

Gerechtigkeit, Gleichheit, Herrschaftskritik : zur Kritik des neoliberalen Anti-Egalitarismus

Autor(en): **Lettow, Susanne**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik**

Band (Jahr): **21 (2001)**

Heft 41

PDF erstellt am: **17.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-652533>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Gerechtigkeit, Gleichheit, Herrschaftskritik

Zur Kritik des neoliberalen Anti-Egalitarismus

“Verdienen Behinderte oder Häßliche oder Unbegabte oder Unausstehliche wirklich Kompensationszahlungen, damit sie nicht schlechter dastehen im Leben als Gesunde, Hübsche, Talentierte oder Nette? (...) Verkehrt sich – so die nichtegalitaristische Herausforderung – in dem Gleichheitskonzept von Gerechtigkeit die Tugend der Gerechtigkeit nicht in die Untugend des Neids?“ (Krebs 1999, 293).

Mit Fragen wie dieser hat sich in jüngster Zeit in der angelsächsischen und deutschsprachigen Sozialphilosophie eine Position herausgebildet, die sich „Anti-Egalitarismus“ oder „Non-Egalitarismus“ nennt. Gemeinsam ist den ProtagonistInnen dieser Richtung, unter denen vor allem Angelika Krebs, Harry Frankfurt und Wolfgang Kersting zu nennen sind, die Entkopplung des Begriffs der Gerechtigkeit von dem der Gleichheit. Im Kern geht es in der Debatte um die *Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums*. Unter Begründungszwang, heißt es, stünden nicht diejenigen, die ungleich verteilen wollten, sondern diejenigen, die gleich verteilen wollten (Krebs 1999, 295). Eine schlüssige philosophische Begründung für Letzteres sei nie geliefert worden. Harry Frankfurt geht sogar soweit, über ungleiche ökonomische Verteilung hinaus das Prinzip des *Suum cuique* (Jedem das Seine) auf „Rechte, Achtung, Rücksicht und Anteilnahme“ auszudehnen. „Jeder Person“, so Frankfurt, „sollten die Rechte, die Achtung, die Rücksicht und die Anteilnahme zukommen, auf die sie kraft dessen, was sie ist und was sie geleistet hat, Anspruch erheben kann“ (2000, 42).

In ähnlicher Weise fordert Wolfgang Kersting, sich auf den Begründer des Neoliberalismus Friedrich August von Hayek berufend, einen „verdienstethischen Naturalismus“. Dabei gilt ihm die „Naturausstattung der Individuen, ihre Begabungen, Talente und Fähigkeiten“, als „Grundlage für den Erwerb legitimer Verdienstansprüche“ (2000, 367). Die Naturalisierung des gesellschaftlichen Kompetenz-/Inkompetenzgefüges verknüpft er mit meritokratischer Ideologie und dem Aufruf ans Individuum, die eigenen „Anlagen, Kapazitäten und Potentiale zu optimieren und sich so selbst zu erweitern“ (ebd., 375). Nur so gelinge es, im Konkurrenzkampf um „eine begrenzte Anzahl von begehrten und gesellschaftlich angesehenen Positionen“ zu bestehen (ebd.). Gesellschaftliche Vorraussetzung für diesen „Liberalismus sans phrase“ ist, wie Kersting schreibt, der „Übergang von dem Minimalstaat zum einem Minimalsozialstaat“ (ebd., 7), da der gegenwärtige Sozialstaat die „Balance zwischen Leistung und Gegenleistung“ nicht halte, somit „immense moralische Kosten“ verursache und „lebensethisch verhängnisvoll“ sei (ebd.).

