

Gerechtigkeitsmodelle in der gegenwärtigen Diskussion der politischen Philosophie

Johannes Frühbauer

„Jedem das Seine“ – „suum cuique“ sowie „Gleiches ist gleich zu behandeln, Ungleiches ungleich“ sind klassische Formeln der Gerechtigkeit, die ihre Geltungskraft gewiß nicht verloren haben, die aber angesichts komplexer gesellschaftlicher Wirklichkeiten in der Gegenwart als simple Pole anzusehen sind, zwischen denen differenzierte theoretische Entwürfe zu Fragen der Gerechtigkeit oszillieren. Grundsätzlich lassen sich *drei Dimensionen der Gerechtigkeit* unterscheiden: erstens die *individuelle Dimension*, die nach gerechten Personen und Handlungen – mit anderen Worten nach der Tugend der Gerechtigkeit – fragt, zweitens die *soziale Dimension*, die die Gerechtigkeit von Institutionen und ihren Normen in den Blick nimmt, schließlich drittens die *metaphysische Dimension*, die Schicksal und Weltenlauf thematisiert.¹ Die zeitgenössische Diskussion der Gerechtigkeit richtet ihren Focus nahezu ausschließlich auf die Dimension des Sozialen und damit letztlich auf die des Politischen. Gegenwärtig erlebt die politische Philosophie – Impulse kamen vor allem aus dem angloamerikanischen Raum – eine Renaissance, die zwar nicht ausschließlich, aber doch insbesondere durch die Kontroverse um Liberalismus und Kommunitarismus²

(sehr verkürzend: Vorrang der Freiheit und Individualrechte gegenüber Vorrang gemeinschaftlicher Werte) mitbestimmt wird.

Seit Beginn der siebziger Jahre wurden verschiedene Denkansätze und Theorien der Gerechtigkeit auf den Markt der philosophisch-politischen Diskussion „geworfen“. In deskriptiver Absicht sollen auswahlweise die Gerechtigkeitsvorstellungen von *John Rawls*, *Michael Walzer*, *Rainer Forst* und *Otfried Höffe* in ihren Grundzügen dargestellt werden. Unberücksichtigt bleiben müssen weitere Denkansätze und Konzeptionen der Gerechtigkeit, die verbunden sind mit Namen wie *Robert Nozick*³, *Bruce Ackermann*⁴, *Judith Shklar*⁵ oder *Ernst Tugendhat*⁶, sowie auch theologische bzw. religionsphilosophische Entwürfe.

Die im folgenden dokumentierten Konzeptionen der Gerechtigkeit verbinden Wirklichkeitsbezug und Abstraktion, deskriptive Elemente und normative Anliegen. Ihre Bezeichnung als Gerechtigkeitsmodelle, um diese Dimensionen zum Ausdruck zu bringen, legt sich nahe.

I. Rawls: Fairneßprinzip

Wer heute über das Politische philosophiert oder Gerechtigkeitsfragen theoretisiert, wird an *John Rawls* nicht vorbei-

kommen. Sein Opus „A Theory of Justice“⁷ (1971) ist bereits zum Klassiker der politischen Philosophie geworden: Was seit mehr als zwei Dekaden zur Gerechtigkeit gedacht oder geschrieben wird, kennt oder diskutiert den Ansatz Rawls’.

John Rawls versteht seine Theorie der „Gerechtigkeit als Fairneß“ ausdrücklich als eine *politische* Gerechtigkeitskonzeption. Sie wurde konzipiert im Hinblick auf die *Grundstruktur* eines modernen demokratischen Verfassungsstaates; diese beinhaltet die „wichtigsten politischen, sozialen und ökonomischen Institutionen einer Gesellschaft und die Art und Weise, in der sie in einem einheitlichen System *sozialer Kooperation* verbunden sind“⁸.

