Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 35 (1988)

Heft: 3

Artikel: Kriterien distributiver Gerechtigkeit : kein Bestandteil einer teleologischen Ethik?

Autor: Witschen, Dieter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760804

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Dieter Witschen

Kriterien distributiver Gerechtigkeit – kein Bestandteil einer teleologischen Ethik?

1. In der normativ-ethischen Literatur stößt man des öfteren auf die These, eine teleologische Normierungstheorie lasse das Prinzip der Gerechtigkeit außer acht bzw. sie sei mit ihm unvereinbar. Weil dem so sei, darum habe sie als falsifiziert zu gelten. Es könne daher nur eine deontologische Ethik richtig sein, die in einem kontradiktorischen Gegensatz zur erstgenannten Normierungstheorie stehe. Via negationis ergebe sich dieser Schluß.

Mit einer so allgemein formulierten These kann nun sehr Verschiedenes gemeint sein. Wer dies bei ihrer Erörterung nicht gleich anfangs, d.h. vor der Sachdiskussion, beachtet, der erliegt unversehens dem Fehlschluß, etwas, was sprachlich in *einer* These ausgedrückt wird, auch für *eine* Sach-These zu halten. Wie es eine Homonymie von Wörtern gibt, so gibt es eine Mehrdeutigkeit von Sätzen. Deshalb ist zunächst, um der ‹fallacia plurium interrogationum›[1] zu entgehen, zu klären, welche von den verschiedenen Sach-Thesen, die unter der einen Überschrift der Unvereinbarkeit einer teleologischen Ethik mit dem Prinzip der Gerechtigkeit subsumiert werden können, hier Gegenstand der Erörterung sein soll.

Eine erste Klärung des Gegenstandes unserer Überlegungen sei in zweierlei Hinsicht vorgenommen. Zum einen durch eine semantische

[1] Vgl. R. Whateley, Elements of Logic, London ⁹1848, 180: «Fallacia plurium Interrogationum... viz. the Fallacy of asking several questions which appear to be but one; so that whatever one answer is given, being of course applicable to one only of the implied questions, may be interpreted as applied to the other: the refutation is, of course, to reply separately to each question, i.e. to detect the ambiguity.»

Klärung dessen, was hier unter dem Ausdruck ‹Prinzip der Gerechtigkeit› verstanden werden soll. Damit ist im folgenden nicht eine moralische Grundhaltung (Tugend) gemeint, sondern ein Grundsatz zur Bestimmung sittlich richtigen Handelns. Näherhin ist damit ein moralischer Grundsatz gemeint, der bei der Verteilung von Gütern (Werten) und Lasten (Übeln), von Vor- und Nachteilen, von Rechten und Pflichten zur Anwendung kommt, also ein Kriterium der im Anschluß an Aristoteles so genannten distributiven Gerechtigkeit.

Bekanntlich bildet nach der aristotelischen ‹divisio› die ‹iustitia distributiva› einen Sektor innerhalb der ‹iustitia particularis›. In deren Grundformel kommen zwei Variablen und eine Konstante vor. Sie lautet: « x nach dem Maßstab y in unparteiischer Weise zu verteilen, ist gerecht ». Die Konstante bildet das Bestimmungselement « in unparteiischer Weise ». Dieses für sich genommen wird nun gleichfalls als ‹Prinzip der Gerechtigkeit› bezeichnet. Ob das Prinzip der Gerechtigkeit im Sinne des Grundsatzes der Unparteilichkeit Bestandteil einer teleologischen Ethik ist, von ihr begründet werden kann oder ob dies nur für eine deontologische Ethik zutrifft, das habe ich bereits an anderer Stelle[2] untersucht und ist deshalb weitgehend nicht Gegenstand der folgenden Erörterungen.

Es fällt nun nicht sonderlich schwer, zu bestimmen, was die Gegenstände der Verteilung (die erste Variable) sind, obgleich sie in sich von einer sehr großen Vielfalt sind. Die Urteile im Bereich distributiver Gerechtigkeit können sich beziehen auf: die Zuteilung von Gütern (wie z.B. Bildungs- und Ausbildungsmöglichkeiten, Arbeitsplätzen, Löhnen, Sozialleistungen), von Lasten (z.B. Steuern), von Übeln (z.B. Strafen aller Art); Formen der Anerkennung oder der Mißbilligung (z.B. Lob und Tadel; Beförderung und Absetzung); Beurteilungen (z.B. eine Zensur, eine Kritik); das Ausüben von Rollen (z.B. die eines Gesetzgebers, eines Richters, eines Schiedsrichters, eines Erziehers).

Die zahlreichen Kontroversen über das, was im allgemeinen und insbesondere ‹in concreto› gerecht ist, haben denn auch ihren Grund in der Frage, nach welchem Maßstab bzw. nach welcher Kombination von Maßstäben (die zweite Variable) die Verteilung vorzunehmen, infolge einer Beurteilung, das Ausüben einer Rolle zu bewerten ist.

[2] D. Witschen, Das Prinzip der Gerechtigkeit – ein deontologisches Prinzip?, in: ThGl 75 (1985) 248–269. Als Ergänzung zu diesem Artikel versteht sich der vorliegende Aufsatz. Einige Wiederholungen erklären sich dadurch.

Es sind sehr unterschiedliche Vorschläge gemacht worden, welches die angemessenen Kriterien distributiver Gerechtigkeit sind. Von einigen sind sie in Katalogen zusammengestellt worden. Zwei bekannte Kataloge seien angeführt. Als historischer Ausgangspunkt gilt der von Aristoteles entwickelte: «Alle stimmen darin überein, daß das Gerechte im Zuteilen auf einer bestimmten Würdigkeit beruhen müsse. Doch diese Würdigkeit gilt nicht für alle als dieselbe, sondern die Demokraten sehen sie in der Freiheit, die Oligarchen im Reichtum, andere in der Adligkeit, und die Aristokraten in der Tugend»[3]. In der Gegenwart wird häufig auf einen von Ch. Perelman angeführten Katalog Bezug genommen. Er betrachtet folgende sechs Kriterien als die geläufigsten: «1. Jedem das Gleiche 2. Jedem gemäß seinen Verdiensten 3. Jedem gemäß seinen Werken 4. Jedem gemäß seinen Bedürfnissen 5. Jedem gemäß seinem Rang 6. Jedem gemäß dem ihm durch Gesetz Zugeteilten»[4].

Solcher Kriterien distributiver Gerechtigkeit bedarf es als Handlungsregulative[5] unter anderem deshalb, weil die Interessen der Menschen, die denselben Lebensraum miteinander teilen, einander berühren, sie nicht notwendigerweise in Einklang stehen, sie nicht selten einander diametral entgegenstehen, und weil eine Koordinierung der widerstreitenden Ansprüche von seiten dazu legitimierter Personen bzw. Institutionen vonnöten ist. Ihrer bedarf es, weil Güter zu verteilen sind, die durch Kooperation geschaffen werden und an deren Früchten alle Beteiligten in irgendeiner Weise partizipieren wollen. Ihrer bedarf es, weil zahlreiche Güter, die das Wohl der Menschen ausmachen, knapp sind und es deshalb zu verhindern gilt, daß notwendigerweise daraus resultierende Konflikte nach dem Modus des Rechts des Stärkeren ausgetragen werden.

Unser Thema ist allerdings nicht das komplexe und diffizile Problem der Kriterien distributiver Gerechtigkeit als solches, sondern

[3] Aristoteles, Nikomachische Ethik 1131 a 24–28 (Übersetzt v. O. Gigon). Daß in der Gegenwart z.B. ein W.K. Frankena diesen aristotelischen Katalog, wenn auch in einer ein wenig revidierten Form, seinen Erörterungen der fundamentalen Kriterien distributiver Gerechtigkeit zugrundelegt, dies kann als Indiz für seine Brauchbarkeit dienen. Vgl.: Gerechtigkeit als Chancengleichheit, in: N. Hoerster (Hg.), Recht und Moral. Texte zur Rechtsphilosophie, München 1977, 136ff.

[4] Ch. Perelman, Über die Gerechtigkeit, München 1967, 16.

[5] Zu den Anwendungsbedingungen vgl. D. Hume, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, III. Abschnitt, I. Teil, Hamburg 1972, 19ff.

unter Bezugnahme auf einige der geläufigsten Kriterien, wie sie in den Katalogen von Aristoteles und Ch. Perelman zu finden sind, soll – und auch dies kann nur in paradigmatischer Weise geschehen – ausschließlich die Frage erörtert werden, ob ein Teleologe Kriterien distributiver Gerechtigkeit kennt und sie begründen kann.

Wird dieses Thema aufgegriffen, dann läßt sich – und dies ist der andere Klärungspunkt – eine Zuordnung innerhalb der normativ-ethischen Diskussion vornehmen. Bei seiner Erörterung bewegen wir uns im Bereich der Kontroverse zwischen milden Deontologen und Teleologen, nicht in dem der Auseinandersetzung zwischen strengen Deontologen und Teleologen[6]. Daß unter Berufung auf die Idee der Gerechtigkeit auch die letztgenannte Kontroverse Thema sein kann, das habe ich an anderer Stelle an einem Beispiel aufzuzeigen versucht[7].

