SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

Gerechtigkeit in wirtschaftlicher Perspektive

Frey, Christoph

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
Rainer Hampp Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Frey, C. (2003). Gerechtigkeit in wirtschaftlicher Perspektive. *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik*, *4*(3), 262-286. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-346932

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.
Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:
This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.
By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

gesis Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften

Mitglied der Leibniz-Gemeinschaft

Gerechtigkeit in wirtschaftlicher Perspektive

CHRISTOFER FREY*

Justice in an Economic Perspective

Some neo-liberal economists (as Hayek) believe that justice has no relation to economy. They presuppose a view of economy as a system running in and by itself without correlation with the political system. But necessary preconditions of optimised production include political and social arrangements which articulate the ancient questions of a just order anew and should even revitalize the question of the virtue of justice.

Keywords: Hayek; justice; Luhmann; order, social; system, economic; virtue

1. Einleitung

Gerechtigkeit sei eine Art Fata Morgana, hat der österreichisch-englische Ökonom August von Hayek einst geäußert; seine Begründung hierfür lautete: „Regeln des gerechten Verhaltens beziehen sich auf solche Handlungen von Individuen, die sich auf andere auswirken" (Hayek 1983: 53). Danach gehört das Problem der sozialen Gerechtigkeit „nicht in die Kategorie des Irrtums, sondern in die des Unsinns, wie der Ausdruck ‚ein moralischer Stein'" (Hayek 1981: 5, 112).[1]

Hayek hat seine Vorstellungen sicherlich vor dem historischen Hintergrund des Missbrauchs von Gerechtigkeitsargumenten zur Sicherung totalitärer Ideologien gebildet. Gerechtigkeit ist demzufolge eine Leerformel, die sich zu politischen Zwecken beliebig ausfüllen lässt. Zum anderen führt der Hayek'sche Ansatzpunkt zur Ablehnung irgendwelcher Absicherungsmentalitäten. Gerechtigkeit darf kein Instrument zur sozialen Versicherung der vom Schicksal der Lebensumstände benachteiligten Mitglieder

* Prof. Dr. Christofer Frey, Ruhr-Universität-Bochum, Ev.-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Systematische Theologie (Ethik), 44780 Bochum, Tel.: 0234/322-8506, E-Mail: Christofer.Frey@ruhr-uni-bochum.de.

1 Hayek betrachtet die Gesellschaft unter dem Gesichtspunkt der Evolution: Ab einer gewissen Größe sei kein praktischer (moralischer) Diskurs mehr möglich: „Es geht um die Einsicht, dass wir die heutige Gesellschaftsordnung weder rationell erfunden haben noch rationell leiten können." (Hayek 1983: 24) Deshalb folgert Hayek: „Die Großgesellschaft [...] kann aus diesem Grunde nicht von unserem Verstand reguliert werden; sie muss von Verhaltensregeln gesteuert werden, die sich durchgesetzt haben, weil sie erfolgreich waren." (Hayek 1983: 47). – Weil die Gerechtigkeit aber ein Gesichtspunkt des praktischen Diskurses ist, lasse sie sich auf ökonomische Fragen nicht anwenden, denn erstens sei nur menschliches Verhalten gerecht bzw. ungerecht, zweitens der Markt Ergebnis einer spontanen Ordnung; drittens dürfe der Begriff der sozialen Gerechtigkeit nicht auf die Ergebnisse einer Marktwirtschaft angewendet werden: Es kann keine austeilende Gerechtigkeit geben, wo niemand etwas austeilt" (Hayek 1983: 24). „Den Ausdruck ‚gerecht' auf andere Umstände anzuwenden (z.B. auf die Natur) als auf menschliche Handlungen oder Regeln, die sie leiten, ist ein Kategorienfehler" (Hayek 1983: 55).

einer Gesellschaft sein. In demselben Sinn argumentiert O. Höffe und stellt fest, dass der Tausch „die demokratische Form der Zusammenarbeit" darstelle. Zuzustimmen sei „daher Wirtschaftswissenschaftlern und Sozialphilosophen wie v. Hayek [...] und Nozick [...], wenn sie die Verteilungsgerechtigkeit nicht zu den originären Staatsaufgaben" zählten (Höffe 1996: 236).

Hayeks so eindeutige Stellungnahme lässt sich leicht verwenden, um im Namen eines Neoliberalismus gegen eine mit Misstrauen betrachtete Sozialpolitik zu polemisieren. Daher ist es wichtig, ihren Sinn genauer zu verstehen. Hayek setzt voraus, dass wirtschaftliche Tauschprozesse nicht einwandfrei funktionierten, wenn sie ständig von einer politisch-moralischen Instanz überwacht oder sogar gesteuert würden. Somit steht er in der Tradition von Adam Smith (Smith 1974 u. 1977), der als Moralphilosoph und Wirtschaftstheoretiker zwei miteinander verbundene Positionen besonders deutlich vertrat: Die Konkurrenz um den wirtschaftlichen Erfolg würde absichtslos die Erfordernisse der „sympathy" einlösen; und diese sei die Grundlage sozialen und moralischen Lebens.[2] Eingriffe des Staates seien eher kontraproduktiv. Hayek hielt das ökonomische System deshalb für ein Spiel mit ökonomischen, nicht aber mit moralischen Regeln. Gerechtigkeit aber war für ihn ein moralisches Postulat.

Die folgenden Abschnitte wollen jedoch der Frage nachgehen, ob Hayek wichtige Gesichtspunkte übersah. Wenn das der Fall ist, muss die Frage der Gerechtigkeit, gerade auch in der Ökonomie, wieder aufgenommen werden. Zuerst muss ihr Begriff Konturen gewinnen, dann ist der sachliche Bezug des Gerechtigkeitsdiskurses zu erörtern und anhand systemtheoretischer Erwägungen zu kontrollieren. Schließlich geht es um prozedurale oder kriteriengeleitete Gerechtigkeit. Ob die Gerechtigkeit auch wieder eine Tugend sein kann, ist die abschließende Frage.

2. Zum Begriff der Gerechtigkeit

Historische Versuche, die Gerechtigkeit zu bestimmen, sind in vielen Nachschlagewerken verzeichnet. Darum sollen im Folgenden nur einige Hinweise gegeben werden: In der Perspektive Platons war die Gerechtigkeit die zentrale Tugend, weil sie die Ordnung der Seele (Vernunft, Wille, Begehrungsvermögen) gewährleisten sollte und diese analog zur Gesellschaft ordnete. Zu seiner Zeit war also noch nicht die Ökonomie, sondern der Ordnungswille für die Polis – die Politik – entscheidend.[3] In der praktischen Philosophie des Aristoteles war die Gerechtigkeit ebenfalls eine Tugend, also eine beständige, in den Menschen verankerte Haltung. Die Gerechtigkeit hat es laut Aristoteles mit den unterschiedlichen Arten einer Gleichbehandlung bzw. propor-

---

[2] Zum Thema der unsichtbaren Hand: „Von einer unsichtbaren Hand werden sie dahin geführt, beinahe die gleiche Verteilung der zum Leben notwendigen Güter zu verwirklichen, die zustande gekommen wäre, wenn die Erde zu gleichen Teilen unter alle ihre Bewohner verteilt worden wäre." (Smith 1977: 316).

[3] Die Gerechtigkeit ist nach Platon auf die Regelung einer umfassend verstandenen Bedürfnisbefriedigung bezogen, auf (1) das epithymētikon und damit auf die Regelung des wechselseitigen Brauchens; auf (2) das thymoeides, damit die Festsetzung der Regelung zum Herrschen geeigneten Prinzips und (3) auf das logistikon, das die Herkunft alles Guten aus einem höchsten Ort sucht: (Platon 1958: 439, 441a, als Tugend: 504a). – Das Gute und die Gerechtigkeit sind nach Platon zuletzt Ideen – als solche zwar substantiell, aber ohne Ort; dagegen richtet sich die Skepsis des Aristoteles.

tionaler Zumessung zu tun. Sie betrifft die Verteilung von öffentlicher Anerkennung und von Gütern: Jedem, der diesem oder jenem Kriterium entspricht, das Gleiche. Würdekriterien hatten den Vorrang; sie waren an soziale Schichten gebunden. Damit ging es Aristoteles nicht um generelle Gleichbehandlung, sondern um proportionale Behandlung.[4] Eine andere Art der Gleichbehandlung fand Aristoteles in den vertraglichen Verhältnissen wie Kauf und Verkauf (Aristoteles 1969: 1130b-1131a).

