

TEILEN ODER HELFEN?

ZUM STREIT UM DIE RICHTIGE GERECHTIGKEIT

Klaus Goergen
(2006)

„Justice not Charity“

(Motto des Life 8-Festivals, 2005)

Die Forderung nach Gerechtigkeit ist die erste ethische Forderung. Sie ist der Leitwert der Moderne und, neben der Freiheit, die zentrale Legitimationsbasis demokratischer Gesellschaften. Schon Aristoteles preist sie in höchsten Tönen. Gerechtigkeit gilt ihm „für die vorzüglichste unter den Tugenden, für eine Tugend so wunderbar schön, dass nicht der Abend- und nicht der Morgenstern gleich ihr erglänzt...“¹

Die Bestimmung dessen, was Gerechtigkeit heißt, ist dabei für ihn ganz unmöglich ohne die Idee der Gleichheit – auch wenn seine berühmte Parole, wonach gerechterweise „jedem das Seine“² zustehe, das nicht sofort vermuten lässt. Tatsächlich heißt aber „jedem das Seine“ für Aristoteles: Gleichen Gleiches und nicht Gleichen nicht Gleiches. Noch in der Negation also geht es nicht ohne einen Bezug zur Gleichheitsidee.

Dass Gerechtigkeit ohne einen Bezug zur Gleichheit nicht bestimmbar ist, das galt im ethischen Diskurs als ausgemacht, bis vor wenigen Jahren. Das Spektrum reichte zwar von strengen Egalitaristen, für die Gleichheit nicht nur der Königsweg der Gerechtigkeit ist, sondern auch das Königsziel, bis zu jenen Liberalen, die Gerechtigkeit bereits in einer rechtsförmig garantierten Chancengleichheit eingelöst sehen, aber auch sie kommen ohne eine Referenz auf Gleichheit nicht aus, selbst wenn sie sie als Ergebnisgleichheit im Wettlauf um knappe Güter verwerfen oder die Freiheit als vermeintlich übergeordneten Wert gegen sie ins Feld führen.

Was die *iustitia distributiva*, die Verteilungsgerechtigkeit, anbelangt, lautete die Frage für alle Gerechtigkeitstheoretiker: Welche realen *Ungleichheiten* unter den Menschen müssen kompensiert werden, damit die Verteilung gerecht ist? Für die reinen Egalitaristen, von Rousseau bis Thomas Nagel gehörten dazu auch alle unverschuldeten individuellen handicaps, selbst die naturgegebenen Unterschiede in körperlicher und geistiger Ausstattung. Wer zu dick ist oder schwerer lernt, dem wird geholfen. Für die liberalen Egalitaristen, von Locke über Rawls bis Dworkin, gehörten dazu nur jene unverschuldeten sozialen handicaps, bei denen absehbar ist, dass sie die Chancengleichheit verhindern, wenn sie nicht kompensiert werden. Wenn in Deutschland trotz formalrechtlich gleicher Bildungschancen für alle nach 50 Jahren immer noch nur 11 % der Arbeiterkinder aber 81% der Akademikerkinder studieren³, dann reicht der formal gleiche Bildungszugang offenbar nicht aus. Wenn global trotz Abschaffung

¹ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1129b.

² Tatsächlich wird schon das „*sum cuique*“ im Zusammenhang mit der Gleichheit bestimmt. „Wenn jeder das Seine bekommt, dann stehen sie sich gleich, und es kann ein geregelter Verkehr stattfinden, weil diese Gleichheit zwischen ihnen verwirklicht werden kann.“ (1133b)

³ Vgl: Berger (2005) S. 9.

der allermeisten formalen Handelshemmnisse immer noch der afrikanische Anteil am Welthandel minimal ist und weiter sinkt, dann reicht der freie Weltmarkt offenbar nicht aus.

Für die reinen Liberalen, von Hayek bis Nozick, reicht es aus. Sie beharren auf Gleichheit nur im Formalen und Rechtlichen beim Einzelnen und wollen nur Diskriminierung aufgrund von Rasse, Geschlecht und Nation verboten sehen. Gleicher Lohn für Mann und Frau, gleicher Lohn für Deutsche und Türken, alles Weitere regelt der Markt.

Abgesehen von dieser radikal-liberalen Position, die im ethischen Gerechtigkeitsdiskurs bislang kaum eine Rolle spielte, weil sie weniger ethisch als ökonomisch argumentierte, blieb der Bezugspunkt der Gerechtigkeit in allen Theorien die Gleichheit. Die Theorien unterscheiden sich darin, welche Abweichungen vom strikten Gleichheitsprinzip ethisch begründbar sind, damit die Verteilung von Gütern noch als gerecht gelten kann.

Unter dem Druck der Globalisierung ist dieser Konsens nun aufgekündigt. Die verschärften internationalen und nationalen Verteilungskämpfe und die Umkehrung des Primats der Politik über die Ökonomie zur Herrschaft und Meinungsführerschaft der Ökonomie über die Politik führen zu einer Ökonomisierung aller Lebensverhältnisse und Denkmuster, die auch vor dem ethischen Diskurs um Gerechtigkeit nicht Halt machen. Wenn aber die Gedanken der Herrschenden die herrschenden Gedanken sind, dann ist die Preisgabe des Gleichheitsanspruchs in der philosophischen Theorie der Ausfluss der Preisgabe des Sozialstaats in der politischen Praxis.

Wir lesen bei der Philosophin Angelika Krebs, dass „die Angleichung der Lebenschancen der Menschen kein Ziel der Gerechtigkeit (sei), sondern eine Ausgeburt des Neids [...] Wer hungert oder schwer krank ist, hat einen moralischen Anspruch auf Unterstützung, nicht weil es anderen unverdientermaßen besser geht als ihm, sondern weil es ihm schlecht geht und Punkt.“⁴ Otfried Höffe ergänzt, der Sozialstaat habe lediglich die Aufgabe „dafür zu sorgen, dass Menschen keinen Hunger leiden und nicht frieren müssen.“⁵ Und der katholische Moralphilosoph Gerhard Kruip fragt: „[...] ist Gleichheit an sich ein Wert hinsichtlich der Verteilung materieller Güter? Dann müsste es am gerechtesten sein, wenn alle gar nichts hätten [...] Hat jemand den berechtigten Anspruch, etwas zu besitzen, nur weil ein anderer oder viele es auch besitzen? Wohl nein.“⁶ Und wir hören vom deutschen Wirtschaftsminister Clement: „Die Erwirtschaftung des Wohlstands kommt vor seiner Verteilung [...] Gerechtigkeit ist kein Lazarettwagen für Schwache.“⁷

Die Philosophen adeln, was die Politik an Sozialabbau betreibt. Von Ernst Tugendhat stammt das anschauliche Beispiel zur Begründung eines intrinsischen Bedürfnisses nach Gleichheit.⁸ Sollen vier Kinder einen Kuchen gerecht unter sich verteilen, so werden sie ihn in vier gleich große Stücke schneiden. Wenn nun aber der zu verteilende Wohlstands-Kuchen kleiner wird, dann sucht man nach Gründen, ihn nicht mehr gleich verteilen zu müssen.