Milde Deontologen sind der Auffassung, daß es mehrere aus sich heraus evidente, irreduzible Prinzipien zur Bestimmung des sittlich Richtigen gibt, von denen eines, aber auch nur eines von mehreren das teleologisch begründete Prinzip ist und ein weiteres, und zwar ein unerläßliches Prinzip das der Gerechtigkeit. Demgegenüber gibt es nach Ansicht der Teleologen ein einziges Grundkriterium, auf das alle partikulären Prinzipien des sittlich Richtigen zurückgeführt werden können. Mit Blick auf die unmittelbar plausible Einsicht, daß eine ethische Normierungstheorie Kriterien distributiver Gerechtigkeit zu entwickeln und zu begründen hat, formulieren erstgenannte einen ihrer Haupt- und Standardeinwände gegen eine teleologische Ethik so: Deren Grundkriterium, wonach das größtmögliche Wohl, ein Übergewicht der guten gegenüber den schlechten Folgen anzustreben sei, sage nichts darüber aus, nach welchen Maßstäben die Werte, die das Wohl ausmachen, unter den Menschen zu verteilen seien[8]; ein Teleologe kenne demnach nur Abwägungs-, aber keine Verteilungsregeln[9].

[6] Die Unterscheidung zwischen milden und strengen Deontologen findet sich bei: B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf ²1980, 282.

[7] D. Witschen, Die streng deontologisch verstandene Idee der Gerechtigkeit, erläutert am Beispiel von Kants absoluter Straftheorie, in: ThPh 61 (1986) 60–85.

[8] Vgl. statt vieler anderer: D. Birnbacher in seiner Einleitung zum Kapitel: Utilitarismus, in: Ders./ N. Hoerster (Hg.), Texte zur Ethik, München 1976, 202; W.R. Köhler, Zur Geschichte und Struktur der utilitaristischen Ethik, Frankfurt 1979, 91ff.

[9] Vgl. P.W. Taylor, Principles of Ethics, Encino/Belmont 1975, 110: «Justice is a distribution concept, not an aggregative one. That is to say, it concerns the distribution

Soweit eine erste Klärung des Gegenstandes unserer Überlegungen.

2. *Die erste These,* die verteidigt werden soll, lautet: In der Diskussion über die angemessenen Kriterien distributiver Gerechtigkeit tauchen Gesichtspunkte auf, die von großem Gewicht sein können, die aber nicht direkter Gegenstand der normativ-ethischen Kontroverse zwischen Teleologen und Deontologen sind.

Betrachten wird als erstes das Kriterium «Jedem das Gleiche». Dieses ist allerdings erklärungsbedürftig. Meint es, um eine der bekannten Distinktionen aufzugreifen, eine «Gleichheit im Verfahren» oder eine «Gleichheit in der Sache»? Ist erstes gemeint, dann wird es in der Regel als inhaltsgleich mit dem Prinzip der Unparteilichkeit verstanden. Da wir, wie gesagt, über das Prinzip der Gerechtigkeit im Sinne des Unparteilichkeitsgrundsatzes bereits an anderer Stelle gehandelt haben, können wir uns hier mit einigen wenigen Hinweisen begnügen. Diese sollen aber gegeben werden, weil bei den verschiedenen Vorschlägen, was die Kriterien distributiver Gerechtigkeit zu sein haben, nahezu immer das Bestimmungselement «in unparteiischer Weise» als Konstante angeführt wird.

Der Grundsatz der Unparteilichkeit wird vielfach als kongruent mit einer der klassischen Formeln des Gerechtigkeitsprinzips verstanden, nämlich mit der Formel: «Gleiches ist gleich, Ungleiches ungleich zu behandeln». Für sich genommen stellt dieser Grundsatz eine rein logische Regel dar. Als solche schließt er nur eines aus: die Berufung auf individuelle Faktoren als Rechtfertigungsgrund für eine Handlungsmaxime. Die alleinige Tatsache, daß eine Handlung eben von diesem einen einmaligen Individuum oder daß sie zu dieser bestimmten Zeit oder an diesem einen Ort ausgeführt wird, kann demnach auf keinen Fall eine moralische Auffassung begründen. H. Sidgwick drückt diesen Gedanken mit Blick auf den erstgenannten Faktor so aus: «It cannot be right for A to treat B in a manner in which it would be wrong for B to treat A, merely on the ground that they are different individuals, and without there being any difference between the natures or circumstan-

among people of all the things they value. It is not concerned with producing a maximum total aggregate or sum of valued things, disregarding how they are distributed. Utility, on the contrary, is an aggregative concept, and it is precisely for that reason that it cannot adequately account for the importance most people place on justice (or fairness) of a distribution of goods among the members of a given population.»

ces of the two which can be stated as a reasonable ground for difference of treatment»[10]. Neuere Ethiker formulieren ihn so: der Grundsatz, der zur Begründung eines moralischen Urteils herangezogen wird, darf nur Universal-, aber keine Individualbegriffe enthalten.

Um einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen, sei allerdings angefügt, daß ein Individualbegriff auch als Variable, nicht nur als Bezeichnung eines individuellen Faktums dienen kann[11]. So verstoßen, um ein Beispiel zu nennen, die einzelnen Gebots- bzw. Verbots-Formulierungen des Dekalogs («Du sollst... bzw. du sollst nicht...») keineswegs gegen die obige Einsicht. Denn innerhalb des Dekalogs wird das Personalpronomen der 2. Person Singular als Variable, nicht als Konstante verwendet. M.a.W.: das Wort ‹Du› ist hier ein Synonym für ‹Jeder›. Ferner: Wie es möglich ist, daß ein Individualbegriff für etwas universal Gemeintes stehen kann, so ist es umgekehrt möglich, daß jemand zwar einen Universalbegriff verwendet, aber etwas Individuelles meint. So kann, um ein Beispiel von J.L. Mackie aufzugreifen[12], ein italienischer Chauvinist (‹Chauvinist› im Sinne eines ethischen Partikularisten verstanden) den Eigennamen ‹Italien› leicht durch den Universalbegriff ‹alle stiefelförmigen Länder› ersetzen. Ob er der Intention des Prinzips der Universalisierbarkeit genügt, hängt in diesem Fall davon ab, ob er mit diesem geographischen Merkmal *ernsthaft* einen moralisch erheblichen Unterschied benannt zu haben meint, oder ob er durch einen Kunstgriff seine nationalistische Parteilichkeit zu verschleiern trachtet.

Wird das Prinzip der Unparteilichkeit als logische Eigenschaft moralischer Urteile verstanden, dann enthält es noch kein materiales Werturteil, aufgrund dessen etwas der Sache nach als gleich oder ungleich beurteilt werden kann. Insofern es nur den Ausschluß rein individueller (singulärer) Differenzen als Rechtfertigungsgründe fordert, läßt es noch einen sehr weiten Raum für Handlungsweisen, die für gewöhnlich als grobe Verstöße gegen die Forderung der Gerechtigkeit betrachtet werden. So wird durch es nicht ausgeschlossen, daß jemand den Geschlechtsunterschied als ausschlaggebend dafür ansieht, welcher

[10] H. Sidgwick, The Methods of Ethics, (London [7]1907), Nachdruck Indianapolis/Cambridge 1981, 380. Er entwickelt diese Formel im Zusammenhang einer Präzisierung des Gehalts der Goldenen Regel.

[11] Vgl. dazu J.L. Mackie, Ethik, Stuttgart 1981, 105f.

[12] Ebd. 107f. Dort wird auf diesen Punkt hingewiesen.

unterschiedliche Lohn bei gleicher Arbeit gezahlt wird, die Religionszugehörigkeit als ausschlaggebend dafür, wer welches öffentliche Amt bekleiden darf, die Hautfarbe als ausschlaggebend dafür, wem der Zugang zu einem Hochschulstudium möglich ist. In allen genannten Beispielen für ungerechte Auffassungen – ungerecht nach der Ansicht des heutigen ‹common sense› – kann der Betreffende sich auf eine generische, auf eine in Universalbegriffen beschreibbare Differenz als Grund für die Ungleichbehandlung berufen. Daraus, daß er sich nicht auf eine individuelle Differenz beruft, kann nicht der Schluß gezogen werden, es liege kein Verstoß dagegen vor, was wir als materiale ‹Forderung der Gerechtigkeit› bezeichnen können.

Sind daher über das logische Erfordernis des Ausschlußes rein individueller Differenzen hinaus weitere Formen der Parteilichkeit auszuschalten, dann bedarf es mithin jeweils des Aufweises eines materialen Geltungsgrundes, um Aufschluß darüber zu erhalten, was unter ethischer Rücksicht relevante Gleichheiten oder Ungleichheiten sind.

In diesem Punkt urteilt ein Teleologe nicht anders als ein Deontologe. Beide sind sich darüber einig, daß mit dem Grundsatz der Unparteilichkeit das deskriptive Merkmal des sittlich Guten, des Standpunktes der Moral angegeben ist, und daß dieser Grundsatz für die Bestimmung des sittlich Richtigen zwar eine notwendige, aber keine zureichende Bedingung darstellt. Die normativ-ethische Kontroverse (im engeren Sinne) ist auf der Ebene des sittlich Richtigen anzusiedeln. Was den Standpunkt der Moral (des sittlich Guten) ausmacht, das ist dabei eine gemeinsam geteilte Voraussetzung.