Die Theorie des Aristoteles enthält – in unseren Augen – eine gewisse Willkür. Ihre Schwierigkeiten lassen sich auch mit neueren Beispielen belegen, u.a. mit diesem: Eine Theorie vom gerechten Lohn könnte verlangen, dass ein Familienvater, vielleicht mit drei Kindern, einen wesentlich höheren Lohn als ein Junggeselle am vergleichbaren Arbeitsplatz bei vergleichbarer Arbeit beziehen sollte. Kein Unternehmen würde die sozialpolitisch gewollten Mehrkosten auf sich nehmen wollen.

Für Ökonomen ist die aristotelisch definierte Tauschgerechtigkeit interessanter: Niemand tausche ein Haus gegen ein Bett (Aristoteles 1969: 1133b). Aristoteles setzt also einen abstrakten Wert in unterschiedlich wertvollen Dingen voraus, der nach moderner Auffassung auf die Produktionskosten zurückzuführen ist; er sieht das Geld als Mittelinstanz (Aristoteles 1969: 1133a).

Auch hierin liegt ein für Ökonomen massives Problem: Wenn jede Arbeitsstunde gleich entgolten würde, wäre die Tauschproportion an der aufgewendeten Zahl der Arbeitsstunden ausgerichtet. Das ist jedoch nicht der Fall. Aber nach welchen Gesichtspunkten ist die eine Arbeitsstunde ungleich wertvoller zu bewerten als die andere? Hayek ist zunächst Recht zu geben, weil es schwerlich objektive Gründe für die Einschätzung des Stundenlohnes gibt; aber reicht es aus, auf die subjektive Wertschätzung und ihre Abgleichung im Markt zu rekurrieren? Das Vertrauen in den Markt wirft theoretische Probleme auf: Wenn die Bewertung einer Arbeit zum Grenznutzen hin tendiert und der Lohn entsprechend sinkt, wird diese auf Dauer nicht mehr angeboten; der Überfluss kann in Mangel umschlagen. Die Einschätzung auf dem Markt (in diesem Fall des Angebots und der Nachfrage der Arbeit) muss auf einer Zeitachse relativiert werden.

Die bis heute immer wieder aufgegriffene antike Definition der Gerechtigkeit läuft auf *Gleichbehandlung* von Gleichen, d.h. von denselben Kriterien Betroffenen, hinaus. Im Verhältnis zu den Anderen geht es um eine *proportionale Behandlung*. In eine äußerst unbestimmte und manchmal geradezu gefährliche Formel fasst Ulpian in der Spätan-

---

[4] Die Frage nach der Gerechtigkeit lässt auch die Frage aufkommen, wie weit sie durch das Gesetz zum Ausdruck komme. Platon sprach sich gegen das geschriebene Gesetz aus (Platon 1959: 294a). Sein Kritiker Aristoteles sah im Gesetz den Vorzug der griechischen Polis, aber erkannte, dass Regeln auch zur Ungerechtigkeit führen. Deshalb suchte er die Korrektur durch die Billigkeit (Aristoteles 1969: 1137 a); wahrscheinlich nur im Zusammenhang beider – der Regelgerechtigkeit und der Billigkeit – kann die Gerechtigkeit mit der Tugend schlechthin identisch sein (Aristoteles 1969: 1137a 34ff.). Die Gerechtigkeit ist nach Aristoteles. 1. die allgemeine, 2. die besondere, 3. die Tauschgerechtigkeit (iustitia communitativa), 4. die Verteilungsgerechtigkeit (iustitia distributiva), sie ist jedoch 5. nicht die soziale Gerechtigkeit. Vgl. auch Bien (1995) und Kersting (1997).

tike die Quintessenz der Gerechtigkeitsbestimmungen: suum cuique (Jedem das Seine!).[5] Wer misst das „suum" zu?

Was soll in einer Gesellschaft geschehen, in der angeblich kein basales Einverständnis über das gute Leben vorliegt, aber alle das Ihre suchen und es oft so bestimmen, wie es andere ihnen nicht zusprechen wollen? Sie werden in einen ökonomischen Wettstreit oder in politische Auseinandersetzungen eintreten, aber auch die Auseinandersetzung bedarf gewisser Prinzipien. In der bekanntesten Fassung einer modernen Gerechtigkeitstheorie, bei Rawls, tritt an dieser Stelle die Fairness ein; sie findet sich gewissermaßen in einer Metaposition, wenn sie sich mit den lebensweltlichen Vorstellungen von der Gerechtigkeit auseinandersetzt.[6]

Die Fallgerechtigkeit (häufig: Billigkeit) sollte nach Aristoteles die Folgen der schematischen Gerechtigkeit auffangen, wenn diese entgegen ihrer Intention Ungerechtigkeit erzeugte. Die Billigkeit wurde gern mit dem Liebesgebot bzw. der ad personam ausgelegten Goldenen Regel verbunden. Sie kann für ökonomische Tauschprozesse keine Rolle spielen, weil das Geld als Kommunikationsmedium von personalen Verhältnissen abstrahiert; es ist ein symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium (Luhmann). Hingegen sollte sie für Freiräume in der sozialen Sicherung durch die Kommunen sorgen. Wenn die Antike manchmal und die christliche Tradition häufig die Billigkeit hervorhoben und durchzusetzen versuchten, konnte die Caritas die Regelgerechtigkeit abwerten. Darum tendieren manche Theoretiker heute dazu, die Gerechtigkeit von der Solidarität zu entfernen.

3. Beziehungsfelder der Gerechtigkeit

Gerechtigkeit hat nach Platon mit überindividuellen Ordnungen und mit der zentralen Tugend, nach Aristoteles mit einer der vielen Tugenden zu tun. Soll die Tugend der Gerechtigkeit auf ein in sich abgeschlossenes *Individuum* bezogen werden oder gilt sie der menschlichen *Interaktion*? Sowohl ein robinsonhaftes Individuum, das erst, wenn es sich entfaltet hat, in Beziehung zu anderen eintritt[7], als auch die Interaktion, die von

---

5 Ulpian (1986): Fragment 10: « iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi ». – (Dig I, 1, 10).

6 Vgl. Rawls (1972) u. (1975). – Rawls schlägt bekanntlich zwei Regeln vor: (1) Jede Person hat ein gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten, die mit Positionen und Ämtern verbunden sein müssen, die jedermann offen stehen; (2) soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen zu jedermanns Vorteil sein (Rawls 1972: 60). – Eine Einführung in die gesamte Diskussion bietet Forst (1996). – Eine alternative Diskussion findet sich im sog. Kommunitarismus, etwa bei Walzer (1992) oder bei Sandel (1982). Nach Letzterem entscheidet vor allem die Anthropologie, die Lehre vom Menschen. Sandel diagnostiziert kritisch 1. eine philosophische Anthropologie des persönlichen Vorteils, der rational orientiert sei; 2. ein ungebundenes Selbst; 3. einen deontologischen Vorrang individueller Rechte vor dem gemeinschaftlichen Guten. Das ungebundene Selbst sei unplausibel; atomistische Prämissen und deontologische Theorien führten beim Differenzprinzip – dem zweiten Grundsatz Rawls' – zu Widersprüchen.

7 Vgl. Fichte (1796: 40): „Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen außer sich annehmen, ohne sich zu setzen, als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältniss nennt."

dem Geschehen *zwischen* Anderem und Ich ausgeht[8], sind moderne Kategorien. Aber sie lassen sich gut sowohl auf die feste Haltung, die Tugend (im Individuum) als auch auf den Tausch (vermittels Interaktion) beziehen. Aber reichen diese beiden Kategorien aus, um die moderne Ökonomie zu verstehen? Sie bezieht sich nicht auf einfache Tauschmärkte, die – erst wenn sie sich entwickeln – das Medium des Geldes zwischen den getauschten Waren vermitteln lassen.