Ich will im Folgenden versuchen, die Kritik des Non-Egalitarismus am Gleichheitspostulat nachzuzeichnen und dabei andeuten, welche praktischen Konsequenzen diese Kritik für die nationalen und internationalen Verhältnisse zeitigt (1.) und dann den Non-Egalitarismus aus der Perspektive des gemäßigten Egalitarismus kritisieren (2.).

⁴ Krebs (2005) S. 41f.

⁵ Höffe (2005) S. 5.

⁶ Kruip (2005) S. 90.

⁷ Süddeutsche Zeitung, 27. 04. 2000

⁸ Tugendhat (1993) S. 373 f.

(1.)

Die Kritik der Gleichheit beginnt mit einer Relativierung der Gerechtigkeit im Namen des Glücks. Gegen den Gerechtigkeitstheoretiker Aristoteles wird der Glücksethiker Aristoteles beschworen, für den die *eudaimonia* das „Allerbegehrtestwerteste ist [...] das Endziel allen Handelns.“⁹ Gerechtigkeit aber, so die Argumentation, ist nur *ein* Verteilungsmodus unter anderen.¹⁰ Auch die Natur verteilt oder das Schicksal, und sie verteilen nicht gerecht, sondern nach Zufall oder Willkür. Und selbst die Menschen, die allein gerecht verteilen können, tun das beileibe nicht immer, sondern sie verteilen auch nach Sympathie, nach Nutzenerwägungen, auch nach Zufall. Was hier aber im Einzelnen an begehrten Gütern verteilt wird, das trägt alles zu unserem Glück bei: der IQ von 140 und die Schönheit, die die Natur willkürlich zuteilt, der Lottogewinn und die liebevollen Eltern, die das Schicksal zufällig verteilt, die hohe Erbschaft und das üppige Geschenk, die mir aus Sympathie oder Kalkül zufließen ebenso wie mein Einkommen oder meine Rente, die ich nach Gerechtigkeitsgrundsätzen erhalte. Nur einen geringen Teil dessen also, was mir zukommt und mein Glück mehrt, erhalte ich gerechtigkeitshalber. Ja, es mag sein, dass alles, was ich gerechterweise bekomme, mich dennoch im Unglück lässt, wenn es die Natur und das Schicksal, zufällig und willkürlich, nicht gut mit mir meinen. Ja, es mag sein, dass eine noch so ungerechte Verteilung meinem Glück nichts anhaben kann, wenn es Natur und Schicksal besonders gut mit mir meinen.

Von einer solchen Logik aus ist es nun allerdings nicht weit zum zynischen Lob der Armut und zur Klage über das Unglück der Reichen. Die Glücksstatistiker liefern dazu die empirischen Belege: In Bangladesch sind die Menschen so glücklich wie in Holland, die amerikanischen Millionäre sind unglücklicher als der Durchschnittsamerikaner.¹¹

Der Fehler dieser Relativierung ist ein dreifacher: Gerechtigkeit ist zum ersten, eben weil sie nur von Menschen praktiziert werden kann, nicht gegen Natur und Zufall zu verrechnen. Wir können nur ein Höchstmaß an Gerechtigkeit anstreben, in der Überzeugung, damit die Bedingungen für ein besseres Leben optimiert zu haben, der Rest bleibt kontingent und nicht in unserer Verantwortung. Wer aber der Gerechtigkeitsforderung dergestalt die appellative Spitze brechen will, der eskamotiert die Verantwortung für reale Ungerechtigkeiten.

Gerechtigkeit ist zum zweiten mehr als ein Verteilungsmodus, nämlich eine ethische Grundorientierung, die im Distributiven nicht aufgeht, sondern gerecht muss es bereits bei der Produktion des zu Verteilenden zugehen und auch bei der Konsumtion.¹²

Gerechtigkeit ist zum dritten nicht gegen das Glück auszuspielen, sie bemisst sich nicht nach ihrer Glückstauglichkeit, vielmehr gehören Glück und Gerechtigkeit zu unterschiedlichen Kategorien. Glück ist ein empirisches Ziel, nur aus der Erfahrung zu bestimmen und leider gibt es keine Garantie für die Wahl der rechten Mittel. Schon Kant weist darauf hin, dass man „nicht nach bestimmten Principien handeln (kann), um glücklich zu sein“. Wünscht jemand zum Beispiel „ein langes Leben, wer steht ihm dafür, dass es nicht ein langes Elend sein würde.“¹³

⁹ Aristoteles, 1097b.

¹⁰ Vgl. Kersting (2000) S. 9 ff.

¹¹ World Database of Happiness (2005)

¹² Vgl. Forst (2001) S. 221f.

¹³ Kant, GMS S. 394.

Gerechtigkeit hingegen ist ein Prinzip und kann nur a priori bestimmt werden. Ratschläge zum Glück nehme ich gerne an, Ratschläge zur Gerechtigkeit gibt es nicht.

Aber die Relativierung der Gerechtigkeit ist nur der erste Schritt zur Kritik der Gleichheit. Die aktuelle Egalitarismuskritik geht weiter, sie entkoppelt die Gerechtigkeit völlig von der Gleichheit, bestreitet, dass Gleichheit überhaupt ein richtiger Maßstab oder ein sinnvolles Prinzip der Gerechtigkeit sei. International stehen für diese neue, radikale Kritik des Egalitarismus Harry Frankfurt, Elisabeth Anderson und, mit Einschränkung, Michael Walzer Martha Nussbaum und Avishai Margalit, in Deutschland Wolfgang Kersting, seit seiner liberalen Wendung, Angelika Krebs und, mit Einschränkung, Axel Honneth.¹⁴

Schon diese Namen machen deutlich, es geht hier weniger um eine rückwärtsgewandte, wirtschaftsliberale Kritik, die hinter jeder Gleichheitsforderung sozialistische Ideologie wittert. Die meisten der neuen Non-Egalitaristen verstehen sich durchaus als fortschrittliche, humanistisch und sozial argumentierende Denker. Angelika Krebs beeilt sich denn auch zu betonen, man könne die Non-Egalitaristen „beim besten Willen nicht als hoffnungslos konservativ abtun...“¹⁵ Julius Nida Rümelin sieht das allerdings kritischer. Für ihn sind die neuen Non-Egalitaristen: „...das Trojanische Pferd, das den humanistischen Kern einer Kantisch verstandenen europäischen Demokratie brechen soll. Die so unkriegerische äußere Gestalt dieses Pferdes ist verführerisch, sie lässt freundliche Vereinnahmung und keine Zerstörung erwarten.“¹⁶