In der rechtsphilosophischen Literatur wird des öfteren – insbesondere im Zusammenhang des Rechtsgrundsatzes von der Gleichheit vor dem Gesetz – ein gerechtes Handeln als ein solches beschrieben, das in einem konträren Gegensatz stehe zu einem willkürlichen Handeln. Mit dem ‹Willkürverbot› ist die Forderung gemeint, jede Parteilichkeit auszuschließen, und zwar ist diese Forderung näherhin an den gerichtet, der in einem Verhältnis der Überordnung zu anderen steht[13]. ‹Willkürlich› wird das Handeln dessen genannt, der dafür keine Gründe angibt, dessen Maßstäbe unerfindlich sind, der sich an keine Regeln

[13] «Der Untertan, welcher das Gesetz übertritt, handelt gesetzwidrig, nicht willkürlich. Willkür ist das Unrecht des Vorgesetzten.» (R. von Ihering, Der Zweck im Recht, Leipzig [4]1904, Bd. 1, 280).

gebunden weiß, der sich von Launen, Vorlieben leiten läßt, dessen Grundmaxime in seinem Bereich der eines absolutistischen Herrschers nahekommt: «sic volo, sic iubeo, stat pro ratione voluntas».

Gerade in Konstellationen der Überordnung hat die Haltung der Unparteilichkeit sich zu bewähren. Sie erweist sich dort als echt, wo jemand trotz einer großen Überlegenheit, sei es hinsichtlich eines spezifischen Könnens, sei es an Macht, sei es an Intelligenz, Unterlegene nicht zu übervorteilen sucht. Das Prinzip der Unparteilichkeit ist mithin nicht zu verwechseln mit einer Regel der Reziprozität; es meint keineswegs nur das Bewahren bzw. Herstellen eines ungefähren Gleichgewichts, es findet keineswegs nur Anwendung in Situationen gegenseitigen Gebens und Nehmens. Und um es nochmals zu wiederholen: insofern die Haltung der Unparteilichkeit überhaupt Moralität konstituiert, hat sie Bestandteil einer jeden ethischen Theorie zu sein, unbeachtet aller nachfolgenden ethischen Kontroversen. Als eine solche ist nun die Kontroverse zwischen Deontologen und Teleologen einzuordnen.

Bezüglich des Kriteriums «Jedem das Gleiche» wird üblicherweise noch eine andere Differenzierung angebracht, diejenige zwischen der Idee der Chancengleichheit und der der «Erfolgsgleichheit», der Gleichheit der Resultate. Mit letztgenannter ist gemeint, daß alle – was das faktische Resultat von sie betreffenden Handlungen angeht – gleichgestellt sein sollen, oder daß, wenn große Unterschiede festzustellen sind, alles getan wird, um diese Unterschiede im Maße des Möglichen abzubauen. Dies bedeutet etwa, daß eine Gesellschaft so organisiert sein sollte, daß alle Mitglieder ein annähernd gleiches Einkommen haben, ungefähr gleiches Eigentum besitzen, über eine annähernd gleiche Bildung verfügen.

Mit ‹Chancengleichheit› ist dagegen gemeint, daß bei der Gewährung von nicht-sittlichen Werten (von Vorteilen, Rechten) alle in gleicher Weise die Möglichkeit erhalten, daran zu partizipieren. Durch diesen Gedanken soll ausgeschlossen werden, daß bei der Gewährung irrelevante Faktoren die Verteilung bestimmen. So hat beispielsweise für die Gewährung des Rechts auf Bildung die soziale Herkunft eines Kindes, das Vermögen seiner Eltern keine Rolle zu spielen[14]. Bei die-

[14] Vgl. das aristotelische Beispiel: «Von gleich gut geschulten Flötenspielern muß man denen nicht die besten Flöten geben, die von edlerer Abkunft sind; sie werden deshalb nichts besser spielen; sondern wer durch seine Leistung die anderen übertrifft, dem gebührt auch hinsichtlich der Instrumente ein Vorzug.» (Politik 1282b, Hamburg 1965, 102).

sem Beispiel zeigt sich die Sicherstellung der Chancengleichheit unter anderem darin, daß der Besuch der Schule für jedes Kind kostenlos ist oder daß das Schulgeld von Institutionen übernommen wird, falls die Eltern zu dessen Zahlung nicht in der Lage sind.

Derjenige, der für die Idee der Chancengleichheit eintritt, will aber nicht die «natürlicherweise» gegebenen Unterschiede in jedem Fall beseitigt wissen. Die unter den Menschen sehr unterschiedlich verteilten ‹bona fortunae› (wie spezifische Begabungen), die der Einzelne dem «Zufall der Geburt», dem «Zufall des Geschicks» verdankt, und das sehr unterschiedlich erworbene Können sind für ihn kein Anlaß, diese Fakten durch Gegenmaßnahmen revidieren zu müssen. Dieser Gedanke widerspricht nicht dem anderen, daß die von Natur aus Benachteiligten besonders zu fördern sind, daß denen, deren Ausgangsbedingungen – seien diese durch ihre Anlage oder durch ihre Sozialisation gegeben – schlecht sind, besondere Hilfeleistungen zuteil werden. Für den, der das Prinzip der Chancengleichheit befürwortet, ist jedoch z.B. die Rechtsauffassung, daß jeder Bürger in einer Demokratie das Recht hat, Minister zu werden, vereinbar damit, daß tatsächlich nur ein verschwindend geringer Teil der Einwohner die Chance erhalten sollte, dies zu werden. Durch den ersten Satz wird im Grunde nur zum Ausdruck gebracht, daß irrelevante Faktoren für die Gewährleistung dieses Rechts auszuschalten sind. So spielt in einer Demokratie die soziale Herkunft bei diesem Recht keine Rolle. Durch den zweiten Satz wird klargestellt, daß die Befähigung zu diesem Amt, die faktisch nur die allerwenigsten haben dürften, der entscheidende Faktor ist. Wer für den Gedanken der Erfolgsgleichheit optiert, der hat eigentlich dazu zu stehen, daß für jeden Bürger faktisch die Möglichkeit bestehen sollte, Minister zu werden. Ob irgendjemand diese Auffassung der Erfolgsgleichheit jemals in «Reinkultur» vertreten hat, oder ob es nicht allenfalls tendenziell in diese Richtung gehende Ansichten gibt, das mag dahingestellt bleiben.

Gleich was es mit der Unterscheidung zwischen den Ideen der Chancen- und der Erfolgsgleichheit im einzelnen auf sich hat, für uns ist nur die allgemeine Feststellung wichtig, daß für eine Erörterung eines Problems, das für das Thema «Kriterien distributiver Gerechtigkeit» von Bedeutung ist, Gesichtspunkte entscheidend sind, die nicht vom jeweiligen normativ-ethischen Standpunkt herrühren. Wie jedermann sonst kann auch ein Teleologe gegen die Idee einer Erfolgsgleichheit beispielsweise den naheliegenden Einwand erheben, daß es auf eine

Ungleichbehandlung hinausliefe, wollte man jeden faktisch gleich behandeln, wollte man von jedem die genau gleichen Leistungen verlangen. Die empirische Tatsache der Ungleichheit der Fähigkeiten ist zu berücksichtigen. Gerecht wird ihr der, der entsprechend der Maxime «Jedem nach seinen Fähigkeiten» urteilt und handelt, nicht der Vertreter einer «absoluten», unterschiedslosen Gleichheit. Die Gerechtigkeit fordert, der Maxime «suum cuique» zu folgen, nicht der Maxime «cuique idem».

Beabsichtigt jemand, sich ein Urteil darüber zu bilden, was im einzelnen gerecht ist, dann ist er in der Regel in einem entscheidenden Maße auf empirische Aussagen angewiesen. Unterschiede zwischen Mann und Frau sind evidentermaßen gegeben. Wann sind sie ethisch relevant, wann nicht? Wir kritisieren z. B. eine unterschiedliche Lohnvergütung als ungerecht, wenn Mann und Frau die gleiche Arbeit leisten. Wir sind der festen Überzeugung, daß beide in gleicher Weise eines politischen Urteils fähig sind, so daß ihnen unterschiedslos das politische Wahlrecht zukommt. Den Unterschied zwischen Mann und Frau betrachten wir aber als relevant, wenn es darum geht, wer der Wehr- bzw. Zivildienstpflicht nachzukommen hat, oder wenn darüber zu befinden ist, wer für eine Berufstätigkeit, zu deren Ausübung es großer Körperkraft bedarf, vergleichsweise besser geeignet ist. In all diesen Beispielen sind Fähigkeiten zu beurteilen. Diese zu beurteilen ist für sich genommen Sache der Empirie, nicht der Ethik. Allerdings hat ein Irrtum auf dieser Ebene ein sittlich falsches Urteil zur Folge. Empirische Urteile trifft nun – darauf hinzuweisen, kommt es uns an – ein Deontologe nicht anders als ein Teleologe. Wir haben mithin einen Faktor für möglicherweise differierende Urteile im Bereich der ‹iustitia distributiva› vor uns, der unmittelbar nichts mit der Kontroverse zwischen Teleologen und Deontologen zu tun hat.

