

No. 32
Jänner 2015

Verteilung und Gerechtigkeit: Philosophische Perspektiven

Matthias Aistleitner
Marianne Fölker
Jakob Kapeller
Franz X. Mohr
Stephan Pühringer

**Institute for Comprehensive
Analysis of Economy**

**Institut für
die Gesamtanalyse der
Wirtschaft**

**Johannes Kepler
Universität Linz**

Altenbergerstraße 69
4040 Linz
Austria

Tel.: +49 732 2468 3402

csc@jku.at
www.icae.at

Verteilung und Gerechtigkeit: Philosophische Perspektiven^{*}

Matthias Aistleitner^{**}, Marianne Fölker^{**}, Jakob Kapeller^{***,****},
Franz X. Mohr^{**}, Stephan Pühringer^{***}

Zusammenfassung

Die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit ist eine in Ökonomie, Politik und Philosophie umstrittene Frage. Die nachstehende Zusammenschau von philosophischen Argumenten zum Wesen und dem rechten Verständnis von „Gerechtigkeit“ als normativem Konzept versucht dabei nicht nur einen groben Überblick zur Rolle von Gerechtigkeit in der Geschichte philosophischen Denkens sowie der zeitgenössischen politischen Philosophie zu bieten, sondern auch eine polit-ökonomische Perspektive in die philosophische Diskussion rund um Fragen der Gerechtigkeit zu integrieren. Eine solche Perspektive ist dabei geeignet die Anwendung abstrakter philosophischer Konzepte auf konkrete wirtschafts- und verteilungspolitische Fragestellung zu ermöglichen.

^{*} Wir danken der Arbeiterkammer Wien für die finanzielle Unterstützung dieses Forschungsprojekts.
Korrespondierender Autor: jakob.kapeller@jku.at

^{**} Johannes Kepler Universität Linz, Institut für Philosophie und Wissenschaftstheorie, Altenbergerstraße 69, 4040 Linz.

^{***} Johannes Kepler Universität Linz, Institut für die Gesamtanalyse der Wirtschaft, Altenbergerstraße 69, 4040 Linz.

Einleitung

Die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit ist eine in Ökonomie, Politik und Philosophie umstrittene Frage. Die nachstehende Zusammenschau von philosophischen Argumenten zum Wesen und dem rechten Verständnis von „Gerechtigkeit“ als normativem Konzept versucht dabei nicht nur einen groben Überblick zur Rolle von Gerechtigkeit in der Geschichte philosophischen Denkens sowie der zeitgenössischen politischen Philosophie zu bieten, sondern auch eine Reihe von Brücken zwischen verschiedenen, ansonsten oftmals getrennten Aspekten der Diskussion um Gerechtigkeit zu schlagen.

Eine erste solche Brücke ergibt sich im Kontext der doppelten Funktion des Gerechtigkeitsbegriffs, der – je nach Kontext, AutorIn und Anwendung – Aspekte des individuell rechten Handelns ebenso umfassen kann wie Aspekte sozialer Gerechtigkeit. Die impliziten und expliziten Verbindungslinien zwischen diesen beiden Fragen – jener nach dem gerechten, moralisch gerechtfertigtem individuellen Handeln sowie jener nach der Adäquatheit unterschiedlicher sozialer Verteilungskonstellation – sollen im Folgenden besonders berücksichtigt werden.

Eine zweite Brücke betrifft die lange Zeitspanne, die zwischen den verschiedenen hier berücksichtigten Beiträgen zu einer „Philosophie der Gerechtigkeit“ liegt. Im Vordergrund steht hier das Bemühen, historische Verbindungslinien zwischen verschiedenen AutorInnen oder Denktraditionen herauszuarbeiten und so ein Verständnis für den historischen Wandel der Sichtweisen auf Gerechtigkeit zu vermitteln. Um dies zu erreichen, wird teilweise versucht, die Argumente historisch weiter zurückliegender Autoren in eine moderne Terminologie zu übertragen oder vor dem Hintergrund zeitgenössischer polit-ökonomischer Fragen zu reflektieren.

Eine dritte derartige Brücke basiert auf dem Versuch, traditionelles, quasi lehrbuchartiges Wissen über unterschiedliche philosophische Ansätze mit einer Betrachtungsweise zu verbinden, die auf konkrete wirtschafts- und verteilungspolitische Implikationen dieser Ansätze fokussiert, soweit dies möglich ist. Der Grund für diesen Fokus liegt in dem Bemühen, eine Anwendung etablierter Argumentationsweisen aus dem oftmals eher abstrakten philosophischen Diskurs auf wirtschaftspolitische Diskurse zu vereinfachen. Dadurch wird es erleichtert gewisse politische Positionen vor dem Hintergrund der europäischen Geistesgeschichte und ihrem Verständnis der Frage der Gerechtigkeit zu reflektieren und zu verorten. Diese letzte Brücke versucht also eine polit-ökonomische Perspektive in die philosophische Diskussion rund um Fragen der Gerechtigkeit zu integrieren.

Teil I: Gerechtigkeit in der Geschichte der Philosophie

Gerechtigkeit bei Platon

„Der Reichtum verdirbt die Seele der Menschen durch Genußsucht, die Armut wird durch ihren Jammer in das schamlose Gebaren selbst hineingetrieben“. (Platon ~350BC, 919c)

Platons *Politeia* (Der Staat) stellt das älteste vollständig erhaltene Werk der abendländischen politischen Philosophie dar (Höffe 2007a, 20; Zehnpfennig 2007, 14). Die Frage der Gerechtigkeit nimmt dabei eine zentrale Rolle ein, die auch im Untertitel des Werks („Über das Gerechte“) bereits angedeutet wird. Die Gerechtigkeit wird dabei bei Platon sowohl auf der individuellen als auch auf der sozialen Ebene verortet – es geht also um das rechte Handeln des Einzelnen ebenso wie die gerechte Gestaltung von Gesellschaft und Gemeinschaft. Diese differenzierte Schwerpunktsetzung in der Auseinandersetzung mit Fragen der Gerechtigkeit ist dabei wegweisend für das nachfolgende politische und philosophische Denken.

Im typischen Stil des antiken griechischen Denkens sieht Plato Gerechtigkeit vornehmlich als Mittel zur Herstellung von individueller wie sozialer Harmonie. Ein Ausgangspunkt der platonischen Gerechtigkeitsvorstellung ist die Idee unterschiedlicher Seelenkräfte, die in jedem Menschen – abhängig von seiner individuellen Begabung – mehr oder weniger ausgeprägt vorhanden sind. Diesen Seelenkräften ist jeweils eine menschliche Tugend zuordenbar: dem Begehren die Besonnenheit, der Tatkraft die Tapferkeit und der Vernunft die Weisheit (Höffe 2007a, 21; Holzleithner 2009, 21).¹

Der Gerechtigkeit kommt nun die Aufgabe zu, eine sinnstiftende Balance oder Harmonie zwischen diesen Kräften herzustellen und dabei destruktive Auswirkungen einzelner Eigenschaften zu mindern. Um beispielsweise Habsucht und zügelloses Gewinnstreben einzudämmen, muss das menschliche Begehren durch Besonnenheit und Tatkraft im Zaum gehalten werden; die Tatkraft wiederum sollte sich von der Vernunft leiten lassen um Energieverschwendung und destruktives Verhalten zu vermeiden. Im richtigen Verhältnis zueinander gesetzt – d.h. wenn jeder Mensch die seiner Begabung entsprechende Aufgabe erfüllt – gelangen die oben beschriebenen Tugenden zur vollen Entfaltung. Selbstverwirklichung in der Arbeit und die damit einhergehende innere Ausgeglichenheit stellen damit notwendige Voraussetzungen des *gerechten Menschen* nach Platon dar (Zehnpfennig 1999, 24; Kersting 2013, 132-134). Während Platon auch Frauen in diese Logik der Arbeitsorganisation auf

¹ Diese Begabungen und Tugenden werden daher auch von den drei gesellschaftlichen Ständen des idealen Staats repräsentiert: Das Volk (Bauern, Händler, Handwerker), die Wächter (Soldaten) und die Herrschenden stehen stellvertretend für die drei zentralen Seelenkräfte (Höffe 2007a, 21).

emanzipatorische Weise miteinschließt², wird die zentrale Rolle der Sklaverei in der antiken Gesellschaft nicht in Frage gestellt. Die damit verbundene Unterscheidung zwischen freie Bürger und unfreie Arbeitskräfte bleibt hier außerhalb des antiken Gerechtigkeitsdiskurses.³

Die Grundidee individueller Gerechtigkeit, wird bei Platon nun auch auf den sozialen Raum projiziert (Höffe 1987, 230). Analog zur individuellen Seelenharmonie des gerechten Menschen ist das ideale Gemeinwesen – die griechische Polis in Form einer "*arbeitsteiligen Versorgungsgemeinschaft*" (Demandt 1999, 62) – ebenfalls durch ein harmonisches Gefüge seiner Bürger gekennzeichnet. Es geht also, in moderne Terminologie übersetzt, wesentlich um die Frage des sozialen Friedens und eines harmonischen Zusammenlebens in einer Gesellschaft.

Für den ökonomischen Bereich hat diese Priorisierung sozialer Harmonie einige spezifische Folgen: Erstens, braucht es einen möglichst offenen und selbstbestimmten Zugang zu Arbeit, sodass jede und jeder eine Tätigkeit aufnehmen mag, die ihren oder seinen Seelenkräften bestmöglich entspricht. Ein solches Zusammenfallen von, modern ausgedrückt, Arbeitsinhalt und persönlichen Interessen ist dabei auch produktivitätssteigernd und somit ein doppelter Beitrag zur sozialen Ordnung, da sinnstiftende Tätigkeit und sozialer Wohlstand zugleich gefördert würde (Höffe 1987, 237-243). Zweitens, kann der Fokus auf *Versorgung* durchaus als Gegensatz zu Maximierung und immerwährendem Wachstum gelesen werden: Das Shareholder-value Prinzip und die damit verbundene Unterordnung menschlicher Arbeitsweisen gegenüber Profitmaximierungskalkülen wäre aus Platons Sicht ebenso disharmonisch und destruktiv wie die Vorstellung eines sich stetig und unhaltbar ausweitenden materiellen Wohlstands. Drittens hat der Versuch soziale Balance zu implementieren auch die konkrete verteilungspolitische Implikation, Wohlstandsunterschiede nur in einem gewissen Rahmen als erwünscht anzusehen, um eben diese Harmonie, beispielsweise durch Habsucht oder selbstsüchtige Bereicherung Einzelner, nicht zu gefährden (Schefold 1989, 30). Der Maxime "*Friede durch Zufriedenheit*" (Höffe 1987, 245) folgend, findet sich bereits in Platons *Gesetzen* die Grundidee eines „sozialverträglichen Einkommenskorridentors“ im Sinne einer gesetzlichen Begrenzung der auseinanderklaffenden Einkommensschere wieder, die in der Wirtschafts- und Sozialpolitik des 20. Jahrhunderts (etwa im Rahmen des US-amerikanischen New Deal) oder aktuellen politischen Debatten (Piketty 2014) wieder auftaucht:

² Hier bezieht sich Platon vor allem auf die Bekleidung öffentlicher Ämter, mit der Begründung, dass natürliche Unterschiede zwischen Mann und Frau bei der Erfüllung von Staatsaufgaben nicht relevant sind (vgl. Schefold 1989, 27; Zehnpfennig 1999, 24).

³ Der Platon-Schüler Aristoteles stellt zwar bereits erste kritische Überlegungen zur Praxis der Sklaverei an, er gelangt hier aber zu keiner Lösung des Problems. Denn solange der technische Entwicklungsstand den intensiven Einsatz menschlicher Arbeitskraft notwendig macht, so lange wird man laut Aristoteles auf dieses Mittel zurückgreifen müssen (vgl. Schefold 1989, 36).

„In einem Staate [...] soll ebensowenig bei einer Anzahl von Mitgliedern eine krasse Armut sich finden als ein krasser Reichtum; denn jedes davon erzeugt das andere. Jetzt muss also der Gesetzgeber für beides eine bestimmte Grenze benennen. Für die äußerste Grenze der Armut mag der Wert des Landesanteils [ein Stück Land, Anm. d. Verf.] gelten, der bleiben soll und dessen Verringerung keine Behörde, kein sonstiger Mensch, der noch auf Ehre und Tugend etwas hält, bei irgend einem Bürger dulden wird. Hat der Gesetzgeber dies als äußerstes Maß festgesetzt, so wird er andererseits zugeben, daß jemand hiervon das Doppelte erwirbt, auch das Dreifache, ja sogar das Vierfache. Wenn aber einer noch mehr erwirbt [...] so soll er diesen Betrag dem Staate [abgeben].“ (Platon ~350BC, 744b-745a)

Zusammenfassend wird Gerechtigkeit bei Platon als ein "*allgemeines Ordnungsprinzip*" verstanden, welches für "*die richtige Zuordnung und zugleich die richtige Gesamtordnung*" (Höffe 2007a, 21-22) sorgt und so zu individueller wie sozialer Harmonie beizutragen sucht.

Gerechtigkeit bei Aristoteles

Das von Aristoteles verfasste fünfte Buch, der *Nikomachischen Ethik*, stellt den zweiten Höhepunkt in der Geschichte des abendländischen Denkens über die Gerechtigkeit dar. Dabei schließt Aristoteles an wesentliche Punkte der Platonischen Auffassung an. Ein konzeptionell wesentlicher Unterschied zu Platons Auseinandersetzungen besteht in einer Differenzierung des Gerechtigkeitsbegriffs nach gesellschaftlichen Anwendungsbereichen (Höffe 2007a, 25) und diese ist gerade für eine Diskussion der sozialen und ökonomischen Implikationen von Interesse.