Luhmann, der einstige Bielefelder Soziologe, wollte diese Sicht als alteuropäisch abschreiben, weil sie noch mit personhaften Subjekten bzw. Instanzen rechnet (Luhmann 1997). Die neue Sicht legt sich hingegen auf Systeme fest, die nicht mehr von Strukturen oder von festgelegten Funktionen ausgehen, sondern eher von variablen Funktionen, die Äquivalenzen bilden, bestimmt sind.[9] Solche Systeme sollen – Maturana folgend – autopoietisch sein.[10] Sie erhalten ihr Gesamtgefüge in einem steten Prozess der Veränderung: Der Prozess resultiert aus dem Zusammenspiel der Elemente und verdankt sich keinesfalls einer zentral steuernden Instanz.[11]

Die moderne Wirtschaft muss als solch ein System beschrieben werden. Eine zentrale Steuerung kannte nur die soziale Zentralwirtschaft, während die Börsen im autopoietischen Wirtschaftssystem eher als Ausdruck der Selbstreferenz zu deuten sind. Hier setzt die Problematik der Ethik in der Wirtschaft ein: Ohne steuernde Instanz im ökonomischen System könnte das Postulat der Gerechtigkeit tatsächlich sinnlos sein – zumindest scheint es so; Adam Smith hatte es jedoch bereits auf moralanaloge Wirkungen eines intentional nicht gesteuerten Systems abgesehen. Deshalb ist die Frage erlaubt, ob das System der Wirtschaft zumindest funktional bestimmte Rollenträger

---

8 Vgl. Mead (1968); Burkitt (1991: 49).

9 Luhmann differenziert bekanntlich nicht Gruppen von Subjekten, sondern Typen von Kommunikation, die jeweils ihren Code haben. In der Wirtschaft gilt der Code von Haben und Nicht-Haben, von Zahlung oder Nicht-Zahlung. Die Subsysteme der Gesellschaft sind Recht, Wissenschaft, Wirtschaft, Religion, Erziehung, Kunst und andere. Über sie hinaus gibt es nichts, was Gesellschaft als solche darstellte. Wo ist diese Gesellschaft? Nicht im Konglomerat der Subjekte, weil dem Sozialsystem genuin Selbstbezüglichkeit zukommt. Sie ist nicht im Konsens zu finden, sondern geht mit den positiven und negativen Zuschreibungen u.a. in den Subsystemen um und artikuliert den Möglichkeitsüberschuss.

10 Die Möglichkeit eines Dissens bedingt die soziale Autopoiesis. Sie lehnt sich an Maturana an (Maturana 1982). Da Zahlungen wieder Zahlungen ermöglichen, handelt es sich um eine monetär gesteuerte Autopoiesis (Luhmann 1988: 64ff.) Die Selbstreferenz des Systems der Wirtschaft schließt ein, dass alles, was im System als Einheit fungiert, Eigenleistung des Systems ist (Luhmann 1988: 48f.). Das Wirtschaftssystem hängt dann vom Sozialsystem ab, wenn es nicht mit sich selbst zurechtkommt; deshalb kann das politische System zu seiner Umwelt werden (Luhmann 1988: 62). Aber da die Selbstbeschreibung des Systems der Wirtschaft auf Preisen beruht, kennt es streng genommen keine Information über sein Verhältnis zur Umwelt (Luhmann: 1988: 33-36).

11 Schwierig ist die Frage nach den Möglichkeiten einer Ethik in der Systemtheorie Luhmanns. Da die Ethik die Reflexion über die Moral aufbietet, könnte sie zum Themenkreis der Selbstreferenz gehören. Andererseits kann sie das Moralsystem reflektieren, das aber nicht mit dem Wirtschaftssystem verschachtelt ist (Luhmann 1988: 43ff.). – „Die Theorie selbstreferentieller Systeme behauptet, dass eine Ausdifferenzierung von Systemen nur durch Selbstreferenz zustande kommen kann, das heißt dadurch, dass die Systeme in der Konstitution ihrer Elemente und ihrer elementaren Operationen auf sich selbst [...] Bezug nehmen. Systeme müssen, um dies zu ermöglichen, eine Beschreibung ihres Selbst erzeugen und benutzen.“ (Luhmann 1985: 90).

und soziale Segmente so integrieren kann, dass die unter Personen im Nahbereich herrschenden Vorstellungen (z.B. von der Gerechtigkeit) dank einer noch zu bestimmenden Analogie auf das Wirtschaftssystem übertragen werden können. Auch der neoliberale Grundsatz bzw. Glaubenssatz, dass der Markt ohne politische Intervention die besten Kooperationsformen und -spiele garantiere, ist nicht ohne eine gewisse *Bewertung*. Dieses in der Theorie vorausgesetzte Urteil kann kaum ohne Bezug zur Ethik sein und erinnert an die alten Ordnungstheorien der Gerechtigkeit, die ebenfalls nicht von vornherein auf einzelne intentional handelnde Subjekte bezogen waren.

Allerdings ist zu beachten, dass Systeme, zumal autopoietische, theoretische Konstrukte sind. Sie sollen dank geschickter Auswahl ihrer Kategorien eine Wirklichkeit abbilden, die selber durch die Kultur und die Arbeit der Menschen und damit durch die Gesellschaft definiert wird. Wenn die Gesellschaft und ihre Wirtschaft keinem moralischen Gesichtspunkt mehr unterlägen, wären vermutlich auch die Fragen gesellschaftlicher Steuerung irrelevant, wie sie eine Selbstreflexion der Gesellschaft vermittels Gesellschaftsdeutung ermöglichen sollte. Eindeutiger ist jedoch die Zuweisung ethischer Reflexion an Organisationen, denn sie müssen ein Ziel haben, für das sie die in ihnen Organisierten gewinnen wollen und sollen (vgl. Jähnichen 2002).

Mit dem so undeutlichen Wort der Gerechtigkeit könnten im Rahmen einer neuzeitlichen Sicht der sozialen Wirklichkeit Steuerungsgrößen auch für eine moderne Ökonomie angesprochen werden, die letztlich nicht Einzelne, sondern Funktionsgruppen in ihr verantworten. Ist es denn wahr, dass die Wirtschaft von allein die menschlichen Bedürfnisse optimal und zu vernünftigen Preisen erfüllt?

4. Korrelation von Subjekten oder integrierende Systeme?

Ökonomie wird in der fortgeschrittensten Systemtheorie als Kommunikation mittels Geld gedeutet. Der Begriff „Kommunikation" könnte allerdings ungewollt viele schwierige Assoziationen hervorrufen; deshalb genügt es, über die Korrelation wirtschaftlicher Akteure nachzudenken.

Smith denkt in seinen Erörterungen zum „Wohlstand der Nationen" noch an einzelne Gewerbetreibende, an die Bäcker seines Wohnumfeldes oder an die Hersteller von Stecknadeln, die sich noch gegenseitig zu Gesicht bekamen.[12] Wer wie Smith denkt, könnte die antike Vorstellung der Gerechtigkeit aus dem Inneren oder aus der festen Haltung jedes Einzelnen herausnehmen und an den Interaktionen festmachen, wenn da nicht die Automatismen des unbeabsichtigt herbeigeführten Besten durch Konkurrenz wären.

Bei genauerem Hinsehen zeigt sich also, dass die Ziele individuellen guten Verhaltens (jedem das Beste, das durch ihn selbst und andere möglich ist) nicht aufgehoben sind, sondern von den Intuitionen einzelner Menschen auf Strukturen übertragen werden[13].

---

[12] Smith zum Wettbewerb (1974: 50-54).

[13] Der Prozeduralismus hängt an Rawls' erstem Grundsatz, dem Differenzprinzip, das auf der Basis eines prozeduralen Prinzips allgemeiner Rechtfertigung zu interpretieren ist; dieses muss Argumente wie auch substantielle Gesichtspunkte für soziale Rechte vorlegen (vgl. Forst 1996: 224f.). Der Prozeduralismus wird von M. Nussbaum abgelehnt, wobei sie auf die menschlichen Fähigkeiten und damit dennoch auf gewisse prozeduralistische Züge hinweist. Der Prozeduralismus hält den Gedanken

Ein moralischer Hintergrund bleibt bei allen ökonomischen Erwägungen. Deshalb ist es schwer, sich eine von den entlohnten und konsumierenden Menschen abstrahierende Auffassung des Marktes vorzustellen, die grundsätzlich gute Ziele indifferent stellen würde, wird doch immerfort die Effizienz gepriesen, die eine freiheitliche Marktwirtschaft kennzeichnet und die bestmöglichen Bedingungen für die eine Gesamtheit von Akteuren bereitstellen soll.

Zwei Fragen sind dann jedoch zu behandeln:

- Können Gesichtspunkte der zunächst in personalen Interaktionen lokalisierten Gerechtigkeit dank Analogie auf die Analyse von Wirtschaftssystemen übertragen werden?
- Sind Systeme in strenger Abgrenzung zu verstehen; oder funktionieren die innersystemischen Prozesse letzten Endes nur durch Korrelation bzw. Interaktion von Systemen? Damit werden gewisse Zweifel am Nutzen des Gedankens der Autopoiese wach.