Wie lauten nun die Argumente? Man kann unterscheiden ein perspektivisches, anthropologisches, normatives, humanitäres und pragmatisches Argument.

a.) Das perspektivische Argument ist das zentrale, es behauptet, die Egalitaristen betrachteten Gerechtigkeit aus der falschen Perspektive, sie verwechselten Gleichheit mit Allgemeinheit.¹⁷ Fordere man in Wirklichkeit gerechterweise für jeden einzelnen Bürger einen absoluten Sockel an Notwendigem für ein menschenwürdiges Leben, so behaupteten die Egalitaristen, es gehe um eine Gleichverteilung von Gütern. Sie verwechselten die „Forderung nach dem Genug für alle mit Forderungen nach dem *Gleichviel* wie die anderen für alle.“¹⁸ Das aber sei ethisch nicht plausibel und nicht gerecht. Dieses Argument wird nun anthropologisch und normativ gestützt.

b.) Das anthropologische Argument verweist darauf, dass Menschen in Wahrheit gar nicht an Gleichheit gelegen sei, im Gegenteil sie suchten sich zu unterscheiden, wo immer möglich, von den Grundbedürfnissen - Kleidung, Nahrung, Wohnung – bis zu den Kulturbedürfnissen: Wer hat das originellste Hobby oder Reiseziel, wer den originellsten Schreibstil? Die egalitaristische Behauptung eines intrinsischen Gleichheitsbedürfnisses der Menschen sei also anthropologisch verfehlt, die Differenz zum anderen sei nachgerade ein wesentlicher Antrieb menschlichen Handelns und Quellpunkt seiner Identität. In dieser Perspektive ist es ethisch gesehen viel bedeutsamer, Toleranz einzufordern, damit der einzelne seine Differenz leben kann,¹⁹ als Gleichheit zu fordern, die ohnehin niemand wirklich wolle.

¹⁴ Knappe Darstellungen der Hauptvertreter finden sich in: Krebs (2000) Fraser/Honneth (2003) und bei Kersting (2002)

¹⁵ Krebs (2000) S. 15

¹⁶ Nida-Rümelin (2005)

¹⁷ Vgl. etwa: Krebs (2005) S. 41, Frankfurt (2000) S. 38.

¹⁸ Krebs (2005) S. 41.

¹⁹ Vgl. Walzer (1998)

c.) Das normative Argument setzt nun explizit die Suffizienz gegen die Gleichheit als Maßstab der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit sei absolut zu bestimmen, als das, was genügt, und nicht relational, als mein Anteil.²⁰ Denn letztlich sei die Basis der Gerechtigkeit die unhintergehbare, absolute Menschenwürde. Statt einer wie immer rechnerisch zu bestimmenden Proportionalität in der Verteilung, die immer nach dem anderen schielt und unterstellt, Menschen fühlten sich erst dann gerecht behandelt, wenn sie im Verhältnis zum Anderen gut abschnitten, statt dieser beckmesserischen Gerechtigkeit gehe es den Menschen in Wirklichkeit nur darum, ihre Bedürfnisse befriedigt zu sehen, ganz unabhängig davon, was der andere hat. Was nun diese Bedürfnisse des Menschen ausmacht, dazu haben die Non-Egalitaristen längere und kürzere Listen erstellt, in denen all das aufgeführt wird, was an Absolutem garantiert sein muss, damit es gerecht zugeht. Die längste Liste stammt von Martha Nussbaum.²¹ Ihre Liste an Fähigkeiten ist der Versuch, das inhaltlich zu fassen, was einerseits ein gutes Leben ausmacht und andererseits gerecht ist, genauer: *weil* es ein gutes Leben ermöglicht, wenn den Menschen diese und jene Fähigkeiten zugestanden werden, deshalb sei es gerecht.

d.) Das humanitäre Argument enthält den moralisch schärfsten Angriff auf den Egalitarismus, weil es ihm unterstellt, in bestimmten Situationen inhuman zu denken.²² Der Egalitarismus geht davon aus, dass unverschuldete Nachteile kompensiert werden müssen – aber was ist mit den verschuldeten? Wer selbst Schuld trägt an seiner misslichen Lage: weil er ständig unpünktlich war, und nun entlassen wird, weil er sein Geld verprasst hat und nun zahlungsunfähig ist, oder international: wer zur armen Welt gehört, weil sein Land korrupt ist, die Einwohner träge sind oder eine bequeme Bettlermentalität entwickelt haben, dem werde nach egalitaristischen Prinzipien nicht geholfen, selbst wenn er im moralischen Sinn durchaus hilfsbedürftig sein mag. Non-Egalitaristen erneuern hier den alten, christlichen Vorwurf der Rigidität und Unbarmherzigkeit an die Gleichheitstheoretiker, die so akribisch rechnen und nicht – aus Güte und Milde – ein Auge zudrücken. Wer strikte Gleichbehandlung fordere, bleibe kalt für die Nöte jener, die der Hilfe und des Mitgefühls besonders bedürften. Hätte der barmherzige Samariter, so Wolfgang Kersting „nur das getan, was er schuldig war, wäre er nicht zum Helden eines moralisch lehrreichen Gleichnisses geworden.“²³

e.) Auch das pragmatische Argument ist nicht neu. Robert Nozick verwies schon in den 70er Jahren darauf, dass praktisch eine Besitzverteilung existiert, die so komplex ist, dass sie unmöglich mit einer schlichten Gleichheitsforderung angemessen zu bewerten ist, da: „einige Menschen ihr Grenzprodukt erhalten, andere Gewinne aus Glücksspielen, einen Teil des Einkommens ihres Ehepartners, Stipendien von Stiftungen, Zinsen für ausgeliehenes Geld, Zuwendungen von Bewunderern, Erträge aus Investitionen, selbst hergestellte Güter, Fundsachen usw.“²⁴

Tatsächlich fordert unser Gerechtigkeitsempfinden häufig Ungleichheit, um eine gerechte Verteilung zu sichern. Im Falle der Steuern sogar eine doppelte: Nicht nur zahlen wir nicht alle gleich viel Steuern – sie werden ja prozentual vom Einkommen erhoben und belasten somit ungleich, vielmehr steigern wir diese Prozente noch progressiv, entlasten und belasten damit

²⁰ So insbesondere Harry Frankfurt in Krebs (2000)

²¹ Nussbaum (1999) S. 200 ff.

²² So insbesondere Elizabeth Anderson in Krebs (2000)

²³ Kersting (2002) S. 126.

²⁴ Nozick (1976) S. 146

also doppelt ungleich. Erst diese doppelte Ungleichheit empfinden wir (zumindest noch) als gerecht.