In diesem Sinne unterscheidet Aristoteles zwischen der universalen Gerechtigkeit als vollkommene Tugend⁴ und der partikularen Gerechtigkeit, die für gewisse ökonomische Fragen von Bedeutung ist. Im Zuge der Behandlung sozioökonomischer Aspekte diskutiert Aristoteles beispielsweise die Rechtmäßigkeit des freiwilligen Tausches oder die Verteilung öffentlicher Güter wie Ämter, Ansehen oder Macht. Bei letzterem führt er das Prinzip der Leistungsgerechtigkeit ein: Eine höhere Leistung – Aristoteles spricht vom Maßstab der "Würdigkeit"⁵ – rechtfertigt eine höhere sozioökonomische Position. Eine ungleiche Aufteilung von Gütern wäre demnach nicht nur zulässig sondern auch gerecht (Holzleithner 2009, 22-23; Höffe 2007a, 23). Daraus leitet sich das Prinzip einer geometrischen Proportionalität ab, welches "*jedem das ihm im Rahmen der Gemeinschaft Zustehende, jedem das 'Seinige' zukommen [lässt]*" (Schefold 1989, 45). Aristoteles stellt hierbei jedoch das grundsätzliche Motiv einer in die Gemeinschaft eingebetteten Wirtschaft und die damit

⁴ Die universale Gerechtigkeit wird umfassend "*als vollkommene Gutheit des 'Charakters'*" (Holzleithner 2009, 22) verstanden und äußert sich in der "*Einstellung, alles, was Gesetz und Sitte fordern, freiwillig zu erfüllen*" (Höffe 2007a., 22-23).

⁵ Hinsichtlich des „Maßstabs der Würdigkeit“ ist sich Aristoteles wohl bewusst dass hier abhängig von "*gesellschaftlichen Wertbegriffen und politischen Kräfteverhältnissen*" (Kersting 2013, 135) verschiedene Auffassungen existieren: "*[...] die Vertreter des demokratischen Prinzips meinen die Freiheit, die des oligarchischen den Reichtum, oder den Geburtsadel, und die Aristokraten die Tugendhaftigkeit*" (Aristoteles ~350BC, 1131a, 25).

verbundene Priorisierung sozialer Harmonie niemals in Frage. Illustrativ hierfür ist etwa die von Aristoteles vorgenommene strenge Unterscheidung zwischen „Ökonomie“ – der wohlverstandenen Haushaltsführung – und „*Chrematistik*“ – die Kunst möglichst großen Reichtum anzuhäufen (Schefold 1989, 37-38).⁶ Letztere wird sowohl von Platon, als auch von Aristoteles als maßlos, untugendhaft und gemeinwohlschädigend zurückgewiesen (Höffe 2007b, 34; Schefold 1989, 41).

“In allen Staaten nun gibt es drei Klassen von Bürgern: sehr reiche, sehr arme und drittens solche, die zwischen beiden in der Mitte stehen. Da also die Voraussetzung gilt, daß das Gemäßigte und das Mittlere das beste ist, so sieht man, daß auch in bezug auf die Vermögensverhältnisse der mittlere Besitz von allen der beste ist; ein solcher Vermögensstand gehorcht am leichtesten der Vernunft. Dagegen fällt es dem übermäßig [...] Reichen und denen, die das Gegenteil von ihnen sind, den übermäßig Armen [...] schwer, der Vernunft zu folgen. Jene werden mehr übermütig und schlecht im großen, diese allzu tückisch und schlecht im kleinen, und Übermut auf der einen und Tücke auf der anderen Seite sind es ja, woraus alle ungerechten Taten entspringen.“ (Aristoteles ~340BC, 1295b)

Dieses Zitat illustriert, wie sich die Idee des *meson*, des "rechten Maßes", der aristotelischen Philosophie auch auf der ökonomischen Ebene widerspiegelt. Tugend und Gerechtigkeit liegt stets zwischen den Extremen (Ritsert 2012, 12-13; Slotte 2014) und die Absenz sozialer Extreme bildet daher auch eine taugliche Grundlage für eine gerechte Gesellschaft. Nicht zufällig plädiert Aristoteles auch für einen starken Mittelstand (Höffe 2007b, 35; Demandt 1999, 64). Letzteres hat aber auch demokratiepolitische Gründe: Aristoteles zieht – im Gegensatz zu seinem Lehrer Platon – eine *Herrschaft der Vielen* den anderen Verfassungsformen vor (Höffe 1987, 282).

Gerechtigkeit in der mittelalterlichen Theologie

Die Debatte um den Gerechtigkeitsbegriff in der mittelalterlichen Theologie steht lange in der Platonischen Tradition, wobei vor allem die Rolle der Gerechtigkeit als personale, die Begierden ordnende Tugend im Zentrum steht. Die Idee einer gerechten irdischen Gesellschaft wird dabei zu Gunsten der neuplatonischen Vorstellung einer himmlischen Gerechtigkeit vernachlässigt. Soziale Gerechtigkeit bleibt aufgrund des in der Bibel geschilderten Sündenfalls zu irdischen Lebzeiten stets defizitär und kann in ihrer vollkommenen Form schließlich nur von jenen Menschen im Jenseits erfahren werden, denen Gott diese Gnade zuteilwerden lässt (Waibl 1984; Horn und Scarano 2002).

Ab der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts rezipiert die Theologie der Scholastik Aristotelisches Gedankengut, das über den arabischen Raum wieder nach Europa gelangt war. Thomas von Aquin übernimmt die Aristotelische Unterscheidung in eine allgemeine und eine spezielle bzw. partikuläre

⁶ Dabei hat Aristoteles keineswegs Reichtum per se verachtet – im Gegenteil: Der Besitz von Gütern ist Teil des glücklichen Lebens und ermögliche es, die Tugend der Freigebigkeit auszuüben. Was Aristoteles kritisiert, ist ein rein auf Gelderwerb ausgerichtetes (und deshalb verfehltes) Leben (Höffe 1987, 286).

Gerechtigkeit. Zu letzterer zählt er eine verteilende Gerechtigkeit, die im Sinne einer individuellen Tugend von einem paternalistischen Staatsoberhaupt gegenüber den BürgerInnen ausgeübt wird, und eine ausgleichende Gerechtigkeit, die bei Verträgen zwischen Einzelpersonen relevant ist.

Thomas von Aquins Arbeiten hatten eine derart weitreichende Wirkungsgeschichte, dass sie noch immer ein zentrales Element der katholischen Sozialethik darstellen (vgl. Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit 2006). Besitz und die Anhäufung von Eigentum sind bei Thomas nur im Kontext der christlichen Botschaft zu verstehen, in welcher Gott den Menschen die Dinge der geschaffenen Welt treuhänderisch übereignet hat (Lohfink 1974; Furger 2005; Gen 1-2; Ps 24, 1; Mt 6,19.24; Lk 6,24f). Aus dieser Konzeption folgen für Thomas sowohl das Recht auf Privateigentum, als auch die Forderung nach dessen sittlichem Gebrauch, der sich am mönchischen Lebensideal des Mittelalters orientiert. Während Güterbesitz also ungleich verteilt sein darf, solange dessen Nutzung sittlichen Erwägungen folgt, gilt für die Sphäre des Konsums ein strenges Prinzip der Bedarfsgerechtigkeit, das am ehesten ständische Differenzierungen erlaubt (Waibl 1984).

In Analogie ist auch die Aneignung von Geld, das seine moralische Berechtigung aus seiner Funktion im Gütertausch bezieht, nicht um seiner selbst willen erstrebenswert (Waibl 1984; S. th. 2, II, 78, 1). Wird Handel nur noch zum Zweck der Geldvermehrung betrieben, handelt es sich daher um eine unmoralische Handlung. In dieser Überlegung wurzelt das mittelalterliche Zinsverbot, wobei Thomas von Aquin die Bedingungen herauszuarbeiten versucht, unter denen es legitim ist, Zinsen zu nehmen. Er entwickelt hierfür eine explizite Differenzierung zwischen Konsumkrediten für Bedarfsgüter und Risikokapital für Investitionen.

„Zins nehmen für geborgtes Geld ist an sich ungerecht [...] Um das einzusehen, muß man wissen, daß es bestimmte Sachen gibt, deren Gebrauch darin liegt, daß sie aufgebraucht werden [...] Und aus demselben Grunde begeht man eine Ungerechtigkeit, wenn man Wein oder Weizen borgt und sich dafür eine doppelte Gegenleistung ausbittet, [...]. Andere Sachen sind solche, deren Gebrauch nicht in dem Verbrauch der Sache selbst liegt [...] [Hier] kann der Mensch erlaubterweise einen Preis für den Gebrauch [...] ansetzen [...]“ (S. th. 2, II, 78, 1)

Demnach ist es unmoralisch, für Geld Zinsen zu nehmen, das für den Konsum verwendet wird. Andererseits ist es durchaus gestattet, sich an produktiven Projekten zu beteiligen und von deren Erträgen zu profitieren. Das mittelalterliche Zinsverbot lehnt das Einheben von Zinsen demnach nicht kategorisch ab, sondern versucht, dem Zinswesen eine ethisch vertretbare Ausrichtung zu verleihen (Waibl 1984; Le Goff 1988; S. th. 2, II, 78, 1).

Gerechtigkeit bei Thomas Hobbes

Gemeinsam mit Niccolò Machiavelli gilt der Engländer Thomas Hobbes als einer der Begründer der neuzeitlichen Politischen Wissenschaft. So wie die Denker der Neuzeit gegenüber der mittelalterlichen Tradition die Bedeutung des Individuums und der sich entwickelnden Naturwissenschaften hervorheben, so versucht auch Hobbes, menschliches Zusammenleben auf rein individualistischer Grundlage zu erklären. Hobbes nimmt dabei das Thatchersche Diktum von der „nicht existierenden Gesellschaft“ vorweg; für ihn sind Menschen grundsätzlich autonom und existieren ohne jegliche Verbindungen zu anderen Menschen:

„Wir wollen nun [...] annehmen, dass die Menschen – gleichsam wie Pilze – plötzlich aus der Erde hervorwachsen und erwachsen wären, ohne dass einer dem anderen verpflichtet wäre.“ (Hobbes, 1642, 161)

Hobbes geht in seinem Denken über den Staat rein von Individuen aus, die von einem Streben nach Selbsterhaltung, Glück und Macht angetrieben werden. Freiheit wird vor diesem Hintergrund als das Freisein von Einflüssen definiert, die das Ausleben dieser Neigungen beeinträchtigen. Hobbes gibt damit den Anspruch eines im traditionellen philosophischen Sinne guten Lebens auf und nimmt neben dem Streben nach Selbsterhaltung auch ein Streben nach einem steten Mehr an Macht und Besitz als wesentliche Eigenschaft des Menschen an. Im Gegensatz zur Aristotelischen Tugendlehre gibt es für dieses Bedürfnis nach immer mehr Glück und Macht keine optimale Mitte. Beide Neigungen kennen grundsätzlich keine Grenzen.

Auf dieser Grundidee beruht auch Hobbes' bekannte Unterscheidung zwischen einem anarchischen Naturzustand und einem Leben innerhalb der staatlichen Ordnung. In ersterer ist „*der Mensch dem Mensch ein Wolf*“ (Hobbes 1642, 59) und es herrscht ein „*Krieg aller gegen alle*“ (Hobbes 1651, 104), da das ungehemmte Streben nach immer mehr Besitz und Macht die Menschen gegeneinander aufbringt. Die staatliche Ordnung hingegen ist friedvoller und beruht auf der Idee des Vertrags: Wenn sich eine Gruppe darauf einigt, einem friedlichen Pfad zu folgen und sich einem Gesellschaftsvertrag unterwirft, entsteht der Staat und mit ihm die Gesetze, an die sich die Individuen halten müssen, sofern sie nicht wieder durch Ausschluss aus der Gesellschaft in den anarchischen Naturzustand zurückkehren wollen. Der Staat ermöglicht dabei nicht nur den Frieden, sondern auch die Gerechtigkeit, da das Abschließen und Einhalten von Verträgen erst im Rahmen einer friedlichen, d.h. staatlichen, Ordnung ermöglicht wird.

Vor dem Hintergrund der These, dass alle Menschen sich lediglich so verhalten, wie es ihnen ihre Natur vorgibt, werden moralische Wertungen im anarchischen Naturzustand unsinnig, da es in dieser Konzeption keine Perspektive gibt, die es erlaubt, etwas als objektiv gut oder böse einzustufen. Gerechtigkeit ist für Hobbes demnach erst im staatlichen Rahmen denkbar, wobei alles als gerecht

betrachtet wird, worauf sich die von einem Vertragsschluss betroffenen Parteien aus freiem Willen eingelassen haben.⁷ Dabei wird der Aspekt der Einhaltung von Verträgen in die Gerechtigkeitskonzeption integriert und Gerechtigkeit negativ definiert:

„...wenn ein Vertrag geschlossen ist, dann ist es ungerecht, ihn zu brechen; und die Definition von Ungerechtigkeit ist nichts anderes als die Nichterfüllung von Verträgen. Und was nicht ungerecht ist, ist gerecht.“ (Hobbes 1651, 120)

Gerechtigkeit bei John Locke

Wie Hobbes geht auch Locke im Rahmen seiner individualistisch-vertragstheoretischen Staatsbegründung von einem unregulierten Naturzustand aus. Er hat dabei aber keinen fiktiven Zustand vor Augen, in dem der „Krieg eines jeden gegen jeden“ herrscht, sondern eine reale Lebenssituation wie jene der indigenen amerikanischen Bevölkerung. Durch diesen empirischen Bezug auf reale Gemeinschaften grenzt sich Locke vom pessimistischen Hobbesschen Menschenbild ab. Innerhalb seiner Konzeption eines Naturzustandes gilt es nicht nur als legitim, das eigene Leben mit allen verfügbaren Mitteln zu schützen. Die Menschen haben aufgrund ihrer gottgegebenen Gleichheit ebenso das Recht auf die Anerkennung ihrer Freiheit, ihres Lebens und ihres Eigentums, wobei letzteres als universelle Anspruchsdimension zu sehen ist (Locke 1689, 6).

„Gott gab die Welt den Menschen gemeinsam. [...] Er gab sie dem Fleißigen und Verständigen zum Gebrauch[.]“ (Locke 1689, 26)

Für Locke ergeben sich Eigentumsrechte und die damit einhergehenden sozialen Unterschiede vornehmlich aus Unterschieden in der von Individuen geleisteten Arbeit. Im Sinne einer Leistungsgerechtigkeit wird – gemäß natürlichem Recht – durch den Einsatz der Arbeitskraft alles zu ihrem Eigentum, was sie damit erwirtschaften. Gerecht ist für Locke demnach, sich die Früchte der eigenen Arbeit weitgehend unbeschränkt aneignen zu können (Locke 1689, 24). Diese Freiheit wird jedoch durch zwei Klauseln beschränkt. Zum einen soll die Nutzung der natürlichen Ressourcen auf eine Weise geschehen, die es anderen Menschen – ebenso wie zukünftigen Generationen – erlaubt, ebenso natürliche Ressourcen nutzbar zu machen (Locke 1689, 22-23).⁸ Zum anderen soll Eigentum nur bis zu einer Menge angeeignet werden, die dem dafür arbeitenden Individuum auch tatsächlich einen Nutzen bringt. Der übermäßige Reichtum einiger weniger würde zum verschwenderischen Verfall verderblicher Güter führen, die eigentlich von anderen genutzt werden könnten (Locke 1689, 25). Gerade die erste dieser Klauseln sieht Locke als empirisch gegeben an:

⁷ Eine ähnliche Definition findet sich auch in Hayeks Buch „Constitution of Liberty“ (1960).