Unschwer ist zu erkennen, dass es sich bei diesen anti-egalitaristischen Positionen um einen neoliberalen Vorstoß in der Philosophie handelt. In die

Kritik geraten, entsprechend zum politischen Feld, sind keynesianisch orientierte Umverteilungskonzeptionen. Die meistdiskutierten Gegner der Anti-Egalitaristen sind Ronald Dworkin und John Rawls, der sich zum Beispiel mit Keynes für den „Vorrang der Gerechtigkeit vor Leistungsfähigkeit und größerer Nutzensumme“ ausspricht (1979, 334). Für den politischen Diskurs, insbesondere den in der Sozialdemokratie dominierenden, hat Birgit Mahnkopf aufgezeigt, wie in den neuen Gerechtigkeitsbegriff neoliberale Imperative Eingang finden und die verstärkten sozialen Spaltungen und Ungleichheiten hegemoniefähig gemacht werden.¹ Die „Formel 1 der neuen Sozialdemokratie: Gerechtigkeit durch Ungleichheit“ (Mahnkopf 2000) kann durchaus auch als Motto des philosophischen Anti-Egalitarismus gelten.

Was aber ist die Spezifik der philosophischen Artikulationen im Unterschied zum politischen Feld? Eine „philosophische Stellungnahme“, schreibt Bourdieu in seiner Untersuchung zur „Politischen Ontologie Martin Heideggers“, ist zwar „nichts anderes als das Homolog einer naiven politisch-ethischen Stellungnahme“ (1988, 58), dennoch unterliegt diese Stellungnahme bei der Transposition ins philosophische Feld einer gewissen „Sublimation“ oder „philosophischen Formgebung“.

Wir fragen² also im Folgenden nach der philosophischen Formgebung des Anti-Egalitarismus und ihrer spezifischen Wirksamkeit sowie nach der Barriere, die die philosophische Form für eine Kritik des Anti-Egalitarismus darstellt. Dazu rekonstruieren wir zunächst einige zentrale Theoreme des Anti-Egalitarismus wie „Natur“ und „Leistung“ sowie Umrisse der „egalitaristischen“ Antworten. Hierbei beziehen wir uns auf die rawlsianische Position von Herlinde Pauer-Studer sowie auf den Fähigkeiten-Ansatz, wie er von Martha Nussbaum und Amartya Sen vertreten wird und den auch Birgit Mahnkopf für ihre Kritik neoliberaler Gerechtigkeitskonzeptionen heranzieht. Wir befragen diese Konzeptionen danach, inwieweit sie dem Anti-Egalitarismus nicht nur ein abstraktes Beharren auf Gleichheit entgegensetzen, sondern in die gesellschaftspolitischen Kämpfe auf dem Terrain der Philosophie, wie sie in der Debatte um Gerechtigkeit stattfinden, eingreifen.

Dabei zeigt sich, dass die Nicht-Thematisierung der philosophischen Form die Kritik des Anti-Egalitarismus an eine Grenze stoßen lässt. Indem die Auseinandersetzung um Gerechtigkeit als Problem einer Ordnung der Werte artikuliert wird – so ist ein zentraler Streitpunkt die Frage, ob „Gleichheit“ ein intrinsischer Wert oder nur ein abgeleiteter Wert ist (Pauer-Studer 2000, 2001; Frankfurt 2000, Krebs 2000, 2001) –, geraten die gesellschaftliche Problematik und der Dissens in den politischen Perspektiven aus dem Blickfeld. Die Desartikulation der gesellschaftlichen Verhältnisse, die Ungleichheit und Ungerechtigkeit hervorbringen, ist aber eine zentrale diskursive Operation des Anti-Egalitarismus und muss ins Zentrum der Kritik rücken, soll diese sich nicht auf ein hilfloses Beschwören „besserer Werte“ reduzieren.

Wir plädieren daher dafür, die Fragestellung umzuformulieren: In welchen Verhältnissen und Praxen werden gesellschaftliche Ungleichheiten hergestellt und wie kann in diese Prozesse verändernd eingegriffen werden? Ins Blickfeld rücken damit die gesellschaftlichen Prozesse der Konstitution von hierarchischen Geschlechterverhältnissen, von Klassenverhältnissen sowie von kulturell/ethnisch artikulierten Hierarchien. Vor diesem Hintergrund können die Binarismen Gleichheit/Ungleichheit sowie Gerechtigkeit/Ungerechtigkeit nicht essentialistisch, sondern nur im Kontext der jeweiligen gesellschaftlichen Projekte verstanden werden; sie sind daher stets „antagonistischen Reklamationen“ (vgl. Haug 1993) ausgesetzt.