Die Gerechtigkeitskonzeption Rawls’ wird zur Familie der Vertragstheorien, die einen *rechtfertigungstheoretischen Prozeduralismus* begründen, gezählt. Konstitutiv für den rechtfertigungstheoretischen Prozeduralismus ist ein *kontraktualistisches Argumentationsmuster*, das in einer triadischen Sequenz strukturiert ist⁹: „(1) Darstellung des Ausgangszustandes, (2) Darstellung einer vertraglichen Einigungsverfahren, (3) Ergebnisse dieses Vertrages und ihre Konsequenzen.“

John Rawls’ *Ausgangszustand* (1) konzipiert die „*Gesellschaft als ein faires System der Kooperation zwischen freien und gleichen Personen*“¹⁰. Dieses *System der sozialen Kooperation*¹¹ ist geprägt einerseits von *Interessenidentität* der Gesellschaftsmitglieder hinsichtlich der gesellschaftlichen Zusammenarbeit und andererseits vom *Interessenkonflikt* bezüglich der Verteilung der gesellschaftlichen Güter. Letzterer erfordert die Formulierung von Verteilungsprinzipien, die eine

gerechte Verteilung ermöglichen.¹² Im Hinblick auf die vertragliche *Einigungsverfahren* (2) kommt Rawls’ Grundidee zum Tragen, es gelte, einen Standpunkt zu finden, der - losgelöst von spezifischen Einzelheiten und konkreten Umständen - eine faire Übereinkunft zwischen freien und gleichen Personen¹³ ermöglicht. Diesen Standpunkt nennt Rawls „*Urzustand*“ und stattet ihn mit dem konstitutiven Merkmal des „*Schleiers der Unwissenheit*“ aus, der alle Beteiligten in Unkenntnis ihrer eigenen Position beläßt. Das „Darstellungsmittel Urzustand“ soll zum Ausdruck bringen, daß Verhandlungsvorteile auszuschließen sind und die beteiligten Personen als Repräsentanten freier und gleicher Bürger eine symmetrische Position haben.¹⁴ „Gerechtigkeitsprinzipien sind somit das Ergebnis einer rationalen Einigung unter fairen Bedingungen“: also gerechte Grundsätze, auf die sich rationale Menschen in klugem Selbstinteresse in einer fairen Ausgangssituation einigen würden.¹⁵

Der Standpunkt des „Urzustandes“ führt im *Ergebnis* (3) schließlich zu *zwei Gerechtigkeitsgrundsätzen*¹⁶, die „der Natur freier und gleicher demokratischer Bürger angemessener erscheinen als andere vertraute Gerechtigkeitsgrundsätze“¹⁷. Sie lauten zum einen: „*Jede Person hat ein gleiches Recht auf ein völlig adäquates System gleicher Grundrechte und Grundfreiheiten, das mit dem gleichen System für alle anderen vereinbar ist.*“ Und zum anderen: „*Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen zwei Bedingungen erfüllen: erstens müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit offenstehen, und zweitens müssen sie zum größten Vorteil der am*

wenigsten begünstigsten Mitglieder der Gesellschaft sein.“ Beide Grundsätze, in denen es nicht nur um Grundrechte, Freiheiten und Chancen, sondern auch um den Anspruch auf Gleichheit geht, regulieren Rawls zufolge die grundlegenden Institutionen bzw. die Grundstruktur einer Gesellschaft; dabei hat der erste Grundsatz Vorrang vor dem zweiten. Die Beschränkung von „Gerechtigkeit als Fairneß“ auf die Grundstruktur ermöglicht es schließlich, ihre Aufgabe als eine politische Gerechtigkeitskonzeption zu erfüllen. Die Konzeption der „Gerechtigkeit als Fairneß“ ist nicht als ein bloßer *modus vivendi*, sondern vielmehr als ein *übergreifender Konsens*¹⁸ zu sehen, in dem jede der als umfassend zu bezeichnenden philosophischen, religiösen oder moralischen Lehren „Gerechtigkeit als Fairneß“ auf ihre eigene Art akzeptieren kann.¹⁹

