Globethics Repository



Philippe Van Parijs: Real Freedom for All What (if anything) can justify capitalism?

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Bihler, Anna;Bayer, Tobias
Publisher	Institut für Wirtschaftsethik der Universität St. Gallen
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-09 01:41:06
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/184225



Anna Bihler & Tobias Bayer

Philippe Van Parijs: Real Freedom for All

What (if anything) can justify capitalism?

Eine kritische Betrachtung

Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik Nr. 98

Herausgeber:
Institut für Wirtschaftsethik
der Universität St. Gallen
Guisanstrasse 11, CH-9010 St. Gallen
Telefon: 071 / 224 26 44, Fax: 071 / 224 28 81
E-Mail: ethik@unisg.ch, Internet: www.iwe.unisg.ch

Zum Titelbild:
Dem zehnjährigen Bestehen des ersten universitären Instituts für Wirtschaftsethik an einer deutschsprachigen Wirtschaftsfakultät war im Jahre 1999 eine Vorlesungsreihe gewidmet, in der sich hochkarätige Redner wie Richard Sennett oder Jürgen Habermas der Frage stellten, wie einer „Wirtschaft in der Gesellschaft" näher zu kommen sei (vgl. Buchband 27 der St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik, ISBN 3-258-06156-4). Das Bild zur Vorlesungsreihe, Ausschnitt eines Freskos von Ambrogio Lorenzetti aus dem Jahre 1339, zeigt Wirtschaft als Teil des bürgerlichen Lebens. Weil die Suche nach einer Idee modernen Wirtschaftens in republikanischem Geist zentrale Bedeutung für die Institutsarbeit hat, schmückt dieser Ausschnitt nun auch die Titelblätter der „Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik", mit denen wir der aktuellen wirtschafts- und unternehmensethischen Diskussion fruchtbare Impulse liefern wollen.

Nr. 98: Anna Bihler & Tobias Bayer

Philippe Van Parijs: Real Freedom for All

What (if anything) can justify capitalism?
Eine kritische Betrachtung

Anna Bihler, geboren 1980, studiert im 8. Semester Betriebswirtschaftslehre an der Universität St. Gallen und belegt das Kulturfach Wirtschaftsethik bei Professor Peter Ulrich. Nach einem Studienaufenthalt am Indian Institute of Management Kalkutta bereitet sie ihre Diplomarbeit über Literaturdidaktik für Führungskräfte vor.
Tobias Bayer, geboren 1978, studiert im 8. Semester Betriebswirtschaftslehre an der Universität St. Gallen und belegt ebenfalls das Kulturfach Wirtschaftsethik bei Professor Peter Ulrich. Vor seinem Studienaufenthalt an der Seoul National University, Südkorea, schrieb er seine Diplomarbeit über Sigmund Freud und Norbert Elias.
Dieser Bericht ist aus einer gemeinsamen Seminararbeit in der Lehrveranstaltung ‚Wirtschaftsethik IV: Arbeits-, Sozial- und Vitalpolitik' entstanden.

St. Gallen, im Juli 2003
Copyright 2002 bei den Verfassern
ISBN 3-906848-06-X

Inhaltsverzeichnis

Zusammenfassung V

1. Ausgestaltung eines UBI – Freiheit von Bedingungen 1

2. Die Grundlagen einer wirklich freien Gesellschaft – Van Parijs's Schritte zu einem UBI 3

   2.1 Erster Schritt: Das Gleichheitsprinzip oder: allgemeine Freiheit bedeutet gleiche Freiheit für alle 3

      2.1.1 Freiheit des Individuums und Freiheit der Gesellschaft 3

      2.1.2 Freiheit zu ... – Alles tun, was man wünschen könnte 4

      2.1.3 Freiheit von ... – Hoheit über das eigene Selbst und Anteil an externen Ressourcen 5

      2.1.4 Freiheit von ... – Undominierte Diversität als Antwort auf die Lotterie der Natur 12

   2.2 Zweiter Schritt: Das Wertprinzip oder die Versteigerung externer Ressourcen 15

   2.3 Dritter Schritt: Die Arbeitsplatzrendite – Arbeitsplätze als knappe Ressource 17

3. Kritik – Van Parijs, der egalitäre Liberalismus und die vermeintliche Anmassung des Sozialstaats 18

   3.1 Einwände gegen Van Parijs als egalitären Liberalisten 18

   3.2 Van Parijs und der konstitutive Egalitarismus als berechtigte Grundlage der Sozialstaats 20

   3.3 Fazit: Real Freedom for All überzeugt! 23

Literaturverzeichnis 24

Zusammenfassung

Der weltbekannte Ökonom Robert Solow sieht in Philippe Van Parijs's Vorschlag, ein „*Unconditional Basic Income*" (UBI) einzuführen, eine radikale Innovation, die es verdient diskutiert zu werden: „Imagine that someone proposes a radical innovation in social policy such as the provision of an unconditional basic income. The precise suggestion is that the government should pay a fixed monthly amount, the same for everyone, to each citizen (or resident) aged sixteen or older. This payment is not to be conditional on any behavior or characteristic of the recipient, other than being defined as an eligible member of society. (...) Philippe Van Parijs argues that a UBI, fixed at a subsistence level, would promote justice by increasing freedom, improve women's lives, and help the environment. (...) I [R. Solow, Anm. d. Autoren] believe Van Parijs's proposal warrants serious discussion." (Van Parijs 2001, ix)

Für Van Parijs ist ein UBI das Kernelement einer wirklich freien Gesellschaft. Freiheit versteht er als „reale Freiheit": Während manch liberaler Denker Freiheit als Abwesenheit von verletzten Eigentumsrechten definiert und die Verteilung der Letzteren als naturgegeben erachtet, ist Van Parijs sich im Klaren darüber, dass Sicherheit, Hoheit über die eigene Person und garantierte Eigentumsrechte nicht ausreichend sind. Denn um wirklich Freiheit zu verspüren, bedarf es realer Handlungsmöglichkeiten und Chancen. Chancen, selbst die eigene Vorstellung vom guten Leben verwirklichen zu können. In einer modernen Gesellschaft herrscht nun eben nicht eine Neutralität der Lebensentwürfe vor, da eine laboristische Ethik die begünstigte ist. Wer aus dem kapitalistischen Wettrennen aussteigt und alternative Wege begehen möchte, findet sich schnell am Rande der Gesellschaft wieder. Van Parijs erachtet ein UBI als optimale Möglichkeit, das politisch-liberale Postulat nach einer neutralen, eine Vielfalt an Lebensentwürfen respektierenden Ordnung in die Tat umzusetzen: „The real freedom we are concerned with is not only the freedom to purchase or consume. It is the freedom to live as one might like to live. Hence the importance of granting this purchasing power irrespective of people's work or willingness to work." (Van Parijs 1995, 30)

Die vorliegende Arbeit gibt Van Parijs' Werk in seinen theoretischen Grundzügen anhand eines Analyserahmens wieder und zieht dabei an manchen Stellen ergänzend die Werke weiterer politischer Philosophen heran. In einer abschliessenden Kritik, deren Schwerpunkt auf den Einwänden vonseiten der humanistischen Nonegalitaristen liegt, wird die Stichhaltigkeit der Van Parijs'schen Argumentation überprüft.

1. Ausgestaltung eines UBI – Freiheit von Bedingungen

Van Parijs definiert seine Version eines Grundeinkommens folgendermassen: „A basic income is an income paid by a political community to all its members on an individual basis, without a means test or work requirement." (Van Parijs 2002, 3)

Ausbezahlt wird in *bar* – Van Parijs begründet diese Zahlungsvariante mit dem Hinweis auf die grössere Flexibilität des Geldes gegenüber Sachleistungen, die eine Abstraktion von den Präferenzen des Individuums erlaube. Des weiteren befürwortet Van Parijs einen *regelmässigen Zahlungsstrom*. Zwar gesteht er zu, dass eine einmalige Zahlung zu Lebensbeginn dem Menschen mehr Optionen öffne, weist aber dann im gleichen Atemzug darauf hin, dass es Menschen mit starker Gegenwartspräferenz bei periodischer Auszahlung erlaubt sein dürfe, mit Hinweis auf den zukünftigen Zahlungsstrom Geld zu leihen. (Van Parijs 2002, 2) Die Vorzüglichkeit einer periodischen Auszahlung begründet Van Parijs etwas zähneknirschend mit der paternalistischen Fürsorge für alte Menschen, die vor der Jugend Unreife und Selbstsucht geschützt werden müssten. Er selbst gibt zu, dass es sich um eine vielleicht nicht ganz wasserdichte Rechtfertigung handelt, die allerdings etwas weniger extravagant sei als die Annahme, dass es sich bei einem Menschen über seine Lebenszeit hinweg um ganz unterschiedliche Personen handele. (Van Parijs 1995, 47)

Dieses garantierte Grundeinkommen wird an jede Person einer Gesellschaft ausbezahlt, unabhängig von Lebensstand und Einkommen. Die erste Eigenschaft, die Unabhängigkeit vom Lebensstand, erhöhe nach Van Parijs die Freiheit des Individuums und beende die Benachteiligung bestimmter Lebensverhältnisse: „The operation of a basic income scheme therefore dispenses with any control over living arrangements, and it preserves the full advantages of reducing the cost of one's living by sharing one's accommodation with others. Precisely because of its strictly individualistic nature, a basic income tends to remove isolation traps and foster communal life." (Van Parijs 2002, 6)

Das zweite Charakteristikum, die Unabhängigkeit vom Einkommen, beschreibt im Kern den Unterschied zwischen Grundeinkommen und negativer Einkommenssteuer. Während letztere ex post operiere und die Auszahlung von der Differenz zwischen eines festgesetzten Minimums und des erzielten Einkommens abhängig mache, benötigt Van Parijs's ex ante UBI keine Erhebung des Einkommens. Zwar sei es möglich, das UBI und negative Einkommenssteuer das gleiche Resultat erzielten, doch sprächen, so Van Parijs, drei Gründe für die Einführung eines UBI: Erstens könne die Auszahlung eines UBI ohne grössere Zeitverzögerung vorgenommen werden. Zweitens sei das Vertrauen in ein UBI seitens der ärmeren Schichten der Bevölkerung grösser, da diese keine unerwarteten Liquiditätsengpässe zu fürchten hätten. (Van Parijs 1995, 36) Drittens schliesslich sei dank der Auszahlung an alle auch keine gesellschaftliche Stigmatisierung

zu befürchten, die zwangsweise mit einer negativen Einkommenssteuer einhergehe. (Van Parijs 2002, 7)

Sowohl ein Grundeinkommen als auch eine negative Einkommenssteuer können anreizfreundlich gestaltet werden. Der einzige Unterschied besteht dann darin, dass ein Grundeinkommen zwei Zahlungsflüsse umfasst, während es sich bei einer negativen Einkommenssteuer um eine einmalige Zahlung handelt: „The NIT variant simply consists in netting out taxes and benefits. Under a basic income scheme, the revenues needed to fund the NIT's universal tax credit are actually raised and paid back to all. Under NIT, transfers are all one-way only: positive transfers (or negative taxes) for households under the so-called break even point, negative transfers (or positive taxes) for households above." (Van Parijs 2002, 8)

Van Parijs betont, dass das Recht auf ein Grundkommen auch nicht abhängig sei von der bisherigen Leistung und vom Arbeitswillen. Ganz im Gegensatz zu modernen realisierten Formen wie des „American Earned Income tax Credit" oder des britischen „Working Families Tax Credit", welche eine arbeitende Person im Haushalt zur Bedingung machen, sei das hier vorgeschlagene Grundeinkommen losgelöst von bisherigen Arbeitsverträgen und Arbeitsauflagen: „It also marks it off from conventional guaranteed minimum income schemes, which tend to restrict entitlement to those willing to work in some sense. (...) By contrast, a basic income is paid as a matter of right – and not under false pretences – to homemakers, students, break-takers and permanent tramps." (Van Parijs 2002, 9f.)