⁸ In groben Zügen nimmt Locke hier die moderne Idee vorweg, die langfristige Nutzbarkeit gemeinschaftlicher Ressourcen – "tragedy of the commons" (Hardin 1968) – ebenso wie intergenerationale Gerechtigkeit durch nachhaltigen, nicht destruktiven Einsatz von Arbeit abzusichern (UNO 1987).

„Es gereichte auch niemandem zum Schaden, wenn man sich derart, indem man es bebaute, irgendein Stück Land aneignete, denn es war noch genügend und ebenso gutes Land vorhanden – und mehr sogar, als die nutzen konnten, die noch ohne Land waren.“
(Locke 1689, 26)

Diese Grundsätze gelten sowohl im Natur- als auch im Staatszustand. Letzterer resultiert lediglich aus der im Naturzustand herrschenden Rechtsunsicherheit, die vertragstheoretisch aufgelöst werden soll (Locke 1689, 11-12 sowie 67-68). Daraus folgt auch die verteilungspolitische Neutralität des Staates: Dieser dient lediglich der Sicherung des durch Arbeit angeeigneten Privateigentums. Die Aneignung gemeinschaftlicher Ressourcen durch vertragliche Übereinkunft hingegen, wie sie der modernen Logik eines globalen Kapitalismus eigen ist (Harvey 2005), würde in der Konzeption Lockes verlangen, dass die gesamte Menschheit, und nicht bloß die zuständigen VertragspartnerInnen, einer solchen Aneignung zustimmt, was unmöglich umzusetzen ist. Zudem sind historische Veränderungen wie die Herausbildung einer Wirtschaft, die primär auf vertraglichen Vereinbarungen fußt, für die Interpretation des eher empirisch angelegten Arguments von Locke durchaus entscheidend. Liegen nämlich die Voraussetzungen für die verteilungspolitische Neutralität des Staates – etwa der freie Zugang zu natürlichen Ressourcen, die durch Arbeit verwertet werden können – nicht mehr vor, so lassen die moralischen Prämissen Lockes auch völlig andere Schlussfolgerungen für die Gestaltung einer gerechten Gesellschaft zu (siehe hierzu auch den Abschnitt zu Ulrich Steinvorths „Gleicher Freiheit“).

Gerechtigkeit bei Jean-Jaques Rousseau

Im seinem „Diskurs über die Ungleichheit“ stellt sich Rousseau 1755 die Frage nach den Ursachen jener ungleichen Verteilung von Eigentum, wie er sie im Frankreich des 18. Jahrhunderts beobachten konnte. Rousseau beschäftigt dabei weniger das Wesen von Gerechtigkeit, sondern vielmehr die kulturellen Entwicklungsschritte, die eine Gesellschaft durchlaufen muss, um zu solch einer ungleichen Verteilung von Eigentum und Macht zu gelangen.

Für Rousseau ist Privateigentum zunächst nichts, das unmittelbar der menschlichen Natur entspringen würde. Ähnlich wie Locke geht er von einem Naturzustand des Menschen aus, in dem es keine Eigentumsrechte gibt und in welchem *„die Früchte allen gehören und die Erde niemandem“* (Rousseau 1755, 173). Die Menschen haben darin im Grunde alles, was sie zum Überleben und die Erhaltung ihrer Art benötigen. Sie leben in Harmonie mit sich selbst und der Natur. Und obwohl allen eine umfassende Freiheit zukommt, will niemand jemand anderem etwas Böses, da es eine Art natürliches Mitleid gibt, das den Ausbruch des Hobbeschen Krieges eines jeden gegen jeden verhindert.

Mit der Sesshaftigkeit und der Kultivierung der Landwirtschaft kommt es schließlich zu einer ersten Verteilung von Grund und Boden. Rousseau folgt auch hier Locke und rechtfertigt die Aneignung von Eigentum ausschließlich durch Arbeit, wenngleich das dadurch erworbene Eigentumsrecht zeitlich auf die Dauer der Bearbeitung beschränkt ist:

„Allein die Arbeit, die dem Bauern, ein Recht auf das Produkt des Feldes gibt, das er bestellt hat, gibt ihm folglich ein Recht auf den Boden, zumindest bis zur Ernte...“
(Rousseau 1755, 203)

Aufgrund der unterschiedlichen physischen und kognitiven Ausstattungen der Menschen, können manche in der gleichen Zeit mehr Ressourcen verwerten als andere, was zu einer ersten Ungleichverteilung von Eigentum führt. Diejenigen, die mehr arbeiten können, eignen sich auch mehr Eigentum an. Im Gegensatz zu Locke denkt Rousseau auch den Umstand beschränkter natürlicher Ressourcen explizit mit: Sobald sämtliche Ressourcen zugeteilt sind, gibt es Menschen, die nicht von ihrer eigenen Arbeit leben können. Sie sehen sich daher gezwungen, für ihren Lebensunterhalt zu rauben oder für die Besitzenden zu arbeiten. Die zunehmende Ungleichheit und vermehrtes Elend verstärken die Zwietracht in der Gesellschaft und nähren revolutionäre Tendenzen (Horn/Scarano 2002, 221-223). Das antike Motiv einer sozialen Disharmonie, die ihren Ausgangspunkt in ökonomischer Ungleichheit nimmt, wird damit von Rousseau explizit neu benannt.

Ein Gesellschaftsvertrag zur Lösung dieses gesellschaftlichen Konfliktes dient schließlich dazu, „die Schwachen vor der Unterdrückung zu schützen, die Ehrgeizigen in Schranken zu halten und einem jeden den Besitz dessen zu sichern, was ihm gehört“ (Rousseau 1755, 215-216). Ein solcher Vertrag müsste dabei für Rousseau die Idee des Privateigentums in einen Rahmen setzen, da die freie Aneignung von Gemeingütern systematisch zu Ungleichheiten und damit einhergehenden sozialen Konflikten führt. Diese gefährden letztlich auch die formale Gleichheit der Individuen, da allzu starke soziale Ungleichheit nur zu einer Substitution von feudalen durch ökonomische Machtverhältnisse führt.

„Im Hinblick auf die Gleichheit soll dieses Wort nicht bedeuten, dass das Ausmaß an Macht und Reichtums absolut dasselbe für alle sei, sondern daß [...] kein Bürger genügend vermögend sei, sich einen anderen kaufen zu können, und keiner so arm, daß er sich zu verkaufen gezwungen wäre.“ (Rousseau 1762, 73-74)

Gerechtigkeit bei Immanuel Kant

Kant verstand seine Rechtsphilosophie nie explizit als eine Theorie sozialer Gerechtigkeit, sondern als Anleitung zu individuell rechtem Handeln in zwischenmenschlichen Kontexten (Busch 1979, 31; Kersting 2013, 139). Eine so verstandene Gerechtigkeit nimmt bei Kant einen zentralen Stellenwert ein:

„[W]enn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Werth mehr, daß Menschen auf Erden leben“ und „die Gerechtigkeit hört auf, eine zu sein, wenn sie sich für irgendeinen Preis weggibt.“ (Kant 1797a, 167)

Kant entwickelte vor dem Hintergrund der damals allgegenwärtigen Naturrechtstradition und den vertragstheoretischen Ansätzen seine Vernunftrechttheorie. Die Naturrechtslehre geht davon aus, dass Gerechtigkeit unabhängig von Mensch, Zeit und Raum existent ist. Eine derartige übergeordnete Maxime fußt auf einer göttlichen oder kosmologisch verankerten Ordnung. Das Naturrecht wird bei Kant in ein Vernunftrecht übertragen, wobei das Vernunftrecht auf der reinen Vernunft des Menschen basiert (Alwart 1987, 23).

Im Kern steht dabei der Mensch als ein selbstbestimmtes Wesen. Aus seiner Vernunft heraus ist der Mensch dazu befähigt, andere Menschen als ebenso selbstbestimmte Wesen zu erkennen und daher dazu bestimmt, die Würde und Persönlichkeit seiner Mitmenschen zu achten:

„Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (Kant 1797a, 53)

Aus dieser grundsätzlichen Überlegung resultiert die Maxime jedes Handeln an Prinzipien auszurichten, die zugleich auch allgemeines Gesetz sein könnten:

„[...] handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz wird.“ (Kant 1797a, 43)

Im Detail hat diese generelle Maxime, die auch als „Goldene Regel“ bekannt ist, unterschiedliche Aspekte: So muss es allen Menschen nicht nur *erlaubt sein* in ihrem Handeln gewissen Prinzipien zu folgen, sondern diese Prinzipien müssen auch die Zustimmung aller finden können. Zuletzt muss es auch allen Menschen *möglich sein* erfolgreich nach diesen Prinzipien zu handeln. Hier kommen also nicht nur demokratische Motive formaler Gleichheit ins Spiel, sondern auch die Frage nach den tatsächlichen Handlungsspielraum der Menschen wird konkret gestellt (Haardt 2004, 51; Patzig 1994, 77-78), womit sich eine Parallele zu modernen auf dem Capability-Ansatz beruhenden Gerechtigkeitstheorien auftut (vergleiche hierzu den Abschnitt zu Amartya Sen und Martha Nussbaum). Da freiwillige vertragliche Vereinbarungen diese Kriterien erfüllen, sieht Kant das Gesetz als jenes Medium, das Gerechtigkeit in der Praxis umsetzt, da hier der Grundsatz der Freiheit durch einen bindenden Vertrag gesichert wird, „*die Willkühr des einen mit der Willkühr des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit vereinigt werden kann*“ (Kant 1797b, XXXIII). Diese besondere Betonung der Freiheit bedeutet, dass an die Freiwilligkeit von Vereinbarungen strenge Kriterien angelegt werden müssen – Diskriminierung am Arbeitsplatz, signifikante Machtunterschiede zwischen gesellschaftlichen Gruppen oder Armut breiter Bevölkerungsteile stehen diesen Kriterien offensichtlich entgegen.

Gerechtigkeit bei John Stuart Mill

John Stuart Mill gilt als einer der bedeutendsten Vertreter des Utilitarismus⁹. Ein wesentliches Anliegen war es ihm, die Ursachen gesellschaftlicher Ungerechtigkeiten und Widrigkeiten aufzuzeigen und gleichzeitig einen Beitrag zur Verwirklichung einer von Gerechtigkeit und Gleichheit geprägten Gesellschaft zu leisten (Dreiskämper 2010, 2). Das Gerechtigkeitsgefühl entspricht bei Mill einem individuellen emotionalen Affekt, der wie andere menschliche Instinkte von einer höheren Vernunft moderiert wird. Dieser Umstand bedeutet, dass ein Gerechtigkeitsgefühl nicht zwingendermaßen zu entsprechenden moralischen Handlungen führen muss (Pazos 2001, 136). Derartige Handlungen sind aber dabei oftmals wünschenswert, da „*Gerechtigkeit [...] für das menschliche Wohlergehen unmittelbar bestimmend*“ ist und daher „*unbedingter verpflichtend [ist] als alle anderen Regeln des praktischen Handelns.*“ (Mill 1863, 90)

Aus sozialer Perspektive betrachtet Mill Gerechtigkeit als eine direkte Konsequenz des Prinzips der Nützlichkeit. Dabei unterstellt Mill einen sinkenden Grenznutzen bei steigendem Einkommen oder Konsum und zieht so eine egalitäre Konsequenz aus einer utilitaristischen Grundkonzeption, da das größte Glück der größten Zahl bei sinkendem Grenznutzen am ehesten durch eine Umverteilung von oben nach unten erreicht werden kann. Diese „sozialistische Implikation der Annahme eines sinkenden Grenznutzens“ macht die Gerechtigkeit bei Mill erst zur moralischen Kategorie, weil sie einen spezifischen Bereich sozialer Nützlichkeit benennt, wobei das Nützlichkeitsprinzip weiterhin als oberstes Prinzip gilt (Rinderle 2000, 101; Brieskorn 1999, 712). Hier schließt Mill an jene Traditionen an, die Gerechtigkeit als soziales Ordnungsprinzip aus utilitaristischen Erwägungen ableiten¹⁰ und liefert damit auch eine „liberale“ Begründung für Vermögens- und Erbschaftsbesteuerung sowie progressive Einkommenssteuern¹¹ zur Sicherung von Chancengleichheit und individueller Zufriedenheit (Kurz 2013, 42). In diesem Sinne sieht Mill auch die ökonomische Produktion analog zu naturwissenschaftlichen Problemen, während Verteilungsprozesse eher im Kontext ethischer und kultureller Prämissen zu sehen sind; diese machen die Ökonomie zu einer Moralwissenschaft, einer „*moral science*“ (Mill 1844, Essay V). Insbesondere die ökonomischen Gewinne, die aus der Nutzung

⁹ Im Kern kann der Utilitarismus in der Forderung zusammengefasst werden, als dass ein jeder so handeln soll, um das größtmögliche Maß an Glück schaffen. Das allgemeine Glück ergibt sich aus der Aggregation des Glücks des Einzelnen. Für Mill ist „*das Prinzip des größten Glücks die Grundlage der Moral*“ (Höffe 2006, 298) und das Nützlichkeitsprinzip die Grundlage ethischer Bewertungen von Handlungen (Alwart 1987, 77; Dreiskämper 2010, 2)

¹⁰ Diese Tradition ist in der Ökonomie vor allem im Bereich der (traditionelleren) Wohlfahrtstheorie weitergeführt worden (Rothschild 1992).

¹¹ In Österreich begründete der Grenznutzentheoretiker Eugen von Böhm-Bawerk die Einführung der progressiven Einkommenssteuer im Jahr 1896 mit dem abnehmenden Grenznutzen des Einkommens (Allgoewer 2009, 50-51).

natürlicher Ressourcen und den Möglichkeiten arbeitsteiligen Wirtschaftens hervorgehen, bedürfen einer gerechten Verteilung unter allen Menschen.

