und welche ungleich und welches die relevanten Fälle sind“ (Gosepath 2004: 127).

21 In Gosepath 2004 wird die arithmetische oder numerische Gleichheit *formale* (formelle) Gleichheit genannt, was daran liegt, dass im gesellschaftlichen Kontext die beiden Begriffe häufig zusammenfallen (Gosepath 2004: 13). Hier hingegen wird formelle Gleichheit der substanziellen gegenübergestellt.

22 Spiegelberg spricht von potenzieller und wirklicher Gleichheit (Spiegelberg 1944: 104).

23 Schauer gibt das folgende Beispiel: Wenn zwei Studierende 90 Prozent der Fragen richtig beantworten, sollten sie dafür die gleiche Note bekommen. Wenn aber der eine 88 Prozent und der andere 90 Prozent richtig beantwortet, können sie dennoch die gleiche Note bekommen, ohne dass wir das ungerecht fänden (Schauer 2003: 201).

Formale Gleichheit ist insofern nicht ausreichend für das, was wir Gerechtigkeit nennen, aber im gesellschaftlichen Kontext meist eine notwendige Bedingung für substanzielle Gerechtigkeit. Substanzielle Gleichheit löst die Versprechen der formellen Gleichheit ein: Es werden die korrekten relevanten Kategorien identifiziert und umgesetzt.

1.3.2 Substanzielle Gleichheit

Um formelle Gleichheit, also das Versprechen, Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln, geht es in moralischen Fragen nicht allein (Frankfurt 2015: 71 f.). Aus moralischer Sicht ist entscheidend, wie und ob dieses Versprechen umgesetzt wird, also ob es gelingt, dass aus dem *Sollen* ein *Sein* wird. Überspitzt ausgedrückt ist substanzielle²⁴ Gleichheit eine, die nicht nur auf dem Papier besteht. Denn auch wenn laut den Gesetzen und Prinzipien alle Menschen gleich sein sollen, kann es zu systematischer ungerechtfertigter Ungleichbehandlung kommen. Man muss also die relevanten und gerechtfertigten Gründe für Ungleichbehandlungen freilegen und anwenden (POL: 1282b). Diese Gründe und ihre Schlussfolgerungen unterscheiden sich je nach Theorie. Im Verantwortungsegitarismus ist das Ziel, *unverantwortete* Unterschiede zu vermeiden. Im Verdiensteegalitarismus ist das Ziel, *unverdiente* Unterschiede zu vermeiden. Im Verhältnisegalitarismus ist das Ziel, einander *als Gleiche* zu begegnen. Alle drei Varianten würden für sich beanspruchen, nicht in der Benennung, sondern erst in der Verwirklichung ihres jeweiligen Zieles jedem Menschen die gleiche und notwendige Achtung zukommen zu lassen (Gosepath 2004: 128).

1.3.3 Proportionale Gleichheit

In der proportionalen (oder geometrischen) Gleichheit soll, wie es vor Aristoteles schon bei Plato heißt, jeder nach seinem Handeln und Sein bewertet werden und mit Gütern bedacht werden (STA: 433e–434a). „Wenn die Personen nicht gleich sind, müssen auch die Sachen ungleich verteilt sein“ (Wolf 2013: 104). Proportionale Gleichheit ist die „Gleichheit der Verhältnisse. Eine Verteilung ist gerecht, wenn die Menschen sich in demselben Verhältnis unterscheiden wie die Sachen, die ihnen zugeteilt werden, und wenn demzufolge jeder das verhältnismäßig Gleiche erhält“ (Knoll 2010: 7; NE: 1131a). Die geometrische Gleichheit gibt Menschen ein jeweils unterschiedliches Gewicht, je nachdem, wie stark ihre Ansprüche auf Anteile des Gutes sind (Gosepath 2021).²⁵ Wenn beispielsweise die Personen A und B den Aufwand C und D hatten, entspricht die gerechte Verteilung A zu B dem Verhältnis ihres Aufwands C zu D

24 In anderen Kontexten, zum Beispiel im juristischen, wird substanzielle Gleichheit auch *materielle* Gleichheit genannt (siehe zum Beispiel Liebscher 2021: 214 ff.).