In seinem Buch *Real Freedom for All* entwirft Van Parijs nicht nur sein umfassendes Konzept eines UBI, sondern beschäftigt sich auch ausgiebig mit allen möglichen Einwänden. In einem Zwiegespräch zwischen Befürworter und Kritiker werden Argumente und Gegenargumente dialektisch abgewogen, entkräftet und bestärkt. Eine mühevolle Lektüre, aber dank der schieren Tiefe ihrer Reflexionskraft auch eine lohnenswerte. Ein naheliegender Einwand gegen ein UBI lautet zum Beispiel, dass Anreize vernichtet und letztlich die Faulen profitieren würden. Getreu dem Motto: Warum soll ich als hart arbeitende Person, die sich mehr als 50 Stunden in der Woche zum nie enden wollenden Gleichtakt der bürokratischen Maschinerie bewegt, einen kontemplativen Faulenzer unterstützen, der nichts besseres zu tun hat, als am Strand alle viere von sich zu strecken? Van Parijs's Antwort klingt provokativ und greift einen Gedanken auf, der bereits Anfang der 80er Jahre von Fred Hirsch in ähnlicher Form geäussert wurde. Sprach Letzterer noch von „*Positionsgütern*", die alle Eigenschaften von Gütern, Dienstleistungen, Berufspositionen und andere gesellschaftliche Verhältnisse umfassten, „die entweder 1. absolut oder gesellschaftlich bedingt knapp sind oder 2. bei extensiverem Gebrauch zu Engpässen führen" (Hirsch 1980, 52), so versteht Van Parijs in einer engeren Definition *Berufe als knappe Ressourcen*, die auf einer grossen Auktion namens Arbeitsmarkt versteigert werden. Knappheit bedeutet dann Verzicht, den zu entschädigen eine moralische Pflicht ist.

2. Die Grundlagen einer wirklich freien Gesellschaft – Van Parijs's Schritte zu einem UBI

Der nachfolgend verwendete Aufbau in Form von drei Gedankenschritten lehnt sich mit leichten Änderungen an den Analyserahmen von Angelika Krebs zu Van Parijs' „Real Freedom for All" in ihrem Buch „Arbeit und Liebe" (Krebs 2002) an.

2.1 Erster Schritt: Das Gleichheitsprinzip oder: allgemeine Freiheit bedeutet gleiche Freiheit für alle.

2.1.1 Freiheit des Individuums und Freiheit der Gesellschaft

Zwischen der Freiheit des Individuums und der Freiheit der Gesellschaft besteht ein Zielkonflikt. Diese Antinomie tritt deutlich zutage in der Pflicht eines jeden männlichen und gesunden Bürgers Wehrdienst zu leisten. Um die Freiheit der Gesellschaft vor äusseren Angriffen zu schützen, muss die Freiheit des Einzelnen beschnitten werden. Van Parijs ist sich dieses Spannungsverhältnisses bewusst und umgrenzt seine Vorstellung von einer wirklich freien Gesellschaft mit folgenden Worten: „What we must mean by a (maximally) free society is a society whose members are (maximally) free. It may conceivably be argued that a society's members cannot be free, or maximally free, unless society itself possesses the freedom to do or prevent certain things. Indeed, we shall see much later that one instance of this claim is of central – and perhaps decisive – importance in the debate between capitalism and socialism. The ideal, however, remains a society of free individuals, to which the freedom of society is no more than a means." (Van Parijs 1995, 16) Dieses Bekenntnis zur Freiheit des Individuums macht dann das Verhältnis zur gesellschaftlichen Gesamtheit erklärungsbedürftig.

Weder die Sichtweise, eine wirklich freie Gesellschaft sei zwingend eine demokratische, noch Benjamin Constants „freedom of the ancients", der Freiheit als Partizipation am kollektiven Entscheidungsprozess definiert, sind für Van Parijs überzeugend. Am Beispiel des zutiefst menschlichen Bedürfnisses, die eigene juckende Nase kratzen zu dürfen, zeigt Van Parijs die Unzulänglichkeit beider Sichtweisen auf: Selbst Partizipation im Entscheidungsprozess mag nicht darüber hinwegtäuschen, dass grössere Freiheit dann verwirklicht ist, wenn jedes Individuum selbst über das Nasekratzen entscheidet und nicht das Kollektiv. Demokratie mag nach Van Parijs durchaus notwendig sein, um eine wirklich freie Gesellschaft zu verwirklichen. Allerdings ist Demokratie und auch Mitsprache beim kollektiven Entscheidungsprozess keine konstitutive Bedingung für eine wirklich freie Gesellschaft: „Democracy, no doubt matters on many counts. It may even empirically turn out to be a necessary condition for realizing a free society. But, as the nose-scratching example should have made plain, a (maximally) demo-

cratic society cannot plausibly be said to coincide by definition with a society of (maximally) free people.“ (Van Parijs 1995, 8)

Sich auf die Seite John Stuart *Mills* schlagend, für den individuelle Freiheit Selbstbestimmung, d.h. hoheitliche Weisungsbefugnis über das eigene Selbst bedeutet, versteht Van Parijs Freiheit als *negativen Begriff*: „The ideal of a free society, in what I take to be its most defensible interpretation, is definitely on the side of negative freedom, of individual sovereignty, as opposed not just to collective sovereignty (social freedom) but also to individual participation in collective sovereignty.“ (Van Parijs 1995, 17)

An dieser Stelle mag man verwirrt sein: Sind nicht reale und negative Freiheit ganz unterschiedliche Konzepte? *Ulrich* stellt exemplarisch reale Freiheit im Sinne der sozioökonomischen und soziokulturellen Voraussetzungen zur Verwirklichung des eigenen Lebensentwurfs im Rahmen der formalen Freiheit und Chancengleichheit dem Konzept der negativen Freiheit gegenüber, das allein den Schutz der Individuen vor Übergriffen anderer für hinreichend halte und den Anspruch des Liberalismus auf lebbare allgemeine Freiheit und Chancengleichheit gerade verletze. (Ulrich 2001, 248)

Des Rätsels Lösung liegt darin begründet, dass Van Parijs von einem anderen negativen Freiheitsbegriff ausgeht. Ihm geht es darum, dass sich reale Freiheit aus „self-ownership“ speist, aus Selbstbestimmung nicht nur über den eigenen Körper, sondern auch als Selbstbestimmung in Bezug auf die eigene Konzeption des Guten. Herzstück Van Parijs's Argumentation ist also nicht die Notwendigkeit eines politischen, zwingend demokratischen Basiskonsenses, sondern die als „negatives“ Abwehrrecht manifestierte Selbstbestimmung, die selbstverständlich die Teilhabe am öffentlichen Wohlstand mit einschliesst.

2.1.2 Freiheit zu ... – Alles tun, was man wünschen könnte

Diese reale Freiheit ist Freiheit von und Freiheit zu etwas.

Was bedeutet Freiheit zu? *Voltaire* begreift Freiheit als Freiheit, all das tun zu können, was man möchte: „When I can do what I want, there is my freedom.“ (Van Parijs 1995, 18) Van Parijs überzeugt dieses Freiheitsverständnis überhaupt nicht. Wenn man die Wünsche der Individuen an die gesellschaftlichen Gegebenheiten anpasst, ist Freiheit garantiert.

Freiheit in der Version *Rousseau*s schliesst Manipulation menschlicher Präferenzen nicht aus und legitimiert die schöne neue Welt eines Huxley. Van Parijs wendet dagegen ein, dass Sklaven Sklaven sind, auch wenn ihnen das Bewusstsein, dass Wissen über ihre Gefangenschaft fehlt. Zur Lösung dieses Dilemmas präzisiert Rousseau seinen Freiheitsbegriff und verleiht ihm ein normatives Fundament: „A person's freedom consists in her not being prevented from doing what she wants to do, but only on condition that what she wants to do is what she ought to do, to wit, serve the public interest or conform to the general will.“ (Van Parijs 1995, 17)

Dieser Versuch weiss ebenfalls nicht alle Zweifel auszuräumen. Selbst wenn Manipulation jetzt dem gesellschaftlichen Willen, der Tugend und dem öffentli-

chen Interesse dient, beruht dieser Lösungsversuch dann auf der Annahme, dass gesellschaftlicher Wille und Tugend indiskutabel sind. Selbstverständlich soll ein junger Mensch in die bisherigen Errungenschaften der Menschheit eingeführt werden. Das Ziel dieser Erziehung muss dann aber Fähigkeit zur kritischen Urteilsbildung sein. Freiheit heisst dann auch Freiheit zu Systemkritik. John Stuart Mill drückt dies folgendermassen aus: „It would be absurd to pretend that people ought to live as if nothing whatever had been known in the world before they came into it; as if experience had as yet done nothing towards showing that one mode of existence, or of conduct, is preferable to another. Nobody denies that people should be so taught and trained in youth, as to know and benefit by the ascertained results of human experience. But it is the privilege and proper condition of a human being, arrived at the maturity of his faculties, to use and interpret experience in his own way. It is for him to find out what part of recorded experience is properly applicable to his own circumstances and character. (...) The human faculties of perception, judgment, discriminative feeling, mental activity, and even moral preference, are exercised only in making a choice.“ (Mill 1998, 64f.)

Die Freiheit zu wählen und eine Entscheidung zu treffen verleitet dazu, Freiheit von Autonomie abhängig zu machen und Rousseaus ursprüngliche Definition abzuändern: Freiheit ist Freiheit zu tun, was ich möchte, wobei ich meine Wünsche und Präferenzen selbst geformt habe.

Van Parijs zeigt sich auch hier unzufrieden. Was genau bedeutet Formung? Wenn ich mich mit gesellschaftlichen Unzulänglichkeiten abfinde, bin ich dann frei? Unterstellt denn nicht die erweiterte Definition eine Isoliertheit menschlicher Präferenzen, die nicht mehr ist als eine liberale Chimäre? Versteht man Freiheit als ungehinderte Befriedigung autonomer Bedürfnisse, stürzt man sich entweder in einen infiniten Regress oder greift zurück auf ein normatives Fundament, das dann wiederum das bestehende System allen Vorbehalten enthebt.

Van Parijs vermeidet beides, indem er Freiheit nicht durch den Rückgriff auf Präferenzen festmacht. Freiheit ist Freiheit, all das tun zu können, was man sich zu wünschen vorstellen kann. „The individual sovereignty by reference to which it is to be understood is the freedom to do whatever one might want to do.“ (Van Parijs 1995, 20)

2.1.3 Freiheit von ... – Hoheit über das eigene Selbst und Anteil an externen Ressourcen

Diese oben definierte Freiheit hat ihre Grenzen. Für John Stuart Mill sind die Rechte der Mitmenschen die Demarkationslinie, die nicht überschritten werden darf: „It is not by wearing down into uniformity all that is individual in themselves, but by cultivating it and calling it forth, within the limits imposed by the rights and interests of others, that human beings become a noble and beautiful object of contemplation. (...) The means of development which the individual loses by being prevented from gratifying his inclinations to the injury of others, are chiefly obtained at the expense of the development of other people. And

even too himself there is a full equivalent in the better development of the social part of his nature, rendered possible by the restraint put upon the selfish part.“ (Mill 1998, 70)

Man darf weiter fragen: Welche Rechte müssen geschützt werden? Van Parijs antwortet mit dem Prinzip des „*self-ownership*“, das sich an das Instrumentalisierungsverbot Kants anlehnt. Menschen dürfen demnach niemals als Mittel, sondern nur als Zweck behandelt werden.

Im Gegensatz zu Vertretern des Libertarianismus, die aus dem Prinzip des „self-ownership“ unverletzliche Eigentumsrechte folgern, die eine erzwungene Redistribution strengstens ablehnen, orientiert sich Van Parijs an *Rawl*s und setzt „self-ownership“ nicht nur in Bezug auf den eigenen Körper und das eigene Selbst, sondern auch auf externe Ressourcen. Vereinfacht ausgedrückt: „To oversimplify, we can say that for Rawls, one of the most important rights is a right to a certain share of society's resources.“

Van Parijs kleidet diese unterschiedlichen Auffassungen von self-ownership in die Unterscheidung zwischen formaler und realer Freiheit. Vertreter des liberalen Libertarianismus sähen die Verteilung als naturgegeben an, so Van Parijs, und verständen Freiheit als Abwesenheit von verletzten Eigentumsrechten. Für Van Parijs ist dies eine unzulässige Reduktion, die dringend der Ergänzung bedarf, da die ursprüngliche Aneignung des Eigentums, das Verlassen des Urzustandes sozusagen, nicht legitimierbar ist: „This position degrades a genuine concern with people's freedom into an obsession with alleged natural rights, and only owes whatever prima-facie plausibility it may have to a confusion between the weak and the strong notion of entitlement. Another answer was suggested as an alternative to the liberatarian view. It asserts that security and self-ownership, though necessary for freedom, are not sufficient for it, because doing anything requires the use of external objects which security and self-ownership alone cannot guarantee.“ (Van Parijs 1995, 21)

Ist das Konzept der Libertarianisten wirklich ergänzungsbedürftig, entbehrt es jedweder Plausibilität? Zuerst sei ein Blick geworfen auf *Nozicks Verteidigungsversuch*. Sein Gedankengebäude kann wie folgt gegliedert werden (Kymlicka 1997, 112):

1. Menschen besitzen sich selbst (self-ownership).
2. Die Welt ist im Urzustand keines Menschen Eigentum.
3. Einem Menschen ist gestattet, absolute Eigentumsrechte an dieser Welt zu erwerben, sofern sich dadurch nicht der Zustand anderer Menschen verschlechtert.
4. Da es für einen Menschen relativ einfach ist, überproportionale Eigentumsrechte an der Welt zu erwerben,
5. ist von einem moralischen Standpunkt aus betrachtet die Existenz eines freien Kapital- und Arbeitsmarktes eine Notwendigkeit.