Der Gedanke der *Gerechtigkeit* kann leichter als jener der *Liebe* von face-to-face-Interaktionsprozessen auf Systeme übertragen werden, weil er von personalen Elementen abstrahieren kann. Sagt das Liebesgebot „wie dich selbst", so eröffnet es eine Reflexion auf Selbstbilder, auf soziale Identitäten sowohl anderer wie meiner selbst und lässt die gemeinsame Verletzlichkeit und Bedürftigkeit sowie die radikale Kontingenz eines jeden Einzelnen gelten: Der Andere ist einzigartig. Dieses Ineinanderversetzen kann sehr intuitiv geschehen; jedoch können auch Intuitionen irren und falsche Anforderungen auf andere projizieren. Diesem Dilemma versucht die Gerechtigkeit zu entgehen. Sie hat ihren Ursprung in formalisierten Interaktionen, die durch den Common sense oder durch Recht normiert werden. Damit ist es gleichgültig, wer der Andere in seiner konkreten Gestalt ist; Gesichtspunkte der Gerechtigkeit gelten einem generalisierten Anderen. Ja, es ist demnach gar nicht vorstellbar, dass es überhaupt zu sozialen Interaktionen kommt, wenn nicht gewisse Regeln und damit eine anfängliche Gerechtigkeit im Hintergrund bestünden. Neuerdings spricht man in Anlehnung an Rawls von „prozeduraler Gerechtigkeit"; sie ist abseits immer gültiger Kriterien auszuhandeln und schließt ein, dass ein „reflective equilibrium", ein *Überlegungsgleichgewicht* von Traditionsargumenten und kritisch-ethischem Diskurs, erreicht werden muss.[14] Im Folgenden wird jedoch deutlich werden, dass gerade in solcher Reflexion Kriterien wichtig sind. Allgemeine Regeln menschlichen Zusammenlebens sind immer in kulturelle Horizonte eingebettet.

Für gewisse Bereiche der Ökonomie kann auch von Belang sein, dass sich seit einigen Jahren die Einsicht verfestigt, dass multikulturelle Belegschaften nur dann in einem produktiven Betriebsklima integriert werden, wenn sie Rücksicht auf ihre speziellen

---

einer nicht zu vereinheitlichenden empirischen Vielfalt menschlichen guten Lebens wach. Im Überblick: Reese-Schäfer 1997: 415ff. – Überhaupt ist zu diskutieren, ob die Begründung im „Urzustand" plausibel ist; dazu im Überblick Hinsch (2002: 64ff.).

[14] Das „reflective equilibrium" (Überlegungsgleichgewicht) setzt bei partikularen Fällen ein, geht mit „Intuitionen" an sie heran und misst sie an Prinzipien. Mit dem „perceptive equilibrium" (Nussbaum) wird behauptet, dass alle moralisch-ethischen Prozeduren von vornherein wertgeladen sind.

kulturellen und moralischen Hintergründe finden: Jedem das Seine, soweit es eine integrationswürdige Besonderheit darstellt.[15]

Die Ökonomie wird feststellen, dass ihre Regeln von den Interaktionen konkreter Subjekte weit entfernt sind. Trotz der Entfernung zu Personen müssen ihre Regeln darauf zielen, Möglichkeiten gerechter Partizipation herzustellen. Einen wichtigen Schritt zu dieser Einsicht bezeichnet die Wirtschaftsethik Karl Homanns. Der Autor hat mit seinem viel beachteten institutionenethischen Ansatz versucht, Dilemmasituationen (Interaktion kann in ihnen nicht vorausgesetzt werden, trotzdem muss eine Kooperation zustande kommen, ohne dass die Beteiligten sie aushandeln) zum Ausgangspunkt einer Institutionenethik zu machen. Die Ökonomik setzt die Ethik ohne Bezug auf konkrete Personen fort.[16]

Diese eine traditionelle personale Ethik ersetzende Ökonomik wird zum Problem, wenn die tatsächliche Ökonomie nicht die Schäden limitierende bzw. Nutzen maximierende Kooperation erzwingt, sondern Spiele hervorbringt, in denen es um alles oder nichts geht. An dieser Stelle liegt der eigentliche Streitpunkt mit Hayek, soweit er von einer Tradition zehrt, die bereits von Smith artikuliert wurde: Ökonomische Effizienz und damit die größte Einträglichkeit für alle Beteiligten lasse sich nur erzielen, wenn der Staat seine Interventionen zurücknehme und dem sich ausgleichenden Spiel der Marktkräfte Raum gebe. Allerdings hat das 19. Jahrhundert bereits mit Kartellen und Monopolen Erfahrung gemacht; das auslaufende 20. und beginnende 21. Jahrhundert erkennen die gefährliche Marktbeherrschung, z.B. durch Microsoft. Gerade praktische Apologeten des freien Marktes zögern oft, Subventionen und eine Steuerpolitik zu ihren Gunsten anzufechten. Außerdem hat das systemische ökonomische Spiel Grenzen: Wo kein Recht ist, gibt es keine funktionierende Ökonomie.

Bei einem der geistesgeschichtlichen Tradition verbundenen Theologen und Philosophen, Friedrich Schleiermacher, findet sich die Überlegung, was geschehen müsse, wenn ein ferner Herrscher die Verträge nicht einhielte.[17] (Tatsächlich haben sich aber die Kolonisatoren immer wieder über die Verträge hinweg gesetzt.) Seine Folgerung lautet ungefähr so: Wenn kein gemeinsames Recht über beiden – dem Einheimischen

---

15 Eine Managementethik setzt ein deutliches Ethos der ‚Kultur' voraus, das zu verantwortlichem Verhalten ermutigt, eine ‚policy' für schwierige Situationen: Rion (1995: 541). – Ferner: Copeland (1995), Johnson (1995), May (1995).

16 Marktwirtschaft wird von Homann, Blome-Drees (1992) spieltheoretisch begriffen: Spielregeln sind allerdings von Spielzügen zu unterscheiden. Spielregeln sind mit zulässigen Verfahrensweisen zu verbinden, die nach moralischen Kriterien bestimmt werden; Spielzüge bilden hingegen mögliche Strategien der Wirtschaftssubjekte. Die Pointe der Homannschen Wirtschaftsethik liegt in deren Voraussetzungen, der Ausdifferenzierung der Gesellschaften, den Entscheidungen nach dem Gefangenendilemma, in Wettbewerb, Konkurrenz, Marktwirtschaft, aber auch gestört durch Trittbrettfahren und Kronzeugenverhalten. Die darin eingeschlossenen Dilemmata müssten eigentlich durch Moral überwunden werden, was aber nicht funktioniert. Deshalb plädiert Homann für eine Institutionenethik. Die Wirtschaftsethik kann nicht über Themen der Tugend oder der individuellen Moral gewonnen werden, die dann in den Code der Wirtschaft umgesetzt werden. Deswegen sollen Regeln mit standardisierten ökonomischen Kalkulationen verbunden werden; es gilt die grundsätzliche Identität von Moral und Ökonomie.

17 Schleiermacher (1884: 286-296). Der Autor folgert, es gebe kein Recht, nicht zivilisierte Völker im Namen des Christentums zu zivilisieren.

und dem Europäer – steht, gibt es auch keinen Handel. Man kann den Nichteuropäer also keiner Sanktion unterwerfen.

Gegenwärtige Bemühungen im Rahmen von GATT und UNCTAD zeigen, dass vor allem das Recht für gelingende oder misslingende Ökonomie konstitutiv ist. Damit drängen sich Fragen nach Kriterien der Gerechtigkeit auf: Was heißt „Jedem das Seine", wenn für den mexikanischen Maisanbauer die Landwirtschaft unrentabel wird, weil die US-amerikanische Überproduktion durch riesige Farmen sein Land überschwemmt? Ihm bleibt die Abwanderung in die Städte; sie bringt soziale Verwerfungen mit sich; die billigeren Nahrungspreise entziehen, da die Zahl potentieller Konsumenten reduziert wird, der Ökonomie Kraft auf der Nachfrageseite (es sei denn, verbilligte Nahrungsmittel eröffnen andere Konsumptionsmargen).

Die Frage nach der Gerechtigkeit in ökonomischer Hinsicht stößt an die Grenzen eines zum Zweck der Analyse entworfenen ökonomischen Systems und fordert zum Bedenken der *Korrelation von politischem und ökonomischem System* heraus. Sie ist indessen unterschiedlich beantwortet worden.

An der Wende zum 20. Jahrhundert hat Schmoller um der Wissenschaftlichkeit der Ökonomie willen deren Trennung von der Politik gefordert. Die Diskussion führte danach zu einem chaotischen Nebeneinander.[18] Keynes unterschied positive Wissenschaften von normativen. In welcher Rubrik will sich die ökonomische Wissenschaft wiederfinden? Keynes jedenfalls hielt die Politikberatung für „art" und nicht für „science".[19]

Damit ergibt sich ein weiteres Problem: Artikulieren die in hohem Grade abstrakten Systemkonzeptionen überhaupt noch einen Menschen, dem das Seine zugemessen werden kann? Hat die Ökonomie normative Komponenten?