“[The main question is] how to unite the greatest individual liberty of action, with a common ownership in the raw material of the globe, and an equal participation of all in the benefits of combined labour.” (Mill 1873, 232)

Während also das Millsche Gerechtigkeitskonzept auf die Unentbehrlichkeit sozialer Regeln im Bereich des individuellen Handelns verweist (Dreiskämper 2010, 8; Hottinger 1998, 361), ergibt sich auch für die gesamtgesellschaftliche Sicht eine entsprechende Perspektive. Um eine gerechte Gesellschaft zu schaffen, müssen laut Mill allzu große Ungerechtigkeiten in der Verteilung ökonomischer Güter und des Eigentums vermieden werden. Daher sei jedem Menschen ein angemessenes Auskommen zu garantieren, auch wenn dies zu interventionsbedingten Ineffizienzen führen mag. Die Rechtfertigung einer solchen Priorisierung von Gerechtigkeit über Effizienz basiert dabei wiederum auf dem Aspekt „sozialer Nützlichkeit“. Dieser utilitaristische Rekurs führt Mill dazu, staatlichen Regulierungseinsatz zu befürworten um soziale Gerechtigkeit herbeizuführen. Im Gegensatz zur klassischen Nationalökonomie verwirft Mill dabei die Laissez-faire-Denkweise als der Gerechtigkeit abträglich und spricht sich stattdessen für einen den BürgerInnen verantwortlichen Staat aus (Dreiskämper 2010, 9-12; Zimmer 2008, 148).

Gerechtigkeit bei Karl Marx

Gerechtigkeit stellt in der politischen Theorie von Marx und Engels kein explizites Themenfeld dar (Iorio 2012, 317). Allerdings wird in der Literatur zum Teil darauf hingewiesen, dass Marx sehr wohl eine konstitutive Theorie der Gerechtigkeit geschaffen habe (Maihofer 1992, 65-67). Insbesondere wenn nach Implikationen gefragt wird, die gewöhnlich mit Gerechtigkeit in Zusammenhang gebracht werden, wie Gleichheit oder Menschlichkeit, kann bei Marx ein Gerechtigkeitskonzept erkannt werden (Haney 1994, 191).

Karl Marx versteht die Gesellschaft als eine von Entfremdung und Ausbeutung gekennzeichnete Klassengesellschaft (Holzleithner 2009, 35) und analysiert diese durchwegs kritisch. Jedoch ist die beobachtete Verteilungssituation gemäß dem Marxschen Postulat bloß Ausdruck objektiver, ökonomischer Verhältnisse. Marx verwirft moralische Erwägungen und verweist darauf, dass es im Kapitalismus keineswegs ungerecht sei, dass sich die KapitalistInnen den von den ArbeiterInnen erwirtschafteten Mehrwert aneignen würden, da Gerechtigkeit als moralische Kategorie eine abhängige Variable der jeweils vorherrschenden Produktionsverhältnisse sei (Iorio 2003, 264).

„[...] von natürlicher Gerechtigkeit zu reden, ist Unsinn. Die Gerechtigkeit der Transaktionen, die zwischen den Produktionsagenten vorgehen, beruht darauf daß diese Transaktionen aus den Produktionsverhältnissen als natürliche Konsequenz entspringen.

[...] [Der] Inhalt [rechtlicher Vereinbarungen] ist gerecht, sobald er der Produktionsweise entspricht [...]. Er ist ungerecht, sobald er ihr widerspricht. Sklaverei, auf Basis der kapitalistischen Produktionsweise, ist ungerecht, ebenso der Betrug auf die Qualität der Ware.“ (Marx 1894, 351-352)

Ein alternativer Ausblick auf die Frage der Gerechtigkeit ergibt sich aus einem Blick auf das Marxsche Geschichtsverständnis. Durch die Ausbildung der Produktivkräfte sowie durch Klassenkämpfe, die schließlich in Revolutionen enden, könne eine Gesellschaft erreicht werden, in der keine Güterknappheit mehr herrscht und das historische Joch materieller Armut breiter Bevölkerungsklassen abgelegt werden kann. Marx verliert nur wenige Worte über eine „klassenlose Gesellschaft“; in diesen wird jedoch eine auf Selbstverwirklichung angelegte Versorgungswirtschaft angedeutet, die Parallelen zum antiken griechischen Gerechtigkeitsverständnis entdecken lässt.

"[Im Reich der Freiheit werde ich Zeit haben] heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wo ich gerade Lust habe; ohne je Jäger, Hirt oder Kritiker zu werden." (Marx 1844, 33)

In diesem Sinne ist auch das vielzitierte Diktum zu verstehen, Gerechtigkeit und Freiheit sollen somit durch das Prinzip „*Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen*“ (Marx 1875, 21) realisiert werden (Thielen 2005, 118). Vor dem Hintergrund des obigen Zitats bedeutet dies, bestehende materielle Bedürfnisse zu stillen, um es allen Menschen zu ermöglichen, ihre eigentlichen Fähigkeiten zu entfalten.

Teil II: Gerechtigkeit in der zeitgenössischen Philosophie

„Gerechtigkeit als Fairness“ nach John Rawls

Kaum ein Werk der politischen Philosophie hat den modernen Gerechtigkeitsdiskurs so stark geprägt wie John Rawls 1971 erschienene „A Theory of Justice“. Selbst ein anarcho-libertärer Denker wie Robert Nozick (1974, 183) meint, dass alle TheoretikerInnen in der politischen Philosophie entweder in Rawls konzeptionellen Rahmen arbeiten oder sich explizit von ihm abgrenzen müssten. Rawls' Theorie der Gerechtigkeit weist weder göttliche noch naturrechtliche Fundierungen auf, sondern knüpft an die vertragstheoretischen Konzeptionen von Locke, Kant und Rousseau an, nimmt aber für sich in Anspruch, diese zu verallgemeinern und auf ein höheres Abstraktionsniveau zu heben (Rawls 1975, 11).

Rawls entwickelt dazu ein Konzept der „Gerechtigkeit als Fairness“ (Rawls 1985). Im Zentrum steht die hypothetische Frage nach einer gerechten Gesellschaftsstruktur bzw. wie sich eine solche gerechte Gesellschaft aus einem freien Entscheidungsprozesses rationaler Individuen ergeben könnte. Rawls entwirft dazu eine fiktive Ausgangssituation, in der Individuen über ihr künftiges gesellschaftliches

Zusammenleben, die Rechte und Pflichten im Umgang mit gemeinschaftlichen Gütern sowie das Ausmaß an Ungleichheit und Wohlstand hinter einem „Schleier des Nichtwissens“ (engl.: „veil of ignorance“) entscheiden. Dieses Nichtwissen betrifft den zukünftigen gesellschaftlichen und sozioökonomischen Status sowie die Verteilung individueller Talente und Fähigkeiten.¹²

„Ganz wie jeder Mensch durch vernünftige Überlegung entscheiden muss, was für ihn das Gute ist, d. h. das System der Ziele, die zu verfolgen für ihn vernünftig ist, so muss eine Gruppe von Menschen ein für allemal entscheiden, was ihnen als gerecht und ungerecht gelten soll. Die Entscheidung, die vernünftige Menschen in dieser theoretischen Situation der Freiheit und Gleichheit treffen wurden, bestimmt die Grundsätze der Gerechtigkeit“ (Rawls 1975, 28).

Mit dem Gedankenexperiment, die Entscheidung über die Frage der Gerechtigkeit hinter einem „Schleier des Nichtwissens“ zu treffen wird sichergestellt, dass Partikularinteressen sowie bestehende Ungleichverteilungen an Macht und Fähigkeiten die Entscheidung über eine gerechte Gesellschaftsstruktur nicht beeinflussen können. Damit soll eine rationale und neutrale Annäherung an die Frage der Gerechtigkeit gelingen.

Rawls (1975, 81) leitet aus dem Entscheidungsverhalten im fiktiven Urzustand zwei fundamentale Gerechtigkeitsgrundsätze ab. Erstens ein Freiheitsprinzip, das (1) „*das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten*“ für alle sichern soll, ohne dass dabei andere in ihren Grundfreiheiten eingeschränkt werden. Zweitens ein Differenz- bzw. Chancenprinzip, wonach soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten nur akzeptiert werden, wenn sie (2a) zum Wohle aller dienen und (2b) die Vorteile aus diesen Ungleichheiten (Positionen und Ämter) für alle offen sind. Rawls formuliert seine Gerechtigkeitsprinzipien in einer klaren Ordnung und postuliert dabei einen Vorrang der Grundfreiheiten vor Verteilungserwägungen und, im Bereich letzterer, den Vorrang der Gerechtigkeit vor der Leistungsfähigkeit.

Rawls' Theorie der Gerechtigkeit nimmt also, durch den Fokus auf die Vorteile, den Wohlstand und die Chancen *aller* Gesellschaftsmitglieder, implizit die Position derjenigen Individuen, die die schlechteste gesellschaftliche Stellung aufweisen. Dieses Charakteristikum positioniert die Rawlsche

¹² „Zu den wesentlichen Eigenschaften dieser Situation gehört“, wie Rawls bemerkt, „dass niemand seine Stellung in der Gesellschaft kennt, seine Klasse oder seinen Status, ebensowenig sein Los bei der Verteilung natürlicher Gaben wie Intelligenz oder Körperkraft. Ich nehme sogar an, dass die Beteiligten ihre Vorstellung vom Guten und ihre besonderen psychologischen Neigungen nicht kennen. Die Grundsätze der Gerechtigkeit werden hinter einem Schleier des Nichtwissens festgelegt.“ (Rawls 1975, 29)

Theorie der Gerechtigkeit in unmittelbarer Opposition zum utilitaristischen Prinzip des „größten Glücks der größten Zahl“¹³.

Die Konsequenz der verteilungspolitischen Implikationen des Rawlsschen Differenz- und Chancenprinzips ist die Formulierung der Maximin-Regel, die bei aller Kritik (Höffe 1998 und Sandel 1992 auf polit-philosophischer sowie Harsanyi 1975 und Buchanan 1976 auf ökonomischer Ebene) Eingang in ökonomische Wohlfahrtstheorie gefunden hat. Der Rawlssche Ansatz liefert also eine rationale Begründung dafür eine gerechte Güterverteilung einer ungerechten Verteilung jedenfalls vorzuziehen.¹⁴

"Weil es [...] keinen Grund gibt, mehr als einen gleichen Anteil bei der Verteilung der sozialen Güter zu erwarten, und da es von ihm nicht rational wäre, sich mit weniger zufrieden zu geben, ist es für das Individuum sinnvoll, als erstes Prinzip eines zu akzeptieren, das Gleichverteilung fordert [...] einschließlich der Chancengleichheit, als auch eine gleiche Verteilung von Einkommen und Vermögen." (Rawls 1975,151)

Ebenso versucht die Rawlsche Theorie zu zeigen, dass auch Abweichungen von einer absoluten Gleichverteilung als gerecht verstanden werden können, wenn diese dem Maximin-Prinzip entsprechend Rechnung tragen und sich soziale Unterschiede zum Wohle aller auswirken.

Trotz des immensen Einflusses der Rawlschen Argumentation auf die philosophische Debatte ist anzumerken, dass das Maximin- bzw. Differenz-Prinzip als mögliches soziales Ordnungsprinzip keineswegs erst mit Rawls in die Diskussion eingeführt wurde. Vergleichbare Prinzipien sind auch an historisch früheren Stellen zu finden. So postuliert etwa die Menschenrechtserklärung von 1789 in ihrem ersten Artikel:

„Men are born and remain free and equal in rights. Social distinctions may be based only on considerations of the common good.“

„Egalitärer Ethos“: Gerechtigkeit nach Gerald Cohen

Der Philosoph Gerald Allan Cohen, dessen Auffassung von Gerechtigkeit in der Tradition eines marxistisch orientierten Egalitarismus steht, entwickelt aufbauend auf einer Kritik an der Rawlschen Gerechtigkeitstheorie eine eigenständige Theorie der Gerechtigkeit. Zentraler Baustein dieser Theorie ist die These, dass ein *egalitärer Ethos*, der Gerechtigkeitserwägungen als zentrale moralische Alltagskategorien versteht, eine notwendige Voraussetzung für eine gerecht organisierte Gesellschaft

¹³ Rawls meint auch explizit, dass mit „*A theory of justice*“ eine „*brauchbare und systematische moralische Gegenkonzeption*“ gegen den vorherrschenden Utilitarismus vorgelegt werde (Saldarriaga 2008).

¹⁴ Dies gilt auch dann, wenn die gerechtere Verteilungslösung mit einer kleineren Menge produzierter Güter einhergeht: So wird etwa die Güterverteilung A (4,5,4) dem Maximin-Kriterium folgend der Güterverteilung B (10,3,10) vorgezogen, da die schlechtestgestellte Person in Situation A (4) besser gestellt ist als in B (3).

ist. Diese Einsicht in die Notwendigkeit, Gerechtigkeit als Norm jenseits instrumenteller Erwägung zu etablieren, sieht Cohen durch das Rawlsche Differenzprinzip als unterminiert.

"A society that is just within the terms of the [Rawlsian, Anm. d. Verf.] difference principle [requires] an ethos of justice that informs individual choices. In the absence of such an ethos, inequalities will obtain that are not necessary to enhance the condition of the worst off: the required ethos promotes a distribution more just than what the rules of the economic game by themselves can secure." (Cohen 2008, 123)

Cohen kritisiert somit die isolierte Anwendung des Differenzprinzips vor einem spezifischen politökonomischen Kontext – vor allem dessen Rechtfertigung im Sinne eines Anreiz-Instruments für eine höhere Leistungserbringung der Bessergestellten wird in Frage gestellt. Das Differenzprinzip stellt es demnach als quasi selbstverständlich dar, dass die Schlechtergestellten von dieser Ungleichheit *nur deshalb profitieren*, weil die besonders talentierten Individuen ihre Fähigkeiten ohne materielle Besserstellung nicht abrufen wollen. Stattdessen treten sie in eine "Boycott"-Stellung gegenüber einer tatsächlich egalitären Lösung (Cohen 2008, 33), die ein *egalitärer Ethos* nahelegen würde.