Die dritte Grundannahme ist Lockes Werk entnommen. Die Frage muss nun lauten: Was genau versteht Nozick unter Verschlechterung, d.h. welchen Massstab legt er der notwendigen Beurteilung eines Eigentumserwerbs zugrunde?

Kymlicka identifiziert Nozicks Massstab als materiellen: „Nozick's answer is that appropriation of a particular object is legitimate if its withdrawal from general use does not make people worse off in material terms than they had been when it was in general use." (Kymlicka 1997, 111) Genau diese Beschränkung muss kritisiert werden. Kymlicka illustriert anhand eines Gedankenexperiments die unzureichende Erklärungskraft von Nozicks Grundannahme.

Sich in den *Urzustand* zurückversetzend, erfindet er zwei Personen, Amy und Ben, und nimmt an, dass Amy sich ohne Bens Zustimmung Teile an dieser Welt aneignet, so dass Ben nicht mehr unabhängig leben kann. Unter dem Zwang, nicht verhungern zu müssen, ergibt er sich seinem Schicksal und arbeitet für Amy. Er bezieht einen Lohn und ist von einem materiellen Standpunkt aus betrachtet besser gestellt als zuvor. Amys Aneignung widerspricht nicht Lockes Proviso im Sinne Nozicks und ist ein legitimer Akt, erwachsend aus den zwei Grundannahmen des self-ownership und der Nichtexistenz von (kommunitären) Eigentumsrechten im Urzustand.

Ob Ben wirklich besser gestellt ist, wird von Kymlicka nun in Zweifel gezogen. Vielleicht ist Ben gar nicht an Geld interessiert. Vielleicht handelt es sich bei ihm um einen Menschen, der genügsam als Hirte im Einklang mit der Natur leben will? Aufgrund der materiellen Fokussierung berücksichtigt Lockes Proviso Bens Wunsch nach harmonischer Selbstbestimmung nicht.

Auch verwundert es, dass Nozick die Vergleichsbasis auf den Urzustand beschränkt und nicht andere, potentielle Verteilungsmuster miteinbezieht. Was, wenn Ben der bessere Entrepreneur ist, dessen höhere Produktivität sich in einer höheren kumulierten Wohlfahrt für Amy und Ben niederschlagen würde? Diese alternativen Eigentumsverteilung einfach auszublenden ist nach Kymlicka „arbitrary and unjust". (Kymlicka 1997 116)

Auch Nozicks zweite Grundannahme erweist sich bei näherem Hinsehen als kontrovers. Warum befindet sich die Welt im Urzustand nicht bereits in den Händen aller Menschen, die alle Eigentümer gleich grosser Anteile sind?

Die Willkür von Nozicks Argument ist den Libertarianisten nicht unbekannt. James *Buchanan* gibt in konsequenter Ablehnung des Kant'schen Instrumentalisierungsverbots das Prinzip des „self-ownership" auf und verneint die moralische Dimension des Menschen. Die gegenseitige Akzeptanz zwischen Menschen kraft ihrer moralischen Integrität weicht dem Vorteilstausch. In einem zweistufigen Vertragsprozess werden Buchanan zufolge Eigentumsrechte definiert. Aus dem Hobbesschen Urzustand, in welchem Menschen um knappe Güter kämpfen, geht die Gesellschaft in einen geordneten Zustand über, angeleitet aus dem Nutzenkalkül rationaler Überlegung.

Buchanan benutzt eine Zweipersonenwelt, um seine Grundannahmen zu verdeutlichen: „Im Zustand natürlicher Verteilung werden A und B jedoch durch rationale Überlegung erkennen, dass der Ressourcenaufwand zur Sicherung und Verteidigung der jeweiligen Bestände der knappen Ressource x grösstenteils Verschwendung ist. Beide Parteien können durch ein Abkommen gewinnen. Das gilt unabhängig von der jeweiligen Verteilung, sei sie nun symmetrisch oder dergestalt, dass der eine einen Löwenanteil konsumiert und der andere sich mit dem

bescheidenen Rest begnügen muss, oder sei sie so, dass die gesamte Menge an x nur einem zufällt. Ein Tausch im Sinne eines Abkommens über Verhaltensbeschränkungen kann stattfinden." (Buchanan 1984, 35) Das mutet an wie das Recht des Stärkeren bzw. wie das *Recht des Ersten*: Wer zuerst kommt, malt zuerst.

Die Idee eines den Menschen inhärenten moralischen Status wird brachial vom Tisch gewischt. Ernst *Tugendhat* bezeichnet den Ansatz des gegenseitigen Vorteilstausches als „Quasi-Moral": „die Worte ‚gut' und ‚schlecht' in ihrem grammatisch absoluten Sinn können von einer kontraktualistischen Basis aus keinen Sinn gewinnen. Mit anderen Worten: alle strukturellen Aspekte, die ich in der vorigen Vorlesungen bei der Klärung dessen, was eine Moral ausmacht, herausgestellt habe, entfallen. Das entscheidende Charakteristikum des Kontraktualismus ist, dass er kein Konzept des Guten hat; er baut sich nur auf den relativen Begriff ‚gut für ...' auf." (Tugendhat 1997, 76) Im Kontraktualismus gewinnen Eigentumsrechte dann eine überragende Bedeutung und verbieten eine Einbeziehung von Chancen und Möglichkeiten in den Freiheitsbegriff.

Zwar kann man diese Position nach Tugendhat nicht widerlegen. Doch wie gezeigt wurde, handelt es sich um diejenige moralischer Minimalisten, die das Vorhandensein eines absolut Moralischen bestreiten. Van Parijs gehört nicht zu den solchen und vertritt vehement einen Freiheitsbegriff, der sowohl das Dürfen und das Können umfasst. *Wenn Menschen nicht können, hilft es ihnen nichts, wenn sie es auch dürfen*: „Whether or not I shall stop limping depends on whether or not my wallet or the waiting list will allow me to have the operation I require. Thus, even though only the permission dimension of the opportunity-set is directly affected by the selection of an institutional set-up, the strong two-way relation between permissions and abilities makes it altogether impossible to dismiss the ability dimension as irrelevant to the freedom-based choice of such a set-up." (Van Parijs 1995, 24)

Van Parijs (1992, 16) nennt seinen Ansatz „*realer Libertarianismus*" und ordnet diesen dem Egalitarismus zu. Als historischen Vorgänger zitiert er Thomas *Paine*, der bereits im 18. Jahrhundert ein Grundeinkommen forderte. Unter den Annahmen, dass kein Mensch in schlechteren Umständen leben dürfe als zu Zeiten des von zivilisatorischen Veränderungen unberührten Urzustandes und alle Menschen gleichsam Eigentum an der Schöpfung der Welt besässen, legitimiert Paine den Anspruch auf eine Grundrente von den Bodeneigentümern: „As the land is cultivated, it is the value of improvement, only, and not the earth itself, that is in individual property. Every proprietor, therefore, of cultivated lands, owes to the community a ground-rent for the land which he holds; and it is from this ground-rent that the fund proposed in this plan is to issue. (...) Out of this fund, there shall be paid to every person, when arrived at the age of twenty-one years, the sum of fifteen pounds sterling, as a compensation in part, for the loss of his or her natural inheritance, by the introduction of the system of landed property." (Van Parijs 1992, 12)

Diese Grundannahme des gleichen Eigentumsrechts findet sich bei jüngeren Autoren wieder, so z. B. in Henry Spencers Schriften zur Landreform (1851), in

Henry Georges Insistieren auf der Notwendigkeit einer singulären Steuer oder im normativen Werk eines Léon Walras (1896). Für Van Parijs sind diese Ansätze nur in ihren Ergebnissen unbefriedigend. Paines Trennung von privatem Mehrwert und in Gemeineigentum befindlicher natürlicher Ressource setzt voraus, dass der Wert der letzteren bestimmt werden kann.

Selbst wenn man gemeinsam mit Steiner glaubt, eine faire Bewertung durch auf einer Auktion bestimmter Konkurrenzpreise erreichen zu können, so bleibt mit Van Parijs' Worten nur eine mickrige Rente übrig, welche die Bezeichnung „Grundeinkommen" nicht verdient.

Hinzu gesellt sich im dynamischen Verlauf ein weitere Schwierigkeit, die das Unternehmen gleiche Ausstattung für alle vollends zum Scheitern bringt: „Even then, it looks certain that no more can be justified in this way than an extremely meagre grant - one, moreover, that keeps shrinking relative to total income, as natural resources are depleted while capital, skills and people become more abundant." (Van Parijs 1992, 13)

Nachdem Van Parijs eine weitere Variante diesen egalitären Verständnisses verworfen hat - es handelt sich dabei um den Versuch, den erwirtschafteten Gesamtbetrag nicht nur den Faktoren Arbeit und Boden, sondern auch der Gemeinschaft in Form des legalen Rahmenwerks einen Beitrag zuzuordnen - geht er einen alternativen dritten Weg und konstatiert am Ende: „Though emphasizing the productive contribution of natural resources, of the legal framework, or of talent diversity is no doubt effective for the purpose of undermining the Lockean-libertarian thesis of a right to the full product of one's labour, it seems unlikely to provide a consistent argument for a basic income that would exceed the pretty low per capita value of natural resources." (Van Parijs 1992, 15)

Als hoffnungsvoller erachtet Van Parijs einen strikt egalitären Weg, der allen Menschen nicht nur die zur Ausschöpfung maximaler Freiheit notwendigen Rechte, sondern auch Mittel gewährt. Seinem realen Libertarianismus liegen zusammengefasst folgende Prinzipien zugrunde:

1. Eine mit Nachdruck durchgesetzte Rechtsstruktur.(Sicherheit).
2. Diese Rechtsstruktur garantiert jeder Person integrale Selbstbestimmung („self-ownership").
3. Diese Rechtsstruktur räumt jeder Person die grösstmögliche Freiheit ein zu tun, was auch immer sie zu tun wünscht. („leximin opportunity"). (Van Parijs 1995, 25)

Van Parijs nähert die dritte Bedingung dem *Rawls*'schen Differenzprinzip an. Sie besagt, dass in einer freien Gesellschaft die Anzahl Möglichkeiten der am wenigsten mit Möglichkeiten Gesegneten maximiert werden muss. Demzufolge ist ein Gesellschaftssystem zu verwirklichen, das alle anderen alternativen gesellschaftlichen Ausgestaltungen hinsichtlich Entfaltungsmöglichkeiten der geringst Privilegierten dominiert. (Van Parijs 1995, 25)

Letztendlich handelt es sich bei Van Parijs' *Leximin-Prinzip* um eine lexikographische Verfeinerung des Rawls'schen Differenzprinzips. Das Leximinprinzip unterscheidet sich vom Maximinprinzip nur, wenn zwei Alternativen die gleiche schlechteste Position hervorbringen. Sind in der einen Alternative weniger Men-

schen in dieser schlechtesten Position, liegt aber in der einen Alternative die zweitschlechteste Position weiter oben oder umfasst weniger Menschen als in den anderen, ist wiederum die erste Alternative vorzuziehen. (Krebs 2002, 221)

Rawls entwirft sein Differenzprinzip als Antwort auf das ungenügende Optimalitätsprinzip oder Pareto-Optimum, welches einen Zustand für optimal anerkennt, wenn man ihn nicht so abändern kann, dass mindestens ein Mensch besser dasteht, ohne dass irgendjemand schlechter dasteht. (Rawls 1979, 88)

In tiefer Überzeugung, dass das Pareto-Prinzip allein keine Gerechtigkeitsvorstellung abwirft und auch nicht durch strukturelle Adjustierungen, welche den Einfluss gesellschaftlicher und natürlicher Zufälligkeiten – Rawls spricht von *natürlicher Lotterie* (Rawls 1979, 94) – auf die Verteilung mildern sollen, ausreichend ergänzt werden kann, schlägt Rawls ein System demokratischer Gleichheit vor, welches sein erstes Gerechtigkeitsprinzip, dasjenige der gleichen Chancen, mit dem Unterschiedsprinzip verbindet.