Soziale Dekontextualisierung

Eine diskursive Operation, die für den Anti-Egalitarismus, zum Teil aber auch für egalitäre Positionen konstitutiv ist, ist die der sozialen Dekontextualisierung von „Gleichheit“ und „Gerechtigkeit“. So führt Angelika Krebs den Unterschied von relationalen und nichtrelationalen Gerechtigkeitsauffassungen über das Beispiel der Gewichtsmessung von Mehl, Zucker und Butter beim Kuchenbacken ein. Um sich jeweils des absoluten Gewichts der Zutaten zu versichern, ist eine „nicht-komparative Waage, wie die digitale Küchenwaage“ weitaus besser geeignet als eine „komparative Waage, die Balkenwaage orientalischer Märkte zum Beispiel“ (Krebs 2001). Dieser Unterschied, der nebenbei mit dem Gegensatz von europäischer High-Tech und orientalischer Rückständigkeit aufgeladen wird, dient ihr als Vorlage für die Konstruktion zweier gegensätzlicher „Gerechtigkeitsstandards“. Die „egalitaristische Gerechtigkeitstheorie“, so Krebs, bestimmt „das einem jeden gerechtermaßen Zustehende wesentlich relational oder komparativ, mit Blick auf andere, und nicht absolut, unabhängig von anderen“ (2001). Dies aber, nämlich zu „suggerieren, Gerechtigkeit sei prinzipiell etwas Relationales, etwas, das mit der Behandlung der einen Person im Verhältnis zu anderen Personen zu tun hat“, ist für Krebs „irreführend“ (2001). „Gerechtigkeit“ und „Gleichheit“ werden hier aus allen gesellschaftlichen Verhältnissen herausgelöst; diese Abstraktion eröffnet einen gewissen politisch-theoretischen Freiraum für die Artikulation des neuen Gerechtigkeitskonzepts, dem die Affirmation gesellschaftlicher Hierarchien inhärent ist. Krebs fordert eine Rückbesinnung auf die „Suum-cuique“-Formel. „Gerecht ist danach eine Handlung, die jedem das gibt, was ihm zukommt“ (2001).

Die Forderung nach Gleichheit, die trotz der sozialistischen und feministischen Kritik an ihrem nur formalen Charakter immer auch einen sozialrevolutionären und bezogen auf die patriarchalen Geschlechterverhältnisse auch einen emanzipatorischen Impetus hat, wird, nachdem sie dekontextualisiert wurde, ins Absurde gezogen: „Gleichheit unter den Menschen lässt sich schließlich auch dadurch schaffen, dass man einfach alle umbringt“ (Krebs, 2001). So des Elements der Herrschaftskritik ledig, reformuliert Krebs „Gerechtigkeit“ als einerseits „allgemeine Gerechtigkeit“, die in

einem „Sockel-Bereich“ gilt und auf die Befriedigung allgemein-menschlicher Grundbedürfnisse wie der nach Nahrung und Obdach zielt, und andererseits als „besondere Gerechtigkeit“ im „Surplus-Bereich“.

Eine solche Gerechtigkeitsauffassung aber ist mit einer Sklavenhaltergesellschaft oder einer feudalen Ordnung, in der die Arbeitskraft der Individuen auf minimalem Niveau reproduziert wird, ebenso vereinbar wie mit dem Kersting'schen „Minimalsozialstaat“, dessen „Redistributionsvolumen ... bei weitem das Sozialbudget unterschreiten (soll), das etwa die bundesrepublikanische sozialstaatliche Wirklichkeit zur ungeschmälernten Selbsterhaltung und Zufriedenstellung der etablierten Verteilungslobby benötigt“ (Kersting 2000, 7). Krebs hat, nach freundlicheren Worten suchend, ihre Position auch als „feministischen Humanismus“ bezeichnet, der aber keinesfalls „die Schaffung gleicher Lebensaussichten für Frauen und Männer zu seinem Ziel erhebt“ (2001).