25 An einem Beispiel aus dem Talmud wird der Unterschied zwischen numerischer und proportionaler Bewertung deutlich: Zwei Menschen kommen mit einem Gewand in den Gerichtssaal. Der eine behauptet, es gehöre ihm ganz. Der andere behauptet, es gehöre ihm zur Hälfte. Die Lösung im Talmud ist, dass drei Viertel an den ersten und ein Viertel an den anderen gehen solle. Denn der Streit dreht sich ja nur um die zweite Hälfte des Gewandes und diese wird dann numerisch, also hälftig, aufgeteilt. Aristoteles hingegen würde sagen, dass der erste zwei Drittel, der zweite ein Drittel erhalten solle. Denn in der Gesamtsumme der beanspruchten Gewänder, nämlich anderthalb Gewänder, verlangt der erste zwei Drittel (ein volles Gewand), der zweite ein Drittel (ein halbes Gewand) (Hirose 2014: 5 f.).

(Weinrib 1989: 214). Mathematisch gesprochen stehen auf beiden Seiten der Gleichung Divisionen (zu Deutsch Verteilungen): $\frac{A}{B} = \frac{C}{D}$ (Polansky 2014: 160).

Proportionale Gerechtigkeit ist „das Prinzip [formeller] Gerechtigkeit“ (Gosepath 2004: 201, Herv. i. O.). „Jedem so viel er verdient“ (zum Beispiel Lohn gemessen am Einsatz), „jedem so viel er benötigt“ (zum Beispiel Kalorien gemessen am Bedarf) oder „gleicher Lohn für gleiche Arbeit“, sind allesamt Ausformulierungen proportionaler Gleichheit (ebd.: 126; Polansky 2014: 159). Denn nur Gleiches soll gleichbehandelt werden, Ungleiches (zum Beispiel gemessen am Einsatz oder Bedarf) ja gerade nicht. Gegenüber numerischer Gleichheit kann proportionale Gleichheit als „genauere, detailliertere Formulierung“ von Gleichheit gesehen werden (Gosepath 2004: 124). So plausibel die proportionale Gleichheit ist, steht doch ihre bisher mangelnde Verwirklichung im Zentrum vieler politischer Forderungen. Mal gehen die Forderungen mehr in die Richtung, dass Menschen zu Unrecht gleich, mal dass sie zu Unrecht ungleich behandelt werden.

1.3.4 Arithmetische Gleichheit

Mit arithmetischer (oder numerischer) Gleichheit ist eine „Pro-Kopf-Gleichheit“ gemeint. Das heißt, dass alle Beteiligten gleich gewichtet werden. Zwar kennt auch Aristoteles solche arithmetischen Proportionen (NE: 1132a1; Wolf 2013: 108; Polansky 2014: 157 ff.). Er sieht sie aber für gerechte Vertrags- und Tauschbeziehungen zwischen Individuen vor, nicht für Verteilungsfragen. Es gibt allerdings gute Gründe, auch für manche Verteilungsfragen arithmetische Proportionen einzusetzen, darunter unsere Intuitionen über Fairness.

Gleichheit in der Tauschgerechtigkeit

Ein klassischer Anwendungsfall der arithmetischen Gleichheit bei Aristoteles ist die Tauschgerechtigkeit (NE: 1131b25; Koller 2016: 87; Wolf 2013: 107 ff.). Bei Tauschgerechtigkeit soll „zwischen den getauschten Gütern und Dienstleistungen eine Gleichwertigkeit oder Äquivalenz bestehen, die durch ein allgemein anerkanntes Maß des Wertes der Güter und Dienste bestimmt wird, auch wenn die getauschten Güter ungleich sind“ (Gosepath 2004: 79). Die beiden Hälften der Gleichung der arithmetischen Gleichheit bei Aristoteles bestehen aus Summen und Subtraktionen. In Aristoteles’ Ideal müssen bei einem Tauschgeschäft alle Parteien den gleichen Vorteil erlangen. Gleichzeitig sollten zu tauschende Güter den gleichen Wert haben. Was beide Parteien investieren und erhalten, sollte also näherungsweise äquivalent sein (Koller 2016: 86). *Äquivalenz* heißt, dass die summierten Güterbündel auf beiden Seiten der Gleichung gleichwertig sein müssen. Wie Aristoteles diese Gleichwertigkeit bestimmen möchte, ob er beispielsweise den Arbeitsaufwand einbezieht, ist unklar und Gegenstand akademischer Debatten (Wolf 2013: 111). Aber mathematisch gesprochen findet die Bestimmung der Aristotelischen Tauschgerechtigkeit über Summen, nicht über Divisionen (Proportionen) statt, also etwa $A + B = C + D$, wobei A und B wie auch C und D jeweils zu tauschende Güter darstellen. Ist eine der beiden Seiten mehr oder weniger wert als die andere, muss zur Herstellung eines gerechten Tausches entsprechend Wert hin-