Er begründet dies auf zweifache Weise. Zum einen intuitiv, zum anderen mit dem Rückgriff auf eine Vertragssituation im Urzustand, in welcher sich die Menschen hinter einem Schleier des Unwissens, dem berühmten „*veil of ignorance*“, für ein gerechtes Gesellschaftssystem entscheiden müssen. Jeden Selbstinteresses beraubt, votieren die Menschen in einem aus Unsicherheit erzwungenen Altruismus für eine Grundstruktur, die Ungleichheiten zulässt, solange sie die Lage aller verbessert, auch dem am wenigsten Begünstigten, und sofern sie mit der gleichen Freiheit für alle und faire Chancen vereinbar ist. (Rawls 1979, 175) „Die Entindividualisierung erlaubt nur noch eine allgemeine Orientierung an den formalen, allgemeinen, allen individuellen Lebensplänen und Glücksstrategien gemeinsamen Gelingens- und Optimierungsbedingungen einerseits und an den grundlegenden gesellschaftlichen Gütern, deren Besitz über die Lebensqualität und die Zukunftsaussichten eines jeden gleichermassen entscheidet, andererseits.“ (Kersting 1994, 272)

Was sind nach Rawls diese grundlegenden gesellschaftlichen Güter? Er liefert die Antwort, die Van Parijs in seinem realen Freiheitsbegriff artikuliert hat: „Nun sind Grundgüter, wie ich schon bemerkte, Dinge, von denen man annimmt, dass sie ein vernünftiger Mensch haben möchte, was auch immer er sonst haben möchte. Wie auch immer die vernünftigen Pläne eines Menschen im Einzelnen aussehen mögen, es wird angenommen, dass es verschiedenes gibt, wovon er lieber mehr als weniger haben möchte. Wer mehr davon hat, kann sich allgemein mehr Erfolg bei der Ausführung seiner Absichten versprechen, welcher Art sie auch sein mögen. Die wichtigsten Arten der gesellschaftlichen Grundgüter sind Rechte, Freiheiten und Chancen sowie Einkommen und Vermögen.“ (Rawls 1979, 112) Rawls's Differenzprinzip soll nicht weniger leisten als den moralisch skandalösen Einfluss der natürlichen Lotterie und der sozialen Herkunft auf die Einkommens- und Vermögensverteilung zurückzudrängen. Dabei wird natürliche und soziale Benachteiligung als Faktizität verstanden, deren gesellschaftliche Folgewirkungen der gerechtigkeitstheoretischen Normierung bedürfen.

Für Rawls ist die natürliche Lotterie nicht gerecht oder ungerecht. Stattdessen kann man nur von einem gerechten oder ungerechten Verhalten des Gesell-

schaftssystems sprechen: „Gerecht oder ungerecht ist die Art, wie sich die Institutionen angesichts dieser Tatsachen verhalten. (...) Das Gesellschaftssystem ist keine für den Menschen unveränderliche Ordnung, sondern ein menschliches Handlungsmuster. Bei der Gerechtigkeit als Fairness kommen die Menschen überein, natürliche und gesellschaftliche Zufälle nur hinzunehmen, wenn das dem gemeinsamen Wohl dient. Die beiden Grundsätze treten der Willkür des Schicksals auf faire Weise entgegen, und die ihnen entsprechenden Institutionen sind gerecht, wenn sie auch sicher in anderen Punkten unvollkommen sind." (Rawls 1979, 123)

Kritisch betrachtet dekonstruiert Rawls die Person kontingenztheoretisch, d.h. er spricht ihr aufgrund der natürlichen Lotterie von Fähigkeiten, Begabungen und sozialer Herkunft jeglichen Verdienstanspruch auf die erarbeiteten Güter ab und erklärt diese Fremdverursachtheit zum Anlass, ein institutionelles Gegengewicht einzuführen. Für Kersting ist Rawls's Ablehnung des Verdienstbegriffs „die Konsequenz seines absoluten rechtfertigungstheoretischen Sozialismus". (Kersting 2000, 215) Für Rawls sind die Institutionen Schöpfer der Normativität. Die Basis für diese Neutralisierung anderer Quellen von Normativität ist das metaphysische Kontingenzargument, das keinen Verdienstanspruch ausserhalb des institutionellen Gefüges zulässt.

Dieser enge Institutionalismus sieht sich mit *harscher Kritik* konfrontiert: Nicht nur muss er sich den Vorwurf gefallen lassen, eine unselige Verquickung aus Moralutopie und szientistischer Metaphysik zu sein wie bereits ausgeführt (Kersting 2000, 205), sondern er hat auch mit all den Einwänden zu kämpfen, die gegen den Kontraktualismus vorgebracht werden. Darunter befindet sich jener, der den Verzicht auf Letztbegründung und zeitlose Gültigkeit anmahnt: „Mochte der Kontraktualist noch glauben, die platonische Höhle verlassen und zeitlos gültige Erkenntnis gewinnen zu können, so weiss der Kohärenztheoretiker doch, dass er ein Troglodyt ist. Es gibt keinen begründungstheoretischen Königsweg aus der Höhle der vorfindlichen Gestalt des moralischen Bewusstseins; es gibt nur eine Begründungstheorie, die weiss, dass sie nie mehr liefern kann als eine Explikation vorfindlicher Überzeugungen, und eine andere, die von ihren Letztbegründungsillusionen nicht lassen kann." (Kersting 1994, 288)

Rawls erkennt die Gefahr und gibt zu, dass er bereits für die Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze eine bestimmte Theorie der gesellschaftlichen Institutionen voraussetzt. Er bezweifelt die Kraft des menschlichen Begriffsvermögens und rechtfertigt einen bescheideneren Theoriezuschnitt als denjenigen, dessen erste Grundsätze nur die Wahrheiten der Logik und diejenigen, die aus ihnen mittels Begriffsanalyse folgen: „Hier kommt es darauf an, dass zwar eine ethische Theorie, allgemein gesprochen, sicherlich Naturtatsachen heranziehen kann, dass es aber trotzdem gute Gründe dafür geben kann, Gerechtigkeitsüberzeugungen unmittelbarer in die ersten Grundsätze einzubauen, als es bei einer theoretisch vollständigen Erfassung der Weltumstände nötig wäre." (Rawls 1979, 185)

Ist Van Parijs ein Schüler Rawls? Überraschenderweise moniert Van Parijs die Unzulänglichkeit des Rawls'schen Differenzprinzips und übernimmt eine andere Lösung, die nicht institutional, sondern präferenzindividualistisch einzuordnen ist.

2.1.4 Freiheit von … – Undominierte Diversität als Antwort auf die Lotterie der Natur

Im dritten Kapitel seines Buches geht Van Parijs eine Schwierigkeit an, die sein Konzept des UBI zu gefährden scheint: Offensichtlich verfügen Menschen über ganz unterschiedliche Talente und Fähigkeiten. Ist es aus der Perspektive eines benachteiligten, z.B. körperlich behinderten Menschen nicht ungerecht, wenn ein Gesunder genau das gleiche Einkommen erhält?

Die naheliegendste Idee ist dann, das UBI durch ein höchst differenziertes System an Transferzahlungen zu ersetzen. Man könnte in einem Gedankenexperiment beispielsweise *interne Ressourcen* wie Fähigkeiten und Talente auf einer Auktion *versteigern*. Das Ergebnis lautet dann, dass diejenigen, die mehr Fähigkeiten erworben haben, die Verzichtenden entschädigen müssten. Übertragen auf das Konzept des UBI heisst das: Benachteiligte erhielten ein höheres Grundeinkommen, während Bevorteilte einen grossen Teil ihres Grundeinkommens für eine Pauschalsteuer aufzuwenden hätten. Mag es sich bei der Auktion auch um einen innovativen Kunstgriff handeln, Van Parijs ist nicht zufrieden und erläutert die dunklen Abgründe anhand teilweiser amüsanter und schlüpfriger Gedankenexperimente.

Sein Einwand lautet wie folgt: Erstens handelt es sich bei der Auktion interner Ressourcen um eine gegenüber verschiedenen Lebensentwürfen nichtneutrale Konzeption. Denn talentierte Personen, die Freizeit und kontemplative Musse höher bewerten als die Maximierung ihres Einkommens, die also Zeitwohlstand über materiellen Wohlstand stellen, wären zutiefst benachteiligt. Um ihre Schuld abzutragen, müssten sie auf die geliebte Freizeit verzichten und das zur Kompensation der Benachteiligten benötigte Einkommen erwirtschaften: „The proposal is unacceptably biased. It enslaves people with highly lucrative talents by imposing tough constraints on the use they can make of their time." (Van Parijs 1995, 58)

Zweitens bleiben Talente, Fähigkeiten und Eigenschaften unberücksichtigt, die sich eben nicht in grösser Erwerbskraft widerspiegeln. Am Beispiel zweier Frauen, Van Parijs nennt sie „Lovely" und „Lonely", demonstriert er die Ungerechtigkeit, wenn Schönheit auf dieser Auktion nicht berücksichtigt wird: „Suppose that for ever reason there is no way of making out of one's looks. The two siblings are now indistinguishable as far as the auction is concerned, and they will both be entitled to the same lump-sum subsidy. But Lonely is ugly, while Lovely is gorgeous. And while Lovely has a great time flirting in the square, Lonely sadly sits on a lonely bench and occasionally overhears a bad joke about her spotty face and funny nose." (Van Parijs 1995, 64) Mit diesen zugegebenermassen eigenwilligen Einwänden begibt sich Van Parijs auf die Suche nach einer besseren Lösung, die bei Ackermans „Undominierter Diversität" enden wird.

Van Parijs beginnt seine Ausführungen mit Ronald *Dworkin*s kompliziertem Modell der Auktion und Versicherung. Dworkin vertritt als Vertreter des egalitären Liberalismus das Prinzip der Ressourcengleichheit; durch ein Verfahren der „overall comparisons of each person's overall situation" (Dworkin 1981a, 185)

soll für jedes Individuum gesondert bestimmt werden, was ihm zukommt und das Seinige ist. Den besonderen Vorzug des Ressourcengleichheitsprinzips sieht Dworkin darin, dass es eine allen alternativen Lösungen überlegene Auflösung des „problems of distributional equality" bietet. Zum einen vermeidet es die Schwierigkeiten, die mit dem Prinzip der Wohlfahrtsgleichheit verbunden sind, welches ausgehend von der individuellen Wohlfahrt eines Menschen ungleiche Ressourcenzuteilungen erfordert und exklusiven Geschmack belohnt. Zum anderen gestattet es die Herstellung starker Gleichheit, weil auf seiner Grundlage die gerechtigkeitsethisch notwendige Unterscheidung zwischen verdienten und kompensationspflichtigen Ungleichheiten klar gezogen werden kann. Es vermag also „*ambition-sensitive*" und „*endowment-insensitive*" zu sein. (Dworkin 1981b 311)

Diese Behauptung wird von Parijs bestritten. Dworkins Kombination aus einem „*thin veil of ignorance for lucrative talents*" und einem „*thick veil for ordinary handicaps*" kritisiert Van Parijs erstens aufgrund der Untrennbarkeit von allgemeinen Talenten – die jeder wertschätzt – Vorlieben und besonderen Fähigkeiten: „The trouble is that how much one cares about the absence of general talents is not independent of the specific tastes one has, nor therefore of the particular talents that may have helped generate these tastes. Having one's left hand paralysed no counts as a handicap, but how much one will want to insure it for behind the veil of ignorance will heavily depend on whether, for example, one has developed, as a consequence of possessing some more specific talents, a powerful passion for playing the piano." (Van Parijs 1995, 69)

Schwerwiegender noch wirkt Van Parijs's Einwand, dass Dworkins Konstruktion nicht wirklich „ambition-sensitive" sei. Am Beispiel eines Oboeliebhabers, dem das Talent für eine professionelle Karriere leider vergönnt ist, demonstriert Van Parijs den Einfluss exklusiven Geschmacks, den Dworkin ausschliessen wollte: „Suppose you and I have identical internal endowments, including a pathetic disposition for playing the oboe. I am stubbornly sticking to the ambition of becoming a brilliant oboe player, whether for its own sake or because of the fortune I believe I could earn that way. You instead have wisely shifted your aspirations to table football, which we are both far more gifted for. Under the thin-veil variant of the scheme or under Dworkin's hybrid variant, I shall be entitled to compensation even if no money whatever can be made by playing the oboe. (...) Compared to you, I have an expensive taste whose cost it is right that I should bear. It is not right that you should be penalized, relatively speaking, for having adjusted your ambitions to your circumstances." (Van Parijs 1995, 70)

Diese identifizierten Mängel an Dworkins Auktions- und Versicherungsmodells bewegen Van Parijs dazu, einer anderen präferenzindividualistischen Verteilungstheorie den Vorzug geben. In seinem unterhaltsamen und teils schockierenden Buch „Social Justice in the Liberal State" formuliert Bruce *Ackerman* seine Vorstellung von einer undominierten Diversität. Wie Dworkin bedient er sich Gedankenexperimenten, allerdings delikateren: In einer fiktiven, konstitutiven Versammlung wird über die Einführung eines genetischen Codes gesprochen und diese abhängig gemacht von einer einstimmigen Entscheidung der anwesenden