In dem Kriterium «Jedem nach seinen Fähigkeiten» wird der Gesichtspunkt der Fähigkeiten zum expliziten Bestandteil eines Kriteriums distributiver Gerechtigkeit. Es kommt insbesondere zur Anwendung bei der Verteilung von Lasten. Bei dieser ist das jeweilige Können in Rechnung zu stellen. Von daher nimmt es nicht wunder, daß in diesem Gerechtigkeits-Kriterium im Grunde das ethische Axiom «Sollen setzt Können voraus», die alte Rechtsregel «nemo potest ad impossibile obligari»[15], enthalten ist. Es darf niemandem eine moralische

[15] Sechste Regula Iuris, in: Corpus Iuris Canonici Liber sextus 5, 13,6.

bzw. rechtliche Verpflichtung zugeteilt werden, die zu erfüllen er nicht in der Lage ist. Der angesprochene Grundsatz ist nicht spezifischer Bestandteil irgendeiner Normierungstheorie. Ihn zu beachten, obliegt Teleologen und Deontologen gleichermaßen.

Und ein weiteres Exempel dafür, daß es bei der Beurteilung des jeweils Gerechten Gesichtspunkte gibt, die für sich genommen nicht normativ-ethische Maßstäbe betreffen, gleichwohl für das sittliche Urteil aber von Bedeutung sind. Im Falle der ‹iustitia distributiva› ist vorab zu klären, was zur Verteilung ansteht. Handelt es sich beispielsweise um unteilbare oder teilbare Güter? Bei erstgenannten erhält das Gut nur einer, die anderen gehen leer aus. Dies kann etwa bei der Besetzung eines Arbeitsplatzes der Fall sein, um den sich mehrere Personen bemühen. Bei teilbaren Gütern erhalten mehrere Personen einen Anteil an den Gütern, der sich aus einem bestimmten Verteilungsschlüssel ergibt. So bekommt in Zeiten einer Lebensmittelknappheit jeder einen Anteil an den zur Verfügung stehenden Lebensmitteln, jedoch finden bestimmte Personenkreise, wie z. B. Schwerstarbeiter, schwangere Frauen, besondere Berücksichtigung. Diese Unterscheidung betrifft den Gegenstand des zu Verteilenden, nicht den Maßstab der Verteilung. Welcher Klasse ein Verteilungsgegenstand angehört, darüber kann man mitunter verschiedener Meinung sein. Eine diesbezügliche Meinungsverschiedenheit hat jedoch nicht in einer normativ-ethischen Differenz ihren Grund.

Das von Ch. Perelman angeführte Kriterium «Jedem gemäß dem ihm durch Gesetz Zugeteilten» erweist sich, soll es als ein fundamentales Kriterium distributiver Gerechtigkeit dienen, für einen Nicht-Positivisten als untauglich. Denn was das positive Gesetz fordert, das kann wiederum danach beurteilt werden, ob es nach naturrechtlichen (= moralischen) Kriterien gerecht oder ungerecht ist. Der Nicht-Positivist bedient sich, um eine Formulierung G. E. Moores zu entlehnen, eines «open-question-Arguments». Er stellt mithin die Frage, warum denn das, was die Autorität fordert, richtig ist. Das reine Faktum des Gefordertseins von seiten einer Autorität stellt für ihn keinen zureichenden Grund dar. Bei diesem Kriterium wird für ihn das zu Messende fälschlicherweise an die Stelle des Maßstabs gesetzt. Der Maßstab ist das gesuchte Kriterium der Gerechtigkeit, anhand dessen positives Recht zu beurteilen ist. Da ein Positivist aber die Möglichkeit bestreitet, objektive Kriterien distributiver Gerechtigkeit ausmachen bzw. erkennen zu können, sieht er sich genötigt, auf das Kriterium «Jedem nach dem Gesetz

Zugeteilten» als das allein verbleibende zurückzugreifen. Berührt wird somit bei der Beurteilung dieses Kriteriums der Streit zwischen Rechtspositivisten und Vertretern eines Naturrechts. Dies ist eine metaethische, keine normativ-ethische Kontroverse. In ihr geht es zum einen um die Frage, ob die moralische Verbindlichkeit in den objektiven Merkmalen der Handlung ihren Grund hat oder in den Setzungen einer dazu legitimierten Autorität (dies ist der ontologische Aspekt der Kontroverse); zum anderen geht es um die Frage, ob ethische Aussagen Sache der Vernunft oder Sache des Gefühls bzw. der Entscheidung sind, ob sie wahrheitsfähig sind oder nicht (dies ist der gnoseologische Aspekt der Kontroverse).

Eine ähnliche Kritik wie die eben vorgebrachte kann bei einem weiteren Kriterium geübt werden, nämlich bei dem «Jedem nach seinem Vermögen, nach seinem Besitz», das nach Aristoteles eine Variante einer oligarchischen Theorie darstellt. Als fundamentaler Maßstab distributiver Gerechtigkeit kann es nicht dienen, da das Vermögen etwas ist, das im Rahmen faktisch bestehender Regelungen erworben und durch sie zuerkannt wird, diese Regelungen aber daraufhin befragt werden können, ob sie gerecht oder ungerecht sind. Seine Untauglichkeit dokumentiert sich darin, daß seine Vertreter bei ihren Versuchen, ihm eine gewisse Plausibilität abzugewinnen, sich veranlaßt sehen, das Vermögen als ein zuverlässiges Zeichen für etwas Grundlegenderes, wie z. B. die Leistung, darzustellen. Doch kann dem Besitz in jedem Fall diese Zeichenfunktion zugeschrieben werden? Und sieht man von diesem zweifelhaften Punkt einmal ab, inwiefern unterscheidet sich dann das so verstandene Kriterium noch von dem «Jedem nach seinen Verdiensten (= Leistungen)»?

Die Schwierigkeiten, ‹in concreto› objektive Kriterien für das jeweils Gerechte auszumachen, sind unübersehbar. Sie treten umso deutlicher in Erscheinung, je komplexer die Gesichtspunkte sind, die es bei der Urteilsbildung zu berücksichtigen gilt. Sie haben B. Russell dazu veranlaßt, als gleichsam kleinsten gemeinsamen Nenner aller Gerechtigkeitsvorstellungen folgendes Kriterium vorzuschlagen: gerecht ist «das System, das nach allgemeiner Übereinstimmung am wenigsten Anlaß zu Klagen bietet» [16]. Es ist jedoch nur ein indirektes, abgeleitetes Kriterium. Denn daß kein Anlaß zu Klagen besteht, dies ist die Folge-

[16] B. Russell, Moral und Politik, München 1972, 32.

erscheinung eines zugrundeliegenden Sachverhalts. Diesen zu ermitteln, ist die Aufgabe der normativen Ethik.

Dies sind nur einige, mehr oder weniger zufällig ausgewählte Beispiele dafür, daß in der Diskussion über die angemessenen Kriterien distributiver Gerechtigkeit Gesichtspunkte auftauchen, die von großem Gewicht sein können, die aber nicht direkter Gegenstand der normativ-ethischen Kontroverse zwischen Teleologen und Deontologen sind. Bei deren Beurteilung kann ein Teleologe zum gleichen Ergebnis kommen wie ein Deontologe; jedenfalls ist die jeweilige Stellungnahme nicht bedingt durch den normativ-ethischen Standpunkt.

3. *Die zweite These,* die verteidigt werden soll, lautet: ein Teleologe ist in der Lage, normativ-ethisch zu begründen, warum vorgeschlagene Kriterien distributiver Gerechtigkeit entweder angemessen sind oder nicht.

Greifen wir, um den zweiten Teil dieser These (ein Teleologe kann die Untauglichkeit eines vorgeschlagenen Kriteriums distributiver Gerechtigkeit erweisen) zu begründen, nochmals auf das bereits genannte Kriterium einer oligarchischen Theorie zurück. Es soll jetzt als Variante eines ethischen Partikularismus betrachtet werden. Der Vertreter dieser Auffassung behauptet Ungleichheiten unter den Menschen aufgrund eines Merkmals, das der ethische Universalist als moralisch irrelevant betrachtet. Das Unterscheidungsmerkmal kann zum einen eines sein, das in gesellschaftlichen Regelungen begründet ist. Ein solches ist das des Vermögens, des Besitzes. Dieses Merkmal kann zum anderen ein angeborenes sein. Bei den Beispielen, die Ch. Perelmann unter das Kriterium «Jedem nach seinem Rang» subsumiert, werden solche Merkmale benannt: «In der Antike räumte man den Einheimischen und Freien gegenüber den Fremden und Sklaven eine unterschiedliche Behandlung ein. Zu Beginn des Mittelalters behandelte man den fränkischen Herrn und die gallo-romanischen Urbewohner verschieden ... Gegenwärtig behandelt man noch in verschiedenen Ländern die Weißen und die Schwarzen unterschiedlich»[17].