Auch machen allgemein anerkannte Maßstäbe der Verteilung, wie Leistung, Qualifikation, Verantwortung, Stress und Risiko im Beruf Gerechtigkeit so komplex, dass es insgesamt naiv und illusorisch wäre zu glauben, mit Bezug auf nur *einen* Maßstab – die Gleichheit – könne all das angemessen gewichtet werden. Das pragmatische Argument der Non-Egalitaristen zieht aus all dem den Schluss: Angesichts der Kontingenz menschlichen Lebens ist Gleichheit ohnehin nie so zu realisieren, dass sie zu gerechten Verhältnissen führt. Wir können sie daher als Maßstab für Gerechtigkeit getrost entbehren.

Die Verbindung zwischen dieser theoretischen Preisgabe des Gleichheitsgedankens und der politischen und ökonomischen Praxis liefert das Gesellschaftsbild, das hinter dem Non-Egalitarismus steht. Die Gesellschaft erscheint ihm nicht als ein pluralistisches System konkurrierender Interessengruppen oder als Summe von Staatsbürgern, die sich als Rechtssubjekte mit einklagbaren Ansprüchen verstehen, vielmehr als Gemeinschaft von Bedürftigen und Hilfsbereiten, von Menschen, die nach Anerkennung streben und ihre Identität suchen. Nach Michael Walzer sind die Menschen in dieser Gemeinschaft verbunden über „dünne“ und „dicke“ Loyalitäten²⁵, die sie unterschiedlich stark moralisch verpflichten, nach Wolfgang Kersting über zwischenmenschliche Solidarität und „Gütigkeit“, die sich an Bedürftigkeit bemisst²⁶, nach Martha Nussbaum über ihre erstrebten Fähigkeiten und Glücksbedürfnisse²⁷ und nach Axel Honneth über ihre Wünsche nach gegenseitiger Anerkennung.²⁸

Wo in dieser Weise aus einem Sozial- und Rechtsstaat, der an gleichen Ansprüchen orientiert ist, eine an Grundbedürfnissen und Suffizienz orientierte Gemeinschaft wird, da ist es nicht weit zur Legitimation dessen, was national und international an Einbrüchen im Rechts- und Sozialsystem zu beobachten ist.

Dazu passt dann, im nationalen Kontext, die Diskussion um eine Grundsicherung in der Renten- und Krankenversicherung, die nur das Notwendigste vorschreibt; dazu passen Kürzungen und Verschärfungen der Arbeitslosenversicherung, die Abschläge bei Nacht- und Schichtarbeit, bei Kuren und Zahnersatz, bei der Lohnfortzahlung im Krankheitsfall, die Zuschläge bei Rezept- und Studiengebühren, die Abschaffung der Steuerprogression, verschämt „flat tax“ genannt.

Am deutlichsten erkennt man die neue Denkungsart, die sich an Suffizienz, und nicht mehr an proportionaler Gleichheit orientiert, an den Hartz-IV-Gesetzen. Bisher wurde die Arbeitslosenhilfe relational zum letzten Nettoeinkommen berechnet. Wer mehr verdiente, und damit auch mehr an Arbeitslosenversicherung zahlte, erhielt auch mehr. Jetzt wird die Unterstützung am Fixbetrag der Sozialhilfe gemessen, also absolut gewährt.

Wenn Gleichheit kein Maßstab mehr ist, dann müssen auch Manager- und Vorstandsgehälter nicht aufgedeckt werden, dann ist auch nichts anrühlich an Millionengehältern und Millionenabfindungen. Dann gibt es keine relative Armut mehr – weil die Relation ja keine Rolle spielt – sondern nur noch absolute Armut, der mit Mildtätigkeit begegnet wird. Ist die

²⁵ Walzer (1995)

²⁶ Kersting (2000)

²⁷ Nussbaum (1999)

²⁸ Honneth (2003)

Idee einer Kompensation von Ungleichheit aufgegeben, dann gibt es im Prinzip kein Halten mehr, bis nur noch das gesellschaftlich geregelt ist, was zum Überleben notwendig ist.

Andere Länder sind schon weiter auf dem Weg der Privatisierung von sozialem Ausgleich oder, wie es bei Kersting heißt, beim Wandel von der abstrakten zur konkreten Solidargemeinschaft.²⁹ Die amerikanischen Staatsuniversitäten finanzieren sich immer weniger über Steuern und mehr über Spenden von Ehemaligen; das staatliche Schulsystem wird von den Grundsteuern bezahlt, die lokal erhoben und lokal verteilt werden. Das hat zur Folge: wo die Reichen wohnen, fallen sehr hohe Steuern an und entsprechend viel kann für Schulen ausgegeben werden, wo die Armen wohnen, zerfallen die Schulen; und wenn Amerikas bekannteste Journalistin, Oprah Winfrey, die schlimmen Lebensverhältnisse der 37 Millionen Amerikaner unter der Armutsgrenze in einer TV-Serie vorführt, dann endet ihr Beitrag mit einem Spendenaufruf für die Armen und dem Hinweis, sie selbst habe 10 Mio. Dollar gespendet. Man kann diese Praxis loben, weil sie Solidarität konkret erlebbar macht oder man kann sie kritisieren im Namen eines Rechtsanspruchs auf Gleichheit.

Im internationalen Kontext impliziert der Non-Egalitarismus eine veränderte Sicht auf die Ursachen und die angemessenen Strategien zur Überwindung von Unterentwicklung.

Als Schuldige an der Misere der armen Länder gelten nicht länger das historische Erbe von Kolonialismus und Imperialismus, das die Startchancen im Wettkampf des Weltmarkts für die armen Länder verschlechtert, nicht die ungleichen Handelsbeziehungen zwischen erster und dritter Welt, nicht die ungleichen Kreditkonditionen, nicht der ungleiche Schuldendruck, nicht die ungleichen Re-Investitionsquoten ausländischer Konzerne auch nicht die völlig ungleiche bargaining power in Verhandlungen mit der ersten Welt – sondern als Schuldige werden die internen Verhältnisse in den armen Ländern selbst ausgemacht. Die Liste der Vorwürfe ist lang, der Entwicklungstheoretiker Ulrich Menzel zählt auf: „Despotismus, Bürokratismus, Feudalismus, Korruption und Prestigedenken, Tribalismus, Ethnozentrismus, Rassismus und Nationalismus, Ignoranz und Arroganz, religiöses Phlegma und religiöser Fanatismus (als) Faktoren, die allesamt ihren Beitrag zur anhaltenden Unterentwicklung leisten“.³⁰

Kurz, die Armen sind selbst schuld an ihrer Armut. Aber die Relation zur ersten Welt fehlt nicht nur bei der Diagnose der Ursachen, sie fehlt noch deutlicher in der Strategiediskussion zur Überwindung von Unterentwicklung. Von einer „Neuen Weltwirtschaftsordnung“, mit fairen Handelsbeziehungen zur ersten Welt, wie sie 1976 auf der 4. UNCTAD-Konferenz ins Auge gefasst wurde, ist keine Rede mehr; eine autozentrierte Entwicklung hinter einem Schutzwall von Importzöllen mit selektiver Kooperation im Weltmarkt³¹ gilt heute als Todsünde. Wenn es nicht mehr darum geht, die Armut der Dritten Welt am Wohlstand der ersten zu messen, wenn aus dem internationalen Wohlstandsgefälle kein moralischer Imperativ mehr folgt, weil ein Gefälle unter dem Gerechtigkeitsaspekt belanglos ist, dann kann die Strategie zur Überwindung von Unterentwicklung nur Selbsthilfe heißen.