Versammlungsmitglieder: „Citizen X is to compare the genetic endowments of A and B under the conception of the good that X is willing to affirm his own ideal in life. If every X in the Assembly Hall says that B's genetic equipment places him at a disadvantage to A in the pursuit of the good, as X understands the good, then the Commander may declare that A genetically dominates B. In contrast, a relation of undominated diversity obtains if some citizens say that A's genetic code equips him better than B, while others place an opposite evaluation on their respective genetic equipment." (Ackerman 1980, 116)

Undominierte Diversität liegt nur dann vor, wenn niemand einen Vorzug im vorliegenden genetischen Code erkennen kann. Die steigende Anzahl der Paarvergleiche nimmt als Permutation mit jedem weiteren genetischen Code zu, wird aber von Ackerman in Kauf genommen. Nur wenn der genetische Code der paarweisen Überprüfung auf undominierte Diversität standhält, wird er als menschlicher Homunculus verwirklicht. Ackerman beeilt sich schnell damit, möglichen moralischen Aufschreien mit einem Hinweis auf die Toleranz des Verfahrens zuvorzukommen: „The only embryo distributions that can be forbidden are those in which at least one member of the set genetically dominates at least one other member of the set. Thus, it is perfectly possible that a blind embryo will be brought into existence in a perfectly liberal world - so long as it has other attributes that permit it to establish a relation of undominated diversity with each and every one of the fellow citizens with whom it will share the planet." (Ackerman 1980, 120)

Van Parijs erachtet Ackermans Prinzip als geeignet und denjenigen Dworkins überlegen: Weder würden talentierte Menschen zu unfreiwilligen Sklaven ihrer Begabung noch würde das zitierte Schönheitsproblem resultierend aus der Insensitivität gegenüber nicht marktfähigen Fähigkeiten Menschen mit ästhetischen Zügen und Figur ungerechterweise bevorzugen. (Van Parijs 1995, 75) Zwar besteht Ackermans undominierte Diversität Dworkins Neidtest nicht. Mit einer kleinen Änderung allerdings ist auch dieser Stolperstein aus dem Weg geräumt: „Undominated diversity can be viewed against the background as replacing envy-freeness by potential envy-freeness and thereby avoiding the general impossibility just mentioned. For comprehensive endowments to be distributed in a fair fashion, it is no longer required that no one should envy anyone else's endowment, but only that no one should envy anyone else's endowment under at least one available preference schedule." (Van Parijs 1995, 77)

In gewohntem dialektischem Streitgespräch diskutiert Van Parijs mögliche Einwände, darunter denjenigen der adaptiven und eigenartigen, aussergewöhnlichen Präferenzen und denjenigen der Kontextabhängigkeit. Bemerkenswert ist, dass Van Parijs zum einen zugibt, dass Präferenzen mitberücksichtigt werden müssen: „One amendment worth contemplating is to exclude a person's own preferences from the pair-wise comparisons that are relevant to the criterion. But this would be clearly a bad move." (Van Parijs 1995, 78) Zum anderen erlaubt er die Aufnahme der spezifischen Lebenssituation in den paarweisen Vergleich mit der Begründung, dass sich schon jemand finden werde, welcher die Ansicht der

kontextbedingten Dominiertheit nicht teile. Solch grosszügige Konzessionen gewährte Van Parijs Dworkin nicht; und man darf getrost fragen, ob das Prinzip der dominierten Diversität nun selbst der egalitären Forderung, zugleich „ambition sensitive“ und „endowment insensitive“ zu sein, gerecht werden kann.

Wie wird nun der Mensch mit einer gelähmten Hand gegenüber seinem gleich benachteiligten Mitmenschen behandelt, dessen einziger Unterschied zu letzterem gleichsam in der Vorliebe für Geigenspiel oder Jonglierkunst zu finden ist? Wird ein exklusiver Geschmack auf einmal belohnt? Van Parijs's Hintertür, die da lautet „Es wird sich schon jemand finden, der es nicht so schlimm findet.“, erweist sich nicht als Fluchtweg, sondern als Sackgasse, in welcher Van Parijs Gefahr läuft, berechtigte Ansprüche aus unverdienten Nachteilen und unberechtigte Ansprüche aus exklusivem Geschmack bis zur Ununterscheidbarkeit miteinander zu verwischen.

2.2 Zweiter Schritt: Das Wertprinzip oder die Versteigerung externer Ressourcen

Eine weitere Unwägbarkeit tut sich auf: Unter der Annahme, dass Menschen nur über ihr Grundeinkommen verfügen, d.h. keine weitere Einkommensquelle haben, und unter der realistischen Bedingung, dass sie in ihren Vorlieben unterschiedlich sind, werden sie unterschiedliche Güterbündel erwerben. Van Parijs verdeutlicht das am Beispiel von den beinahe identischen Zwillingen Funny und Sunny, die alle Vorlieben teilen, abgesehen von folgender Besonderheit: Funny liebt das Tauchen, während Sunny das Sonnenbaden vorzieht. (Van Parijs 1995, 48f.) Wie wirkt sich nun eine Veränderung der relativen Preisstruktur auf die relative Freiheit von Funny und Sunny aus? Was passiert, fragt Van Parijs, wenn die Tauchgebühren sinken, die Strandgebühren aber steigen? Funny hat dann mehr vom Tauchen, während Sunny einen grösseren Teil ihres Einkommens auf das Sonnenbaden verwenden muss, d.h. sich bei anderen Gütern zwangsweise einzuschränken hat. Ist das nicht ungerecht?

Abstrahierend ausgedrückt: Die Ausstattung der Menschen mit verschiedenen Ressourcen muss kommensurabel gemacht werden, damit letztlich reale Freiheit als gleiche Freiheit für alle verwirklicht werden kann. Es bedarf einer Messskala: „It is rather the endowment of means or resources that form the substratum of this real freedom. To be able to say that one of these endowments is larger than or equal to another, one needs a metric, a measuring rod.“ (Van Parijs 1995, 32)

Van Parijs diskutiert vier verschiedene *Messstrategien*. Die erste lautet: Verschiedene Güterbündel sind dann ungleich, wenn das eine Teilmenge des anderen ist. Sonderlich stichhaltig ist dieses vage Diktum freilich nicht, da es der menschlichen Intuition als frappierende Ungleichheit ins Auge springende Zustände nicht zu erkennen vermag. (Van Parijs 1995, 50)

Auch die zweite Messstrategie scheitert, wenn auch aus Gründen mangelnder Praktikabilität und nicht mangelnder Sensitivität gegenüber Ungleichheit: Es liessen sich beispielsweise sämtliche Optionen, die ein Güterbündel zu ermöglichen

in der Lage ist, zu einer komplexen Masszahl aggregieren. Der Vergleich dieser monströsen Freiheitsvektoren könnte dann Aufschluss geben über ihre Gleichheit. Van Parijs fragt zurecht: „If these quantities turn out to be unequal, does it follow that the associated external resources and real freedom have been distributed unfairly? Why should our concern with a fair distribution of external endowments make us care about these complex physical aggregates?“ (Van Parijs 1995, 50)

Ein dritter Ansatz erhebt die persönliche Wohlfahrt zur Messlatte: Ressourcen sind fair verteilt, wenn die maximale Befriedigung aus diesen Ressourcen für jede Person die gleiche ist. Auch dieser Lösungsversuch vermag eine Schwierigkeit nicht zu vermeiden: Personen mit exklusivem Geschmack werden begünstigt. Wenn jemand beispielsweise schnelle Sportwagen liebt, besteht noch kein Grund, ihm mehr Ressourcen zuzugestehen: „Those with more expensive tastes, with preferences more difficult to satisfy, should not be given greater amounts of resources.“ (Van Parijs 1995, 50) Van Parijs befürwortet einen vierten Vorschlag, der den Ökonomen bestens bekannt sein dürfte: Die Bemessung der Ressourcenbündel nach dem Opportunitätskostenprinzip. Dabei weist ihm Dworkin den Weg.

Was mit internen Ressourcen nicht zu funktionieren scheint, gelingt mit externen. In einer *hypothetischen Auktion* wird der kompetitive Gleichgewichtspreis einer externen Ressource bestimmt. (Dworkin 1981a, 285-290) Die Auktion endet, wenn keiner das von einem anderen ersteigerte Ressourcenbündel beneidet. Der Wert einer Ressource hängt nach diesem Modell daran, wie wichtig diese Ressource für andere ist und wie viel es von dieser Ressource gibt. Das Opportunitätskostenprinzip erweise sich den anderen drei Vorschlägen als überlegen aus folgenden Gründen: „This fourth approach clearly avoids the indeterminacy of the first one and possesses an ethical appeal the second one lacks. Moreover, while giving people's preferences an essential role, it does not do so in a way that makes it vulnerable to the expensive taste objection, which proved fatal to the third approach, since the role ascribed to each person's preferences is to help determine how valuable each component of each bundle is, not to determine how big her own bundle should be. Just as what counts as a resource is determined by what the members of the community care to bid for, how much a resource weighs in someone's share is determined by how much others care for it (or whatever is needed to provide it), that is, what it costs them not to have it (and the factors its production requires) in their own share.“ (Van Parijs 1995, 51)

2.3 Dritter Schritt: Die Arbeitsplatzrendite – Arbeitsplätze als knappe Ressource

Bis zu diesem Punkt unterschied Van Parijs externe, d.h. Vermögen im gewöhnlichen Sinn, von internen Ressourcen, d.h. dem Fähigkeitsportfolio des Menschen. In einem dritten Schritt wendet sich Van Parijs nun der Arbeitsgesellschaft zu, welche mindestens die westlichen Industrienationen betreffend durch eine mehr als konjunkturell und friktionell begründbare Arbeitslosigkeit gekennzeichnet ist. Unter der Annahme eines *nicht-walrasianischen Gleichgewicht*s aufgrund von Mindestlöhnen, Effizienzlöhnen und gewerkschaftlich bedingten rigiden Lohnstrukturen, nimmt Van Parijs Arbeitsplätze in seinen Ressourcenbegriff auf: „Given the momentous implications of protracted unemployment both for current earnings and for future prospects, this departure from the market-clearing ideal can no longer be dismissed as a marginal phenomenon, and it is therefore clearly untenable to say that the employed and the (identically skilled) unemployed enjoy equal access to the means required for the pursuit of their conception of the good life. In a non-walrasian economy, in other words, people's endowment is not exhaustively described by their wealth (in the usual sense) and their skills: the holding of a job constitutes a third type of asset." (Van Parijs 1995, 108)

Arbeitsplätze werden folglich ebenfalls in einer Auktion versteigert, was dazu führt, dass die ungerechtfertigt von Arbeitnehmern monopolisierte Arbeitsplatzrendite der Distribution unterliegt. Die Arbeitsplatzrendite ist gemäss Van Parijs die Differenz von erzieltem Einkommen unter nicht-walrasianischen Bedingungen und dem erzielbaren Einkommen unter Markträumung.

3. Kritik – Van Parijs, der egalitäre Liberalismus und die vermeintliche Anmassung des Sozialstaats

In diesem letzten Abschnitt sei ein dreistufiger Aufbau gewählt: Zuerst seien allen Argumente gegen Van Parijs's Konzeption des UBI ins Feld geführt. Wie zu sehen sein wird, wird Van Parijs insbesondere von Seiten des *humanistischen Nonegalitarismus* angegriffen, der sich gegen die Anmassung des Sozialstaats wendet und stattdessen einen „Liberalismus sans phrase" verwirklicht sehen möchte. (Kersting 2000, 237) Grundbegriff sei die politische Solidarität und nicht die Umverteilung aus Gleichheit.

Der zweite Abschnitt verteidigt Van Parijs' Gedanken und hinterfragt die Annahmen des humanistischen Nonegalitarismus. Grundgedanke hier ist, dass Gerechtigkeit nicht auf absoluten Prinzipien ruht, wie die humanistischen Nonegalitaristen meinen, sondern ein relationaler Begriff ist, da stets eine allgemeine und reziproke Rechtfertigung der Ansprüche vonnöten ist. (Gosepath 2003, 283) Aus den Prinzipien der formalen, proportionalen und moralischen Gleichheit ergeben sich, so Gosepath, distributiv-egalitäre Gleichheitsprinzipien, wie sie auch bei Van Parijs zu finden sind. (Gosepath 2003, 289)

In einem dritten und letzten Schritt wird das Erarbeitete zusammengefasst.