Leistung und Natur

Für die antiegalitaristischen Gerechtigkeitsauffassungen ist „Leistung“ ein wichtiger Bezugspunkt. Dies erscheint zunächst erstaunlich vor dem Hintergrund der „Erosion der Leistungsgerechtigkeit“, wie sie Birgit Mahnkopf beobachtet. In der Vergangenheit, so Mahnkopf, galten als „leistungsgerecht solche Standards, die sich auf eine meßbare Arbeitsleistung und auf erworbene Qualifikationen bezogen“ (2000, 504). Mit dem zunehmenden Bedeutungsverlust formaler Qualifikationen und der quantitativen Arbeitszeit als „Maß der Leistungsgerechtigkeit“ (ebd., 506), wird der „Zusammenhang von Leistung und Belohnung“ (ebd., 509) zerrissen. „Vor allem in der ‘new economy’ sind Geschick, Originalität und die Schnelligkeit, mit der Probleme identifiziert und gelöst werden, mit Erfolgsprämien belegt; die Bewältigung von Standardabläufen hingegen, egal wie anstrengend, belastend oder anspruchsvoll diese auch sein mögen, unterliegen einem Entwertungsprozess. (...) Nach den Spielregeln des ‘Rattenrennens’ werden nicht nur die Unbeweglichen, Leistungsschwachen und Langsamen zu Verlierern, sondern auch viele von denen, die lange Zeit mit einigem Erfolg versucht haben, die ‘benchmarks’ des Weltmarktes zu erfüllen. Denn irgendwo auf der Welt waren andere, von der ‘neuen Ökonomie der Zeit’ gehetzte Menschen noch flexibler, besser und schneller als sie. So gesehen verbürgt gerade die Erbringung von quantifizierbaren Leistungen im Gegensatz zu früher keine längerfristigen Sicherheiten mehr, weder im Hinblick auf Karriereverläufe noch hinsichtlich der individuellen Lebensplanung“ (ebd., 506).

Die Bedeutung, die „Leistung“ im „verdienstethischen Naturalismus“ Wolfgang Kerstings hat, besteht denn auch nicht im Plädoyer für einen verlässlichen Zusammenhang zwischen Leistung und Belohnung, sondern vielmehr in der Anrufung einer generalisierten Leistungs- und Risikobereitschaft. Es geht darum, die „Fähigkeit zur eigenverantwortlichen Lebensführung, zur Selbstbeanspruchung und zum Umgang mit Lebensrisiken“ zu kultivieren (2000, 7). Diese Bereitschaft zur Selbstoptimierung artikuliert

Kersting als „grundlegendes Freiheitsrecht“, das der Egalitarismus missachte, nämlich das „Recht, seine Talente und Fähigkeiten zu entwickeln, sich vervollkommen zu dürfen“ (ebd., 372). Sein Vorwurf an egalitäre Positionen, der die paradoxen Elemente von Naturalisierung und meritokratischer Ideologie zusammenbringt, lautet, diese seien ein „in die Natur eingreifender Hyperegalitarismus“ (ebd., 370). Kersting zeichnet das abschreckende Bild technokratischer Hybris, die auf die „Korrektur ... moralisch inakzeptable(r) genetische(r) Ausstattung(en)“ zielt (ebd., 254).

Die Naturalisierung von Sozialem leistet bei Kersting wie bei Krebs die Desartikulation von gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsverhältnissen. Sie verschwinden in der Figur des „von Natur aus Talentierteren“ (ebd., 375), dessen Gegenbild die Untalentierten sind. Damit fallen diese Positionen eindeutig hinter die feministischen Diskussionen in Anschluss an Judith Butler (vgl. u.a. Butler 1991) wie auch hinter die Ungleichheitsforschung in den Sozialwissenschaften zurück, die eine minutiöse Kritik an der Naturalisierung von Sozialem, der Geschlechtszugehörigkeit und erst recht der Klassenzugehörigkeit geleistet haben. So belegen Pierre Bourdieus bildungssoziologische Arbeiten auf vielfache Art und Weise, wie sich „Begabung“ als „frühzeitiges Eindringen in ein und Vertrautwerden mit einem ‘Spiel’, als sozial ausgebildeter ‘Spiel-Sinn’“ konstituiert, der „den Klassenrassismus zur Natur erhebt, zu von der Natur ungleich verteilten und dadurch legitimierten natürlichen Eigenschaften“ (1989, 398).