Für Kersting etwa ist die Gerechtigkeit international nur durch globale „Mängellagen und Notsituationen und nicht durch ein Verteilungsgefälle“³² gefordert. Und daher gehe es bei globaler Gerechtigkeit auch nur um „ein reaktives Handeln, das durch lebensbedrohliche

²⁹ Kersting (2000)

³⁰ Menzel (1992) S. 54.

³¹ Senghaas (1977)

³² Kersting (2002) S. 110.

Versorgungsmängel auf den Plan gerufen wird.“³³ Diese Begrenzung globaler Gerechtigkeit auf Katastrophenhilfe wird damit begründet, dass wir global nicht in einer Kooperationsgemeinschaft lebten, in der wir uns aufgrund gegenseitiger Leistungen etwas schulden, sondern nur in einer Solidargemeinschaft, die uns moralisch zur „Gütigkeit“³⁴ verpflichtet.

Doch wer so argumentiert, dem scheint entgangen zu sein, dass sein Kaffee in Uganda gepflückt wurde, seine Flugreise in Indien gebucht wird und sein Auto mit Öl aus Libyen fährt. Was ist Globalisierung denn anderes als ein Prozess, der die ganze Welt zur Kooperationsgemeinschaft macht?

Ursachen-Diagnose und Strategie-Empfehlung hängen zusammen: Wenn die Ursachen in eigenen Fehlern liegen, dann ist die richtige Entwicklungsstrategie, diese Fehler zu beseitigen. Die Bekämpfung von Korruption und Nepotismus, von Misswirtschaft und Despotismus wird dann zum vordringlichsten Entwicklungsziel erklärt. Und was absolute Armut und drohenden Hungertod betreffen, dafür gibt es mildtätige Nothilfe von den Wohlhabenden.

Es ist auffällig, wie sehr die Argumentation im internationalen Rahmen jener auf der nationalen Ebene entspricht: Hier wie dort werden die Ursachen für Defizite, für Armut und Ausgrenzung bei den Betroffenen selbst gesucht; hier wie dort regiert das Ressentiment und lenkt den Diskurs über soziale Rechte in einen Missbrauchsdiskurs um: dem deutschen Florida-Rolf entspricht der afrikanische Staat, der seine Hilfsgelder für Prestigeprojekte missbraucht; hier wie dort heißt das Allheilmittel: Eigenverantwortung.

Nun wären die Argumente der Non-Egalitaristen nicht so populär geworden, es wäre die Verunsicherung selbst der breiten Bevölkerung darüber, was man an sozialen Rechten und Absicherungen überhaupt noch laut einfordern darf, nicht so groß, wenn nicht, aufgrund der Globalisierung, die Konkurrenz auf den internationalen Waren-, Kapital-, Dienstleistungs- und Arbeitsmärkten sich rapide verschärft hätte. Das dadurch entstandene Klima von Angst und Einschüchterung durch die neoliberale Dauerbefeuern mit Appellen an Bescheidenheit, Leistungseifer und Effizienz bereiten den Boden für die Wirkung der non-egalitaristischen Botschaft.

(2.)

Aber die Forderung nach Preisgabe der Gleichheit bleibt nicht unwidersprochen.

Jürgen Habermas hat in seiner Taxonomie der Grundrechte die sozialen Rechte aufgewertet, indem er sie als soziale Teilhaberechte qualifiziert und neben die politischen Teilhaberechte stellt.³⁵ Sie werden damit zum einen aus ihrem Schattendasein befreit, das sie gemeinhin hinter den bürgerlich-liberalen Freiheitsrechten und den Demokratie sichernden Rechten führen, sie werden zum anderen als Rechte gesehen, die unabdingbar sind, um an der sozialen Lebenswelt teilhaben zu können. Hier werden die sozialen Rechte ausdrücklich relational und nicht absolut bestimmt. Es geht nicht darum, genug zu haben, sondern am sozialen Leben teilhaben zu können. Soziale Teilhaberechte hängen nach Habermas mit den liberalen Freiheitsrechten insoweit zusammen, als sie die Lebensbedingungen garantieren müssen, die es jedem in gleicher Weise ermöglichen, die anderen Rechte wahrzunehmen. In seinen Worten sind es:

³³ Ebd. S. 141.

³⁴ Kersting (2000) S. 394.

³⁵ Habermas (1992) S. 151 ff.

„Grundrechte auf die Gewährung von Lebensbedingungen, die in dem Maße sozial, technisch und ökologisch gesichert sind, wie dies für eine chancengleiche Nutzung der [...] bürgerlichen Rechte [...] jeweils notwendig ist.“³⁶

Konkret: Was nützt mir das liberale Freiheitsrecht auf Unverletzlichkeit der Wohnung, wenn ich obdachlos bin? Was nützt mir das Recht auf Pressefreiheit, wenn ich nicht lesen und schreiben kann? Was nützt das liberale Recht auf Freizügigkeit, wenn das Geld für den Urlaub fehlt?

Da zur Menschenwürde, die ja nach Auffassung der Gleichheitskritiker der absolute, nicht relationale Maßstab der Gerechtigkeit ist, eben auch die Fähigkeit zur Teilnahme am sozialen und kulturellen Leben gehört – der Mensch, als *zoon politicon* ist auf Gemeinschaft angewiesen – diese Teilnahme aber nur relational bestimmt werden kann, muss Gleichheit der zentrale Maßstab der Gerechtigkeit bleiben.