II. Walzer: Sphärentrennung

Michael Walzer erfährt insbesondere seit Beginn der 90er Jahre im deutschsprachigen Raum eine intensive Diskussion. Mit seiner Gerechtigkeitstheorie, die er 1983 in „*Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*“²⁰ ausführlich dargelegt hat, sieht er sich ausdrücklich im Dissens zu John Rawls. Denn Walzer bestreitet nachdrücklich, daß es eine einzige Verteilungsregel oder einen konsistenten Satz von Verteilungsregeln gebe, um die innerhalb einer Gesellschaft vorhandenen und begehrten Güter gerecht zu verteilen.²¹ In seinen Überlegungen geht Walzer von einer *pluralistisch strukturierten Gesellschaft* aus, der ein Prinzip „*einfacher Gleichheit*“ nicht gerecht werden könne; er plädiert für einen lebendigen und offenen „Egalita-

rismus ohne Prokrustesbett“²². In Abgrenzung gegenüber einem monoprinzipiellen Gerechtigkeitsdenken betont der Sozialphilosoph aus Princeton, daß es in der Frage der distributiven Gerechtigkeit weder einen singulären Zugangspunkt zur Welt der distributiven Arrangements, noch einen singulären Ort der Entscheidung, von dem aus alle Verteilungsvorgänge kontrollierbar wären, noch ein singuläres Kriterium bzw. singuläres Set von miteinander verknüpften Kriterien gebe.²³ Obgleich Walzer der klassischen Trias distributiver Gerechtigkeit: *Tausch, Verdienst* und *Bedürfnis* reale Geltungskraft zuerkennt, betont er, daß keines dieser drei Kriterien seine Geltungskraft über alle Distributionsbereiche hinweg habe.²⁴ Walzer zufolge mißverstehe und verfehle die Suche nach Einheitlichkeit den Gegenstand der distributiven Gerechtigkeit. Vielmehr seien die Prinzipien der Gerechtigkeit ihrerseits in ihrer Form selbst pluralistisch: Denn es gelte, die verschiedenen Sozialgüter aus unterschiedlichen Gründen von verschiedenen Agenten und Mittlern auf der Basis unterschiedlicher Verfahren zu verteilen und dabei die unterschiedlichen Bedeutungen der Sozialgüter zugrundezulegen.²⁵

Um den Pluralismus der Distributionsmöglichkeiten zu erklären und einzugrenzen, entwickelt Walzer thesenartig eine *Theorie der Güter*²⁶: Im Hinblick auf distributive Gerechtigkeit sind alle Güter *soziale Güter*, d.h. sie haben eine gemeinschaftliche Bedeutung, die auf ihre Konzeption und Erzeugung in sozialen Prozessen zurückzuführen ist. Diese gemeinschaftliche oder soziale Bedeutung bestimmt die Distributionskriterien. Wenngleich es zeit- und raumentho-

bene (universale) Schlüsselgüter geben kann, so wandeln sich in der Regel die Verteilungspraktiken aufgrund des historischen Charakters der sozialen Bedeutungen der Güter. Schließlich erfordert die eigenständige Bedeutung der Güter *Autonomie* in ihrer Verteilung: Jedes soziale Gut bzw. Güterset konstituiert seine eigene *Distributionssphäre* mit ihren angemessenen Verteilungskriterien und -arrangements. Um die Autonomie der Sphäre zu gewährleisten, müssen Dominanz oder Monopol eines Gutes verhindert werden. Dies führt zu einem „*System komplexer Gleichheit*“: Die Position eines Bürgers in einer bestimmten Sphäre oder hinsichtlich eines bestimmten Gutes kann nicht unterhöhlt werden durch seine Stellung in einer anderen Sphäre oder hinsichtlich eines anderen sozialen Gutes. Walzer formuliert als negatives Distributionsprinzip: „*Kein soziales Gut X sollte ungeachtet seiner Bedeutung an Männer und Frauen, die im Besitz eines anderen Gutes Y sind, einzig und allein deshalb verteilt werden, weil sie dieses Y besitzen.*“²⁷ Für Walzer bedeutet die Theorie von der distributiven Gerechtigkeit die *Kunst der Differenzierung* bzw. die Trennung der Sphären und deren Aufrechterhaltung: „Gute Zäune garantieren gerechte Gesellschaften.“²⁸ Hinsichtlich der Bedeutungsunterscheidung der Güter und der Abgrenzung der Distributionssphären stellt für Walzer die *politische Gemeinschaft* den entsprechenden Argumentationsrahmen dar – als eine Welt der gemeinsamen Bedeutungen und des kollektiven Bewußtseins (aufgrund von Sprache, Geschichte, Kultur).²⁹ Hermeneutisch-narrativ vorgehend, untersucht Walzer als *gesellschaftliche Verteilungssphären* die Bereiche Mitgliedschaft und Zugehörigkeit, Si-