"The difference principle can be used to justify paying incentives that induce inequalities only when the attitude of talented people runs counter to the spirit of the difference principle itself: they would not need special incentives if they were themselves unambivalently committed to the principle" (Cohen 2008, 32)

Der Grund für diese Inkonsistenz in der Anwendung des Differenzprinzips liegt dabei in einer nachlässigen Lesart des Prinzips selbst: Demnach wird die als *notwendig* erachtete Ungleichheit lediglich im Sinne einer Notwendigkeit interpretiert, die den spezifischen, opportunistischen Zielen einiger Menschen genügen soll. In diesem Sinne stelle das Differenzprinzip im Wesentlichen nichts anderes als einen Kompromiss zwischen Gerechtigkeit und Eigeninteresse dar (Cohen 2008, 68-72). Zentrales Kernanliegen wäre aber aus Cohens Sicht die dominante Rolle des Eigeninteresses grundlegender zu hinterfragen.

"The Marx-inspired question is whether a society without an ethos in daily life that is informed by a broadly egalitarian principle for that reason fails to provide distributive justice. To that question, Rawls, being a liberal, says no: here is the deep dividing line between us." (Cohen 2008, 2)

Somit wird eine zentrale Schlussfolgerung, die Rawls aus dem Differenzprinzip zieht in Frage gestellt, nämlich jene, dass eine ungleiche Verteilung dann gerechtfertigt ist, wenn diese auch für die Schlechtergestellten einer Gesellschaft nützlich ist. Denn nach Cohens Auffassung ist es nicht einzusehen, dass die Talentierten entsprechende Anreize für ihre Leistungen erwarten. Einkommens- und Vermögensunterschiede werden von Cohen nicht generell abgelehnt, sie dürfen aber nicht primär von Anreizerwägungen abhängen. Soziale Unterschiede müssten hier auf „tatsächlichen“

Notwendigkeiten beruhen, sich also auf unterschiedliche Grade beruflicher oder familiärer Verantwortungen (z.B. die Verantwortung einer Ärztin für die PatientInnen) oder ein hohes Gefahrenpotential bestimmter beruflicher Tätigkeiten beziehen.

Marktkompatible Gerechtigkeit nach Richard Dworkin

In seinem Buch *Gerechtigkeit für Igel* versucht Richard Dworkin (2011) eine allgemeine Moraltheorie vorzulegen, die moralische Handlungen stets an zwei grundsätzliche Prämissen im Konzept der Menschenwürde gekoppelt sieht, nämlich die objektive Gleichwertigkeit allen menschlichen Lebens und das Prinzip der individuellen Selbstverantwortung. Im Konflikt dieser beiden Prämissen werden moralische Fragen zu Fragen sozialer Aushandlungsprozesse und können daher letztlich nur interpretativ geklärt werden. Eine zentrale Botschaft Dworkins ist dabei, dass Werte eben dadurch, dass sie in Aushandlungsprozessen interpretativ verwoben werden, oftmals weniger antagonistisch zu verstehen seien, als es auf den ersten Blick scheint. Er wendet sich damit gegen eine konkurrierende Darstellung unterschiedlicher Werthaltungen wie etwa Gerechtigkeit und Freiheit.

Die Frage wie eine solche interpretative Lösung für die Frage der Gerechtigkeit aussehen könnte, hat Dworkin bereits in früheren Arbeiten behandelt (Dworkin 2002). Aus einer rechtsphilosophischen Tradition heraus präzisiert er eine Methode zur gerechten Vergabe knapper Ressourcen, die bei der Lösung konkreter Verteilungsprobleme hilfreich sein soll (Steinvorth 1999, 138-139). Dworkin kritisiert das Rawlsche Differenzprinzip für seine pauschale Umverteilung, die schließlich Abhängigkeit und Trägheit befördern und Selbstbestimmung verhindern würde und tritt für eine „absichtssensitive“ und „ausstattungs-insensitive“ Verteilung ein. Mit dem Prinzip der Absichts-Sensitivität will Dworkin sicherstellen, dass ungleiche Verteilungen einzelner Güterklassen auch Folge von heterogenen Bedürfnissen sein können, solange Menschen in der Wahl der Güterbündel gleich behandelt wurden (Neidkriterium) (Kymlicka 1997, 82). Dahinter steht die Vorstellung, dass Menschen die Kosten und Nutzen ihrer freien Entscheidungen selbst zu tragen haben, solange diese nicht auf Unterschiede in der Anfangsausstattung oder sozialen Umstände auf den Entscheidungsprozess Einfluss nehmen:

„We must [...] recognize that the requirements of equality [...] pull in opposite directions. On the one hand we must [...] allow the distribution of resources at any particular moment to be [...] ambition-sensitive. [...]. But on the other hand, we must not allow the distribution of resources at any moment to be endowment-sensitive, that is, to be affected by differences in ability of the sort that produce income differences in a laissez-faire economy among people with the same ambitions.“ (Dworkin 2002, 89)

Gemäß dem Prinzip der Absichts-Sensitivität dürfte es folglich keine Besteuerung oder Kompensation des aufgrund individueller Entscheidungen Erworbenen/Verlorenen geben. Allerdings verlangt das Prinzip der Ausstattung-Sensitivität einen absoluten Ausgleich der natürlichen Ausstattung, damit

diese keinen Einfluss auf die Erwerbstätigkeit nehmen kann. Ein derartig umfangreiches Umverteilungsprogramm ist jedoch in der Realität nur schwer umsetzbar, da ihre Ziele in gegensätzliche Richtungen laufen und außerdem wohl kaum praktisch zu bestimmen ist, welcher Anteil der empirisch beobachteten Ungleichheit auf unterschiedliche Absichten und welcher auf unterschiedlichen Ausstattungen gründet (Saldarriaga 2008, 268).

Eine Option Gerechtigkeit praktisch zu fördern ist daher, jedem Menschen eine vergleichbare materielle Ausgangsposition zu sichern um unterschiedliche Lebenskarrieren mit der gleichen Ausstattung beginnen zu lassen (Kersting 2013, 146). Auf Basis gleicher Anfangsausstattungen sieht er dann, ganz im Sinne der Wohlfahrtsimplikationen eines allgemeinen Gleichgewichtsmodells, den Markt als wirksamstes Mittel um neben Freiheit und Effizienz auch Ressourcengleichheit zu erreichen (Steinvorth 1999, 143).

“I shall try to suggest [...], that the idea of an economic market, as a device for setting prices for a vast variety of goods and services, must be at the center of any attractive theoretical development of equality of resources.” (Dworkin 2002, 66)

„Gleiche Freiheit“: Gerechtigkeit nach Ulrich Steinvorth

Ulrich Steinvorth (1999) entwickelt in seinem Werk *"Gleiche Freiheit"* eine Theorie der Verteilungsgerechtigkeit, die den Bedingungen einer globalisierten Welt gerecht werden soll. Vor dem Hintergrund einer Umwelt, die von Ressourcenknappheit und ökologischen Grenzen gekennzeichnet ist, sind demnach nicht nur gegenwärtige sondern auch zukünftige Generationen bei der gerechten Güterverteilung zu berücksichtigen. Seine Theorie der Gerechtigkeit ist insofern als ambitioniert anzusehen, da sie im Sinne des Nachhaltigkeitsgedankens nicht nur ökonomische und soziale, sondern auch ökologische Probleme der Gegenwart zu lösen versucht.

Ausgehend von der Kritik an der *demokratischen Gleichheit* (Rawls 1975)¹⁵ und der *natürlichen Freiheit* (Nozick 1974)¹⁶ entwickelt Steinvorth seine Theorie der gleichen Freiheit aufbauend auf dem Prinzip der *liberalen Gleichheit*, das schon bei den frühen Vertragstheoretikern und in der Aufklärung eine prominente Stellung erlangt hat. Seine Überlegungen knüpfen an Eigentumsprinzipien an, welche schon bei Locke (1689) zu finden sind. Eigentum muss demnach nach äußeren Naturgütern

¹⁵ Hier ist vor allem die Kritik an der mangelnden Anerkennung Rawls für jenes Eigentum zu nennen, welches durch die eigenen Anlagen und Talente erworben wurde. Eine Grundvoraussetzung für Freiheit und Selbstverantwortlichkeit sei jedoch, dass dieses Eigentum, ebenso wie der eigene Körper bzw. die eigenen Talente ausschließlich uns selbst gehören (Steinvorth 1999, 111-113). Generell kritisiert Steinvorth an der demokratischen Gleichheit dass es "[...] *dem Talentierten das Produkt seines Talents [abnehmen will], aber daran festhalten [will], daß niemand im Gebrauch seiner Talente behindert werden darf*" (Steinvorth 1999, 185).

¹⁶ Ein zentrale Schwäche bei Nozick stellt die mangelnde Berücksichtigung der Rolle natürlicher Ressourcen als Gemeineigentum gegenwärtiger, ebenso wie zukünftiger Generationen, dar (Steinvorth 1999, 120-123).

(natürliche Ressourcen), angeborenen Naturgütern (die Anlagen und Talente eines Individuums) sowie den erworbenen Gütern (die Produkte menschlicher Arbeit) unterschieden werden. Die Idee der gleichen Freiheit verlangt nun die Notwendigkeit, die äußeren Naturgüter als Gemeineigentum und die angeborenen und erarbeiteten Güter als Privateigentum anzuerkennen. Erstere nehmen dabei eine zentrale Stellung ein, da sie wie bei Locke die Voraussetzung jeder privaten Vermögensbildung und damit auch die Voraussetzung *liberaler Gleichheit* in einem ökonomischen Kontext bilden. Durch die ständige Bearbeitung (Kultivierung, Urbarmachung, etc...) einer Generation vermischen sich alle drei Güterarten prozessual zu einer gemischte Ressource, sie wird zu einem *kollektiven Privateigentum*, welches sowohl für die gegenwärtig existierende, als auch immer wieder für die kommende Generation in dem Sinne erhalten werden muss, dass diese eine Ressourcenbasis vorfindet, die ihr die gleichen Lebenschancen ermöglicht, wie der vorherigen Generation (Steinvorth 1999, 199-202). Im Sinne einer nachhaltigen Entwicklung der gesamten Menschheit leitet Steinvorth daher drei *normative Regeln der Verteilungsgerechtigkeit* ab. Dabei gilt es, nicht nur die materielle und kulturelle Ausstattung der jeweiligen Generationen zu sichern, sondern auch daraus entstehenden Kosten entsprechend gerecht zu verteilen.

„Denn je reicher jemand ist, desto mehr macht er vom Gemeineigentum Gebrauch. Desto größer ist auch seine Pflicht, das Menschheitserbe zu erhalten.“ (Steinvorth 1999, 205)

Betreffend der Verteilung von Vermögen lässt nun Steinvorth's Theorie der Verteilungsgerechtigkeit folgende zentrale Schlussfolgerung zu: Die Bessergestellten einer Gesellschaft können ihren Reichtum nur aus einer *Überaneignung* der natürlichen Ressourcen schöpfen. Da das Gemeineigentum jedoch kollektives Privateigentum *aller* Individuen ist, haben die Bessergestellten somit einen höheren Anteil an diesem beansprucht als ihnen eigentlich zustünde¹⁷ (Steinvorth 1999, 219). Diese Schlussfolgerung rechtfertigt daher höhere Beiträge, die sich beispielsweise in konkreten politischen Maßnahmen wie Vermögenssteuern äußern können. Eine Umverteilung von Vermögen lässt sich in diesem Sinne damit legitimieren, dass der Staat zuallererst das Gemeineigentum schützen und erhalten muss, nicht nur um den Prinzipien einer inter- und intragenerativen Gerechtigkeit zu genügen, sondern auch deshalb weil das Gemeineigentum eine Grundvoraussetzung für die erfolgreiche Entwicklung des Privateigentums unter der Bedingung gleicher Freiheit darstellt (Steinvorth 1999, 209). Konsequenterweise braucht es dabei auch auf globaler Ebene eine Instanz, welche das

¹⁷ Hier meldet Steinvorth einen Vorbehalt an, nämlich die Schwierigkeit einer exakten Berechnung des Anteils am Gemeineigentum, das nun tatsächlich für den Reichtum der Bessergestellten verantwortlich war. Denn diese impliziert die Gefahr einer ungerechtfertigten Belastung der Bessergestellten durch willkürlich festgesetzte Abgaben (Steinvorth 1999, 219). Das Argument der Überaneignung des Gemeineigentums birgt das Potenzial in sich zu einer "*unkontrollierbaren Waffe im Verteilungskampf zu werden*" (Steinvorth 1999, 219).

Gemeineigentum aller Weltbürger schützen muss (Steinvorth 1999, 212), ein Argument, das in einer globalisierten Ökonomie von besonderer Bedeutung ist.

„Gleiche Voraussetzungen“: Gerechtigkeit nach Amartya Sen und Martha Nussbaum

Die Rawlssche Konzeption von Gerechtigkeit stellt für Nussbaum und Sen einen Ansatz dar, der nicht in der Lage ist, die konkreten Lebenssituationen der Menschen in der heutigen Welt angemessen zu würdigen. Gerechtigkeit als Fairness ist für sie ein zu abstraktes Konzept, das zwar im Gedankenexperiment zu einem idealen Ergebnis führt, dabei aber von praktisch nicht realisierbaren Anfangsbedingungen ausgeht. Dieser Umstand erschwert die konkrete Umsetzung der Rawlsschen Theorie.

Als Alternative schlagen Nussbaum und Sen (1993) ein komparatives Konzept vor, das von der Annahme ausgeht, dass alle Menschen grundsätzlich eine intuitive Idee davon haben, ob eine Situation gerechter ist als eine andere. Hierfür braucht es auch gar kein Wissen um die beste denkbare Situation, wie sie sich im Rahmen des Rawlschen Ansatzes ergibt. Die Idee einer vollständigen Alphabetisierung der Bevölkerung ist demnach nicht nötig um zu verstehen, dass ein höheres Maß an Alphabetisierung gerechter ist als ein geringeres. Einem komparativen Konzept von Gerechtigkeit geht es dabei um die fortschreitende Steigerung von Gerechtigkeit unabhängig von etwaigen idealen oder optimalen gedanklichen Szenarien. Zugleich versuchen Nussbaum und Sen dem Umstand Rechnung zu tragen, dass es eine Pluralität valider Verteilungsargumente gibt, die sich gegenseitig zumindest teilweise widersprechen und damit keine finalen Entscheidungen oder Aussagen zur Frage was denn nun „wirklich“ gerecht sei, zulassen. Als valide Verteilungsargumente rechnet Sen dabei jedenfalls die Prinzipien der Leistungs- und Bedarfsgerechtigkeit sowie das Lockesche Argument einer legitimen Eigentumsaneignung durch eigene Arbeitsleistung (Sen 2010, 41-43). Im Konflikt dieser Argumente ist die Gerechtigkeit damit letztlich Objekt eines sozialen Aushandlungsprozesses.