Ein ähnliches Argument liefert die Betrachtung der unterschiedlichen Stufen möglicher Gleichverteilung. John Rawls hatte drei Typen von Gütern unterschieden, für die eine Gleichheitsforderung bedeutsam ist: 1. Rechte, 2. Freiheiten und Chancen, 3. Vermögen und Einkommen.³⁷ Das lehnen die Gleichheitskritiker natürlich ab. Aber nur wenige unter ihnen³⁸ bestreiten, dass zumindest Rechtsgleichheit unverzichtbar ist. Gegen weitergehende Forderungen immunisieren sie sich aber mit dem Verweis darauf, dass nur die Verteilungsprozedur und nicht das Verteilungsergebnis unter Gerechtigkeitsaspekt von Belang sei. Allerdings bedeutet die Tatsache, dass alle Menschen vor dem Gesetz gleich sind, noch nicht, dass sie auch effektiv die gleichen Chancen haben, von diesen Rechten Gebrauch zu machen. „Ein Verteilungssystem“, sagt Susanne Boshammer, „erreicht dann keine Chancengleichheit, wenn immer dieselben zu den Verlierern gehören und immer dieselben zu den Gewinnern.“³⁹ Dass dem aber so ist, zeigt schon ein kurzer Blick auf die seit 50 Jahren ziemlich konstant ungleiche Einkommens- und Vermögensverteilung.⁴⁰ Formale Rechtsgleichheit muss offensichtlich durch substantielle Chancengleichheit ergänzt werden, um nicht eine leere Formel zu bleiben. Wie aber sollen Chancen substantiell gleich sein, wenn Einkommen und Vermögen extrem ungleich verteilt sind? Obwohl sie nach Rasse und Geschlecht gleich gestellt sind, studieren ja die Töchter aus Migrantenfamilien deshalb nicht, weil ihre Familien arm sind. Obwohl die Kaffeebauern in Uganda rechtlich gesehen ihren Kaffeepreis am Markt orientieren könnten, müssen sie mehr Kaffee anbieten, wenn der Preis fällt, anstatt ihn zurückzuhalten, weil sie arm sind.

Die Gleichheitsforderung auf die Rechtsebene begrenzen zu wollen, ist zynisch angesichts der tatsächlichen Abhängigkeit der Rechtsgleichheit von substantieller Chancengleichheit.

Nun wird man vielleicht einwenden, um solche Fragen von Umverteilung gehe es doch in der globalisierten, multikulturellen Welt gar nicht mehr in erster Linie. Bedeutsamer seien Fragen nach der Möglichkeit, seine Identität zu wahren, bzw. überhaupt eine stabile Identität zu entwickeln. Dazu sei Anerkennung notwendig, Anerkennung des Anders-Seins in einer Welt, in der Normierungs- und Anpassungsdruck immer größer werden. Charles Taylor und Axel Honneth, die prominentesten Vertreter einer Moraltheorie der Anerkennung, halten dafür, dass

³⁶ Ebd. S. 156 f.

³⁷ Rawls (1976)

³⁸ So z.B. H. Frankfurt, in Krebs (2000) S. 39.

³⁹ Boshammer (2005) S. 56.

⁴⁰ Vgl. Berger (2005)

der „Kampf um Anerkennung“⁴¹, d.h. um kulturelle, ethnische, religiöse, geschlechtspezifische oder sexuelle Identität heute bedeutsamer sei als die Frage nach Umverteilung. Die konkreten politischen und ethisch bedeutsamen Fragen in einer globalisierten Welt lauteten demnach: Darf man Musliminnen das Kopftuch verbieten, sind gleichgeschlechtliche Beziehungen pervers und illegitim? Warum sitzt ein Viertel der schwarzen Jugendlichen in den USA im Gefängnis? Darf man einen Sprachtest von Migranten fordern? Sind „allein erziehende Mütter...sittenlose Schnorrer“⁴², muss man das Schächten von Tieren als religiöse Tradition tolerieren? Solche Fragen seien nicht durch Gleichheitsforderungen zu lösen, sondern nur durch eine „Politik der Anerkennung“⁴³.

Nun könnte man pointiert dagegen fragen: Ist es wirklich das Hauptproblem der Migrantentochter, dass sie kein Kopftuch tragen darf oder ist es nicht doch ihre Armut, die ihr ein Studium verwehrt? Auch Doris Schröder war eine allein erziehende Mutter und der Scheich von Abu Dubai hat bei seinem Deutschland-Besuch kein Ausländerproblem.

Die Frage nach der Anerkennung ist im Grunde eine Frage nach dem Status, den ich dem anderen zubillige, und damit zuletzt wieder eine Frage der Gerechtigkeit.

Nancy Fraser schlägt vor, auf die Frage „Was ist falsch an der mangelnden Anerkennung?“ nicht zu antworten, „dass sie die Selbstverwirklichung beeinträchtigt“, sondern zu erwidern: „dass es ungerecht ist, wenn Individuen und Gruppen der Status eines vollwertigen Partners in der sozialen Interaktion vorenthalten wird, und das nur infolge bestimmter institutionalisierter Muster kultureller Wertsetzung, an deren Zustandekommen sie nicht gleichberechtigt beteiligt waren [...]“⁴⁴

Die Alternative heißt nicht: „Umverteilung oder Anerkennung“⁴⁵, vielmehr verlangt „Gerechtigkeit sowohl nach Umverteilung als auch nach Anerkennung“.⁴⁶ Im zwischenmenschlichen Bereich ist es fair, den konkreten Anderen anzuerkennen, im öffentlichen Bereich ist es gerecht, substantielle Chancengleichheit für jeden anzustreben, aber es ist falsch, Gerechtigkeit auf eine Ethik der intakten Identität reduzieren zu wollen, wie das die Theorie der Anerkennung versucht.⁴⁷

Entgegen der Annahme des Non-Egalitarismus gibt es in Wirklichkeit keine Ausnahme von der Regel, dass alle moralischen Pflichten und Ansprüche in Bezug auf die Verteilung knapper Güter relational sein müssen.

Das ergibt sich aus einer Begründung der Präsumtion der Gleichheit: Alle Betroffenen müssen, ungeachtet ihrer tatsächlichen Unterschiede, strikt gleich behandelt werden, es sei denn, vernünftige und allgemein annehmbare Gründe rechtfertigen eine Ungleichbehandlung.⁴⁸ Diese erste Regel des liberalen Egalitarismus versteht Gerechtigkeit relational zur Gleichheit aber auch proportional zu Verdienst und gerechtfertigten Ansprüchen. Sie fordert keine strikte Gleichheit im Ergebnis, wohl aber begrenzt sie die Ungleichheit auf das, was rational zu

⁴¹ So der Titel bei Honneth (1992)

⁴² Fraser (2003) S. 45.

⁴³ So im Titel bei Taylor (1993)

⁴⁴ Fraser (2003) S. 44.

⁴⁵ So der Titel der Kontroverse von Fraser und Honneth (2003).

⁴⁶ Fraser (2003) S. 17. (Hervorhebung im Original)

⁴⁷ Ebd. S. 256 ff.

⁴⁸ Vgl. die Formulierung bei Gosepath (2004) S. 14.

rechtfertigen ist. Wegen seiner blauen Augen bekommt kein Kind ein größeres Stück vom Kuchen, wohl aber, wenn es beim Backen half.