3.1 Einwände gegen Van Parijs als egalitären Liberalisten

Van Parijs's Werk ist nicht frei von methodologischen Finessen. Einerseits übernimmt er das Rawls'sche Differenzprinzip in seiner dritten Gerechtigkeitsregel, der Leximin-Regel. Andererseits lehnt er dessen kontraktualistische Herleitung mit dem „veil of ignorance" ab und übernimmt eine präferenzindividuelle Sichtweise, indem er Ackermans undominierter Diversität den Vorzug gibt. Van Parijs verlässt also Rawls's institutionelle Gerechtigkeitstheorie, die nicht von Individuen, sondern von Repräsentanten spricht, in Richtung einer Gerechtigkeitstheorie auf Personenebene, für welche feststeht, dass die Ermittlung einer gerechten Verteilung der wirtschaftlichen Güter in der Gesellschaft auf der Grundlage eines umfassenden Positionsvergleichs eines jeden mit einem jeden erfolgen muss und einen entsprechend aufwendigen, für alle individuellen Differenzen gleichermassen empfindlichen Ausgleichsmechanismus verlangt. (Kersting 1997, 39) Letztendlich ersetzt Van Parijs die übersichtlichen Rawls'schen Grundgüter durch einen bis ins kleinste auszudifferenzierenden Nutzenkatalog, der nicht nur Ressourcen, sondern auch persönliche Präferenzen und Situationen berücksichtigt.

Abgesehen von der geringen Praktikabilität, werden auch epistemologische Probleme mit dieser bis ins Extrem gesteigerten präferenzindividualistischen Theorie aufgeworfen. Scheinbar haben Ackerman und Van Parijs die Lektionen des *Aristoteles* nicht gelernt. Zwar kritisiert Aristoteles die in Platos Politeia von Sokrates dem Adeimantos entgegengehaltene Überzeugung, dass es auf eine anspruchsvollere Glücksdefinition ankäme und dementsprechend das individuelle

Glück vom gemeinschaftlichen zu trennen sei, mit den Worten: „Wenn er endlich den Wächtern die Glückseligkeit wegnimmt, so behauptet er, der Gesetzgeber müsse den ganzen Staat glückselig machen. Er kann aber unmöglich in seiner Gesamtheit glückselig werden, wenn nicht alle, oder die meisten, oder doch einige Teile die Glückseligkeit besitzen." (Aristoteles 1998, 78) Doch lässt er sich eben nicht hinab auf die Ebene des Individuums, um dann einem sachunangemessenen Genauigkeitsideal verpflichtet natürliche Benachteiligungen aufzuspüren.

Für Aristoteles sind Unterschiede selbstverständlich und nicht moralisch verwerflich, ja sogar für das Funktionieren eines Staatswesens essentiell: „Der Staat besteht ausserdem nicht nur aus vielen Menschen, sondern auch aus solchen, die der Art nach verschieden sind. Aus ganz Gleichen entsteht kein Staat. Wo eine Einheit entstehen soll, da muss es Verschiedenheiten der Art geben; daher bewahrt die ausgleichende Gerechtigkeit den Staat, wie wir früher in der Ethik gesagt haben." (Aristoteles 1998, 70) Die natürliche Lotterie wird also bei Aristoteles nicht als moralisch auffällige Willkür betrachtet wie das bei einem egalitären Liberalisten wie Van Parijs der Fall ist. Oder mit von Hayeks Worten: Gerechtigkeit ist ein Begriff, der nur bezogen werden kann auf die beabsichtigten Handlungen der Menschen selbst. Zufallsprozesse wie die natürlichen Lotterie und das Zusammenspiel der Marktkräfte gehen die Gerechtigkeit nichts an. (von Hayek 1981, 102) Van Parijs dagegen unterstellt Ressourcengleichheit als gerechtigkeitstheoretische Evidenz, ohne eine Begründung zu liefern.

Angelika *Krebs* zieht gegen diesen egalitären Liberalismus vier Grundeinwände heran:

1. der Einwand der Verwechslung von „Gleichheit" mit „Allgemeinheit" beziehungsweise von „Gleichheit als Ziel" der Gerechtigkeit mit „Gleichheit als Nebenprodukt" allgemeiner Gerechtigkeitsforderungen,
2. der Vorwurf der Inhumanität,
3. der Vorwurf der Unterschätzung der Komplexität unserer Gerechtigkeitskultur
4. der Einwand der Nichtrealisierbarkeit. (Krebs 2002, 225ff.)

Krebs sieht Van Parijs' Argumentation gegenüber dem Inhumanitätsvorwurf einigermassen gefeit, da er Vertreter eines milden Paternalismus sei. Allerdings sieht sie in Van Parijs' Versuch, Behinderungen durch Transferzahlungen zu kompensieren, eine mangelnde Rücksichtnahme auf das Bedürfnis dieser Menschen nach sozialer Zugehörigkeit und Wertschätzung. Zur Verdeutlichung zitiert sie einen fiktiven Brief, den Elizabeth Anderson in ihrer Rolle als Vertreterin des Gleichheitsministeriums an einen Behinderten geschrieben hat:

„Wegen Ihrer mangelhaften natürlichen Ausstattung oder Ihrer gegenwärtigen Behinderungen ist Ihr Leben weniger lebenswert als das Leben normaler Menschen. Um Sie für dieses Unglück zu entschädigen, werden wir, die wir uns im Vollbesitz unserer körperlichen und geistigen Kräfte befinden, Ihnen zusätzliche Ressourcen zur Verfügung stellen, und zwar gerade genug, um den Wert Ihres Lebens so weit anzuheben, dass es wenigstens einen Menschen gibt, der

der Ansicht ist, es hält den Vergleich mit dem Leben irgendeines anderen stand." (Krebs 2002, 226)

Aus dieser Logik heraus wird der Sozialstaat nicht für obsolet erklärt. Nur bedarf er in diesem Sinne einer anderen als einer egalitären Begründung. *Kersting* beispielsweise spricht von einem „verdienstethischen Naturalismus", der sowohl die unmögliche diskriminatorische Ätiologie eines Dworkin noch die gänzliche Verneinung eines verdienstethischen Anspruchs der Person auf Basis eines radikalen Kontingenzarguments ablehnt. Für ihn verlangt die Unannehmbarkeit der egalitaristischen Position eine Reform der gerechtigkeitsethischen Würdigung der lebenserfolgsbestimmenden individuellen Eigenschaften. „Es ist eine verdienstethische Entdramatisierung der Differenz von Natur und Freiheit und Gesellschaft vonnöten." (Kersting 2000, 233)

In einem System des verdienstethischen Naturalismus würde aus einem humanistischen Verständnis der Solidarität heraus dafür gesorgt, dass erstens eine Grundversorgung der Bevölkerung und zweitens eine Chancengleichheit sichergestellt ist. „Der Anspruch eines jeden auf den Lohn seiner Fähigkeiten und Talente, seiner Arbeit und seiner Leistung ist mit dem Recht eines jeden auf Entwicklungschancengleichheit und auf eine einkommensunabhängige Grundversorgung abzugleichen." (Kersting 2000, 237) Distribution wird demnach nicht als Zweitschöpfung verstanden, die natürliche Ungerechtigkeiten korrigiert, sondern als Resultat organisierter politischer Solidarität, befreit von der Hypothek gerechtigkeitsethischer Kontingenzkorrekturen.

3.2 Van Parijs und der konstitutive Egalitarismus als berechtigte Grundlage der Sozialstaats

Um einen *konstitutiven Egalitarismus* von einem *humanistischen Nonegalitarismus* unterscheiden zu können, sei hier Gosepaths zweistufigem Vergleich gefolgt. Auf der ersten Stufe dieser Auseinandersetzung drehe es sich um die Bestimmung der allgemeinen Form und des allgemeinen Inhalts der Moral. Die Nonegalitaristen verträten hier die Ansicht, dass Gleichheit keine wesentliche, fundierende Rolle bei der Begründung von Gerechtigkeitsansprüchen spiele. Dagegen seien die Egalitaristen davon überzeugt, dass die Berechtigung von Ansprüchen nicht ohne Vergleiche moralisch geprüft und beurteilt werden könne. (Gosepath 2003, 275)

Auf einer zweiten Stufe gehe es um die distributive Konkretisierung dieser Gerechtigkeitsprinzipien. Während die Nonegalitaristen einer Anspruchstheorie folgten, wonach Personen nicht in irgendeiner Hinsicht gleich viel, sondern hinreichend viel zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse zustehe – damit ist die Vermeidung von moralisch relevantem Leid gemeint –, sei für die Egalitaristen das Schicksal als gerechtigkeitsrelevanter Anspruch nicht zu akzeptieren. (Gosepath 2003, 276)

Hier entzündet sich der Konflikt zwischen Kersting und Van Parijs. Ersterer will erst gar nicht damit anfangen, die natürliche Lotterie, mit anderen Worten

das Schicksal, auf seine kritische Rolle in der Verdienstethik zu hinterfragen. Umverteilung findet immer aus politischer Solidarität statt, ist nie ein Resultat schöpfungstheoretischer Kontingenzkorrekturen. Van Parijs dagegen beschäftigt sich sehr wohl mit der Frage, wie denn den unterschiedlichen Fähigkeiten, Talenten und Ressourcenbündeln Rechnung zu tragen sei und führt in seinen Überlegungen immer wieder das Stichwort Ressourcengleichheit ins Feld.

Krebs präzisiert die moralischen Prinzipien erster Stufe des humanistischen Nonegalitarismus: „Die elementaren Standards der Gerechtigkeit garantieren allen Menschen menschenwürdige Lebensbedingungen. Sie verlangen etwa, dass jeder Mensch Zugang zu Nahrung, Obdach und medizinischer Grundversorgung haben muss. Sie fordern, dass in jedem menschlichen Leben Raum für private wie politische Autonomie, Besonderung und persönliche Nahbeziehungen sein soll. Sie verlangen, dass jeder Mensch sich in seiner Gesellschaft zugehörig, als einer von uns fühlen können soll. Diese Standards geben absolute Schwellenwerte vor, die allerdings noch kulturspezifisch zu konkretisieren sind.“ (Krebs 2003, 240)

Der humanistische Nonegalitarismus muss sich nun die Frage gefallen lassen, wie denn diese absoluten Standards selbst zu begründen sind. Was genau ist den unter „menschenwürdigen Lebensbedingungen“ zu verstehen? *Gosepath*s zentrale Kritik setzt genau an diesem Punkt an: Moralische Rechte und Pflichten werden durch das Rechtfertigungsprinzip konstituiert und nicht aus moralischen Gefühlen der Missachtung, Benachteiligung, Verletzung oder gar – was man aus obigem Zitat von Angelika Krebs herauslesen könnte – aus kulturellen Artefakten heraus begründet. (Gosepath 2003, 278) Die Bedürfnisse selbst seien auf ihre moralische Rechtfertigung zu prüfen.

Diese Prüfung ist relational: „Der entscheidende egalitaristische Einwand gegen einen Nonegalitarismus erster Stufe lautet also: Jede Bestimmung moralischer Ansprüche muss relational sein. Denn bei distributiver Gerechtigkeit geht es darum, welche Ansprüche auf welche Güter gegenüber wem mit welchen Gründen zu rechtfertigen sind.“ (Gosepath 2003, 281)

Gosepath führt ein weiteres Argument ins Feld: Da Ressourcen knapp sind und nicht von einer Interessenharmonie zwischen allen Menschen ausgegangen werden könne, sei Gerechtigkeit fernab des Rechtfertigungsprinzips relational, „da geklärt werden muss, wem was wann von einem verteilbaren, knappen Gut zusteht. Und für diese Bestimmung sind Vergleiche nötig.“ (Gosepath 2003, 282)

Krebs weist den Vorwurf, der humanistische Nonegalitarismus kenne kein Rechtfertigungsprinzip, zurück und behilft sich mit der Unterscheidung zwischen „Einigung“ und „Einsicht“, der auf Friedrich *Kambartel* zurückgeht. „Anders als bei Gosepath gilt im Nonegalitarismus ein Anspruch nicht deswegen als gerecht, weil alle ihm faktisch oder unter idealisierten Bedingungen zustimmen können. Vielmehr gilt ein Anspruch als gerecht, weil für ihn gute Gründe sprechen, und gute Gründe ihrer Grammatik nach etwas sind, dem alle zustimmen können müssen.“ (Krebs 2003, 246)

Im Gegensatz zu den Egalitaristen, die im Windschatten der Diskursethik die Zustimmung zu moralischen Prinzipien als performativ verständen, erfolge die