In welcher Weise kann nun ein Teleologe gegen die Auffassung eines ethischen Partikularisten argumentieren? Er legt zunächst einmal dar, was die Ur-Einsicht allen teleologischen Denkens ist. Es ist dies das Erfassen der Idee, daß einem Seienden eine innere Zielbestimmung,

[17] Ch. Perelman, Über die Gerechtigkeit, München 1967, 19.

eine innere Zweckmäßigkeit inhärent ist. Teleologisch denken heißt, nach dem Wozu fragen. Innerhalb der Ethik ist es üblich, den Zweck, das Ziel, das Wozu ‹Wert› zu nennen. Auf die Ethik angewandt besagt die teleologische Grundeinsicht: Wenn etwas ein Wert ist, dann kommt es ihm zu, anerkannt zu werden. Die Erkenntnis eines Wertes fordert eine entsprechende, anerkennende Wert-Antwort. Oder anders gesagt: Die moralische Verpflichtung hat ihren Geltungsgrund und ihren Maßstab in dem Wert, worauf sie sich bezieht [18]. Wert und Sollen verhalten sich zueinander wie Grund und Begründetes.

Ist dies die Grundidee einer teleologischen Ethik, was ist dann die Grundidee einer deontologischen Ethik? Der Deontologe erblickt im Erfassen des unbedingten In-Pflicht-Genommen-Seins das Ur-Datum des moralischen Bewußtseins, also nicht wie der Teleologe im Erfassen des Wertcharakters. Für jenen kommt der Erfahrung des unbedingten Sollens die Priorität zu, für diesen der Erfahrung des Wertes.

Diese Darlegung der jeweiligen Grundidee mag nicht wenigen zur Verwunderung Anlaß geben, steht ihnen doch wie selbstverständlich folgende Formulierung des teleologischen Grundkriteriums vor Augen: «Die sittliche Richtigkeit einer Handlungsweise bestimmt sich ausschließlich vom Übergewicht der guten Folgen gegenüber den schlechten her», und folgende Formulierung des deontologischen Grundkriteriums: «Die sittliche Richtigkeit einiger Handlungsweisen bestimmt sich nicht nur von den Folgen her (milde Deontologie) bzw. überhaupt nicht von den Folgen her (strenge Deontologie)».

Wer darüber verwundert ist, der sei auf zweierlei hingewiesen. Zum einen läßt sich aufzeigen, in welchem inneren Verhältnis die beiden angeführten Charakterisierungen einer teleologischen Ethik zueinander stehen und damit den möglichen Einwand entkräften, daß zwei disparate normativ-ethische Vorstellungen zwar den Namen gemeinsam, aber sachlich nichts gemeinsam haben. Das Verhältnis, in dem die beiden Charakterisierungen zueinander stehen, ist das der Komplementarität. Mit der Aussage, daß das moralische Sollen im Wert begründet ist, ist der teleologische Grundgedanke für den Bereich der Ethik erfaßt. Bei der weiteren Aussage, daß die sittliche Richtigkeit – abgekürzt gesagt – ausschließlich von den Folgen her sich bestimmt, liegt eine Applikation des teleologischen Grundgedankens auf eine spezifische

[18] Diese Formulierung des teleologischen Grundgedankens findet sich bei B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf ²1980, 65.

Situation vor: auf die der Vorzugswahl. In einer solchen Situation, in der mehrere Werte bzw. Übel zu berücksichtigen sind, ist zu beurteilen, welche der Handlungsmöglichkeiten den Vorzug verdient. Wenn nun entsprechend dem teleologischen Grundgedanken gilt, daß etwas nach seinem jeweiligen Wert zu beurteilen ist, dann liegt es in der Konsequenz dieses Gedankens, das Wertvollere dem Wertvollen vorzuziehen, oder anders gesagt: die Handlung mit den besseren Folgen ausführen zu sollen.

Zum anderen läßt sich festhalten, daß die Darlegung der jeweiligen Grundidee einer teleologischen und einer deontologischen Ethik, wie sie hier vorgenommen worden ist, keineswegs singulär ist, sondern bei einer Reihe von Autoren anzutreffen ist. Einige entsprechende Belege seien angeführt. P.H. Nowell-Smith schreibt: «Ethical theories often divided into teleological theories, according to which the notions of duty, rightness, and obligation are supposed to be defined in terms of or in some other way dependent on the notions of goodness and purpose, and deontological theories, according to which the notion is incapable of being analysed or made dependent in this way» [19]. Bei P.W. Taylor heißt es: «All normative ethical systems can be divided into two groups, depending on how they define the relation between right action and intrinsic value. If the rightness of an act is entirely determined by the intrinsic value of its consequences..., the ethical system is called ‹teleological›. The basic norm in such a system is a standard of intrinsic goodness, while right, duty, and obligation are all subordinate norms... The other type of ethical system holds that the rightness of an act... is either not entirely determined by the intrinsic value of its consequences or is not at all determined by such value. Ethical systems of this kind are called ‹deontological›... The basic principle of deontological ethics is that the right (what we ought to do) does not depend entirely on the good» [20]. Bei einigen Autoren entspricht der Unterscheidung zwischen teleologischer und deontologischer Ethik die zwischen Wert- und Pflichtethik. So bei G.H. von Wright: «By an ethics of value (‹Wertethik›) one can conveniently understand a view, according to which value is fundamental and norms are somehow to be extracted from or

[19] P.H. Nowell-Smith, Ethics, Harmondsworth [8]1969, 133.

[20] Problems of Moral Philosophy, Encino/Belmont [2]1972, 197. Vgl. ferner: R.G. Olson, Art. Teleological Ethics, in: Encyclopedia of Philosophy 8, 88; J. Macquarrie, Art. Deontology, in: ders. (Hg.), A Dictionary of Christian Ethics, London 1967, 87.

established on the basis of value-considerations... By an ethics of duty (‹Pflichtethik›) again one may understand a view regards duty (ought) as a basic idea ... What has been maintained ... is that there is a ‹moral ought›, which is ‹sui generis› and not founded on value. This is sometimes called the deontologist view»[21]. F. von Kutschera schreibt: «Es besteht nun eine enge Beziehung, wenn auch keine Koinzidenz, von deontologischen und Pflichtethiken einerseits, und teleologischen und Wertethiken andererseits. Das Phänomen des Moralischen wird... oft so verstanden, daß dafür Pflichten und Gesetze, nicht jedoch Werte typisch sind. Als grundlegendes moralisches Phänomen wird dann die Erfahrung einer Verpflichtung, einer Forderung angesehen ..., nicht jedoch eine Werterfahrung. Demnach stellen auch deontische, nicht aber valuative Begriffe die normativen Grundbegriffe dar.» Dies ist der Grundgedanke einer Pflichtethik im Unterschied zu einer Wertethik, «für die valuative Begriffe die normativen Grundbegriffe sind»[22].

Unter Rückgriff auf seinen nunmehr dargelegten Grundgedanken kann ein Teleologe die Auffassung eines ethischen Partikularisten zurückweisen. Was zwischen diesem und einem ethischen Universalisten umstritten ist, ist die Frage, wer Selbstzweck ist, ob dies für jeden Menschen als Menschen zutrifft oder nur für Menschen mit bestimmten Merkmalen, sei dieses Merkmal die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse, Nation, Religionsgemeinschaft usw. Nicht umstritten ist hingegen die ganz auf dem teleologischen Grundgedanken aufruhende Einsicht, daß wenn etwas Selbstwert ist, es um seiner selbst willen zu achten ist. Die hier nicht weiter zu begründende, in der christlichen Ethik etwa als selbstverständlich angesehene Einsicht eines ethischen Universalisten, daß jeder Mensch Selbstwert ist, jedem aufgrund seiner Personalität eine eigene Würde zukommt, hat wiederum ihren Grund in einer Werteinsicht und ist von daher Bestandteil eines teleologischen Denkens.

Dies ist – grob skizziert – ein Beispiel dafür, wie ein Teleologe von seinen Grundeinsichten aus ein vorgeschlagenes Kriterium distributiver Gerechtigkeit als untauglich erweisen kann.

Wem der skizzierte Gedankengang einleuchtet, für den erledigt sich im übrigen ein Einwand, wie er nicht selten gegenüber einer utilitaristischen Ethik erhoben wird, bzw. für den ist deutlich, daß eine teleo-

[21] The Varieties of Goodness, London 1963, 156.
[22] Grundlagen der Ethik, Berlin/New York 1982, 74f.

logische Ethik, wie sie hier vorgestellt wird, in diesem Punkt nichts gemein hat mit einer utilitaristischen Ethik, wie sie von den Opponenten aufgefaßt wird. P.W. Taylor formuliert eine kantische Wendung aufgreifend den Einwand so: «If the principle of utility is taken as the sufficient condition for morally right action, it would appear that the use of individuals as means to a good social end could be morally justified, even if those individuals did not consent to their being so used. As long as any treatment of persons would have, as its consequences, the producing of a greater net balance of intrinsic value over disvalue in the long run, it is the right thing to do. There is nothing in the principle of utility itself that rules out the treatment of persons as means only» [23].

Diesem Einwand gleicht der, eine teleologische Ethik sei nicht in der Lage, hinreichend zu begründen, warum fundamentale, vitale Interessen von Individuen, von Minderheiten nicht gegenüber dem Wohl der Mehrheit hintangestellt, ja jene nicht diesem geopfert werden dürfen. Anders ausgedrückt: Für eine solche Ethik gibt es nach Auffassung der Kritiker keinen Schutz von Minderheiten. «Der Utilitarismus stellt eine Art von Kollektivegoismus dar, dem eine Unterdrückung oder Benachteiligung von Minderheiten ... erlaubt ist, sofern sie sich mit der größeren Besserstellung der Mehrheit verbindet und die kollektive Glücksbilanz positiv ist» [24].