Seine Perspektive bezeichnet Kersting als „politische Solidarität“, die wie auch Krebs’ „absolute Gerechtigkeit“ am sogenannten Suffizienz-Prinzip ausgerichtet ist, das Harry Frankfurt prägnant formuliert hat: „Weniger zu besitzen ist schließlich vereinbar mit dem Besitz einer ganzen Menge, und schlechter abzuschneiden als andere impliziert nicht, schlecht abzuschneiden. (...) Es besteht keine notwendige Verbindung zwischen dem Leben am unteren Rand der Gesellschaft und Armut in dem Sinne, in dem Armut ein ernsthaftes und moralisch unannehmbares Hindernis zu einem guten Leben ist“ (2000, 40). Wichtig ist für Kersting vor allem, dass der Staat die Individuen „marktbereit“ hält (2000, 392). Sofern es für dieses Ziel erforderlich ist, wird durchaus an die „Bereitstellung der für die Aufrechterhaltung einer anständigen, bürgerlichen und sozial integrierten Existenz notwendigen und hinreichenden Güter“ gedacht (ebd., 391). Diese minimale, ihre Grenzen an den Imperativen des Marktes findende Armutseindämmung gilt jedoch nur für „die Mitglieder der eigenen politischen Gemeinschaft“ (ebd.), was Kersting als „Binnensolidarität“ (ebd., 396) bezeichnet. Im Außenverhältnis zu anderen Gesellschaften gilt nicht einmal dieser reduzierte Gerechtigkeitsstandard.

Kritik des Anti-Egalitarismus

Welche Antworten werden auf die oben skizzierten neoliberalen Konzeptionen in der Philosophie gegeben? Die dominanten Positionen sind hier zum einen dem Liberalismus verpflichtete Verteidigungen des Gleichheits-

begriffs (Pauer-Studer 2000, 2001, Ladwig 2000), zum anderen wird oft auf den Fähigkeiten-Ansatz von Martha Nussbaum und Amartya Sen rekurriert (Mahnkopf 2000, Giddens 2001). Herlinde Pauer-Studer knüpft in ihrer Kritik des Anti-Egalitarismus an die Behauptung, Gleichheit sei kein „inhärenter und unabgeleiteter moralischer Wert“ (2000, 38), an, indem sie die Werte „Freiheit“ und „Autonomie“ dem Wert der Gleichheit überordnet. „Distributive Gleichheit“, so Pauer-Studer, „ist ein Mittel, um Freiheit herzustellen“ (2000, 9) und private Autonomie zu sichern. „Ohne Chancengleichheit verfügen Menschen nicht über die Freiheit, ein selbstgewähltes Leben zu führen, weil ihnen die Optionen durch moralisch irrelevante Faktoren wie Geschlecht, Alter, ethnische Zugehörigkeit und sexuelle Orientierung verbaut sein können“ (ebd., 43). Dieser Freiheitsbegriff ist dem von Kersting entgegengesetzt. Zudem hält Pauer-Studer den Minimalismus des Suffizienz-Prinzips für einen „zu niedrig angesetzten Standard. Moralisch gesehen scheint es schwerlich vertretbar, Menschen zwar das Recht zuzusprechen, nicht verhungern zu müssen und eine Unterkunft zu haben, aber für Güterzuteilungen oberhalb dieser Grenze nicht offen zu sein, wenn eine Gesellschaft sich weitergehende Verbesserungen leisten kann“ (ebd., 53).