5. Eine Anthropologie, die Kriterien freisetzt

Bislang ist das Thema der Gerechtigkeit noch im Formalen und damit im Ungewissen verblieben. Was sagt „Jedem das Seine"? Die antike Selbstverständlichkeit – die Polis als Ursprung auch von Gerechtigkeitsannahmen – ist aufgesprengt worden. An ihre Stelle sind analytisch zu verstehende Systeme getreten, die ihrerseits die alte Ontologie und deren selbstverständliche Wirklichkeitsannahmen hinter sich gelassen haben. Aber die Korrelation des politischen und des ökonomischen Systems ergibt Probleme, ja, sie führt zu Widersprüchen im Kreisgang der Argumente:

Zum einen scheint festzustehen, dass Grundlagen von Recht und Gerechtigkeit in Politik und Kultur stets vorauszusetzen sind; zum anderen beansprucht eine liberale Ökonomie eine Freiheit von staatlichen Interventionen; zum Dritten sollte eine der Ökonomie offene Politik auf die Verminderung oder den Abbau politischer Intervention zielen und viertens ist dennoch ein immer komplexerer rechtlicher Rahmen in modernen politischen und ökonomischen Systemen notwendig, um einen freien Markt zu etablieren.

---

18 Schmoller (1877) plädierte für die Trennung der Wissenschaft von der Politik. Vgl. auch Diefenbacher (2001: 311-329).

19 Vgl. Keynes (1972).

Das könnte bis zur Paradoxie zugespitzt werden: Rechtlichkeit und damit Gerechtigkeit in Institutionen (als iustitia legalis) sind notwendig, damit Hayeks These von der Fata Morgana der Gerechtigkeit in der Ökonomie überhaupt bestätigt werden kann, denn bestimmte Formen von Macht – am deutlichsten sichtbar in der Kartellbildung – drohen immer wieder, den freien Markt zu unterlaufen. Außerdem ist die Frage zu stellen, wann und wie Ricardos These vom komparativen Vorteil aller am Markt Beteiligten oder zu Beteiligenden überhaupt wahr werden kann (Vgl. Ricardo 1817). Ricardos These wird so selbstverständlich hingenommen, dass über die Bedingungen, unter denen Menschen in den Markt eintreten können, keine Einigkeit besteht.

Darum führen namhafte Ökonomen und Sozialphilosophen die Gerechtigkeit zumindest in die Voraussetzungen der Ökonomie ein, nicht aber in das ökonomische System selbst; für die Neoklassiker der ökonomischen Theorie war oder ist das Gerechtigkeitsthema jedoch kein Problem: Normen der Gerechtigkeit finden sich in den Präferenzen der Individuen. Der praktische Philosoph Rawls begleitet hingegen die Prozesse ökonomischer Entwicklung mit seiner Theorie: Er fragt, ob sich die ökonomische Entwicklung und die darin eingeschlossene Verteilung auf ein Pareto-Optimum ausrichten soll oder auf die Ausbildung eines angemessenen Verhältnisses zwischen denen, die am besten, und jenen, die am schlechtesten „weggekommen" sind. Dann ist nicht nur das ökonomische System im Fluss bzw. Fließgleichgewicht, sondern auch die Gerechtigkeit: Sie ist mit einem Experiment der Verteilung zu vergleichen, das Effizienz und Partizipation zugleich ermöglichen soll.

Trotzdem braucht auch der Fluss feste Ufer: Rawls findet sie mit Hilfe des schon erwähnten Reflexionsgleichgewichts, in dem Erkenntnisse aus der Tradition und gegenwärtig artikulierte Interessen mit universalisierbaren Gesichtspunkten zusammengeführt werden (Rawls 1972: 60). Diese Art der Reflexion stellt implizit die Frage: Was würde ich empfinden, wenn ich an dieser oder jener Stelle der Gesellschaft wäre? Diese Überlegung wird von Rawls in eine Ursituation verlegt, in der niemand etwas über sein späteres gesellschaftliches Dasein wissen kann. Es ist die Ursituation, in der die Ausgangsgerechtigkeit vor jeder bestimmten gesellschaftlichen Position festgestellt wird: Menschen haben einen Anspruch auf gleiche Freiheit und auf gleichen Zugang zu öffentlichen Ämtern und Gütern. Alle Ungleichheiten unterliegen der bereits genannten Restriktion: Es soll den am schlechtesten Davongekommenen das bestmögliche Maß an Erfüllung gewährt werden. Hinter diesen Gesichtspunkten steht die Logik eines Vertrages, der allerdings eine Fiktion, ja eine transzendentale Idee bleibt.

Nozick und Buchanan haben die Inhalte dieses Vertragsdenkens minimiert und auf die Selbstbehauptung und Selbstdurchsetzung von Individuen reduziert. Ihnen zufolge könnte die Gerechtigkeit vor allem in der Forderung liegen, dass der Staat dem Individuum nicht zu viel vom legitim Erworbenen wegnehmen darf und soll. Allgemeine Aufwendungen umfassen nur den minimalen Schutz, den alle Teilnehmer am Markt brauchen, um sich individuell in das Konzert des Tausches von Arbeitsleistung und Produktion einzubringen.[20]

---

[20] Nozick (1976) und Buchanan (1975) wollten den Gehalt der Idee eines Vertrags, wie er hinter der Ursituation Rawls' verborgen ist, minimieren. Buchanan lässt die Vertragsschließenden nur aufgrund ihrer subjektiven Präferenzen zum Vertrag kommen; dieser ist nach Nozick ein fairer Kontrakt. –

Hinter beiden Richtungen steht jeweils ein Menschenbild, genauer gesagt: das Profil einer transzendental zu nennenden Anthropologie. Bei Rawls handelt es sich um ein Individuum, dem nicht nur Grundgüter des Überlebens, sondern auch Chancen zur gesellschaftlichen Partizipation und die dazu notwendige Freiheit bereit stehen müssen. Darum hat die Freiheit einen so hohen Wert. Diesen anzuerkennen scheint die wichtigste Intention der Gerechtigkeit für Rawls zu sein.

Aber wer trägt die Verantwortung dafür, dass diese Chancen festgestellt und verwirklicht werden? An dieser Frage kann der in der Ethik unverzichtbare Universalismus zerbrechen; denn Teilhabechancen sollen jedem Glied der menschlichen Gemeinschaft gewährt werden. Aber viele Gesellschaften wollen oder können sie – z. B. aufgrund kultureller Bedingungen – nicht bereit stellen. Sie projizieren ihr Versagen nach außen. Aber sind dann andere Gesellschaften und deren politische Systeme verantwortlich? Die Verantwortung nach außen zu projizieren könnte letzten Endes bedeuten, dass Eingriffe provoziert werden. Sie könnten die Souveränität eines bestimmten Staates wegen ökonomischen Versagens in Frage stellen.[21]

Auch die neoliberale Polemik gegen Staatsinterventionen stellt das Problem der politischen Verantwortung nicht still, selbst wenn es so scheinen mag; aber das neoliberale Argument verstrickt sich in einen Widerspruch, wenn es den Zusammenhang zwischen politischem und ökonomischem System bedenkt. In einem ersten Schritt werden die Fragen der Gerechtigkeit in die Politik verschoben; für einen Ausgleich sollte vielleicht durch eine negative Steuer gesorgt werden, wie sie Friedman gelegentlich erwogen haben soll. Darüber hinaus beansprucht das ökonomische System einerseits, von staatlichen Interventionen frei zu kommen oder frei zu bleiben; andererseits beansprucht es einen rechtlichen Rahmen, in dem es sich optimal entfalten kann, ja Teile der Wirtschaft suchen sogar staatliche Subventionen. Die Frage der Rechtlichkeit (iustitia legalis) kann aber nur im politischen System entschieden werden; die postulierte Unabhängigkeit des ökonomischen Systems ist schwer nachzuvollziehen und muss auf Nahtstellen der Kooperation geprüft werden. Die Autopoiese eines Systems bleibt eine analytische Vorstellung.

Im – zugegebenermaßen begrenzten – Zusammenspiel der Systeme (des ökonomischen und des politischen) ergibt sich nun das Problem, von welcher Seite die Impulse zur Gerechtigkeit ausgehen: Von der Ökonomie, die das Recht voraussetzen muss, oder von der Politik, die ihrerseits die Partizipationschancen aller Glieder der Gesellschaft auch ökonomisch sicherstellen können soll?