Vom hier zugrundegelegten Grundgedanken einer teleologischen Ethik her wird einem das Bedenken schon im Ansatz fragwürdig. Denn jenem zufolge ist zunächst einmal davon auszugehen, daß *alle* Menschen ‹prima facie› ein Recht auf Gleichbehandlung haben, daß ein im vorhinein ausgesprochener Ausschluß von Individuen, von einzelnen Gruppen aus der Gemeinschaft, aus der Gesellschaft, mithin ein «Kollektivegoismus» im Sinne einer «Unterdrückung einer Minderheit durch eine Mehrheit» sich verbietet. Die Gleichheit in der dem Menschen eigenen Würde schließt ein, daß alle Menschen in gleicher Weise einen Anspruch auf ihr Wohlergehen haben, wenngleich Würde und Wohl des Menschen etwas voneinander Verschiedenes sind, und wenngleich es nicht selten moralisch geboten ist, Menschen ungleich zu behandeln, ohne daß dadurch die Gleichheit in der Würde berührt

[23] Principles of Ethics, Encino/Belmont 1975, 109f.

[24] O. Höffe, Sittlich-politische Diskurse, Frankfurt 1981, 57. Ebenso R.L. Purtill, Grundfragen der Ethik, Düsseldorf 1977, 52–54.

wird [25]. Jede Ungleichbehandlung ist somit eigens zu begründen. Der obige Gedanke enthält eine Regelung der Beweislast. Sie liegt immer bei dem, der Menschen ungleich zu behandeln sich berechtigt bzw. verpflichtet weiß [26]. Allerdings dürfte es erheblich leichter sein, über diesen Grundsatz einen Konsens zu erzielen als in Einzelfragen.

Es ist leicht vorstellbar, daß die diesem Einwand zugrundeliegende Ansicht begünstigt worden ist durch eine der plakativen Formeln einer utilitaristischen Ethik: «The greatest happiness of the greatest numbers» ist das Kriterium des sittlich Richtigen. Diese Formel dürfte auf F. Hutcheson zurückgehen [27]; bekannt geworden ist sie vor allem durch J. Bentham. Sie könnte so verstanden werden, daß es einem Utilitaristen auf die Förderung des Wohls möglichst vieler, nicht aber aller ankomme, daß mithin das Außer-Acht-Lassen der Belange einer Minderheit nicht im Widerspruch zu seinem Grundprinzip stehe.

Führte man an dieser Stelle die fundamentale Unterscheidung zwischen Gesinnung und Tat ein, so wäre für die Lösung des angesprochenen Problems einiges gewonnen. Was die moralische Gesinnung betrifft, so hat diese zu sein, das Wohl ausnahmslos *aller* von einer Handlung *Betroffenen* fördern zu wollen. Diese Maxime beinhaltet, daß jede Art von Egoismus, also auch ein «Kollektivegoismus» auszuschließen ist. Was die Umsetzung der Gesinnung in die Tat betrifft, so stößt diese aufgrund der begrenzten Möglichkeiten endlicher Menschen an deutliche Grenzen. Es ist daher unvermeidlich zu fragen, wer wem zugute was am besten tun kann. Hinsichtlich der Frage «wem zugute» ist

[25] Eine Variante des «Egalitarismus» besteht in diesem Fehlschluß. Daraus, daß alle Menschen der Personenwürde nach gleich sind, wird geschlossen, daß sie auch in anderer Hinsicht gleich sind.

[26] Vgl. S.I. Benn–R.S. Peters, Social Principles and the Democratic State, London [11]1977, 110f.: «What we really demand, when we say that all men are equal, is that none shall be held to have a claim to better treatment than another, in advance of good grounds being produced.» «Understood in this way, the principle of equality does not prescribe positively that all human beings be treated alike; it is a presumption against treating them differently, in any respect, until grounds for distinction have been shown... the onus of justification rests on whoever would make distinctions... We have arrived at a rule of procedure for taking decisions: Presume equality until there is a reason to presume otherwise. But this is a formal, not a substantial rule.»

[27] F. Hutcheson, An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue (1725), in: Collected Works, ed. by B. Fabian, Hildesheim 1971, vol. 1, 164. Eine nahezu gleichlautende Formulierung gebraucht C. Beccaria: Das eine Ziel der Gesetzgebung habe zu sein: «La massima felicità divisa nel maggior numero» (in der deutschen Übersetzung heißt es: «Möglichst große Glückseligkeit, vertheilt unter möglichst Viele», in: Über Verbrechen und Strafen [Original: 1764], Wien 1851, 2).

als eine der Vorzugsregeln diese einschlägig: Unter sonst gleichen Umständen ist es besser, das Wohl vieler als das weniger zu fördern. Trifft die Klausel «ceteris paribus» nicht zu, dann gilt, was F. Hutcheson so formuliert: «To procure an inconsiderable Good to many, but an immense Evil to few, may be Evil, and an immense Good to few, may proponderate a small Evil to many» [28]. Im Hinblick auf den Schutz von Minderheiten kann dies bedeuten, daß in bestimmten Situationen das, was sich von außen betrachtet wie die gleichmäßige Verteilung des gleichen Gutes ausnimmt, für die Mitglieder einer Minderheit doch eine ganz andere Bedeutung hat, etwa dann, wenn ihnen dieses Gut bisher vorenthalten worden ist, sie mithin in der jetzigen Gewährung die Anerkennung ihrer Gleichberechtigung ausgedrückt sehen. So hat etwa die Gewährung des politischen Wahlrechts ein ganz anderes Gewicht für den, dem dieses Recht bisher aufgrund seiner Hautfarbe oder seiner Zugehörigkeit zu einer ethnischen Minderheit verweigert worden ist, als für den, dem dieses Recht eine Selbstverständlichkeit ist. Eine andere Vorzugsregel hinsichtlich der Frage «wem zugute» besagt: Es ist denen vorrangig zu helfen, die auf Wohl-Taten mehr als andere angewiesen sind. Zu den Gruppen, für die dies zutrifft, sind sicherlich Minderheiten zu rechnen, deren berechtigte Ansprüche nicht anerkannt werden. Für einen Teleologen, der sich den Grundsätzen einer christlichen Ethik verpflichtet weiß, bedeutet diese Handlungsregel eine Selbstverständlichkeit.

Wenn ein Teleologe in der Lage ist, mit Hilfe seiner Argumente ein vorgeschlagenes Kriterium distributiver Gerechtigkeit als untauglich zu erweisen, ist es dann nicht konsequent, anzunehmen, daß er ebenso die Tauglichkeit von Kriterien begründen kann? Der geeignete Weg, dies nachzuweisen, ist der, es positiv aufzuzeigen. Die verbleibenden Kriterien aus den Katalogen von Aristoteles und Ch. Perelman, anhand derer dies demonstriert werden könnte, sind das Kriterium «Jedem nach seinen Verdiensten» und das Kriterium «Jedem nach seinen Bedürfnissen».

Diesen Kriterien wird allgemein eine große Plausibilität zugeschrieben. Je nach Situation kommt eines der Kriterien zur Anwendung: das Verdienst-Kriterium in Situationen, in denen entweder das Können oder das persönliche Bemühen als entscheidender Maßstab für die

[28] Ebd. 164.

Verteilung angesehen wird; das Können, das die Voraussetzung für das Erreichen bestimmter Resultate ist [29], beispielsweise dann, wenn die Höhe des Lohns, die Zensur bei einem Examen festgelegt wird, wenn jemand in ein öffentliches Amt zu wählen ist. Das persönliche Bemühen beispielsweise dann, wenn jemand für eine ehrenamtliche Tätigkeit im humanitären Bereich zu ehren ist. Das Bedürfnis-Kriterium kommt zur Anwendung in Situationen, in denen Menschen darauf angewiesen sind, daß ihnen Bestimmtes zuteil wird. So sehen wir es als eine Forderung der Gerechtigkeit an, daß die elementaren Lebensbedingungen für alle Menschen sichergestellt werden, daß Arme, Kranke, Behinderte besondere Hilfen erfahren.

Unter einer anderen Rücksicht gilt: Das Verteilen kann in einem Geben oder in einem Nehmen bestehen. Im Falle des Gebens sind die jeweiligen Bedürfnisse der Betroffenen das primäre Distributionskriterium, im Falle des Nehmens die jeweiligen Fähigkeiten.

Diese beiden Kriterien sind auch einander zugeordnet; sie kommen nicht nur für sich zur Applikation. Eine Zuordnung ist etwa folgendem Grundsatz zu entnehmen. Bei der Sicherstellung elementarer Werte, wie Nahrung, Kleidung, Wohnung, Gesundheit, äußere Sicherheit usw., kommt dem Bedürfnis-Kriterium der Vorrang zu, bei der Verwirklichung höherer Werte, die durch das Können, die freie Initiative möglich wird, dem Verdienst-Kriterium. In einem sehr allgemeinen Beispiel bedeutet dies: bei der Lohnverteilung ist zunächst darauf zu achten, daß alle genügend bekommen, um damit ihren eigenen Lebensunterhalt und den ihrer Familien bestreiten zu können (Bedürfnis-Kriterium), und wenn dies gesichert ist, kann das darüberhinaus Vorhandene nach dem Verdienst-Kriterium verteilt werden.