„Der Kern des speziellen Problems, die eine einzige unparteiische Bestimmung der vollkommen gerechten Gesellschaft erreicht wird, ist die Frage, ob sich vielfältige und konkurrierende Begründungen für Gerechtigkeit aufrecht erhalten lassen, die sämtlich Anspruch auf Unparteilichkeit haben und trotzdem voneinander verschieden sind – und einander widerstreiten.“ (Sen 2010, 41)

Nussbaum und Sen vertreten in ihrem „Befähigungsansatz“ die Idee, dass die im Rahmen einer Gerechtigkeitstheorie relevanten Merkmale nicht notwendigerweise Dinge wie die Verteilung von Einkommen und Kapital sein müssen. Genauso wenig halten sie den utilitaristischen Begriff des Nutzens für eine adäquate Größe zur Beurteilung gesellschaftlicher Zustände. Vielmehr ist es die „Befähigung einer Person, die Dinge zu tun, die sie mit gutem Grund hochschätzt“ (Sen 2010, 259),

die als Grundlage ihrer Gerechtigkeitstheorie dient. Es geht also um einen aktiven Freiheitsbegriff, der nach den tatsächlichen Handlungsspielräumen der Menschen fragt, und danach inwiefern der vorhandene Spielraum die Menschen „befähigt“ Dinge zu tun, die sie gerne tun möchten.

Dieser Fokus auf den Handlungsspielraum von Individuen führt dabei zu einem starken Fokus auf Momente absoluten Mangels im Bereich menschlicher Grundversorgung. Als Konsequenz geht es Sen und Nussbaum vor allem um die Etablierung einer Gesellschaft, „*in der alle Menschen haben, was sie zu einem menschenwürdigen Leben brauchen*“ (Nussbaum 2004, 229). Dafür braucht es Dinge wie der Schutz von Leib und Leben, Bildung, freie Meinungsäußerung oder Religion, die mit gutem Grund von den Menschen hochgeschätzt werden, weil sie dazu befähigen, ein sinnerfülltes Leben zu führen. Während Sen in diesem Zusammenhang relativ offen lässt, welche minimalen Befähigungen den Menschen zukommen sollen, unterbreitet Nussbaum hier konkretere Vorschläge, die teilweise an typische Menschenrechtsdeklaration angelehnt scheinen (Nussbaum 1997, 277-279).

Dem Recht auf die minimale Ausstattung eines Individuums mit Befähigungen steht notwendigerweise eine Verpflichtung seitens aller anderen Menschen gegenüber. Demzufolge ist es zunächst die Aufgabe aller Menschen, für eine gerechte Verteilung von Befähigungen zu sorgen. Da dieser Anspruch jedoch nicht pauschal einlösbar ist, muss diese Aufgabe von lokalen oder globalen Institutionen übernommen werden, wobei in dieser Konzeption letztlich offen bleibt, wie deren konkrete Form letztlich auszusehen hat (Nussbaum 2004, 233-235).

„Kampf um Anerkennung“: Gerechtigkeit nach Axel Honneth und Nancy Fraser

Für Axel Honneth und Nancy Fraser greifen sämtliche Gerechtigkeitskonzeptionen zu kurz, die sich ausschließlich mit der Verteilung von Grundgütern und subjektiven Freiheitsrechten beschäftigen (Fraser und Honneth 2003), weil sie zu wenig auf die ihnen zugrunde liegenden Vorannahmen eingehen, aufgrund derer bestimmte Güter erst als wertvoll gelten. Mit Bezugnahme auf Hegel und George Herbert Mead vertreten beide einen Ansatz, der die Bedeutung von sozialer Anerkennung für ein Individuum als einen vorrangigen Aspekt der Gerechtigkeitsdebatte benennt und diesen auch als wesentlichen Ausgangspunkt zur Beantwortung verteilungspolitischer Fragen markiert (Fraser 2000, Honneth/Stahl 2013).

“Properly conceived, struggles for recognition can aid the redistribution of power and wealth and can promote interaction and cooperation across gulfs of difference.” (Fraser 2000, 109)

Anerkennung ist in diesem Zusammenhang ein Grundbedürfnis aller Menschen und integrale Bedingung für eine gelungene Persönlichkeitsentwicklung. Honneth (1992) unterscheidet dabei drei Formen der Anerkennung: Die Erfahrung von Anerkennung in Form von *Liebe und Freundschaft*, die

nur in einem engen sozialen Umfeld gemacht werden kann, gibt Menschen die Möglichkeit, Selbstvertrauen zu entwickeln, mit deren Hilfe ein sinnvoller Lebensentwurf umgesetzt werden kann. *Rechtliche Anerkennung* weist einen Menschen als ein verantwortliches und autonomes Subjekt aus, das durch Rechte vor dem unangemessenen Zugriff anderer geschützt wird. *Soziale Wertschätzung* erfährt ein Individuum hingegen, wenn es innerhalb eines breiteren sozialen Kontextes nach denjenigen Normen handelt, welche darin als achtenswert gelten. Beispielsweise werden in einem liberalen Wirtschaftssystem die Werte Fleiß und Flexibilität als achtenswerte Ideale angesehen, weshalb jenen, die diese Verhaltenskriterien erfüllen, seitens der anderen Gesellschaftsmitglieder soziale Wertschätzung entgegengebracht wird (Honneth und Stahl 2013).

Jede der genannten Anerkennungsformen trägt dabei auch Erwartungen an das Individuum heran. Wer diese Erwartungen erfüllt, erhält im Gegenzug die je spezifische Form von Anerkennung. Wer diesen Erwartungen hingegen nicht entspricht, muss mit einem Verlust von Anerkennung rechnen oder aber nachweisen, dass das gewählte Verhalten trotzdem anerkennungswürdig ist. Dies geschieht etwa dann, wenn sich sozial benachteiligte Gruppen zu Initiativen zusammenschließen um in der Öffentlichkeit nach mehr Rechten zu verlangen, da das bestehende Rechtssystem auf einem Wertekatalog basiert, der jenen Gruppen die Anerkennung verweigert. Dies ist der „Kampf um Anerkennung“ (Honneth 1992 sowie Honneth 2013), der somit als soziale Auseinandersetzung über die in einer Gesellschaft vorherrschenden Ideale und Wertvorstellungen zu verstehen ist.

Gerechtigkeit besteht in diesem Zusammenhang in einem Verhalten, das in Einklang mit höchsten, gesellschaftlich geteilten Idealen und Werten steht und deshalb Anerkennung verdient. Werden diese Ideale und Werte von gesellschaftlichen Institutionen entsprechend inkorporiert und verfestigt (z.B. im Rechtssystem), sind in Folge auch eben diese Institutionen als gerecht anzusehen. So entsteht etwa in offenen, demokratischen Gesellschaften, eine eigene demokratische Sittlichkeit, in der auch die einzelnen Institutionen Offenheit und Gleichwertigkeit als zentrale Werthaltungen reproduzieren und daraus ihre Legitimität schöpfen (Honneth 2011).

Da sich normative Erwartungen im Laufe der Geschichte wandeln können, hat jede Gesellschaft in ihrem Zeitalter eine eigene Idee davon, welches Verhalten wünschenswert ist und daher Anerkennung verdient. Kulturelle Entwicklungen können dazu führen, dass althergebrachte Kriterien von Anerkennung nicht mehr für alle Mitglieder einer Gesellschaft nachvollziehbar sind und deshalb neu ausgehandelt werden müssen. Dies kann allerdings nicht allein durch bloße Gesetzesänderungen geleistet werden. Vielmehr müssen von den Betroffenen selbst neue Prinzipien der Anerkennung gefunden werden, die ihrerseits den Institutionen einer Gesellschaft, und damit auch dem gesetzten Recht, vorausgehen. Die Frage von Gerechtigkeit und Anerkennung hängt damit direkt von lokalen Normen ab, die sich aus sozialer Interaktion ergeben. Gerechtigkeit ist demnach „*nicht nur als*

Adressierung des Staats oder anderer Akteure vom Standpunkt der Bürger“ zu begreifen, „sondern muss auch immer als Selbstverständigung der Bürger über die kollektiven Möglichkeiten zur Transformation ihrer Kooperationszusammenhänge verstanden werden“ (Honneth und Stahl 2013, 285). Praktisch gesehen impliziert dieses Argument, dass neben klassischen Verteilungsaspekten vor allem die Grundvoraussetzungen sozialer Teilhabe in den Blick zu nehmen sind. Schließlich stellt soziale Teilhabe – via Anerkennung – nicht nur selbst ein zentrales Merkmal der Gerechtigkeit dar, sondern eröffnet überhaupt erst die Möglichkeit am sozialen Aushandlungsprozess über die in einer Gesellschaft vorherrschenden Ideale und Wertvorstellungen – und damit am Diskurs über die Frage welches Verhalten Anerkennung verdiene – teilzunehmen.

„Sphären der Gerechtigkeit nach Michael Walzer

Während die gängigsten Gerechtigkeitstheorien zumeist einem individualistischen Paradigma verpflichtet sind und somit entweder menschenrechtliche Freiheit und Gleichheit zum Inhalt haben, geht der Kommunitarismus, zu dem auch Michael Walzer zugerechnet werden kann (Reese-Schäfer 2001, 78), von einem alternativen Grundgedanken aus, der das gesellschaftliche Ganze als den Ausgangspunkt sozialer Einbettung darstellt (Kersting 2013, 152). Walzer entwickelte in Abgrenzung von Rawls in seinem Werk *Sphären der Gerechtigkeit* die Vision einer „komplexen Gleichheit“ und sieht wahre Gerechtigkeit nicht in einem abstrakten Gleichheitsbegriff, sondern als Konstrukt sphärenspezifischer, d.h. kontextabhängiger Verteilungsregeln (Koller 2004, 58; Pioch 2005, 66-67). Gerechtigkeit zählt zur kulturellen Dimension einer jeden Gemeinschaft und stellt für Walzer damit ein Produkt von sozialen Aushandlungsprozessen dar (Saldarriaga 2008, 232).

„Gerechtigkeit wurzelt in dem spezifischen Verständnis von Positionen, Ehrungen, Tätigkeiten [...]: von all den Dingen, die eine gemeinsame Lebensweise ausmachen. Sich über dieses Verständnis rücksichtslos hinwegzusetzen, heißt ungerecht zu handeln.“
(Walzer 1998, 442-443)

In seinem kommunitaristischen Gerechtigkeitskonzept identifiziert Walzer Gerechtigkeit als eine differenzierte Verteilungsgerechtigkeit. Ausgangspunkt seiner Überlegungen bildet die soziale Interpretation von gesellschaftlichen Gütern. Hierbei werden die Güter nicht nach subjektiven Präferenzen bewertet, sondern gemäß einer allgemeinen Wertinterpretation, wobei die Güter auf Basis sozial anerkannter Prinzipien zu verteilen sind. Aufgrund der Mannigfaltigkeit gesellschaftlichen Lebens, ergeben sich unterschiedliche soziale Kontexte, die eine Pluralität von Verteilungsregeln nahelegt (Kersting 2013, 152). Daraus schöpft Walzer das Argument einer „komplexen Gerechtigkeit“, die es rechtfertigt, wenn *„unterschiedliche Güter für unterschiedliche Personengruppen aus unterschiedlichen Gründen auf der Basis unterschiedlicher Verfahren verteilt werden“* (Walzer 1998, 36). Walzer geht dabei von drei grundsätzlichen Verteilungskriterien aus – freier Austausch, Verdienst

und Bedürfnis – die in unterschiedlichen sozialen Handlungssphären unterschiedliche Wirkungen entfalten (Pioch 2005, 67).

Walzer erkennt insgesamt elf Verteilungs- und Gerechtigkeitssphären, darunter die Problemfelder Geld und Waren, Sicherheit und Wohlfahrt, Schwerarbeit sowie Zugang zu Ämtern und politische Macht. Daneben benennt er auch die Freizeit, Erziehung und Bildung sowie Familie und Verwandtschaft, sowie soziale Anerkennung und göttliche Gnaden als gerechtigkeitsfähige Güter. Um konkrete Vorschläge für die so bestimmten „Sphären der Gerechtigkeit“ zu operationalisieren, unterscheidet Walzer zwischen „unbedingten“ und „bedingten“ Verteilungsregeln. Letztere zielen dabei primär auf eine Steigerung der Wahlfreiheit der Individuen in allen Lebensbereichen ab und umfassen etwa freie Religions- und Berufsausübung oder freie Güter- und Partnerwahl. Die unbedingten Verteilungsregeln richten sich primär auf ökonomische Aspekte um die soziale Inklusion auch wirtschaftlich abzusichern und wechselseitige Anerkennung zu ermöglichen. Hier stehen die Forderung nach einem Mindestlohn sowie die Betonung der Notwendigkeit, biologische Grundbedürfnisse jedenfalls zu stillen ebenso hervor, wie das Postulat insbesondere gefährliche Arbeiten gleichmäßig unter den Gesellschaftsmitgliedern zu verteilen.

Dabei sind diese Verteilungsregeln für Walzer weniger universell als vielmehr lokal zu verstehen, da die Mitgliedschaft und Zugehörigkeit in der Gemeinschaft eine Voraussetzung darstellt, um in den Genuss der betreffenden Güter zu kommen (Kersting 2013, 153).

Schlusswort

Die vorliegende Zusammenschau liefert nicht nur einen Überblick über verschiedene historische und zeitgenössische polit-philosophische Argumente zur Frage der Gerechtigkeit, sondern ergänzt diese zusammenfassende Darstellung um eine polit-ökonomische Perspektive, die möglichst konkrete wirtschafts-, sozial- oder verteilungspolitische Implikationen dieser Argumente aufzeigt. Dabei zeigt sich, dass diese Frage nach Gerechtigkeit eine überaus vielseitige Fragestellung ist, die unterschiedliche Bezugspunkte und Blickwinkel nicht nur erlaubt, sondern auch nahelegt.