cherheit und Wohlfahrt, Geld und Waren, Amt, Arbeit, Freizeit, Erziehung und Bildung, Verwandtschaft und Liebe, göttliche Gnade, Anerkennung sowie politische Macht.

III. Forst: Kontextdifferenzierung

In seiner 1994 erschienenen Schrift „*Kontexte der Gerechtigkeit*“³⁰ versucht Rainer Forst – vor allem in der Auseinandersetzung mit John Rawls, Michael Sandel, Michael Walzer sowie Charles Taylor –, eine politische Philosophie jenseits der kontroversen Positionen von Liberalismus und Kommunitarismus zu entwerfen. Ausgehend von einer kritischen Analyse dieser Kontroverse, geht es Forst darum, die *Möglichkeit eines Begriffs moralisch begründeter politischer und sozialer Gerechtigkeit* aufzuzeigen, der den Vorwürfen von Kontextblindheit einerseits und Kontextualismus andererseits von vornherein den Boden entzieht.³¹ Die als gerecht auszuzeichnenden Normen im Rahmen einer Theorie politischer und sozialer Gerechtigkeit müssen sowohl *kontextimmanent* als auch *kontexttranszendierend* sein. Mit anderen Worten: Forst plädiert für einen dritten Weg zwischen der „kontextvergebenen“ liberalen Position der Normbegründung und der „kontextversessenen“ kommunitaristischen Theorie.³²

Der Unterscheidung von vier Begriffen von Person und Gemeinschaft entspricht die Unterscheidung von *vier normativen Kontexten*. Forst unterscheidet (1) den Begriff der *ethischen Person* als Mitglied einer identitätskonstitutiven Gemeinschaft vom (2) Begriff der *Rechtsperson*, die als ein mit Rechten ausgestattetes Mitglied einer Rechtsgemeinschaft figu-

riert. Die Mitgliedschaft in der politischen Gemeinschaft verweist (3) auf den Kontext der *Staatsbürgerschaft*, während (4) dem Begriff der *moralischen Person* die moralische Gemeinschaft aller Menschen entspricht.³³ Aufgrund dieser Kontextdifferenzierung lasse sich gemäß Forst unterscheiden, welcher normative Kontext und damit auch welcher Begriff von Person und Gemeinschaft in einer konkreten Gerechtigkeitsfrage angesprochen ist. Dies ermögliche eine genauere Bestimmung der Differenzpunkte der konträren Positionen, der anzulegenden Kriterien und schließlich der Möglichkeit der Verbindung der Kontexte.

Forsts zentrale These besagt schließlich, daß sich die Umrisse einer Theorie der Gerechtigkeit in vier Stufen entfalten, die den vier Kontexten der Gerechtigkeit Rechnung tragen: „*Eine gesellschaftliche Grundstruktur kann als gerecht (fertigt) gelten, sofern sie Personen in all diesen Dimensionen ‚gerecht‘ wird.*“³⁴ Infolgedessen erkennt die Gerechtigkeit „ethische Personen als schutzbedürftige Personen in ethischen Gemeinschaften an und gewährt ihnen allgemeine Rechte und Freiheiten persönlicher und politischer Autonomie unter dem Minimalstandard moralischen Respekts“³⁵.