Die Frage nach den Anwendungsbedingungen und der Zuordnung dieser Kriterien kann jedoch hier außer acht bleiben. Von Interesse hingegen ist, ob und, wenn ja, in welcher Weise ein Teleologe diese Kriterien begründen kann. M. E. können zwei Weisen der Begründung von seiten eines Teleologen unterschieden werden, eine primäre und eine sekundäre Begründung. Primär wird die Begründung genannt, in der ein Kriterium distributiver Gerechtigkeit als solches gerechtfertigt

[29] In dieser Variante ist das Verdienst-Kriterium identisch mit dem Perelmanschen Kriterium «Jedem nach seinen Werken». Das Wort ‹Verdienste› wird hier mithin als generischer Terminus, das Wort ‹Werke› hingegen als ein spezifischer Terminus gebraucht.

wird. Sekundär die Begründung, in der auf die Auswirkungen hingewiesen wird, würden die Grundsätze distributiver Gerechtigkeit nicht beachtet.

Der Weg, der hier als primärer eingeschlagen wird, um Kriterien distributiver Gerechtigkeit von einem teleologischen Standpunkt aus zu begründen, ist allerdings ein anderer als der, den nach Auffassung der Kritiker ein Teleologe in diesem Punkt nur gehen kann. Den Opponenten zufolge bleibt diesem nichts anderes übrig, als so zu argumentieren: auf die Dauer und im Ganzen führt unter Berücksichtigung aller Erfahrung ungerechtes Handeln zu einem Übergewicht der schlechten gegenüber den guten Folgen [30]. Beispielsweise sind als Konsequenzen in Betracht zu ziehen, daß ein solches Verhalten der für das Zusammenleben unerläßlichen Bereitschaft zur Kooperation diametral entgegenwirkt, daß durch es in einem sozialen Gefüge zusätzliche Konflikte entstehen, daß durch es ein Beispiel gesetzt und damit eine Folge negativen Verhaltens in Gang gesetzt wird. Diese Ansicht ist nun mit empirischen Annahmen vorwiegend psychologischer Art befrachtet. Ein entsprechender Nachweis, wenn er auch nicht schwer zu erbringen sein dürfte, soll hier nicht geführt werden. Wir sind dieser Aufgabe denn auch enthoben, wenn Kriterien distributiver Gerechtigkeit unter Rückgriff auf den teleologischen Grundgedanken begründet werden können.

Was m.a.W. gezeigt werden soll, ist, daß für den Teleologen die Kriterien distributiver Gerechtigkeit notwendige, nicht kontingente Bestandteile seiner Normierungstheorie sind. Kontingente Bestandteile wären sie dann, kämen sie nur zur Anwendung, wenn unter bestimmten Umständen eine (nach Maßgabe des ‹common sense›) ungerechte Verteilung ein – bezogen auf die Wertverwirklichung – schlechteres Gesamtergebnis erbringen würde als eine gerechte Verteilung. Wäre dies bei anderen Konstellationen nicht der Fall und führte eine ungerechte Verteilung womöglich nicht zu einem schlechteren Gesamtergebnis, dann würden die Grundsätze distributiver Gerechtigkeit dadurch außer Kraft gesetzt werden, würde nicht unter Berufung auf sie eine solche Handlungsweise für sittlich unzulässig erklärt. Nach der hier

[30] Vgl. E.F. Carritt, The Theory of Morals, Oxford ²1930, 38: « If our only obligation be to produce happiness, then we can have no obligation to do justice also, except as a means to greater quantities of happiness. Much wit has accordingly been spent to prove that just division of happiness usually results in a larger sum total of the dividend. »

vertretenen teleologischen Sichtweise sind die Kriterien distributiver Gerechtigkeit nicht unter der Bedingung eines «wenn – dann» anzuwenden, sondern notwendigerweise.

Zunächst zur primären Begründung. Die genannten Kriterien enthalten zwei Teilelemente. Das gleichbleibende Teilelement «jedem» steht für das Prinzip der Unparteilichkeit, darüberhinaus in einem spezifischeren Sinne für den Gedanken des ethischen Universalismus. Es ist bereits angedeutet worden, wie diese beiden Ideen von einem teleologischen Standpunkt aus begründet werden können. Was zu begründen bleibt, das sind die spezifizierenden Teilelemente «nach seinen Bedürfnissen» und «nach seinen Verdiensten».

Das Kriterium «nach seinen Bedürfnissen» kommt zur Anwendung bei der Verteilung von Gütern. Was ist nun mit den ‹Bedürfnissen› gemeint? Damit sind verschiedene nicht-sittliche Werte gemeint. Wird etwas nach Bedürfnissen verteilt, dann wird der Anspruch von Menschen darauf anerkannt, daß ihnen bestimmte nicht-sittliche Werte zuteil werden. Die Formel «Jedem nach seinen Bedürfnissen» kann insofern als sinngleich mit der teleologischen Grundformel «das Wohl aller Betroffenen fördern» gelesen werden. Es ist eine Binsenwahrheit, daß ein Wohl-Tun dann gefordert ist, wenn jemand auf Bestimmtes angewiesen ist. Worauf Menschen angewiesen sind, das ist die Befriedigung ihrer Bedürfnisse. Wer die Bedürfnisse anderer berücksichtigt, sie zu befriedigen sucht, der fördert deren Wohl. Das Charakteristische des «Bedürfnis-Kriteriums» besteht nur darin, daß die teleologische Grundregel, das Wohl aller Betroffenen zu fördern, auf die Situation der Verteilung von nicht-sittlichen Werten bezogen wird.

Vom teleologischen Standpunkt aus läßt sich die Grundfrage der normativen Ethik – nimmt man den zentralen Gedanken der Aufgabenzuteilung mit auf – so umschreiben: Wer kann für wen was am besten tun? Wendet man sie an auf den Bereich distributiver Gerechtigkeit, so nimmt sie folgende Gestalt an: Wer soll wem zugute bzw. zu wessen Lasten was nach welchen Kriterien verteilen? In diesem Bereich ist das in der Teilfrage «Wer für wen?» bzw. «Wer wem zugute oder zu wessen Lasten?» angesprochene Verhältnis das einer Überordnung, also z. B. der Staat für die Bürger, die Betriebsleitung für die Arbeiter und Angestellten, der Lehrer für die Schüler, die Eltern für die Kinder. Stellt sich die Frage «wem zugute», dann ist der Übergeordnete der Verpflichtete, der Untergeordnete der, der einen Anspruch auf etwas hat. Stellt sich die Frage «zu wessen Lasten», dann ist der Über-

geordnete der Verpflichtende, der Untergeordnete der Verpflichtete. Was nun die einen für die anderen, soll das Gemeinwohl wirksam gefördert werden, unabdingbar unter anderem zu tun haben, das ist die Aufgabe der Verteilung. Eines der Kriterien, das dabei legitimerweise zugrunde gelegt wird, ist die jeweilige Bedürftigkeit.

Das Kriterium «nach seinen Verdiensten» kommt dort zur Anwendung, wo Menschen bestimmte Leistungen (dieses Wort im weitesten Sinne verstanden) erbracht haben und dafür belohnt werden (bzw. auch bestimmte Leistungen nicht erbracht haben und ihnen dafür ein Übel zugefügt wird). Die Leistung besteht in der Realisierung eines nichtsittlichen Wertes, zu der es eines bestimmten Einsatzes oder eines bestimmten Könnens bedarf. Wird etwas nach Verdiensten verteilt, dann wird eine Wertantwort gegeben. Sie wird gegeben, weil sie jemandem gebührt, weil dieser sich durch eine vorausgehende Leistung einen Anspruch darauf erworben hat; sie besteht in der Zuteilung eines nichtsittlichen Wertes. Die Idee der Wertantwort ist nun, wie oben bereits gezeigt worden ist, eine teleologische Idee. Mithin ist das Kriterium «Jedem nach seinen Verdiensten» teleologisch begründbar.