Pauer-Studer konstruiert ihre Position als eine Ordnung der Werte: „So here we have three important values: universal respect as an intrinsic value of overriding status, freedom as a value in itself, and equality as an instrumental value“ (2001). Diese Unterscheidungen werden wie folgt erklärt: Als intrinsischen Wert fasst sie einen Wert an sich, der auch seinen Ursprung in sich selbst habe, das heisst nicht weiter gerechtfertigt werden könne. Extrinsische Werte hingegen haben ihren Ursprung in etwas anderem, wie Freiheit und Gleichheit ihren in der universalen Achtung. Ein instrumenteller Wert wie Gleichheit habe seinen Wert nur als Mittel zum Zweck. Egalitaristen, die Gleichheit für einen intrinsischen Wert halten, werden dahingehend zurechtgewiesen, dass sie doch mit Gleichheit zumeist universelle Achtung meinten. In diesem Universum der Werte hat so zwar alles seine Ordnung, doch nimmt es sich hilflos gegenüber der schieren Gegenbehauptung einer anderen Werteordnung und der Macht des damit verbundenen gesellschaftspolitischen Projekts aus. Aus einer Perspektive, die dies affirmiert statt zu problematisieren, spricht Anthony Giddens aus, was der Hintergrund der Konjunktur von Wertediskursen ist: das Fehlen eines gesellschaftlichen Projekts bzw. einer Veränderungsperspektive: „Mangels eines Befreiungsmodells“, so Giddens, „wird die Selbstbeschreibung als ‘links’ tatsächlich in erster Linie zu einer Frage der Werte“ (Giddens 2001, 47f).³

Gegenüber einem solchen Rückzug ins Reich der Werte ist der Fähigkeiten-Ansatz von Amartya Sen und Martha Nussbaum stärker auf die Praxis und die Bedürfnisse der Individuen orientiert. „Was letztlich im Vordergrund stehen muss“, so Sen, „ist das Leben, das wir führen: das, was wir tun oder nicht tun können, das was wir sein oder nicht sein können“ (2000, 37). Im Gegensatz zu Krebs’ „absolutem Gerechtigkeitsstandard“ und zum

Suffizienz-Prinzip bestimmt Sen die für die Entwicklung bestimmter Fähigkeiten notwendigen Güter aus dem gesellschaftlichen Zusammenhang. „Um ein Leben ohne Scham zu führen, um fähig zu sein, Freunde zu besuchen und zu bewirten, um an dem teilhaben zu können, was in verschiedenen Bereichen geboten wird und worüber die anderen reden, bedarf es in einer Gesellschaft, die generell reicher ist und in der die meisten Menschen etwa über Autos, eine große Auswahl an Kleidung, Radios, Fernsehgeräte usw. verfügen, kostspieligerer Güter und Dienstleistungen. Somit erfordern einige (für einen ‘Mindest’-Lebensstandard relevante) Fähigkeiten in einer reicheren Gesellschaft mehr Realeinkommen und Wohlstand in Form von Güterbesitz als in ärmeren“ (ebd. 39). Ebenso verschiebt sich die Einschätzung, welche Fähigkeiten grundlegend sind innerhalb einer Gesellschaft, wenn diese insgesamt reicher wird (ebd., 40). „Freiheit“ ist hier nicht ein abstrakter oberster Wert, sondern bestimmt durch die „realen Chancen ... (die) ein Mensch (hat), das Leben zu führen, das er führen möchte“ (ebd. 64).

Eine signifikante Leerstelle sind jedoch auch in dieser Konzeption wie in allen vorangehenden die gesellschaftlichen, praktisch-tätigen Individuen, die ihre Bedürfnisse artikulieren. Insofern handelt es sich um Konzeptionen von „oben“, die auf unterschiedliche Art und Weise festzulegen trachten, was Menschen zusteht und was nicht. Deutlich wird dies besonders an Matha Nussbaums „aristotelischem Sozialdemokratismus“. Der theoretische Bezugspunkt ist hier Aristoteles’ Begriff des guten Lebens. Um dies annäherungsweise zu bestimmen, unternimmt Nussbaum es, eine Liste grundlegender Bedürfnisse und Fähigkeiten anzulegen, die Antwort geben soll auf die „Frage, was zu einem Leben zu gehören scheint, das uns als ein menschliches Leben gilt“ (1999, 190).