IV. Höffe: Tauschdenken

Otfried Höffe legte bereits 1987 eine umfassende Untersuchung zur „*Politischen Gerechtigkeit*“³⁶ als Grundbegriff einer sittlichen Rechts- und Staatskritik mit der Intention einer Legitimation und Limitation von Recht und Staat vor. In einer jüngst erschienenen Monographie widmet er ein Kapitel dem Plädoyer für *soziale Gerechtigkeit als Tausch*.³⁷ Höffe setzt mit seinen Ausführungen zu einer

Tauschgerechtigkeit einen bewußten Gegenakzent zur Verteilungsgerechtigkeit, die seines Erachtens den Kern der Gerechtigkeit in der heutigen Debatte darstelle. Gegenüber dem umstrittenen Kriterium der Verteilungsgerechtigkeit bestehe hinsichtlich des Kriteriums der Tauschgerechtigkeit (kommutativen Gerechtigkeit) Einigkeit: Zwar sei der genaue Wert der Tauschobjekte häufig kontrovers, nicht kontrovers sei hingegen das Kriterium des gerechten Tausches, das *Prinzip der Äquivalenz*: „Geben und Nehmen müssen gleichwertig sein; und dort, wo der Wert umstritten ist, muß es zumindest einen wechselseitigen Vorteil geben.“³⁸ Aufgrund der beiden Alternativen *positiv/negativ* und *synchron/diachron* unterscheidet Höffe vier Grundformen des Tausches: 1) den positiven synchronen, 2) den negativen synchronen, 3) den positiven diachronen sowie 4) den negativen diachronen Tausch.³⁹ Nach Höffe stellt der Tausch eine geschwisterliche und demokratische Form der Zusammenarbeit dar (gegenüber einer maternalistischen bzw. paternalistischen).

Exemplarisch erörtert Höffe das Prinzip der Tauschgerechtigkeit im Hinblick auf die *Sorge um die ältere Generation* (unter dem Aspekt eines phasenverschobenen Generationenvertrages der Fürsorge), auf *soziale Daseinsfürsorge* (Schwerstbehinderung) sowie auf den Bereich des Umweltschutzes.⁴⁰

Abschließende Überlegungen

Die voraufgehende Auswahl an Gerechtigkeitsentwürfen erfaßt deren Vielzahl und Verschiedenheit in keiner Weise erschöpfend. Sie genügt allenfalls dem Anspruch einer *selektiven Dokumentation*

von Grundtendenzen der Gerechtigkeitsphilosophie in der Gegenwart.

Die elementaren Bezüge zu Gesellschaft und zu politischer Gemeinschaft bzw. Staat dürfte den unterschiedlichen Gerechtigkeits-theorien gemeinsam sein. Wesentliche Differenzen ergeben sich vor allem im Hinblick auf das Verständnis der Subjekte, Objekte und Bereiche der Verteilung, insbesondere bezüglich der Form, des Inhalts und der Anwendung von Gerechtigkeitsprinzipien.

Gerechtigkeit war eine Standardfrage und ein Grundbegriff der politischen Philosophie seit deren Anfängen. Sie wird es bleiben (müssen), denn *Gerechtigkeit* wird auch in Zukunft als eine *permanente Aufgabe* zu verstehen sein – einerseits aufgrund sich wandelnder Gerechtigkeitsvorstellungen, andererseits weil in der gesellschaftlichen (und auch in der natürlichen) Wirklichkeit unvermeidbar ungerechte Strukturen und Erfahrungen vorhanden sind und sein werden.

¹ Vgl. H. Hastedt, *Gerechtigkeit*, in: ders./E. Martens (Hg.), *Ethik. Ein Grundkurs*, Reinbek 1994, 198–214.

² Literatur, die sich einführend, systematisch oder diskutierend mit dieser Debatte auseinandersetzt, ist nach wie vor bescheidenen Umfangs und daher leicht überschaubar: A. Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a.M./New York 1993; W. Reese-Schäfer, *Was ist Kommunitarismus?* Frankfurt a.M./New York 1991; M. Brumlik/W. Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1993; Ch. Zahlmann (Hg.), *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Berlin 1992.

³ R. Nozick, *Anarchie, Staat und Utopie*, München 1978.

⁴ B. Ackermann, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven 1980.

⁵ J. Shklar, *Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl*, Berlin 1992.

⁶ E. Tugendhat, *Gerechtigkeit*, in: ders., *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a.M. 1993, 364–391.