Wie in den spezifischen Kriterien distributiver Gerechtigkeit ein teleologischer Gehalt sich nachweisen läßt, so entsprechend auch in Ulpians klassischer Grundformel der Gerechtigkeit. In dieser Formel ist ein wert-ethischer, oder wie man auch sagen kann, ein teleologischer Grundgedanke enthalten. ‹Das Seine› meint das, worauf jemand einen moralischen bzw. rechtlichen Anspruch hat. Ein Anspruch hat seinen Grund in dem Wert, worauf er sich bezieht. Anders gesagt: der Wert ist der materiale Geltungsgrund für ein Gebühren, ein Zustehen. Das Wort ‹jeder› steht für alle von einer Handlung Betroffenen. Betrachtet man diese beiden Worterklärungen, dann läßt sich in Ulpians Formel unschwer eine Formulierung des teleologischen Grundkriteriums wiedererkennen: sittlich richtig handelt der, der allen Betroffenen die Werte, worauf sie einen Anspruch haben, im Maße des Möglichen zukommen läßt. Daß bei dieser Aussage offen bleibt, was das ist, das jedem zusteht, dies ist immer wieder bemerkt worden [31]. Soll diese

[31] So G. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft, Bd. 1, Stuttgart u. Berlin ³1911, 51f.: «Daß man jedem dasjenige geben soll, was ihm zukommt, ist ein rein analytischer Satz, weil wir das ihm Zukommende gar nicht anders definieren können, dann als dasjenige, was man ihm geben soll... Alle Prinzipien, die auf das ‹suum cuique› hinauslaufen, geben an und für sich gar keine bestimmte Norm, setzen vielmehr die Bestimmtheit des ‹suum› schon naiv voraus.» – Und H. Kelsen, Reine Rechtslehre, Anhang: Das

Formel dem Einwand entgehen, unter normativ-ethischer Rücksicht ein analytisch evidenter, mithin leerer Grundsatz zu sein, dann bedarf sie einer inhaltlichen Ausfüllung durch eine Werttheorie, mit Hilfe derer erklärt wird, welche Werte es sind, die jedem gebühren, und durch Wertvorzugsregeln, mit Hilfe derer für den Konkurrenzfall erklärt wird, welche Werte vorzugsweise wem gebühren. Und da es eine Selbstverständlichkeit ist, daß nicht jedes faktisch vorhandene Interesse im Falle widerstreitender Ansprüche von seiten des Verteilenden zu berücksichtigen ist, wird dadurch gleichfalls deutlich, daß Überlegungen zur distributiven Gerechtigkeit eine moralische Wertordnung voraussetzen. Denn nur diesbezügliche Aussagen können Aufschluß darüber geben, welche Interessen in einer Verteilungssituation legitimerweise geltend gemacht werden können, welche Interessen im Konkurrenzfall berechtigterweise vorgezogen bzw. hintangestellt werden.

Im übrigen läßt sich belegen, daß die Ausführungen einzelner Autoren zur distributiven Gerechtigkeit ganz teleologischem Denken entspringen. Man lese, um nur ein Beispiel anzuführen, einmal den entsprechenden kurzen Passus in J. Messners Ethik. Dort heißt es unter anderem: «Die distributive Gerechtigkeit ist die Gerechtigkeit, die die Staatsgewalt auf das *Wohl* der Einzel- und Gruppenmitglieder hin ordnet. Ihr Gegenstand ist die gerechte Verteilung der für die Erreichung des *Gemeinwohls* notwendigen Leistungen sowie des in ihm gelegenen *Nutzens für alle*... *Unverhältnismäßigkeit* in der Verteilung der Steuerlasten ... widerstreite(t) der distributiven Gerechtigkeit. Die Schaffung und Durchführung einer Sozialpolitik ... zum *Schutz von Gesellschaftsgruppen,* die unter Fehlwirkungen des Sozialsystems zu *leiden haben,* ... fällt ebenfalls unter die distributive Gerechtigkeit» [32].

Außer der Frage nach der Begründung der Kriterien als solcher, die sich im vorliegenden Fall geradezu einfach ausnimmt, stellt sich die nach ihrer Anwendung. Bei dieser kommen notwendigerweise teleologische Überlegungen ins Spiel. Denn in diesem Bereich treffen wir

Problem der Gerechtigkeit, Wien ²1960, 366: «Es ist leicht einzusehen, daß die für die Anwendung dieser Norm entscheidende Frage: Was das «Seine», das einem jeden Gebührende, sein Recht ist, durch diese Norm nicht bestimmt wird. Da das einem jeden Gebührende das ist, was ihm zugeteilt werden soll, läuft die Formel des ‹suum cuique› auf die Tautologie hinaus, daß jedem zugeteilt werden soll, was ihm zugeteilt werden soll. Die Anwendung dieser Gerechtigkeitsnorm setzt die Geltung einer normativen Ordnung voraus».

[32] J. Messner, Ethik, Innsbruck u.a. 1955, 280. (Die Unterstreichungen sind von mir).

Vorzugsurteile. Ist z.B. ein Preis für wissenschaftliche Forschungen zu vergeben und kommen mehrere Kandidaten in Frage, dann treffen wir Urteile wie diese: x hat den Preis eher verdient als y, z wurde zwar vorgeschlagen, aber vergleicht man seine Leistungen mit denen der anderen Kandidaten, dann scheidet er von vornherein aus. Oder wir beurteilen es als gerecht, daß Arbeiten, die mit großen physischen oder psychischen Belastungen verbunden sind, besser bezahlt werden als die, bei denen dies nicht der Fall ist. Oder wir beurteilen eine Steuergesetzgebung als in höchstem Maße ungerecht, bei der alle eine Steuer in absolut gleicher Höhe zu zahlen haben. Denn eine solche Regelung belastet Reiche und Arme vollkommen unterschiedlich, sie benachteiligt letztere in hohem Maße. Aber selbst eine abgestufte Festlegung der Steuer in dem Sinne, daß alle Steuerpflichtigen den gleichen Prozentsatz ihres Verdienstes an das Finanzamt zu entrichten haben, empfinden wir nicht als gerecht. Denn die Belastung trifft die Bezieher sehr niedriger Einkommen ungleich höher als die sehr hoher Einkommen. Um einen Ausgleich in den Belastungen zu schaffen, stehen dem Gesetzgeber bestimmte Mittel zur Verfügung, wie eine progressive Besteuerung, die Gewährung von Freibeträgen für die Bezieher niedriger Einkommen. Es sind mithin Abwägungsurteile vielfältiger Art unumgänglich.

In einem anderen Teilbereich der Gerechtigkeit, in dem der ‹iustitia commutativa›, ist ein Abwägen, also ein teleologisches Denken gleichfalls notwendig. Denn der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit bildet hier jeweils das Grundkriterium. Sind Leistung und Gegenleistung äquivalent, entsprechen angerichteter Schaden und Wiedergutmachung einander? – so lauten hier die zu beantwortenden Fragen.

Es ist mithin festzuhalten, daß die jeweiligen Grundideen innerhalb der ‹iustitia particularis› keineswegs typisch deontologische Ideen sind. Die Grundidee der Proportionalität für den Bereich der ‹iustitia distributiva› und die Grundidee der Äquivalenz für den Bereich der ‹iustitia commutativa› oder, um die bekannte aristotelische Unterscheidung aufzugreifen[33], die Idee geometrischer Proportionalität als Kriterium distributiver Gerechtigkeit und die Idee arithmetischer Proportionalität als Kriterium kommutativer Gerechtigkeit sind zweifelsohne zum Bestand einer teleologisch konzipierten Ethik zu rechnen.

Über die angeführte primäre Argumentation hinaus, die für sich genommen zureichend ist, kann noch eine sekundäre Begründung

[33] Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik 1131 a ff.

angefügt werden. Sie besagt: Würden die Forderungen distributiver Gerechtigkeit nicht beachtet, dann wären die Auswirkungen weitaus schlechter als im Fall ihrer Beachtung.

Werden die Regeln distributiver Gerechtigkeit außer acht gelassen, dann hat dies etwa zur Konsequenz, daß eine Kooperation wenigstens stark behindert wird, daß Unruhe, Gegnerschaft bis hin zur Feindschaft entsteht. Was letztgenanntes betrifft, so ist eine Erfahrung in Rechnung zu stellen, die I. Kant folgendermaßen bewertet: «Niemals empört etwas mehr als Ungerechtigkeit; alle anderen Übel, die wir ausstehen, sind nichts dagegen»[34]. Werden Verteilungen beispielsweise nach dem «Verdienst-Kriterium» vorgenommen, dann ist ein ständiger Anreiz für eigene Bemühungen, die nicht mit egoistischen Antrieben gleichgesetzt werden dürfen, gegeben, dann werden vorhandene Fähigkeiten entwickelt und aktiviert. Dieses kommt zumindest in indirekter Weise anderen zugute; es wird für das Gemeinwohl nutzbar gemacht.

Ein Teleologe, der nach Ansicht seiner Kritiker nur Abwägungs-, aber keine Verteilungsregeln kennt, kann darauf verweisen, daß diesem Problem – jedenfalls was die Verteilung nach dem «Bedürfnis-Kriterium» betrifft – viel von seiner Schärfe genommen wird, beachtet man das Gesetz vom abnehmenden Grenznutzen[35]. Diesem zufolge reduziert sich das Gewicht einzelner Güter umso mehr, je mehr einer von ihnen besitzt. Es hat seinen Grund darin, daß der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse deutliche Grenzen gesetzt sind. Daher kann unter bestimmten Umständen durch eine gleichmäßige Verteilung der Güter das größtmögliche Wohl erreicht werden.

Wir begnügen uns mit diesen knappen Hinweisen. Sie können schon eine Vorstellung davon vermitteln, wie solche sekundären Begründungen sich ausnehmen. Es wird nun vielfach behauptet, daß Begründungen dieser Art die einzigen seien, die einem Teleologen zur Verfügung stehen, um ein Handeln nach den Maßstäben distributiver Gerechtigkeit zu rechtfertigen. Daß dies nicht zutrifft, das galt es aufzuzeigen.

[34] I. Kant, Bruchstücke aus dem Nachlaß, zit. nach R. Eisler, Kant-Lexikon, Hildesheim/New York 1977, 185.

[35] Vgl. dazu z.B. A. Quinton, Utilitarian Ethics, in: New Studies in Ethics, vol. 2: Modern Theories, London and Basingstoke 1974, 77ff.