Zustimmung aus Einsicht in universal geltende moralische Prinzipien rein expressiv. „Für die Begründung moralischer Einsichten stehen uns damit insbesondere diejenigen Bedürfnisse und Fähigkeiten zur Verfügung, die mit unserem Menschsein verbunden sind." (Krebs 2003, 248) Zur Begründung der nonegalitaristischen absoluten Gerechtigkeitsprinzipien rekurriert Krebs also auf die anthropologische Moralität des Menschen und reduziert zu unrecht wohlgemerkt den Egalitarismus zu einer Akzeptanzveranstaltung, in welcher moralische Prinzipien zu kollektiven Mehrheitsentscheiden degenerieren. Krebs missversteht hier Gosepath, dem nur der Vorwurf der mangelnden Ausdrucksklarheit an manchen Stellen gemacht werden kann. In einer erklärt er jedoch unmissverständlich, dass ihm die Differenz von Einsicht und Einigung sehr wohl bewusst ist: „Der Verdacht, dass moralische Urteile doch lediglich Befehle oder blosse Willensbekundungen sind, kann gegenüber den jeweiligen Individuen nur ausgeräumt werden, indem gezeigt wird: Die Gründe, die angeführt werden, erklären nicht nur, warum jeder Adressat so urteilt, sondern rechtfertigen auch für alle Adressaten das Urteil. Praktische Gründe, wie sie im öffentlichen Diskurs verwendet werden können, wenn man zu einer Einigung bezüglich der grundlegenden Struktur der Gesellschaft kommen will, müssen Gründe sein, die die Adressaten überzeugen können." (Gosepath 2003, 287)

Entsprechen diese praktischen Gründe nicht den guten Gründen, die Krebs zuvor noch beim Egalitarismus vermisste? Gosepath befindet sich mit Tugendhat auf einer Linie, der die Vorzüglichkeit des Kantschen Moralkonzepts eben nicht durch traditionalistisch metaphysische Prämissen zu begründen sucht, eben nicht wie Kant das Moralkonzept aus einem absolut Guten ableitet, sondern es als sich aus der moralischen Gemeinschaft selbst ergebendes Wollen begreift. „Plakativ formuliert: die so verstandene Intersubjektivität tritt an die Stelle des transzendent Vorgegebenen und scheint so den einzig noch verbleibenden Sinn von objektiver Vorzüglichkeit auszumachen." (Tugendhat 1997, 88) An die Stelle eines absoluten Müssens tritt das Wollen als letztes Fundament.

Der nonegalitaristische Traum von absoluten Gerechtigkeitsprinzipien schwankt gehörig. Ist der Rückgriff auf die im Menschsein verankerten Bedürfnisse und Fähigkeiten als Basis der Widererfahrnis durch Begründung seitens Krebs und Kambartels eine Nachahmung Kants, der das absolut Gute nur mittels einer reinen praktischen Vernunft begründen konnte und dabei grandios scheiterte?

Eine weitere Stelle lässt den kritischen Leser aufmerken: Krebs ist sich durchaus darüber im Klaren, dass gewisse absolute Standards keine zu grosse Ungleichheit zwischen den Lebensbedingungen der Menschen voraussetzen. In ihren Worten klingt das wie folgt: „In soziale Zugehörigkeit und politische Autonomie sind damit relationale Vorbedingungen eingelassen. Als relationale Vorbedingungen gewisser absoluter Standards haben diese Gleichheiten jedoch nur einen vom Wert dieses Standards abgeleiteten Wert." (Krebs 2003, 244) Das erinnert an Van Parijs. Denn auch dieser sieht in Gleichheit nur ein Mittel zum Zweck, der da heisst „real freedom for all". Van Parijs will eben nicht Unterschiede zwischen Menschen ausradieren, sondern ganz im Gegenteil die Pluralität

unterschiedlicher Lebensentwürfe von einem neutralen Standpunkt aus ermöglichen, was eben nur über eine gleiche externe Ressourcenzuteilung im Ausgangszustand und eine Berücksichtigung unterschiedlicher Fähigkeitsausstattungen gelingt.

Dabei ist darauf hinzuweisen, dass Van Parijs Einkommensunterschiede sehr wohl nach dem Verdienstprinzip zulässt: „That someone's income level should be positively affected by her work, I find on intuitively compelling. But it is perfectly consistent with a basic income. Indeed, the latter is part of a set-up that aims to equalize (or at least to maximin) people's opportunities or endowments – rather than their achievements or their incomes – and thereby unavoidably gives differences in effort a far stronger hold on outcomes, relatively speaking, than if inequalities of opportunities were left alone." (Van Parijs 1995, 135)

Der Unterschied zwischen dem Egalitaristen Van Parijs und den humanistischen Nonegalitaristen wie Krebs liegt also zum einen darin begründet, dass ersterer reale Freiheit als oberstes Ziel auserkoren hat, während letztere einen unklaren Katalog vermeintlich absoluter Gerechtigkeitsprinzipien wie politischer Autonomie zum Leitbild der Gerechtigkeit gewählt haben.

Zum anderen gelingt es Van Parijs mit dieser Mittel-Ziel-Relation von Gleichheit und Freiheit eine Antwort auf die Frage nach der Distribution im surplus-Bereich zu finden: Sie liegt in der nachhaltigen, ganz nach einem egalitaristischen Verständnis relationalen Maximierung des UBI. Den humanistischen Nonegalitaristen mangelt es dagegen auch hier an klaren Aussagen: „Denn im Surplus-Bereich konkurriert das Gleichheitsprinzip gegen eine Fülle fest etablierter Gerechtigkeitsstandards, die Ungleichverteilung verlangen, etwa die Verteilung nach Verdienst oder freiem Tausch." (Krebs 2003, 242)

3.3 Fazit: Real Freedom for All überzeugt!

Van Parijs's Idee ist eine überzeugende und mitreissende. Nicht nur, dass die Idee der realen Freiheit als Vielfalt der Lebensentwürfe eine intuitive Überzeugungskraft besitzt. Sie besticht auch durch ein theoretisch aufwendig begründetes Konzept, das der Kritik seitens der humanistischen Nonegalitaristen standzuhalten in der Lage ist. Den grössten Schwachpunkt stellt Ackermans Prinzip der undominierten Diversität dar, das Van Parijs's eigenen Massstäben nicht gerecht wird und nicht genügend Trennschärfe bietet zwischen exklusivem Geschmack und berechtigten Ansprüchen. Alles in allem eine Arbeit erstaunlich visionärer Kraft, die nicht aufgrund ihrer kleinen theoretischen Ecken und methodologischen Kanten abgeschwächt wird!

Literaturverzeichnis

Ackerman, Bruce: Social Justice in the Liberal State, New Haven: Yale University Press, 1980

Aristoteles: Politik, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 8. Auflage, 1998

Buchanan, James: Die Grenzen der Freiheit, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1984

Dworkin, Ronald: What is Equality? Part I: Equality of Welfare, Philosophy & Public Affairs 10, S. 185-246, 1981a

Dworkin, Ronald: What is Equality? Part II: Equality of Resources, Philosophy & Public Affairs 10, S. 283-345, 1981b

Gosepath, Stefan: Verteidigung egalitärer Gerechtigkeit, Deutsche Zeitschrift für Philosophie 51 (2003) 2, S. 275-297

Hayek, Friedrich A. von: Recht, Gesetzgebung und Freiheit. Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit, Landsberg/Lech: Moderne Industrie, 1981

Hirsch, Fred: Die sozialen Grenzen des Wachstums. Eine ökonomische Analyse der Wachstumskrise, Reinbek: Rowohlt, 1. Auflage, 1980

Kersting, Wolfgang: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994

Kersting, Wolfgang: Methodologische Probleme einer Theorie der sozialen Gerechtigkeit, in Koller, Peter/Puhl, Klaus (Hg.): Aktuelle Fragen politischer Philosophie: Gerechtigkeit in Gesellschaft und Weltordnung, Wien: Verlag Hölder-Pichler-Tempsky, 1997

Kersting, Wolfgang: Politische Solidarität statt Verteilungsgerechtigkeit? Eine Kritik egalitaristischer Sozialstaatsbegründung, in Kersting, Wolfgang (Hg.): Politische Philosophie des Sozialstaats, Weilerwist: Velbrück Wissenschaft, 2000

Krebs, Angelika: Die neue Egalitarismuskritik im Überblick, in Krebs, Angelika (Hg.): Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2000

Krebs, Angelika: Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2002

Krebs, Angelika: Warum Gerechtigkeit nicht als Gleichheit zu begreifen ist, Deutsche Zeitschrift für Philosophie 51 (2003), 2, S. 235-253

Kymlicka, Will: Contemporary Political Philosophy. An Introduction, Oxford: Clarendon Press, 1997

Mill, John Stuart: On Liberty and other essays, Oxford University Press, 1998

Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1979

Tugendhat, Ernst: Vorlesungen über Ethik, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 4. Auflage, 1997

Ulrich. Peter: Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie, Bern: Haupt, 3. Auflage, 2001

Van Parijs, Philippe: Arguing for basic income, London: Verso, 1992

Van Parijs, Philippe: Real Freedom for All. What (if anything) can justify capitalism?, Oxford University Press, 1995

Van Parijs, Philippe: What's wrong with a free lunch?, Boston/MA: Beacon Press, 2001

Van Parijs, Philippe: Basic Income: A Simple and Powerful Idea for the 21st Century, Vortrag gehalten auf der „Real Utopia"-Konferenz, Madison, Wisconsin, 2002, gefunden auf http://www.etes.ucl.ac.be/bien/Archive/ (28.05.2003)

Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik

Die bisher erschienenen Ausgaben können direkt beim Institut bestellt werden (Preis: CHF 15.-/ EUR 10.00 pro Stück + Versandkosten; für Studierende mit Nachweis 50 % Rabatt). Benutzen Sie bitte den anliegendem Talon oder das elektronische Fomular auf www.iwe.unisg.ch, wo auch **Abstracts** veröffentlicht sind:

Nr. 1 *Georges Enderle*: Wirtschaftsethik in den USA - Bericht über eine Studienreise, März 1983.
Nr. 2 *Georges Enderle*: Business Ethics in the USA - Overview and Reflections, May 1983.
Nr. 3 *Roland Kley*: John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit - Eine Einführung, Oktober 1983.
Nr. 4 *Wulf Gaertner*: Einige Theorien der Verteilungsgerechtigkeit im Vergleich, September 1984.
Nr. 5 *Georges Enderle*: Sicherung des Existenzminimums für alle Menschen - eine Herausforderung für Ethik und Wirtschaftswissenschaft, September 1984.
Nr. 6 *Gérard Gäfgen*: Die ethische Problematik von Allokationsentscheidungen - am Beispiel des Ressourceneinsatzes im Gesundheitswesen, Oktober 1984.
Nr. 7 *Rupert Windisch*: Vermögensmaximierung als ethisches Prinzip?, Januar 1985.
Nr. 8 *Jürgen Mittelstrass*: Wirtschaftsethik als wissenschaftliche Disziplin?, Januar 1985.
Nr. 9 *Oswald Schwemmer*: Oekonomische Rationalität und praktische Vernunft oder: Kann man ethische Grundsätze zu Prinzipien ökonomischer Systeme machen?, April 1985.
Nr. 10 *Franz Böckle*: Anthropologie und Sachgesetzlichkeit im Dialog zwischen Moraltheologie und Wirtschaftsethik, Mai 1985.
Nr. 11 *Daniel Brühlmeier*: Politische Ethik in Adam Smiths 'Theorie der ethischen Gefühle', Dezember 1985.
Nr. 12 *Georges Enderle*: Ein Leitbild für die Sicherung des Existenzminimums in der Schweiz, März 1986.
Nr. 13 *Henk van Luijk*: When the Market Fails: The Morality of Economic Man, September 1986.
Nr. 14 *Raymond E. Thomas*: The Role of Ethics in Business Management: A Changing European Scene, October 1986.
Nr. 15 *Georges Enderle*: Problembereiche einer Führungsethik im Unternehmen, November 1986.
Nr. 16 *Roland Kley*: Die Theorie des Verfassungsvertrags von James Buchanan - Darstellung und Kritik, April 1987.
Nr. 17 *Albert Ziegler*: Unternehmensethik - schöne Worte oder dringende Notwendigkeit?, Juli 1987.
Nr. 18 *Peter Ulrich*: Die neue Sachlichkeit oder: Wie kann die Unternehmensethik betriebswirtschaftlich zur Sache kommen?, Oktober 1987.
Nr. 19 *Peter Ulrich*: Wirtschaftsethik und ökonomische Rationalität - Zur Grundlegung einer Vernunftethik des Wirtschaftens, November 1987.
Nr. 20 *Peter Ulrich*: Lassen sich Ökonomie und Ökologie wirtschaftsethisch versöhnen?, April 1988.
Nr. 21 *Peter Ulrich*: Zur Ethik der Kooperation in Organisationen, Mai 1988.
Nr. 22 *Martin Büscher*: Afrikanische Weltanschauung und Tiefenstrukturen der Probleme wirtschaftlicher Entwicklung, August 1988.
Nr. 23 *Peter Ulrich*: Wirtschaftsethik als Wirtschaftswissenschaft. Standortbestimmungen im Verhältnis von Ethik und Ökonomie, Oktober 1988.
Nr. 24 *Ulrich Thielemann*: Ökologische Ethik **B** An den Grenzen der praktischen Vernunft, Oktober 1988, **2. verb. Aufl. 1997.**
Nr. 25 *Josef Wieland*: Markt, Tausch, Preis und Ethik, November 1988.
Nr. 26 *Thomas Dyllick*: Grundvorstellungen einer gesellschaftsbezogenen Managementlehre, November 1988.
Nr. 27 *Wilfried Hollеis*: Don Quijote und die Wirtschaftswissenschaften. Praktische Kritik an einer unpraktischen Wissenschaft. Eine wissenschaftliche Streitschrift, Januar 1989.