Vor einiger Zeit hat der Sozialwissenschaftler Claus Offe die Verschachtelung der Systeme so gedeutet, dass innerhalb des umfassenden sozialen Systems (des Systems der Gesellschaft) drei Systeme antagonistisch oder kooperativ einander zugeordnet sind: das ökonomische, das politische und das kulturelle (Offe 1975). Das politische System wird versuchen, das ökonomische System fiskalisch abzuschöpfen, das ökonomische entweder auf Steuerungsleistungen des politischen Systems warten oder diese auch ablehnen. Das ökonomische System soll auf die optimale Befriedigung der

---

Beider Menschenbild schließt moralische und rechtliche Positionen und Ansprüche (bis auf einen Eigentumstitel) aus. Vgl. auch Suchanek (1991: 87).

[21] Deshalb schneidet das Asylrecht eines Staates in das Souveränitätsrecht eines anderen Staates ein.

Konsumenten durch Effizienz und angemessene Preise ausgerichtet sein und deshalb Wettbewerb hochhalten, das politische hingegen auf die optimale Teilhabe aller arbeitsfähigen Bürger an ökonomischen Prozessen Wert legen. Konsumenten- und Bedürfnisorientierung haben mit verteilender Gerechtigkeit zu tun; so entsteht die Idee einer Wohlfahrtsökonomie. Orientierung an den Partizipationschancen modifiziert die verteilende soziale und kulturelle Gerechtigkeit. Sie wird heute oft als *Befähigungsgerechtigkeit* oder sogar als Ausformung eines *transzendentalen Tausches* beschrieben (Höffe 1996). Da sie aber nicht nur ökonomisch ausgerichtet sein kann, sondern überhaupt gesellschaftlich gilt, handelt es sich um eine *Partizipations-* oder *Teilhabegerechtigkeit*. Sie kann nicht nur die Leistenden unter den Menschen betreffen, sondern muss auch die zeitweilig oder kontinuierlich Leistungsunfähigen fördern. Deshalb sollte sie *Basisgerechtigkeit* heißen.[22] Obwohl das gesellschaftliche System in seiner politischen Verfassung für sie zuständig ist, kann sie nur durch Abschöpfung der Ökonomie sichergestellt werden. Dahinter steht vielleicht auch die Furcht, dass eine Gesellschaft, die ganze Gruppen nicht integriert, die Schleusen der Devianz öffnet.[23] Diese lehrt, Ergebnisse, die viele in einer Arbeitsökonomie erzielen, auf anderen Wegen (und das heißt: auf Abwegen) zu suchen. Diese könnten kriminell sein und dann in die so hoch geschätzte Freiheit des Marktes eingreifen. Deshalb darf man die Sozialhilfe als Ergebnis eines fiktiven Sozialvertrages ansehen, der theoretisch der Rawlschen Ursituation gleichgestellt werden kann.

Damit ist Hayek nicht grundsätzlich widerlegt, wenn er die Gerechtigkeit für eine Fata Morgana hält; aber es zeigt sich, dass er im Grunde ein theoretisch abgeschlossenes Systemmodell voraussetzt, das die notwendigen Korrelationen mit dem politischen und vor allem dem sozialen System einklammert.

6. Kriterien der Gerechtigkeit

Angesichts der komplexen Korrelation von Systemen einer modernen Gesellschaft sowie dem (scheinbaren) Verlust beständiger Werte hat es die moderne Gerechtigkeitstheorie vorgezogen, von einer *prozeduralen Gerechtigkeit* zu reden, in der Regeln und Maßstäbe nicht a priori, also etwa naturrechtlich gegeben sind, sondern zum Gegenstand einer (fiktiven) Aushandlung werden. Gesellschaften sollten so betrachtet werden, als funktionierten sie aufgrund eines Sozialvertrags. Bei genauem Hinsehen beweisen aber die so unterschiedlichen Vorstellungen eines Sozialvertrags, dass Menschenbilder – zumindest in Umrissen – unabdingbar sind. Anthropologische Leitlinien in unserer Kultur werden vom Menschenwürde- und Menschenrechtskonzept zu beurteilen sein.[24]

Da ist zunächst der *freie* Mensch: Er gewinnt seine Freiheit durch Zugang zu Ämtern und Institutionen, die jeder Person offen stehen (Rawls). Ab einer gewissen Grenze

---

22 Diese weltweit durchzusetzen ist eine wunderbare Perspektive; aber sie scheitert an nationalstaatlicher Souveränität und der häufig festzustellenden Übermacht des Ökonomischen über das Politische.

23 Zur Devianz-Theorie nach Merton: Berger (1976: 316).

24 Die Kritik des kanadischen Philosophen Charles Taylor an Rawls lautet, dass auch die prozedurale Aushandlung nicht Basisvorstellungen vom guten Leben einklammern dürfe (Taylor 1986).

materialer Sättigung darf er diese nicht mehr auf Kosten seiner Freiheit vorantreiben. Andererseits braucht die Wirtschaft den Konsumenten, dessen Bedürfnisse praktisch nie an ein Ende kommen dürfen, da der Markt immer wieder neue Abnehmer sucht. Da ist aber auch der *soziale* Mensch, der um seiner Zukunft und seiner Chancen willen eine optimale Gesellschaft ohne allzu krasse Unterschiede erwartet. Dann legt sich eine sozialliberale Form des Gerechtigkeitsdenkens nah. Ein freies und befähigtes Individuum wird hingegen in der Ökonomie notwendig vorausgesetzt. Es rechnet sich Chancen auf dem Markt aus und will diese durchsetzen. Wenn immer das Menschenbild zu einem extremen Liberalismus neigt, muss die Institution des Staates so schrumpfen, dass er nur minimalen Schutz gewährt. Gerechtigkeit ist also mehr oder weniger umfangreich, wie die gegenwärtigen Theorien beweisen. In beiden hier genannten Fällen – vor allem der sozialliberalen, jedoch auch der individualistisch-liberalen Variante – müsste aber die Fähigkeit zur Teilhabe nicht nur politisch lizenziert, sondern politisch und sozial entwickelt werden, etwa durch Bildung. Bildungsaufgaben sind kaum an den Markt zu delegieren, ohne die Chancen eines großen Teiles der Bevölkerung zu minimieren. Die Bildungsökonomie ist darum ein tragender Pfeiler politisch-sozialer Gerechtigkeit.

Selbst in der Beschränkung auf Prozeduren als Konstitutiva der Gerechtigkeit werden Umrisse eines leitenden (transzendentalen) Menschenbildes sichtbar. Deshalb wird die ältere Frage nach Kriterien der Gerechtigkeit wieder aktuell.[25] Sie knüpft an verschiedene Formulierungen an:

- Jedem das Gleiche bei Gleichstand legitimer Bedürfnisse.
- Jedem das Gleiche, der gleiche Leistungen erbringt.

Der erste Gesichtspunkt wird bis heute immer noch auf einer verschwiegenen naturrechtlichen Basis entschieden: Was kommt jedem Menschen aufgrund seiner wesenhaften Natur zu? Bei der Verteilung öffentlicher Güter, die bekanntlich große ökonomische Bedeutung haben, kommt das zum Ausdruck. Viele öffentliche Güter werden kaum privater Herstellung oder Gewährleistung überantwortet werden können.[26] Das zweite Kriterium verlangt hingegen ein übersubjektives Maß, das meist durch die Wertschätzung der erbrachten Leistungen auf dem Markt – unter anderem dem Arbeitsmarkt – festgestellt wird. Das Zusammenspiel des Marktes wird sich allerdings nur dann produktiv gestalten, wenn die subjektiven Einschätzungen den vom Markt widergespiegelten einigermaßen entsprechen. Darum ist der *soziale Friede* ein nicht zu vernachlässigender Produktionsfaktor.

Der traditionelle Gerechtigkeitsgedanke kennt allerdings weitere Kriterien:

- Jedem nach seinem sozialen Status. – Dieses höchst problematische Kriterium dürfte die Hauptrolle bei jenen unverständlich hohen Gehältern von Managern und Börsendirektoren spielen, die unlängst ins Gerede gekommen sind und die

---

[25] Die Gerechtigkeit ist nach Perelman ein universaler Wert; da gerechtes Verhalten regelhaft ist, verlangt die Abwägung Unparteilichkeit und muss bindende Kriterien benennen können: Perelman (1967); vgl. Tammelo (1977: 42).

[26] Das beweisen die Schwierigkeiten des Nahverkehrs in Großbritannien und neuerdings in Deutschland.

für die meisten Menschen nicht mehr mit Leistungen verbunden werden können. Offenbar liegt hier kein wirklich offener Markt für Angebot und Nachfrage vor.