Fraglos soll Nussbaums Konzeption „der Gleichheit und der Gerechtigkeit“ dienen (ebd. 63), doch hat ihre Bestimmung des ‘guten Lebens’ eine dehumanisierende Kehrseite: „Welches Leben“, so stellt Nussbaum ihre Frage um, „ist so verarmt, dass es nicht zu Recht ein menschliches Leben genannt werden kann?“ (ebd. 198). Alte, Behinderte und verwahrloste Kinder und Jugendliche tauchen hier auf. „Bestimmte schwerstbehinderte Kinder“ sind für Nussbaum „keine menschlichen Wesen ..., auch wenn sie von menschlichen Eltern abstammen“. Und: „die seltenen Fälle von Kindern, die außerhalb der menschlichen Gesellschaft oder in einem zutiefst gestörten Zuhause aufgewachsen sind, sodaß es ihnen völlig an Sprach- und Denkvermögen fehlt oder ihre sozialen Fähigkeiten auf eine extreme und irreparable Weise unterentwickelt sind“, bilden für sie eine „umstrittene Gruppe“ (ebd., 199). Dieses Beispiel zeigt, wie auch eine Konzeption, die Gerechtigkeit als soziale Gleichheit begreift, in einen Herrschaftsdiskurs umschlagen kann. Das Problem liegt im klassifikatorischen Zugang, der die Stelle besetzt hält, an die gesellschaftstheoretisch wie politisch die sozialen Bewegungen und Individuen, die ihre jeweiligen Bedürfnisse und Erfahrungen von Ungerechtigkeit artikulieren, treten müssten.

Auffallend ist insgesamt, wie der „Kampf um die Bedürfnisse“ (Fraser 1994), um ihre Definition, der eine zentrale Dimension der sozialen Bewe-

gungen war und einen Bruch mit Paternalismus und Stellvertreter-Politiken zur Voraussetzung hatte, aus dem politischen Gedächtnis und theoretischen Horizont gelöscht wird. Dies mag auch mit der von Fraser diagnostizierten Verschiebung in den Artikulationsformen der sozialen Bewegungen zu tun haben. In der „postsozialistischen Situation“, so Fraser, habe „die kulturell gewährte Anerkennung ... die sozioökonomische Umverteilung als Maßnahme gegen Ungerechtigkeit und als Ziel politischen Kampfes“ verdrängt (2001, 23). Fraser, für die „Gerechtigkeit heute sowohl Umverteilung als auch Anerkennung erfordert“ (ebd. 24), entwickelt gegen paternalistische Sozialpolitik und gegen exklusive Identitätspolitik eine Perspektive, die „die sozioökonomische Politik eines sozialistischen Feminismus mit der kulturalistischen Politik eines dekonstruktiven Feminismus“ verbindet (ebd., 59).⁴ Ersteres zielt ihr zufolge auf eine „transformative Umverteilung“, die dahin tendiert, die „Klassendifferenzierung zu untergraben“ (ebd. 53) und eine „gründliche Umstrukturierung der Produktionsverhältnisse“ (ebd., 55) einschließt, statt die „Habenichtse“ auf Konditionen festzulegen, die sie zur Unterordnung verurteilen.

Darüber hinaus ist die Dekonstruktion für Fraser „Gegner einer Sedimentierung und Verhärtung von Gender-Differenz, wie sie in einer geschlechtsspezifisch ungerecht organisierten politischen Ökonomie auftritt“ (ebd., 60). Mit der Formel „Anerkennung und Umverteilung“ fügt Fraser die kulturellen und sozioökonomischen Dimensionen sozialistischer Politik jenseits realer Politiken rein additiv zusammen. Deutlich wird bei ihr jedoch, dass Gerechtigkeit Fragen von Gesellschaftsveränderung aufwirft. Nicht ob der Begriff der Gerechtigkeit mit dem der Gleichheit verknüpft werden kann und soll, sondern *inwieweit* Gerechtigkeit mit Forderungen und Vorschlägen zum Abbau der Herrschaft von Menschen über Menschen artikuliert ist, rückt somit ins Zentrum der Auseinandersetzung. Dies ist jedoch keine Frage, die allein in der philosophischen Form beantwortet werden kann, sondern eine des eingreifenden Denkens, das mit emanzipatorischen sozialen Bewegungen verbunden ist.