So werden unter dem Titel der Gerechtigkeit wesentliche Elemente einer offenen Gesellschaft freier BürgerInnen zusammengeführt: Vertrags- und Tauschfreiheit (Hobbes) treten hier ebenso zu Tage wie der Bezug auf Leistungsgerechtigkeit (Aristoteles), der soziale Unterschiede vorwiegend auf Unterschiede in den jeweiligen Arbeitsleistungen zurückführt (Locke). Doch auch die grundsätzliche Frage menschlicher Würde und die Notwendigkeit der Anerkennung der anderen als vollwertige und gleichberechtigte Interaktionspartner sind hier zentral (Kant, Honneth/Fraser) und implizieren die Notwendigkeit einer gemeinschaftlichen Absicherung menschlicher Grundbedürfnisse (Locke, Sen/Nussbaum, Walzer). Der gemeinsame Anknüpfungspunkt all dieser Aspekte liegt in der Frage,

wie die Freiheit der Individuen auf *gerechte Art* realisiert werden kann um so ein konstruktives gesellschaftliches Zusammenwirken zu gewährleisten.

Dieser Aspekt sozialer Harmonie oder sozialen Friedens – der gesellschaftliche Zusammenhalt – bildet dabei auch eine eigenständige Dimension in der philosophischen Debatte um das Wesen der Gerechtigkeit. Eine gewisse Gerechtigkeit in der Güterallokation wird dabei zumeist als Voraussetzung gesehen, stabile und harmonische Gesellschaften oder Gemeinschaften überhaupt aufrechterhalten zu können und soziales Zusammenleben zu ermöglichen. In diesem Kontext werden besonders Ungleichheiten im Bereich ökonomischer Privatvermögen ins Auge gefasst, die als sozial parasitär gelten, da sie Zusammenhalt unterminieren (Platon), individuelle Entfaltungsmöglichkeiten stark einschränken (Rousseau, Sen/Nussbaum), die Verschwendung befördern (Locke), das Glück und die Zufriedenheit der Bevölkerung senken (Mill) und auf einer Überaneignung eigentlich gemeinschaftlicher Ressourcen beruhen (Steinvorth). Die Geschichte des philosophischen Nachdenkens über die Gerechtigkeit nimmt damit eine Argumentationslinie vorweg, die sich auch die modernen Sozialwissenschaften angeeignet haben, nämlich nach den Auswirkungen ökonomischer Ungleichheit zu fragen. Hier zeigt die neuere Literatur, dass Ungleichheit eine Vielzahl relevanter Folgen hat. So geht eine Ungleichheit etwa mit einer niedrigeren subjektiven Zufriedenheit der Betroffenen einher (Oishi et al. 2011), führt zu einer höheren Bereitschaft zu Verschuldung und Selbstaussbeutung im Arbeitsleben (Bowles und Park 2005) sowie zu einem schlechteren psychischen und physischen Gesundheitszustand der Bevölkerung (Wilkinson und Pickett 2007). Niedrigere Ungleichheit geht umgekehrt mit unterschiedlichen gemeinhin als positiv eingestuften Zusammenhängen einher und wird statistisch mit so unterschiedlichen Faktoren wie höherem zwischenmenschlichen Vertrauen, geringeren Kriminalitätsraten, höherer Leistungsmotivation und Innovationsbereitschaft oder geringerer Fettleibigkeit in Zusammenhang gebracht.

Die Auseinandersetzung mit dem Konnex zwischen ökonomischer Ungleichheit und sozialem Zusammenleben ist dabei also nicht unbedingt durch eine Furcht vor sozialen Zerwürfnissen motiviert; man kann auch einfach nach den empirischen Folgen der Ungleichheit fragen. Gerade etwa in der aufklärerischen Philosophie gewinnt das Motiv sozialer Gleichheit auch deshalb an Bedeutung, weil sie als notwendige Voraussetzung zur Herstellung formaler Gleichheit zwischen den Individuen erscheint. So zeigte die historische Erfahrung der französischen Revolution, dass die in der Standeslogik der Gesellschaft kultivierten ökonomischen Unterschiede massiv mit der bürgerlichen Vorstellung einer Nation freier und gleicher BürgerInnen kollidierte, da wesentliche Teile des Adels die Vorstellung „mit dem Pöbel [...] in brüderlicher Verwandtschaft“ (zit. nach Rosanvallon 2013, 24) zu stehen schon aus prinzipiellen Erwägungen zurückwies. Eine solche, letztlich auf ökonomischen Unterschieden und Machtverhältnissen beruhende, Standeslogik, die sich der Idee einer „Gesellschaft

der Gleichen“ (Rosanvallon 2013) systematisch widersetzt, sieht im Umkehrschluss auch formale Ungleichbehandlung, etwa im Sinne der sozialen und rechtlichen Privilegien des Adels, als legitim an. Diese formale Ungleichbehandlung auf Basis sozio-ökonomischer Aspekte setzte sich dabei auch in der Logik republikanisch-demokratischer Systeme auf eingeschränkte Weise fort – etwa in der steuerlichen Besserstellung von Kapital- gegenüber Arbeitseinkommen. Allerdings hat diese Dimension institutionell-rechtlicher Privilegien in den letzten Jahrzehnten einen signifikanten Aufschwung erlebt: Durch die Internationalisierung des Kapitalverkehrs und die Etablierung einer Schattenwirtschaft im Finanzbereich von beachtlichem Ausmaß (etwa 8% des globalen Finanzvermögens liegen in „Steueroasen“; siehe Zucman 2014), ist es internationalen Konzernen ebenso wie BesitzerInnen großer Vermögen gleichsam möglich auf ein eigenes, alternatives Rechtssystem zuzugreifen, das zahllose Vorzüge im Vergleich zur Enge nationalstaatlicher Regelungen bietet. Das Element sozialer Transformation, das dieser Beobachtung innewohnt – ökonomische Ungleichheit führt zu formaler Ungleichheit – ist dabei wenig überraschend auch klassischer Bestandteil soziologischer Theorien über soziale Elitenbildung (Pareto 1916, Bourdieu 1979).

Das gravierende ökonomische Ungleichheiten über die Zeit nicht notwendigerweise zu einem Verfall der Gesellschaft führen müssen, sondern das Potential haben sich langfristig kulturell in eine Gesellschaft einzuschreiben, steht auch im Zentrum der Pikettyschen These eines sich neu herausbildenden „patrimonialen Kapitalismus“. Piketty dehnt dabei die von ihm beobachtete zunehmende Akkumulation und Konzentration von Vermögen in den letzten Dekaden zu einem Gesamtszenario aus, an dessen Ende die nahezu vollständige Erosion des Mittelstandes und damit der „patrimoniale Kapitalismus“ stehen. In einer solchen Gesellschaft, in der das „väterliche Erbe“ (Patrimonium) viel entscheidender für die gesellschaftliche Stellung wäre als Talent und Leistung, sieht Piketty folgerichtig die Möglichkeit sozialer Verkrustung durch die Rückkehr einer ständischen ökonomischen Alltagslogik (Piketty 2014).

Während all dies auf die Frage abstellt, ob und wie die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit argumentativ untermauert werden kann, findet sich auch eine umgekehrte Perspektive, die danach fragt, ob und wie sich soziale Ungleichheit überhaupt argumentativ rechtfertigen lässt. Hier sticht in der zeitgenössischen Debatte das Rawlsche Differenzprinzip heraus, das es erlaubt soziale Unterschiede dann zu rechtfertigen, wenn diese zum Vorteil aller wirken. Obgleich der durchaus egalitären Tendenz des Rawlschen Arguments, ist die konkrete Implementierung dieses Prinzips nicht völlig unabhängig vom zu Grunde liegenden Menschen- und Gesellschaftsbild zu sehen: Je nachdem ob wir Menschen eher als rein eigennutzenorientierte und autonome Persönlichkeiten betrachten oder diese als mit ihrem Mitmenschen eng verbundene soziale Geschöpfe verstehen wollen,

gelangen wir bei der Anwendung des Differenzprinzips zu durchaus unterschiedlichen Schlussfolgerungen (Cohen, Dworkin, Walzer).

Die idealisierte Argumentation bei Rawls und anderen philosophischen Ansätzen steht dabei in scharfem Kontrast zu den Erkenntnissen aus der empirischen Verteilungsforschung. Diese zeigt, dass das 20. Jahrhundert eine verteilungspolitische sehr bewegte Geschichte hat, die sich zusammenfassend als „Badewanne“ beschreiben lässt. Eine exorbitante Ungleichheit von Vermögen und Einkommen zu Beginn des 20. Jahrhunderts wird durch Kriege und politische Umwälzungen bis zur Mitte desselben weitgehend reduziert um dann etwa drei Jahrzehnte in einer historisch einzigartigen Situation zu verharren: Hier ermöglichen eine vergleichsweise relativ egalitäre Ausgangssituation, eine starke politische Kontrolle von Einkommen und Kapital sowie der Aufstieg des Staates als Wirtschaftsakteur eine verteilungspolitische Stabilisierung, die erstmals in der Geschichte zur Herausbildung eines Mittelstands führt, der etwa von der Mitte der Gesellschaft bis zu den oberen 5% der Verteilungspyramide reicht (die untere Hälfte der Bevölkerung ist nach wie vor ohne jedes nennenswerte Vermögen). In den letzten 40 Jahren hat sich dieser Trend wieder umgekehrt: Die Konzentration von Vermögen und Einkommen erlebt einen spürbaren Anstieg, der die eingangs erwähnte „Badewanne“ für viele Länder komplettiert, da die Einkommens- und Vermögensanteile der reichsten Bevölkerungsanteile nunmehr teilweise wieder jene Proportionen erreicht haben, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts vorherrschend waren (vgl. Alvaredo et al. 2013 oder Piketty 2014). Dies gilt etwa für die USA, wo der Einkommensanteil des obersten Prozents der EinkommensbezieherInnen nahezu 25% beträgt und damit auf dem Niveau der 1920-Jahre liegt. Die nationalen Vermögensstatistiken in Europa hingegen, die aufgrund mangelnder Datenlage und fehlender Transparenz notorisch schlecht erfasst sind, zeigen eine starke Tendenz einer zunehmenden Vermögenskonzentration ohne allerdings die exorbitanten Ungleichheitswerte des beginnenden 20. Jahrhunderts, als ein Prozent der Bevölkerung die Hälfte aller Vermögenswerte besaß, zu erreichen (heute liegt der entsprechende Wert für Österreich bei 37%, siehe Eckerstorfer et al. 2013).

Mit den hier behandelten philosophischen Ansichten ist ein solches Ausmaß an Ungleichverteilung von Vermögen und Einkommen und die Tendenz ihrer weiteren Verstärkung kaum zu rechtfertigen. Der Konflikt zu verteilungspolitisch ambitionierteren Ansätzen wie dem Rawlsschen Konzept und der an ihn anschließenden Literatur ist dabei offensichtlich, auch wenn Teile der ökonomischen Literatur versuchen die grassierende Ungleichheit im Bereich der Arbeitseinkommen in den USA durch eine „Ökonomie der Superstars“ (Rosen 1981) zu rationalisieren. Aber auch klassisch-liberale Gerechtigkeitstheorien wie etwa jene von Locke, die auf die Kombination von Chancengleichheit und Privateigentum setzen um Leistungsgerechtigkeit und das damit verbundene meritokratische Prinzip zu realisieren, bekommen mit der Rechtfertigung des status quo Probleme. Diese beruhen einerseits

auf dem Ausmaß der Ungleichheit, das kaum mit Argumenten unterschiedlicher Leistungsfähigkeit oder –willigkeit in Einklang zu bringen ist. Andererseits ist in Zeiten veränderter räumlicher und ökologischer Grenzen die zentrale Voraussetzung klassisch-liberaler Chancengleichheit – die Möglichkeit einer freien Aneignung der Natur durch eigene Arbeit – heute gar nicht mehr gegeben; im Gegenteil sind viele derzeit vorherrschende Formen der „Aneignung“ natürlicher Ressourcen in Form „kapitalistischer Landnahme“ (Harvey 2005) nur schwer mit klassisch-liberalen Prinzipien unter einen Hut zu bekommen.

Der philosophische Blick auf Verteilungsfragen darf Verteilungststatistiken nicht ausklammern, aber auch nicht auf diese reduziert werden. Eine Dimension der Gerechtigkeit, die sich numerisch nur sehr eingeschränkt erfassen lässt, ist dabei auch die Frage individuell rechten Handelns, die unseren Blick auf die Frage der Qualität unserer sozialen Beziehungen lenkt. Hier sticht etwa die Rolle des internationalen Freihandels ins Auge, der auch zu einem Wettbewerb um die Nivellierung sozialer Standards und gesellschaftlicher Normen geführt hat. Auch hier können wir nach den quantitativen Verteilungswirkungen des globalen Freihandelsregimes fragen und feststellen, dass sich der weitaus größte Teil der globalen Einkommenszuwächse der letzten 20 Jahre bei einer kleinen ökonomischen Elite sammelt (Milanovic 2013). Wir können den Blick aber auch auf die Rolle der Menschenwürde und der damit verbundenen Idee des gerechten Handelns im internationalen Handel richten und feststellen, dass diese tendenziell unter die Räder kommen, da Menschenrechte, ArbeitnehmerInnenschutz und Produktqualität im internationalen Preisdruck zusehends irrelevanter werden (Kapeller et al. 2014). Hinter dieser Entwicklung steht eine „sinkende Grenzmoral des Wettbewerbs“, die sich aus einem Wettbewerbsvorteil ergibt, der durch die Vermeidung bestehender sozialer Verpflichtungen erreicht wird. Diese sinkende Grenzmoral des Wettbewerbs ist weder eine neue Erscheinung noch ein rein ökonomisches Phänomen (man denke an Doping im Sport oder Wahlkämpfe in der Politik). Nichtsdestotrotz, prägt diese sinkende Grenzmoral nachhaltig die Qualität und Form unserer sozialen Beziehungen und beeinflusst damit die Grundlagen individuell rechten Handelns. Im Gegensatz dazu stünde der Versuch einer Wiederherstellung einer „Beziehungsgleichheit“ (Rosanvallon 2013, 303), die auf die Rolle von Respekt, Toleranz, Kooperationsbereitschaft, Individualität und Freiwilligkeit verweist – eben jene Werte, die durch etablierte internationale Handelspraktiken systematisch untergraben werden und somit den alltäglichen Einkauf zur Gewissensfrage werden lassen. Die Gerechtigkeit hat also auch eine dezidiert nicht-numerische Dimension, die ihr Fundament in der liberal-bürgerlichen Idee formaler Gleichheit hat. Diese impliziert den Anspruch, den Anderen als Gegenstück seiner Selbst zu erkennen – und ihn damit *gerechterweise* mit eben jenen Rechten auszustatten, die man auch für sich selbst in Anspruch zu nehmen gedenkt.