- Jedem nach seinem Verdienst um die Gesellschaft. – Dieses Kriterium betrifft die soziale Grundlage, aufgrund derer allein eine Ökonomie gedeihen kann. Damit wird die Frage nach dem außerökonomischen sozialen Leben und politischen Systemen noch einmal aufgenommen. Auch wenn es Versuche einer Globalbilanzierung gegeben hat, sind die Werte der Umwelt, der Lebensverträglichkeit, des sozialen Friedens sowie der gesellschaftlichen Fürsorge nur schwer ökonomisch zu bilanzieren. Vielleicht werden deshalb Manager neuerdings in die Pflege alter und behinderter Menschen eingewiesen, um an ihr die Grenze der Ökonomie kennen zu lernen.

Schließlich sind die klassischen Kriterien um einen Gesichtspunkt zu erweitern. Eine Ökonomie gedeiht nur bei ungestörtem Kreislauf mit den natürlichen Ressourcen. Darum ist es angebracht, die Gerechtigkeit auf die Umwelt auszudehnen, was allerdings eher metaphorisch geschehen kann und dann eine Analogie zur „Sachgerechtigkeit" bildet. Echte Gerechtigkeitsprobleme kommen auf, wenn an die Ressourcengerechtigkeit für künftige Generationen gedacht wird. Sie sollten in den fiktiven Sozialvertrag eingeschlossen werden, der bis heute in der Regel als Vertrag zwischen gegenwärtig Lebenden gedeutet wird. Diese Perspektive war in der Gerechtigkeitstheorie bislang oft nicht deutlich.

Alle diese Gesichtspunkte nehmen den antiken Gedanken der gerechten Ordnung der Verteilung und des Tausches und den im Mittelalter ausgebildeten Gedanken des Gemeinwohls bzw. des ‚bonum commune' wieder auf, aber transformieren sie in systemtheoretische Vorstellungen. Ein funktionierendes System der Ökonomie soll nicht nur die Grundbedürfnisse, sondern auch die mit der entfalteten sozialen Identität verbundenen Bedürfnisse aller zu angemessenen Preisen erfüllen. Es setzt dabei eine soziale und politische Basis voraus, eine Gesellschaft, die nicht nur die Individuen nach der gerechten Verteilung jeweils für sich, sondern auch nach ihrer Verpflichtung für Andere fragen lässt. Selbstverständlich kann die Ökonomik die Letzteren auch im Sinne individueller Nutzenerfüllung deuten (Becker 1993); aber der Begriff des Nutzens oder des Vorteils wird dann überdehnt. Wer das Gute oder die Gerechtigkeit für sich sucht, muss wissen, dass Millionen anderer diese ebenso für sich suchen. Folglich muss eine Metaebene des Guten oder Gerechten zumindest in Umrissen hervortreten können. Das hat auch Buchanan zugestanden (Buchanan 1999).

Damit sind die Fragen nach dem Profil der Gerechtigkeit nicht abgeschlossen, denn das bereits genannte meritokratische Prinzip (Verdienst um die Gesellschaft) veranlasst zu einer weiteren Überlegung: Kann Gerechtigkeit auch (bzw. wieder) als Tugend verstanden werden?

7. Gerechtigkeit als Tugend

Tugenden werden seit vielen Jahrzehnten als Klischees engstirniger Einstellungen oder Haltungen verstanden. Dabei hat der Tugendbegriff in der Vergangenheit eine

große Rolle gespielt.[27] Er steht nämlich dort, wo sich die individuellen Intentionen und die soziale Einbettung der Individuen überschneiden. Tugenden zu gewinnen heißt, sich soziale Muster anzueignen, die bereits erprobt worden sind, als Individuen soziale Situationen bestanden haben. Tugenden spiegeln feste Werthaltungen wider, dank derer Vertrauen – die Grundlage kommunikativen Umgangs miteinander – entstehen kann. Da es in der Ökonomie nicht nur um Konkurrenz von Individuen gegeneinander, sondern auch um ausgewiesene Kooperationsformen in Unternehmungen geht, ist auch die Einstellung der Individuen auf Kommunikation und Kooperation von Bedeutung. Gerade in multikulturellen Gesellschaften – etwa den USA – ist die gerechte Einstellung gegenüber sehr unterschiedlich sozialisierten und an unterschiedliche Traditionen gebundenen Menschen von Bedeutung.[28] Sie nimmt ein Anliegen der alten ‚aequitas' (Billigkeit) auf. Die feste verlässliche Einstellung zueinander wird gewissermaßen zu einem Produktionsfaktor. Da die Gerechtigkeit zu den Tugenden gehört, muss heute ihre Rolle nicht nur im privaten Verhalten, sondern auch im Produktionsprozess bedacht werden und zu einem reichen Angebot an Chancen zur Kooperation führen (Williamson 1990). Das ist für das Management, vor allem in den Personalabteilungen, überaus wichtig. Die der Gerechtigkeit als Tugend gegenläufige Haltung könnte ein Opportunismus sein, der Chancen ohne kooperative Rücksichten aufnimmt und eben nicht jene Verlässlichkeit beweist, die mit dem habituellen Aspekt der Tugenden verbunden ist. Die Tugend der Gerechtigkeit muss mit dem Respekt vor der Autonomie von Menschen verbunden werden.

An dieser Stelle wird auch die Frage der Religion wichtig. Wir wissen einigermaßen zuverlässig, dass nicht jede Religion einer ökonomischen Entwicklung förderlich ist. Die Untersuchungen des israelischen Soziologen Eisenstadt deuten darauf hin, dass eine offene Traditionsbindung mit der Fähigkeit, sich flexibel in neuen Situationen Perspektiven zu setzen, für die ökonomische Entwicklung günstig ist.[29] Angesichts solcher Untersuchungen wäre die Frage zu stellen, warum die Unterschiede der religiösen Bindungen vom Südwesten zum Nordosten der Bundesrepublik zugleich von einem wirtschaftlichen Gefälle begleitet sind. Das hat sicher auch mit dem Opportunismus und mit der (einst staatssozialistischen) Sozialisation potentieller oder aktueller Marktteilnehmer zu tun. Ein gewichtigeres Beispiel bietet die islamische Kultur, die nicht nur fünf Mal so wenig Bücher druckt wie der Westen, sondern eine so geringe Zahl von Patenten in den USA anmeldet, dass z.B. Wirtschaft und Forschung in Korea mit Patentanmeldungen die Ägypter bei weitem überflügeln. Starre Rechtsstruktu-

---

27 Tugenden sind in einer festen und verlässlichen Haltung eines menschlichen Subjekts begründet. Deshalb gelten sie auch für die Kooperation in einem Unternehmen (vgl. May 1995: 693f.). Damit folgt das neueste Interesse an Tugenden aber nicht der Klage von MacIntyre (1987) über den „Verlust der Tugenden" nach. Dass Tugenden auch als Produktionsfaktor gelten können, möchte Williamson (1990) zeigen.

28 Zur Kooperation in multikulturellen Belegschaften: Copeland (1995).

29 Vgl. die von Eisenstadt (1971) auf die Religionen generell erweiterte „Protestantismus-These": (1) Je ausgeprägter der Transzendentalismus (transzendentale Bezug) ist, (2) je individueller die Verantwortung und das gesellschaftliche Handeln, (3) je offener die Beziehung einer Person zur überlieferten Tradition und die Möglichkeiten ihrer Neuformulierung (4) und je höher der Grad an sozialer Freizügigkeit, desto größer die Aussichten auf einen wirtschaftlichen Erfolg: Eisenstadt (1971).

ren und kasuistisches religiöses Recht sowie eine ganz auf Identitätsgewinn gerichtete Sozialisation scheinen der Ökonomie nicht gut zu tun und auch nicht das Gerechtigkeitsempfinden weltweit zu fördern, sondern auf die eigene Gemeinschaft, die 'umma' zu konzentrieren. Ein Gerechtigkeitssinn, der die weltweiten Verwerfungen zugleich als seine größte Gefährdung erkennt, kann nicht ohne offene, aber deutliche Zukunftsperspektiven nach vorn existieren; er wird lehren, sich kritisch mit der eigenen Gegenwart auseinanderzusetzen. In diesen Perspektiven muss die Frage nach der Bedürfnis-, der Leistungs- und vor allem der Basisgerechtigkeit immer wieder neu artikuliert und diskutiert werden. Heute sind ganze Kulturen nach ihrer öffentlichen politischen Verantwortung zu fragen.

8. Schluss

Gerechtigkeit ist ein Thema der Ökonomie, weil diese nicht nur nach dem idealen Markt mit lediglich interner Regulierung fragen kann und darf, sondern weil die vorauszusetzende oder auch nur postulierte Freiheit Regeln kennt, ohne die sie sich als reine Willkür selbst zerstören würde (Monopole, Kartelle).