Warum muss *jede* Verteilung relational sein? Weil es eben keine wirklich absoluten Bestimmungen dessen geben kann, was wir anderen schulden.⁴⁹ Selbst ein scheinbar so absolutes Grundbedürfnis, wie das nach Nahrung, steht, weil es sich um ein knappes Gut handelt, unter einem relationalen Vorbehalt: vielleicht gibt es andere, die die Nahrung brauchen, vielleicht braucht ein anderer die Nahrung dringender.

Auch dort, wo Ansprüche selbst nicht-relational sind, kommt man bei der Frage der Befriedigung der Ansprüche nicht um ein Abwägen herum. Das ergibt sich aus dem Prinzip der Unparteilichkeit und dem Universalisierungsgrundsatz. Wenn die Verteilung von Heilmitteln und medizinischer Versorgung dem absoluten Anspruch eines Kranken auf Hilfe gerecht werden soll, muss ich mit bedenken, dass jeder andere, auch potentielle, Kranke das gleiche Recht auf Hilfe beanspruchen darf.

Verteilungsprobleme gibt es ohnehin nur bei knappen Ressourcen. Hier allerdings, so Stefan Gosepath, hängt das Maß dessen, was dem Einzelnen gerechterweise zukommt, ganz offensichtlich „nicht nur davon ab, wie groß, dringend oder fundamental die Not der betroffenen Person ist, sondern auch davon, wie groß die zur Verfügung stehende Masse an Ressourcen ist und wie viele andere Personen berechnigte Ansprüche auf diese Ressource geltend machen können.“⁵⁰

Die weitere Behauptung der Non-Egalitaristen, Gleichheit sei kein intrinsisches Bedürfnis von Menschen, ist ein Kurzschluss. Denn vom moralischen Gleichheitsprinzip, das für alle Menschen gilt, bleibt die Alltagserfahrung, dass Individuen sich innerlich und äußerlich unterscheiden, völlig unberührt.⁵¹ Das Gleichheitsprinzip beruht auf jenem Bedürfnis von Menschen, das alle teilen, nämlich, dass sie als Menschen, trotz oder gar wegen, ihrer individuellen Unterschiede, gleich behandelt werden wollen beim Zugang zu allen knappen Gütern. Wie ist anders als mit einem intrinsischen Gleichheitsbedürfnis erklärbar, dass die Einwohner Deutschlands, trotz ihrer bunten, ungleichen Vielfalt, zu fast 80% in der Meinung übereinstimmen, die Einkommens- und Vermögensverteilung sei ungerecht?⁵² Wie ist anders erklärbar, dass immer dort Menschen aufbegehren, wo die materiellen Ungleichheiten besonders groß sind? Ungleichheit kränkt, selbst dort, wo es gewiss nicht um echten Mangel geht.⁵³ Auch die Mitglieder im sehr teuren Golfclub sind zu recht gekränkt, wenn der Platzwart die Spielzeiten willkürlich zuteilen sollte.⁵⁴

Hinter dem Bestreiten von Gleichheit als intrinsischem Wert steht letztlich der verdienstethische Irrtum, dass alles, was Menschen sich schulden – nicht nur knappe Güter, sondern auch Achtung, Anerkennung und sogar Würde – auf einem Verdienst beruhe, und sei es das Verdienst, zum selben Kollektiv zu gehören. Hier zeigt sich im Grunde ein antikes Menschenbild, das nur denjenigen als vollwertigen Menschen akzeptiert, der sich als

⁴⁹ Vgl. Gosepath (2004) S. 185 ff.

⁵⁰ Ebd. S. 186 f.

⁵¹ Vgl. Boshammer (2005) S. 52 f.

⁵² Aus Politik und Zeitgeschichte, 40, 2000, vom 29. 09. 2000, S. 36; Vgl. auch: Süddeutsche Zeitung Nr. 238 vom 16. 10. 2003 und die Ergebnisse der jüngsten SOEP Panel-Befragung von Haushalten (<http://www.diw.de/deutsch/sop/index.html>).

⁵³ Vgl. dagegen: Margalit in Krebs (2000), der Kränkung durch Ungleichheit nur für Fälle extremer Armut und Ausgrenzung gelten lassen will. (S. 108 ff.

⁵⁴ Das schöne Beispiel stammt von Nida-Rümelin (2005)

Vollbürger würdig erweist. Würde muss man sich demnach durch tugendhaftes Verhalten erst verdienen.

Nur wenn in dieser Weise Würde an Achtung und Achtung an Verdienst gebunden sind, macht es Sinn, wie Taylor, von einer „Politik der Anerkennung“ oder wie Margalit von einer „Politik der Würde“ zu sprechen. „Keine Würde ohne Achtung!“⁵⁵ behauptet denn auch F. J. Wetz und meint, ein „völlig säkulares Wertverständnis (schließe) die Antastbarkeit der Würde grundsätzlich nicht aus.“⁵⁶ Die Würde des Menschen, so Wetz, bestehe „aus nichts anderem als aus der Achtung davor. Erst die Würde zu respektieren heißt, sie zu konstituieren.“⁵⁷ Wo aber selbst Menschenwürde nicht mehr als vorpositives, gleichsam metaphysisches Wesensmerkmal des Menschen, vor jedem Verdienst, vor jeder kollektiven Identität, vor jeder Anerkennung durch andere verstanden wird – wie viel leichter ist es da, Gleichheit als Wert zu bestreiten, der mir schon qua meiner Eigenschaft als Mensch zukommt?

Schließlich der Vorwurf mangelnder Barmherzigkeit und Güte bei den Egalitaristen, die Leid und Elend nicht ungeachtet ihrer Verschuldung lindern wollten. Hier offenbart sich am deutlichsten der Rückschritt der Non-Egalitaristen in die Vormoderne, in eine Denkweise des Ancien Regime, das soziale Gerechtigkeit als voluntaristisches Mitgefühl mit den Schwächeren verstand. In der frühen Neuzeit schufen personale Bindungen über die Stände hinweg einen „Zusammenhalt, der den Absturz ins Bodenlose“⁵⁸ verhindern sollte. Unterstützung für die Schwächeren war auf Solidarität, Wohlwollen und Nächstenliebe gegründet, aber sie war kein einklagbares Recht, das man selbstbewusst und mit aufrechtem Gang fordern konnte. „Gleichheit als intrinsischen Wert aufzugeben“, sagt Nida-Rümelin, „und durch Solidarität zu ersetzen hieße zu einer karitativen Wertorientierung zurückzukehren und eine Politik zu legitimieren, die durch die Freiheit des Marktes einerseits und eine Solidarität andererseits charakterisiert ist, die ohne Verankerung in kollektiven Identitäten und lokalen kulturellen Kontexten nicht lebensfähig wäre.“⁵⁹

In anonymen Massengesellschaften und mehr noch in einer globalisierten Welt darf Gerechtigkeit aber nicht mehr von kollektiven Identitäten, engen oder weiten, abhängen, sondern muss rationalen, universellen Gleichheitsgrundsätzen folgen.