Zuletzt sei auf die wesentliche Lücke der vorliegenden Auseinandersetzung mit der Frage der Gerechtigkeit hingewiesen: Diese ist freilich ihr eurozentrischer Charakter, der sich aus dem durchaus intendierten Fokus auf die europäische Geistesgeschichte speist. Eine Erweiterung dieser Darstellung um Konzepte und Verständnisse von Gerechtigkeit mit nicht-europäischem Ursprung wäre dabei eine sicherlich willkommene Ergänzung der hier zusammengetragenen Überlegungen.

Literatur

- Allgoewer, Elisabeth (2009): Eugen von Böhm-Bawerk (1851-1914). In: Kurz, Heinz D. (Hg): *Klassiker des ökonomischen Denkens*. München: C.H. Beck, S. 48-64.
- Alvaredo, Fecundo, Atkinson, Anthony, Piketty, Thomas und Emmanuel Saez (2013): The Top 1 Percent in International and Historical Perspective. *Journal of Economic Perspectives*, 27(3): 3-20.
- Alwart, Heiner (1987): *Recht und Handlung: Die Rechtsphilosophie in ihrer Entwicklung vom Naturrechtsdenken und vom Positivismus zu einer analytischen Hermeneutik des Rechts*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Aristoteles (1972[~350BC]): *Nikomachische Ethik*. 3. Auflage. Hamburg: Meiner.
- Aristoteles (1981[~340BC]): *Politik*. 4. Auflage. Hamburg: Meiner.
- Augustinus, Aurelius (2007[~426]): *Vom Gottesstaat. (De civitate dei)*. München: dtv.
- Bourdieu, Pierre (1982[1979]): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bowles, Samuel und Yonjin Park (2005): Emulation, inequality, and work hours: was Thorstein Veblen right? *The Economic Journal*, 115 (507): 379–412.
- Brieskorn, Norbert (1999): "Gerecht" und "Nützlich". Zur Klärung eines Verhältnisses. In: Nida-Rümlin, Julian (Hg): *Rationality, realism, revision*. Berlin: de Gruyter, S. 710-716.
- Buchanan, James (1976): A Hobbesian interpretation of the Rawlsian difference principle. *Kyklos*, 29:5-25.
- Busch, Werner (1979): *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants. 1762-1780*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Cohen, Gerald A. (2008): *Rescuing justice and equality*. Harvard University Press.
- Demandt, Alexander (1999): Die Idee der Gerechtigkeit bei Platon und Aristoteles. In: Münkler, Herfried und Marcus Llanque (Hg.): *Konzeptionen der Gerechtigkeit. Kulturvergleich, Ideengeschichte, moderne Debatte*. Baden-Baden: Nomos, S. 57–68.
- Dreiskämper, Thomas (2010): John Stuart Mill – Ökonomie, Philosophie und Politik der Gerechtigkeit. *Schriftenreihe Medienökonomie*, 3: 2-20.
- Dworkin, Ronald (2002): *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Harvard University Press.
- Dworkin, Ronald (2011): *Justice for Hedgehogs*. Harvard University Press.
- Eckerstorfer, Halak, Kapeller, Schütz, Springholz und Wildauer (2013): Bestände und Verteilung der Vermögen in Österreich. *Materialien zu Wirtschaft und Gesellschaft*, Nr. 122
- Fraser, Nancy (2000): Rethinking Recognition. *New Left Review*, 3: 107-120.
- Fraser, Nancy und Axel Honneth (2003): *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Furger, Franz (2005): *Einführung in die Moraltheologie*. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.
- Haardt, Alexander (2004): Kants Personalitätsprinzip. In: Schmidt, Kirsten; Steigleder, Klaus und Burkhard Mojsisch (Hg.): *Die Aktualität der Philosophie Kants*. Amsterdam: B.R. Grüner, S. 37-57.
- Haney, Gerhard (1994): Gerechtigkeit bei Marx. In: Koch, Hans-Joachim; Köhler, Manfred und Kurt Seelmann (Hg): *Theorien der Gerechtigkeit*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, S. 190-207.
- Hardin, Garrett J. (1968): The Tragedy of the Commons. *Science*, 162(3859): 1243–1248.
- Harsanyi, John C. (1975): Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls' Theory. *American Political Science Review*, 69(2): 594-606.
- Harvey, David (2005): *A brief history of neoliberalism*. Oxford University Press.
- Hayek, Friedrich A. (1960): *The Constitution of Liberty*. London: Routledge & Kegan Paul.

- Hobbes, Thomas (1966[1642]): *Vom Menschen – Vom Bürger*. 2. Auflage. Hamburg: Meiner.
- Hobbes, Thomas (1651[1996]): *Leviathan*. Hamburg: Meiner.
- Höffe, Otfried (1987): *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Höffe, Otfried (1998): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Berlin: Akademie Verlag.
- Höffe, Otfried (2006): *Lesebuch zur Ethik: Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck.
- Höffe, Otfried (2007a): *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*. München: Beck.
- Höffe, Otfried (2007b): Aristoteles, Politik (ca. 345-325 v. Chr.). In: Manfred Brocker (Hg.): *Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 31–46.
- Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit*. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2013): Verwilderung des sozialen Konflikts. Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts. In: Honneth, Axel; Lindemann, Ophelia und Stephan Voswinkel (Hg.): *Strukturwandel der Anerkennung. Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Campus, S. 17-39.
- Honneth, Axel und Titus Stahl (2013): Wandel der Anerkennung. Überlegungen aus gerechtigkeits-theoretischer Perspektive. In: Honneth, Axel; Lindemann, Ophelia und Stephan Voswinkel (Hg.): *Strukturwandel der Anerkennung. Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Campus, S. 275-300.
- Horn, Christoph und Nico Scarano (2002): *Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Holzeithner, Elisabeth (2009): Gerechtigkeit. In: Liessmann, Konrad Paul (Hg.): *Grundbegriffe der europäischen Geistesgeschichte*. Wien: facultas.wuv.
- Hottinger, Olaf (1998): *Eigeninteresse und individuelles Nutzenkalkül in der Theorie der Gesellschaft und Ökonomie von Adam Smith, Jeremy Bentham und John Stuart Mill*. Marburg: Metropolis Verlag.
- Iorio, Marco (2003): *Karl Marx - Geschichte, Gesellschaft, Politik: Eine Ein- und Weiterführung*. Berlin: de Gruyter.
- Iorio, Marco (2012): *Eine Einführung in die Theorien von Karl Marx*. Berlin: de Gruyter.
- Kant, Immanuel (1838[1797a]): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten in zwei Theilen*. Rechtslehre, Tugendlehre. Leipzig: Mobes und Baumann.
- Kant, Immanuel (1797b): *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Königsberg: Friedrich Nicolovius.
- Kapeller, Jakob, Schütz, Bernhard und Dennis Tamesberger (2014): *From Free to Civilized Markets: First Steps towards Eutopia*. ICAE-Working Paper No. 28.
- Kersting, Wolfgang (2013): Gerechtigkeitstheorien. In: Schmidt, Manfred; Wolf, Frieder und Stefan Wurster (Hg.): *Studienbuch Politikwissenschaft*. Wiesbaden: Springer, S. 131-159.
- Koller, Peter (2004): Gleichheit und Pluralismus in politikphilosophischer Perspektive. In: Berger, Peter und Volker Schmidt (Hg.): *Welche Gleichheit, Welche Ungleichheit? Grundlagen der Ungleichheitsforschung*. Wiesbaden: VS Verlag, S. 49-72.
- Krebs, Angelika (2007): Michael Walzer, Spüren der Gerechtigkeit (1983). In: Manfred Brocker, (Hg.): *Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 697-712.
- Kurz, Heinz D. (2013): *Geschichte des ökonomischen Denkens*. München: C.H. Beck.
- Kymlicka, Will (1997): *Politische Philosophie heute. Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Le Goff, Jacques (1988): *Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Locke, John (1967[1689]): *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt.
- Locke, John (2011[1689]): *Über die Regierung*. Stuttgart: Reclam.
- Lohfink, Norbert (1974): Macht euch die Erde untertan. *Orient*, 38: 137–142.
- Maihofer, Andrea (1992): *Das Recht bei Marx: zur dialektischen Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht*. Baden-Baden: Nomos Verlag.
- Marx, Karl (1978[1844]): *Die deutsche Ideologie*. In: Karl Marx, Friedrich Engels: *Werke*. Band 3. Berlin: Dietz Verlag 1978.

- Marx, Karl (1987[1875]): *Kritik des Gothaer Programm*. In: Karl Marx, Friedrich Engels: Werke. Band 19. Berlin: Dietz Verlag 1987.
- Marx, Karl (1964[1894]): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band*. In: Karl Marx, Friedrich Engels: Werke. Band 25. Berlin: Dietz.
- Milanovic, Branko (2013): Global Income Inequality in Numbers: in History and Now. *Global Policy*, 4(2): 198-208.
- Mill, John Stuart (1877[1844]): *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*. London: Longmans.
- Mill, John Stuart (2006[1863]): *Der Utilitarismus*. Hamburg: Felix Meiner.
- Mill, John Stuart (1873): *Autobiography*. London: Longmans.
- Nozick, Robert (1974): *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Nussbaum, Martha C. (1997): Capabilities and Human Rights. *Fordham Law Review*, 66(2): 273-300.
- Nussbaum, Martha C. (2004): Jenseits des Sozialvertrags. Fähigkeiten und globale Gerechtigkeit. In: Broszies, Christoph und Henning Hahn (2010, Hg.): *Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus*. Berlin: Suhrkamp.
- Nussbaum, Martha C. und Amartya K. Sen (1993): *The Quality of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Oishi, Shigehiro, Kenebir, Selin und Ed Diener (2011): Income Inequality and Happiness. *Psychological Science*, 22(9): 1095-1100.
- Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (2006): *Kompendium der Soziallehre der Kirche*. 2. Aufl. Freiburg/Br.: Herder
- Pareto, Vilfred (1955[1916]): *Allgemeine Soziologie*. Tübingen: Mohr.
- Patzig, Günther (1994): *Gesammelte Schriften Band 1: Grundlagen der Ethik*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Pazos, Manuel García (2001): *Die Moralphilosophie John Stuart Mills: Utilitarismus*. Marburg: Tectum Verlag.
- Piketty, Thomas (2014): *Capital in the 21st century*, Harvard University Press.
- Pioch, Roswitha (2005): Soziologie der Gerechtigkeit. In: Corsten, Michael; Rosa, Hartmut und Ralph Schrader (Hg.): *Die Gerechtigkeit der Gesellschaft*. Wiesbaden: VS Verlag, S. 53-74.
- Platon (1969[~350BC]): *Die Gesetze*. In: Erich Loewenthal (Hg.): *Platon: Sämtliche Werke*, Band 3. Köln: Jakob Hegner Verlag.
- Rawls, John (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John (1985): Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy and Public Affairs*, 14: 223-251.
- Reese-Schäfer, Walter (2001): *Kommunitarismus*. Frankfurt am Main: Campus.
- Rinderle, Peter (2000): *John Stuart Mill*. München: C.H. Beck.
- Ritsert, Jürgen (2012): Gerechtigkeit. In: Ritsert, Jürgen (Hg.): *Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit und Vernunft: Über vier Grundbegriffe der politischen Philosophie*. Springer Fachmedien Wiesbaden, S. 11–35.
- Rosanvallon, Pierre (2013): *Die Gesellschaft der Gleichen*. Hamburger Edition.
- Rosen, Sherwin (1981): The Economics of Superstars. *American Economic Review*, 71(5): 845-858.
- Rousseau, Jean-Jacques (1990[1755]): *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité*. 2.Auflage. Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Rousseau, Jean-Jacques (2000[1762]): *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*. München: Oldenbourg: Akademieverlag
- Rothschild, Kurt W. (1992): *Ethik und Wirtschaftstheorie*. Tübingen: Mohr.
- Saldarriaga, Madrigal (2008): *Person und Gerechtigkeit: der systematische Zusammenhang von Personenkonzeption und Gerechtigkeitsphilosophie*. Frankfurt am Main: P. Lang.
- Sandel, Michael J. (1992): *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge.
- Schefold, Bertram (1989): Platon (428/427-348/347) und Aristoteles (384-322). In: Joachim Starbatty (Hg.): *Klassiker des ökonomischen Denkens. Erster Band. Von Platon bis John Stuart Mill*. München: C.H. Beck, S. 19–55.
- Sen, Amartya Kumar (2010): *Die Idee der Gerechtigkeit*. 1. Aufl. München: Beck.
- Slote, Michael (2014): *Justice as a Virtue*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hg. v. Edward N. Zalta. Online: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/justice-virtue/> (dl: 23.10.2014).

- Steinvorth, Ulrich (1999): *Gleiche Freiheit. Politische Philosophie und Verteilungsgerechtigkeit*. München: Akademie Verlag.
- Thielen, Helmut (2005): *Eingedenken und Erlösung: Walter Benjamin*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.
- UNO (1987): *Report of the World Commission on Environment and Development: Our common future*.
Online: http://www.nachhaltigkeit.info/artikel/brundtland_report_1987_728.htm (dl: 10.04.2010).
- von Aquin, Thomas (1953[1265–1273]): *Summa theologica. Recht und Gerechtigkeit*. Bd. 18. München – Graz – Wien – Salzburg: F. H. Kerle, Anton Pustet.
- Waibl, Elmar (1984): *Ökonomie und Ethik. Die Kapitalismusdebatte in der Philosophie der Neuzeit*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Walzer, Michael (1998): *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralismus und Gleichheit*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Wilkinson, Richard G. und Kate E. Pickett (2007): The problems of relative deprivation: why some societies do better than others. *Social Science & Medicine*, 65(9): 1965-1978.
- Zehnpfennig, Barbara (2007): Platon, Politeia (nach 385 v. Chr.). In: Brouck, Manfred (Hg.): *Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 14–30.
- Zimmer, Matthias (2008): *Moderne, Staat und Internationale Politik*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Zucman, Gabriel (2014): *Steueroasen – Wo der Wohlstand der Nationen versteckt wird*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.