Anmerkungen

- 1 Dass dies nicht auf die Sozialdemokratie beschränkt ist, zeigt Horst Heimann, der u.a. Antje Vollmers Kritik am „Experiment der Egalität“, das in der Bundesrepublik „bis zum Äußersten getrieben“ worden sei, zitiert (2001, 711). Zu den im Neoliberalismus virulenten Konstruktionen von Ausgrenzung und auf Ausgrenzung basierenden „Solidaritätsmustern“ vgl. Orozco 1997.
- 2 Dieser Text basiert auf Diskussionen, die ich mit Teresa Orozco geführt habe, und der ich an dieser Stelle dafür danke.
- 3 Giddens verteidigt in seinem Buch „Die Frage der sozialen Ungleichheit“ ein reduziertes Konzept von Chancengleichheit, das – nicht auf die Herstellung von sozialer Gleichheit, sondern auf die Abfederung von Ungleichheit zielend – jedoch „nach wie vor eine Umverteilung von Wohlstand und Einkommen voraus(setzt)“ (2001, 100).
- 4 Fraser richtet sich mit ihrer Gerechtigkeitskonzeption vor allem gegen die Reduktion sozialer Gerechtigkeit auf eine Frage der Anerkennung (vgl. u.a. Honneth 1994, Taylor 1997).

Literatur

- Bourdieu, Pierre, 1988: Die politische Ontologie Martin Heideggers. Frankfurt/M.
Ders., 1989: Sozialer Raum und „Klassen“. Frankfurt/M.
Butler, Judith, 1991: Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt/M.
Frankfurt, Harry, 2000: Gleichheit und Achtung. In: Angelika Krebs (Hg.), 2000: A.a.O.
Fraser, Nancy, 1994: Der Kampf um die Bedürfnisse. In: Dies: Widerspenstige Praktiken. Frankfurt/M.
Dies., 2001: Die halbierte Gerechtigkeit. Frankfurt/M.
Giddens, Anthony, 2001: Die Frage der sozialen Ungleichheit. Frankfurt/M.
Haug, Wolfgang Fritz, 1993: Elemente einer Theorie des Ideologischen. Hamburg
Heimann, Horst, 2001: Mehr Ungleichheit wagen? Zum Boom der Egalitarismuskritik. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 6, Bonn
Honneth, Axel, 1994: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt/M.
Kersting, Wolfgang, 2000: Theorien der sozialen Gerechtigkeit. Stuttgart
Krebs, Angelika, 1999: Würde statt Gleichheit. Zu Avishai Margalits 'Politik der Würde'. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 2. Berlin
Dies., (Hg.), 2000: Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik. Frankfurt/M.
Dies., 2001: Gleichheit oder Gerechtigkeit. Warum der Feminismus nicht auf Gleichheit setzen sollte. In: Birgit Christensen (Hg.), wissen macht geschlecht. Philosophie und die Zukunft der „Condition féminine“. Symposium der Internationalen Assoziation von Philosophinnen, Zürich, 11. – 14.10. 2000). Zürich
Ladwig, Bernd, 2000: Gleichheit und Gerechtigkeit. In: Prokla, Heft 121. Münster
Mahnkopf, Birgit, 2000: Die Formel 1 der neuen Sozialdemokratie: Gerechtigkeit durch Ungleichheit. In: Prokla, Heft 121. Münster
Orozco, Teresa, 1997: Die Armen und die Anderen. Zur Diskussion von Armut und Ausgrenzung im Neoliberalismus. In: Die Philosophin, Heft 15. Tübingen
Nussbaum, Martha, 1999: Gerechtigkeit oder Das gute Leben. Frankfurt/M.
Pauer-Studer, Herlinde, 2000: Autonom leben. Frankfurt/M.
Dies., 2001: Freedom and Equality: Beyond Egalitarianism and Anti-Egalitarianism. In: Birgit Christensen (Hg.), Zürich
Rawls, John, 1979: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt/M.
Ritsert, Jürgen, 1997: Gerechtigkeit und Gleichheit. Münster
Taylor, Charles, 1997: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt/M.