zugefügt oder abgezogen werden (Polansky 2014: 161). Dass hier keine Proportion notwendig ist, liegt daran, dass die in ein Tauschgeschäft tretenden Individuen arithmetisch gleichbehandelt werden (NE: 1132a1 ff.). Es gibt keinen Bonus oder Malus entsprechend ihrer individuellen Würdigkeit oder dergleichen.

Da der Wert vieler Dienstleistungen und Waren nicht ohne Weiteres objektiv bestimmbar ist (und sich die akademischen Debatten in „unfruchtbaren Spekulationen verliefen“ (Koller 2016: 86), ist man im Laufe der Zeit dazu übergegangen, Tauschgerechtigkeit an einem fairen Verfahren festzumachen (Gosepath 2004: 79): Sofern die Parteien freiwillig und wohl informiert eine Tauschbeziehung eingehen, deren Grundlage legitime Besitzansprüche auf die Tauschobjekte sind, handelt es sich um einen gerechten Tausch (ebd.). Unter solchen idealen Bedingungen würden Individuen nur Geschäfte eingehen, die nicht zu ihrem Nachteil ausfallen. Es werden also ganz nach Aristoteles' Ideal nur ungefähr gleichwertige Güter zum beidseitigen Vorteil getauscht, weswegen dieser Markt – so die neoklassische Theorie – effizient ist (Koller 2016: 90). Wenn Tauschgerechtigkeit, anders als es noch bei Aristoteles der Fall war, voraussetzt, dass Güter zuvor auf eine gewisse legitime und faire Weise verteilt wurden, dient sie „letztlich nur der Aufrechterhaltung beziehungsweise Wiederherstellung eines Zustandes (...) dessen anfängliche Herstellung ein Gebot des Prinzips der Verteilungsgerechtigkeit war“ (Gosepath 2004: 84). Dann wäre sie also analytisch der proportionalen Verteilungsgerechtigkeit nachgeordnet. Üblicherweise geht man allerdings davon aus, dass Tauschgerechtigkeit und Verteilungsgerechtigkeit verschiedene Sphären der Gerechtigkeit sind und verschiedene Fragen beantworten, wenngleich ihre Anwendungen sicherlich in der Praxis häufig verschränkt sind.

Das in der Tauschgerechtigkeit verankerte Äquivalenzprinzip ist für unsere moralischen Intuitionen und vor allem für die praktische Anwendung dieser Arbeit sehr wichtig, da es einen hohen Stellenwert im Rentensystem einnimmt. Aber sie ist vor allem ein Verfahren, um Verteilungsgerechtigkeit aufrechtzuerhalten.

Gleichheit in der Verteilungsgerechtigkeit

Verteilungsgerechtigkeit kann alles umfassen, was wir mit Gerechtigkeit in Verbindung bringen: Man kann Lasten und Pflichten, Güter und Dienstleistungen, Einfluss, Chancen oder Rechte verteilen (Gosepath 2004: 91). Der *Goldstandard* für gerechte Verteilungen ist proportionale Gleichheit, wie sie bereits besprochen wurde. Aber auch arithmetische Gleichheit kann in Verteilungsfragen eingesetzt werden. Allerdings lässt sich diese Verwendung nicht aus der Aristoteles-Exegese folgern. Für ihn ist eine gerechte Verteilung durch proportionale Gleichheit gekennzeichnet, da seine Lesart der Arithmetischen Gleichheit mathematisch anders hergeleitet wird.

Arithmetische Gleichheit, wie sie hier verstanden wird, lässt sich allerdings insofern in das Aristotelische Schema integrieren, als dass es sich um eine proportionale Gleichheit handelt, bei der jeder Mensch das gleiche Gewicht hat (ebd.: 125). Eine solche Gleichbehandlung ist zwar „für Aristoteles gerade nicht, was eine gerechte Verteilung kennzeichnet, weil die Personen, an die verteilt wird, sich in den für die Verteilung relevanten Hinsichten unterscheiden können“ (Wolf 2013: 104; POL: 1280a11 f.).