⁷ J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1975. (Zitate und Verweise beziehen sich auf die deutsche Ausgabe, Frankfurt a.M. 1993.) Die Darstellung berücksichtigt sowohl die originären Überlegungen Rawls', wie er sie in „*A Theory of Justice*“ (1971) dargelegt hat, als auch seine Ergänzungen und Revisionen in: J. Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch*, in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1979–1989*, hg. v. W. Hirsch, Frankfurt a.M. 1994, 255–292. Wenngleich der Kern der „Gerechtigkeit als Fairneß“-Konzeption unberührt bleibt, so hat Rawls Modifikationen gegenüber einer Theorie von 1971 vorgenommen, die Wolfgang Kersting zwei Motivbereichen zuordnet: Erstens ziele das Motiv der Kantianisierung der Theorie der Fairneßgerechtigkeit darauf ab, die „kantischen Wurzeln“ dieser Konzeption herauszustellen; zweitens würde in den jüngeren Aufsätzen Rawls' zunehmend das Motiv einer Politisierung der Gerechtigkeitskonzeption deutlich; vgl. hierzu W. Kersting, *John Rawls zur Einführung*, Hamburg 1993, 202.

⁸ Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß*, aaO. 257

⁹ Vgl. Kersting, aaO. 26f.

¹⁰ Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß*, aaO. 265.

¹¹ Rawls präzisiert den Gedanken der sozialen Kooperation durch drei Elemente: Erstens wird soziale Kooperation durch öffentlich anerkannte Regeln und Verfahren geleitet, sie setzt zweitens faire Bedingungen der Zusammenarbeit voraus sowie drittens einen Begriff des rationalen individuellen Vorteils oder Guten jedes Teilnehmers. Vgl. Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß*, aaO. 266f.

¹² Vgl. Kersting, aaO. 271.

¹³ Da Personen in der Konzeption Rawls' Vollmitglieder in einem fairen System sozialer Kooperation sein können, schreibt Rawls ihnen zwei moralische Vermögen zu: zum einen die Anlage zu einem Gerechtigkeitsinn als „Vermögen, eine Gerechtigkeitskonzeption, welche faire Bedingungen sozialer Kooperation festlegt, zu verstehen, sie anzuwenden und ihr entsprechend zu handeln“, und zum andern die Befähigung zu einer Konzeption des Guten, die darin besteht, „eine Vorstellung des eigenen rationalen Vorteils und des Guten entwickeln, sie überprüfen und rational verfolgen zu können“; Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß*, aaO. 268.

¹⁴ Vgl. Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß*, aaO. 270-276; vgl. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, aaO. 30-32, 34-39.

¹⁵ Kersting, aaO. 34.

¹⁶ Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß*, aaO. 261; vgl. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, aaO. 81, 336f.

¹⁷ Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß*, aaO. 260.

¹⁸ Vgl. hierzu J. Rawls, *Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses*, in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus*, aaO. 293-332.

¹⁹ Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß*, aaO. 287.

²⁰ M. Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt a.M./New York 1992. Siehe hierzu auch die jüngsten Ausführungen Walzers zur Gerechtigkeitsfrage: M. Walzer, *Verteilungsgerechtigkeit als maximalistische Moral*, in: *Lokale Kritik und globale Standards*, Hamburg 1996, 37-60.

²¹ Vgl. Walzer, *Sphären*, aaO. 12.

²² Vgl. aaO. 19.

²³ Vgl. aaO. 27f.

²⁴ Vgl. aaO. 51.

²⁵ Vgl. aaO. 30, 58.

²⁶ Vgl. aaO. 30-36.

²⁷ AaO. 50.

²⁸ AaO. 449.

²⁹ Vgl. aaO. 61.

³⁰ R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt a.M. 1994.

³¹ Vgl. aaO. 10.

³² Vgl. aaO. 15, 19.

³³ Vgl. aaO. 16, 18, 347-362.

³⁴ AaO. 17.

³⁵ AaO. 361.

³⁶ O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt a.M. 1987.

³⁷ O. Höffe, *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt a.M. 1996, 202-210.

³⁸ AaO. 205.

³⁹ Vgl. aaO. 206.

⁴⁰ Vgl. aaO. 207-219.