Konkret: Wenn ich Gerechtigkeit an Suffizienz, Anerkennung oder kollektiver Identität messe, dann ist es gerecht, wenn der polnische Bauarbeiter in Deutschland die Hälfte des Lohns eines deutschen Bauarbeiters nach Hause bringt; dann ist, angesichts von 20 Millionen Arbeitslosen eine Festung Europa, die Arbeitsmigranten aus armen Ländern aus- und abweist, gerecht, dann ist es gerecht, wenn 20% der Weltbevölkerung 80% der Weltressourcen verbrauchen. Nur gleicher Lohn für gleiche Arbeit, gleiche Lebenschancen für alle Menschen und gleiches Anrecht auf Ressourcen verhindern, dass das als gerecht gilt.

Im Übrigen unterstütze ich meinen Bruder auch im selbstverschuldeten Leid, aber nicht aus Gerechtigkeitsgründen, sondern aus Bruderliebe. Und solange es genügend unverschuldetes Leid gibt oder bis alle Menschen Brüder werden, brauchen wir eine unparteiliche Gerechtigkeit, und die gibt es nicht ohne Gleichheit.

⁵⁵ Wetz (2005) S. 233.

⁵⁶ Ebd. S. 242.

⁵⁷ Ebd. S. 243.

⁵⁸ Nida-Rümelin (2005)

⁵⁹ Ebd.

Zitierte und verwendete Literatur

Anderson, Elizabeth (2000) Warum eigentlich Gleichheit? In: Krebs, Angelika (Hrsg.): Gleichheit oder Gerechtigkeit? Texte der neuen Egalitarismuskritik, Frankfurt/Main, S. 117- 171.

Aristoteles: Nikomachische Ethik, hrsg. von Günther Bien. Hamburg 1985.

Berger, Peter A./ Schmidt, Volker H. (Hrsg) (2004): Welche Gleichheit, welche Ungleichheit? Grundlagen der Ungleichheitsforschung, Wiesbaden.

Berger, Peter A. (2005): Deutsche Ungleichheiten. Eine Skizze. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg): Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ) Heft 37/2005, 12. 09. 2005: Ungleichheit – Ungerechtigkeit. S. 7-16.

Boshammer, Susanne (2005): Was heißt gerecht verteilen? In: Horster, Detlef, (Hrsg.) Sozialstaat und Gerechtigkeit, Weilerswist, S. 44 – 60.

Forst, Rainer (2001): Zu einer kritischen Theorie transnationaler Gerechtigkeit, in: Schmücker, Reinold/ Steinvorth, Ulrich (Hrsg): Gerechtigkeit und Politik, Berlin S. 215-233.

Forst, Rainer (2004): Kontexte der Gerechtigkeit, Frankfurt/Main.

Frankfurt, Harry (2000): Gleichheit und Achtung, in: Krebs, Angelika (Hrsg.): Gleichheit oder Gerechtigkeit? Texte der neuen Egalitarismuskritik, Frankfurt/Main, S. 38 – 49.

Fraser, Nancy/Honneth, Axel (2003): Umverteilung oder Anerkennung, Frankfurt/Main.

Gosepath, Stefan (2004): Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus. Frankfurt/Main.

Habermas, Jürgen (1992): Faktizität und Geltung, Frankfurt/Main.

Hinsch, Winfried (2004): Gerechtfertigte Ungleichheiten. Grundsätze sozialer Gerechtigkeit, Berlin, New York.

Höffe, Otfried (2004): Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung.

Höffe, Otfried (2005): Soziale Gerechtigkeit: Ein Zauberwort. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg): Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ) Heft 37/2005, 12. 09. 2005: Ungleichheit – Ungerechtigkeit. S. 3-6.

Honneth, Axel, (1992) Kampf um Anerkennung, Frankfurt/Main.

Horster, Detlef, (Hrsg.) 2005: Sozialstaat und Gerechtigkeit, Weilerswist 2005.

Kant, Immanuel (1785): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS) Akademie Textausgabe Band IV, Berlin 1968.

Kersting, Wolfgang (2000): Theorien der sozialen Gerechtigkeit, Stuttgart.

Kersting, Wolfgang (2002): Kritik der Gleichheit,. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral, Weilerswist.

Krebs, Angelika (2005): Wieviel Gleichheit wollen wir? In: Horster, Detlef, (Hrsg.) 2005: Sozialstaat und Gerechtigkeit, Weilerswist, S. 37 – 43.

Krebs, Angelika (Hrsg.) (2000): Gleichheit oder Gerechtigkeit? Texte der neuen Egalitarismuskritik, Frankfurt/Main.

Koller, Peter (2002): Was ist und was soll soziale Gleichheit?, In: Schmücker, Reinold/ Steinvorth, Ulrich (Hrsg): Gerechtigkeit und Politik, Berlin S. 95-115.

Kruip, Gerhard (2005): Was ist soziale Gerechtigkeit? In: Horster, Detlef, (Hrsg.): Sozialstaat und Gerechtigkeit, Weilerswist, S. 87-99.

Margalit, Avishai (1997): Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, Berlin.

Margalit, Avishai (2000): Menschenwürdige Gleichheit. In: Krebs, Angelika (Hrsg.): Gleichheit oder Gerechtigkeit? Texte der neuen Egalitarismuskritik, Frankfurt/Main, S. 107 – 116.

Menzel, Ulrich (1992): Das Ende der Dritten Welt und das Scheitern der großen Theorie, Frankfurt/Main.

Nagel, Thomas (1994): Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit, Paderborn, München.

Nida-Rümelin, Julius (2005) Kritik des Non-Egalitarismus, in: Frankfurter Rundschau, 13. 09. 2005.

Nozick, Robert (1976): Anarchie -Staat -Utopia, München.

Nussbaum, Martha C. (1999): Gerechtigkeit oder das gute Leben, Frankfurt/Main.

Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/Main.

Senghaas, Dieter (1977) Weltwirtschaftsordnung und Entwicklungspolitik. Plädoyer für Dissoziation, Frankfurt/Main.

Taylor, Charles (1993): Die Politik der Anerkennung, in: Ders: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt/Main 1993, S. 13 – 78.

Tugendhat, Ernst (1993): Vorlesungen über Ethik, Frankfurt/Main.

Walzer, Michael (1995): Sphären der Gerechtigkeit, Frankfurt/Main.

Walzer, Michael (1998): Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz, Hamburg.

Wetz, Franz Josef (2005): Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts, Stuttgart.