Die Ökonomie reicht über die Makroebene der Systeme (Volkswirtschaften), die Mesoebene der Gesellschaften und des Managements bis zur Mikroebene (die häufig face-to-face-Kooperation umfasst). Sie sollte auch nach den Individuen fragen, auch wenn diese als ‚alteuropäische' Subjekte scheinbar obsolet geworden sind bzw. nur unter dem Aspekt der Rolle eines Konsumenten oder Produzenten auftauchen. Auf allen diesen Ebenen ergeben sich Gerechtigkeitsfragen, die allerdings nur bei der Ankoppelung ökonomischer Systeme (oder Subsysteme) an politische bzw. soziale sichtbar werden. Gerechtigkeitsfragen können nicht allein prozedural bearbeitet werden, weil die Prozeduren der Gerechtigkeitsfindung gewisse Richtlinien erfordern und Grundlagen brauchen. Sie liegen in den kulturell unterschiedlich gewichteten Kriterien, die zumindest teilweise hierarchisiert werden müssen. Dabei sind basale anthropologische Kriterien (Bedürfnisgerechtigkeit, Chancengerechtigkeit und Freiheit) von Kriterien zu unterscheiden, die Notwendigkeiten der Realisierung von Gerechtigkeit transportieren (Leistungsgerechtigkeit, Umweltgerechtigkeit). Da ohne die an zweiter Stelle Genannten die Ersten nicht realisiert werden können, aber die Ersten das Unabdingbare Leitbild bereit stellen (Ökonomie ohne kooperative Freiheit ist schlechte Ökonomie!), bedingen die unterschiedlichen Notwendigkeiten (ob anthropologisch oder pragmatisch) einander. Ihr Verhältnis zueinander wird immer wieder Gegenstand politischen Streits sein.

Literaturverzeichnis

Aristoteles (1969): Nikomachische Ethik, übers. v. F. Dirlmeier, Stuttgart.

Becker, Gary S. (1993): Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens, 2. Aufl., Tübingen.

Beckert, Jens (1997): Die sozialen Grundlagen wirtschaftlicher Effizienz, Frankfurt a.M.

Berger, Peter L. / Berger, Brigitte (1976): Sociology. A Biographical Approach. Rev. Edition, Harmondsworth, Middlesex, England.

Bien, Günther (1995): Gerechtigkeit bei Aristoteles, in: Höffe, O. (Hg.): Aristoteles: Die nikomachische Ethik, Berlin: 135-164.

Buchanan, James M. (1975): The Limits of Liberty, Chicago/London.

Buchanan, James M. (1999): Logical Foundations of Constitutional Liberty, Indianapolis.

Burkitt, Ian (1991): Social Selves. Theories of the Social Formation of Personality, London u.a.

Copeland, Lennie (1995): Learnig To Manage a Multicultural Workforce, in: Stackhouse (1995): 654-658.

Dabrock, Peter u.a. (Hg.) (2003): Kriterien der Gerechtigkeit, Gütersloh.

Diefenbacher, Hans (2001): Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit. Zum Verhältnis von Ethik und Ökonomie, Darmstadt.

Eisenstadt, Shmuel Noah (1971): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: eine analytische und vergleichende Darstellung, Opladen.

Fichte, Johann Gottlieb (1796): Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, Jena/Leipzig (Fichtes sämmtl. Werke, Bd.III, 1-385).

Forst, Rainer (1996): Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt a.M.

Forst, Rainer (1996): Konzeptionen politischer und sozialer Gerechtigkeit, in: Information Philosophie 24, Heft 3: 16-24.

Fraser, Nancy (2001): Die halbierte Gerechtigkeit, Frankfurt a.M.

Gadamer, Hans-Georg (1978): Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles, Heidelberg (SHAW, PH).

Hayek, Friedrich August von (1977): Demokratie, Gerechtigkeit und Sozialismus, Tübingen.

Hayek, Friedrich August von (1981): Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Bd. 2: Illusion der sozialen Gerechtigkeit, Landsberg.

Hayek, Friedrich August von (1983): Markt, Plan, Freiheit, Wien.

Hinsch, Wilfried (2002): Gerechtfertigte Ungleichheiten. Grundsätze sozialer Gerechtigkeit, Berlin/New York.

Höffe, Otfried (1979): Kritische Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, in: Ders.: Ethik und Politik, Frankfurt a.M.: 16-194.

Höffe, Otfried (1996): Soziale Gerechtigkeit als Tausch: ein neues Paradigma, in: K. *Bayertz* (Hg.): Politik und Ethik, Stuttgart: 229-248.

Höffe, Otfried (2001): Gerechtigkeit, München.

Homann, Karl/Blome-Drees, F. (1992): Unternehmensethik, Göttingen.

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

*Jähnichen, Traugott u.*a. (Hg.) (2002): Flexible Welten, Münster.

Johnson, Elmer W. (1995): Dignity in the Work Place, in: Stackhouse (1995): 650-653.

Kersting, Wolfgang (Hg.) (1997): Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes, Frankfurt a.M.

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

Keynes, John Maynard (1972): Collected Writings, Vol. 9, London.

Krebs, Angelika (Hg.) (2000): Gleichheit oder Gerechtigkeit, Frankfurt a.M.

Luhmann, Niklas (1978): Soziologie der Moral, in: Ders./ St. Pfürtner (Hg.), Theorietechnik und Moral, Frankfurt a.M.

Luhmann, Niklas (1985): Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M.

Luhmann, Niklas (1988): Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M.

Luhmann, Niklas (1990): Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral, Frankfurt a.M.

Luhmann, Niklas (1993): Ethik als Reflexionstheorie der Moral, in: Ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 3, Frankfurt a.M., 358-447.

Luhmann, Niklas (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main.

MacIntyre, Alasdair (1987): Der Verlust der Tugend, Frankfurt a.M.

Maturana, Humberto (1982): Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit, Braunschweig/Wiesbaden.

May, William F. (1995): The Virtues of the Business Leader, in: Stackhouse (1995): 692-700.

Mead, George Herbert (1968): Geist, Identität und Gesellschaft, hg. v. Ch. Morris, Frankfurt a.M.

Nozick, Robert (1975): Anarchie, Staat und Utopie, München.

Offe, Claus (1975): Strukturprobleme des kapitalistischen Staates, Frankfurt a. M.

Perelman, Chaim (1967): Über die Gerechtigkeit, München.

Platon (1958): Politeia, in: Sämtl. Werke, übers. v. F. Schleiermacher, Reinbek, Bd. 3: 67-310.

Platon (1959): Politikos, in: Sämtl. Werke, übers. v. F. Schleiermacher, Reinbek, Bd. 5: 7-72.

Rawls, John (1972): A Theory of Justice, Oxford.

Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M.

Rawls, John (2003): Gerechtigkeit als Fairness, Frankfurt a. M.

Reese-Schäfer, Walter (1997): Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik, Frankfurt a. M.

Ricardo, David (1817): On the Principles of Political Economy and Taxation, London.

Rion, Michael R. (1995): Ethics and the Management in the Corporate Arena, in: Stackhouse (1995): 533-545.

Sandel, Michael (1982): Liberalism and the Limits of Justice, New York.

Schleiermacher, Friedrich (1884): Die christliche Sitte, hg. v. L. Jonas, 2. Aufl., Berlin.

Schmoller, Gustav von (1877): Diskussionsbeitrag, in: Verein für Socialpolitik (Hg.): Verhandlungen des Vereins für Socialpolitik 1876: 88.

Schmücker, Reinhold/Steinvorth, Ulrich (Hg.) (2002): Gerechtigkeit und Politik, Berlin.

Smith, Adam (1974): Der Wohlstand der Nationen, m. e. Vorwort v. H. Recktenwald, München.

Smith, Adam (1977): Theorie der ethischen Gefühle, hg. v. W. Eckstein, Hamburg (Philos. Bibliothek 200a/b).

Stackhouse, Max (1995) u.a. (Hg.): On Moral Business, Grand Rapids, Michigan.

Suchanek, Andreas (1991): Der ökonomische Ansatz und das Verhältnis von Mensch, Institution und Erkenntnis, in: Das Menschenbild der ökonomischen Theorie, hg. v. B. Biervert / M. Held, Frankfurt a.M., 76-93.

Tammelo, Ilmar (1977): Theorie der Gerechtigkeit, Freiburg i.B., München.

Taylor, Charles (1986): Sprache und Gesellschaft, in: Honneth, Axel/Joos, Hans (Hg.): Kommunikatives Handeln, Frankfurt a.M., 35-52.

Ulpianus, Papinianus (1986): U.P. en kleinere fragmenten, Walburg.

Walzer, Michael (1990): The Communitarian Critique of Liberalism, in: Political Theory 18, 6-23.

Walzer, Michael (1992): Sphären der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M./New York (amer. 1983).

Williamson, Oliver E. (1990): Die ökonomischen Institutionen des Kapitalismus, Tübingen.