Nr. 28 *Peter Ulrich*: Diskursethik und Politische Ökonomie, März 1989, **2. überarbeitete Aufl., Juli 1998.**

Nr. 29 *Peter Ulrich*: Towards an Ethically-based Conception of Socio-economic Rationality. From the Social Contract Theory to Discourse Ethics as the Normative Foundation of Political Economy, **third, completely revised edition, October 1998.**

Nr. 30 *Peter Ulrich*: „Symbolisches Management?" Ethisch-kritische Anmerkungen zur gegenwärtigen Diskussion über Unternehmenskultur, Juli 1989.

Nr. 31 *Martin Büscher*: Spannungsfelder der Wirtschaftsethik. Überlegungen zu gegensätzlichen Grundstrukturen, Juli 1989.

Nr. 32 *Ulrich Thielemann*: Risiko oder Gefahr? Bedingungen des „Risiko-Dialogs" zwischen Unternehmung und Öffentlichkeit. Systemischer, moralischer oder nüchterner Blick auf die Unternehmung?, Oktober 1989.

Nr. 33 *Martin Büscher/ Wilfried Holleis*: Die Kategorien „Wirtschaften" und „Werten". Zur methodologischen Grundlegung wertbewusster Wirtschaftswissenschaft, März 1990.

Nr. 34 *Reinhard Pfriem*: Können Unternehmen von der Natur lernen? Ein Begründungsversuch für Unternehmensethik aus der Sicht des ökologischen Diskurses, April 1990.

Nr. 35 *Ulrich Thielemann*: Die Unternehmung als ökologischer Akteur? Ansatzpunkte ganzheitlicher unternehmensethischer Reflexion. Zur Aktualität der Theorie der Unternehmung Erich Gutenbergs, April 1990.

Nr. 36 *Martin Patzen*: Ein Überblick: Zur Diskussion des Adam-Smith-Problems, Mai 1990.

Nr. 37 *Hans-Peter Studer*: Kehrseiten des Wohlstandes der Nationen. Das Werk von Adam Smith im Spiegel der modernen Überflussgesellschaft, Mai 1990.

Nr. 38 *Peter Ulrich*: Korrektive, funktionale oder grundlagenkritische Wirtschaftsethik? Leitideen zu einer ethikbewussten Ökonomie, Juli 1990.

Nr. 39 *Birger P. Priddat*: Arm und Reich. Zur Transformation der vorklassischen in die klassische Ökonomie. Zum 200. Todesjahr Adam Smiths, November 1990.

Nr. 40 *Peter Ulrich*: Der kritische Adam Smith - im Spannungsfeld zwischen sittlichem Gefühl und ethischer Vernunft, November 1990.

Nr. 41 *Thomas Kuhn*: Unternehmensführung in der ökologischen Krise. Überlegungen zu einer Dichotomisierung „umwelt"-bewussten Managements, Dezember 1990.

Nr. 42 *Michael Nagler*: Wirtschaftsethik auf der Grundlage Kantischer Moralphilosophie, Februar 1991.

Nr. 43 *Manfred Linke*: Demokratische Gesellschaft und ökologischer Sachverstand: Kann die Demokratie die ökologische Krise bewältigen, oder brauchen wir eine „Ökodiktatur"?, Mai 1991.

Nr. 44 *Peter Ulrich*: Sozialverträglicher Technikeinsatz im Büro. Perspektiven ethikbewusster betriebswirtschaftlicher Rationalisierung, Mai 1991.

Nr. 45 *Zeno Rohn*: Kann die in ihrem Kern anthropozentrische Diskursethik auch der Natur zu ihrem Recht verhelfen?, Juni 1991.

Nr. 46 *Martin Büscher/Michael von Hauff*: Entwicklungshilfe zwischen Kulturbegegnung und wirtschaftspolitischen Rahmenbedingungen. Problemfelder und wirtschaftsethische Ansatzpunkte, Juni 1991.

Nr. 47 *Peter Ulrich*: Ökologische Unternehmungspolitik im Spannungsfeld von Ethik und Erfolg. Fünf Fragen und 15 Argumente, November 1991.

Nr. 48 *Charles Graves*: Calvinist Ethics and Business Attitudes - Traces in Switzerland, Puritan England, and the USA, März 1992.

Nr. 49 *Stephan Wittmann*: Die ökologischen Grenzen des globalen Wirtschaftswachstums - Umwelt und Entwicklung aus wirtschafts- und unternehmensethischer Perspektive, Mai 1992.

Nr. 50 *Peter Ulrich/Ulrich Thielemann*: Wie denken Manager über Markt und Moral? Empirische Untersuchungen unternehmensethischer Denkmuster im Vergleich, Juni 1992.

Nr. 51 *Ulrich Thielemann*: Schwierigkeiten bei der Umsetzung ökologischer Einsichten in ökonomisches Handeln **B** ein wirtschaftsethischer Orientierungsversuch. Mit einer Auseinandersetzung mit Stephan Schmidheinys „Kurswechsel", August 1992.

Nr. 52 *Martin Büscher*: Economic Systems and Normative Fundaments. The Place of Economic Ethics in the System's Debate in Reference to a Social Market Economy, November 1992.

Nr. 53 *Markus Kaiser*: Mitarbeiter-Erfolgsbeteiligung als sozialintegrativer Prozess - Theoretische Grundlegung und praktische Erfahrungen, Dezember 1992.

Nr. 54 *H. Mano Solinski*: Perspektiven ethikbewussten Verhaltens in öffentlichen Verwaltungen der Schweiz. Überlegungen und Anregungen zur Einführung eines auf amerikanischer Erfahrung beruhenden Ethikverständnisses, Januar 1993.

Nr. 55 *Peter Ulrich*: Integrative Wirtschafts- und Unternehmensethik - ein Rahmenkonzept, März 1993.

Nr. 56 *Vladimir Avtonomov*: Models of Man in Economic Science: A Historical Overview, April 1993.

Nr. 57 *Peter Ulrich*: Wirtschaftsethik als Beitrag zur Bildung mündiger Wirtschaftsbürger. Zur Frage nach dem „Ort" der Moral in der Marktwirtschaft, Juli 1993.

Nr. 58 *Klaus Wührl-Struller*: Aristoteles und die Bilanz **B** Über Moral und Unmoral hoher Gewinne, August 1993.

Nr. 59 *Ulrike Knobloch*: Eine andere Wirtschaftsethik? Die Bedeutung der Frauenfrage für die Begründung einer grundlagenkritischen Wirtschaftsethik, September 1993.

Nr. 60 *Christiane Uhlig/Martin Büscher:* Systemtransformation und Homo oeconomicus. Institutionelle Voraussetzungen der Marktwirtschaft am Beispiel der Wirtschaftsgesinnung im russischen Kulturraum, Januar 1994.

Nr. 61 *Adelheid Biesecker*: Lebensweltliche Elemente der Ökonomie und Schlussfolgerungen für eine moderne Ordnungsethik, Februar 1994.

Nr. 62 *Peter Ulrich*: Integrative Wirtschaftsethik als kritische Institutionenethik. Wider die normative Überhöhung der Sachzwänge des Wirtschaftssystems, März 1994, **3. korr. Aufl., Sept. 1998.**

Nr. 63 *Ulrich Thielemann*: Die Differenz von Vertrags- und Diskursethik und die kategorialen Voraussetzungen ideologiekritischer Wirtschaftsethik, März 1994.

Nr. 64 *Markus Kaiser:* Grundriss eines wirtschaftsethisch reflektierten Konzepts der internen und aussengerichteten Unternehmungskommunikation, Mai 1994.

Nr. 65 *Martin Büscher/Ulrike Knobloch/Kai H. Matthiesen/Ulrich Thielemann:* Auf dem Weg zu einer integrativen Wirtschaftsethik. Beiträge zum Projekt wirtschaftswissenschaftlicher Grundlagenreflexion, August 1994.

Nr. 66 *Michael von Hauff/Beate Kruse/Arjan de Haan:* Die Systemtransformation in Indien unter Berücksichtigung ordnungspolitischer und soziokultureller Faktoren, September 1994.

Nr. 67 *Ulrich Thielemann:* Integrative Wirtschafts- und Unternehmensethik als Reflexion des spannungsreichen Verhältnisses von Einkommensstreben und Moral. Zum Verhältnis von Wirtschaftsethik und philosophischer (Diskurs-)Ethik, November 1994.

Nr. 68 *Peter Ulrich:* Führungsethik. Ein grundrechteorientierter Ansatz, Februar 1995, **2. vollst. überarb. u. erweit. Auflage, Juli 1998.**

Nr. 69 *Stephan Wittmann:* Ethik-Kodex und Ethik-Kommission. Ansätze zur Institutionalisierung von Unternehmensethik, Juni 1995.

Nr. 70 *Peter Ulrich:* Unternehmensethik und „Gewinnprinzip". Versuch der Klärung eines unerledigten wirtschaftsethischen Grundproblems, Juli 1995, korrigierter Nachdruck Dezember 1996.

Nr. 71 *Vicente Domingo García Marzá:* Ethik im Bankwesen. Eine wirtschaftsethische Analyse unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zwischen Banken und Industrie in Spanien, November 1995.

Nr. 72 *Thomas Maak:* Kommunitarismus. Grundkonzept einer neuen Ordnungsethik? März 1996, **2. überarb. Aufl. Mai 1997.**

Nr. 73 *Peter Ulrich/York Lunau/Theo Weber:* AEthikmassnahmen@ in der Unternehmenspraxis. Zum Stand der Wahrnehmung und Institutionalisierung von Unternehmensethik in schweizerischen und deutschen Firmen - Ergebnisse einer Befragung, Mai 1996.

Nr. 74 *Arnold Meyer-Faje:* Mensch und Unternehmung als Sinneinheit. Was ist die identifikatorische Basis? Juni 1996.

Nr. 75 *Stephan Wittmann:* Der ethische Gehalt des Arbeitsbegriffs. Rekonstruktion einer betriebswirtschaftlichen Schlüsselkategorie, August 1996.

Nr. 76 *Ulrich Thielemann:* Integrative Wirtschaftsethik und die Frage nach dem moralischen Subjekt. Ökologie, Markt und der erneute Versuch der Abgrenzung dreier wirtschaftsethischer Grundpositionen, Februar 1997.

Nr. 77 *Peter Ulrich:* Leitideen einer lebensdienlichen Arbeitspolitik, April 1997.

Nr. 78 *Peter Ulrich:* Wider die totale Marktgesellschaft. Zur Ideologiekritik des neoliberalen Ökonomismus aus der Perspektive der integrativen Wirtschaftsethik, Oktober 1997.

Nr. 79 *Anna Remišová:* Unternehmensethik in der slowakischen Wirtschaftspraxis, Dezember 1997.

Nr. 80 *Peter Ulrich:* Wofür sind Unternehmen verantwortlich? April 1998.

Nr. 81 *Thomas Maak:* Republikanische Wirtschaftsethik als intelligente Selbstbindung. Republikanismus und deliberative Demokratie in wirtschaftsethischer Absicht, Mai 1998.

Nr. 82 *Peter Ulrich:* Integrative Economic Ethics – Towards a Conception of Socio-Economic Rationality, August 1998.

Nr. 83 *Peter Ulrich/Urs Jäger/Bernhard Waxenberger:* Prinzipiengeleitetes Investment I. Kritische Analyse der gegenwärtigen Praxis bei "ethisch-ökologischen" Geldanlagen, November 1998.

Nr. 84 *Peter Ulrich/Bernhard Waxenberger/Urs Jäger:* Prinzipiengeleitetes Investment II. Gestaltungsorientierte Leitideen einer wirtschaftsethisch fundierten Unternehmensbewertung, Februar 1999.

Nr. 85 *Micha H. Werner:* `Anwendungsprobleme' in der normativen Ethik? Vorbereitende Bemerkungen im Hinblick auf die Anwendungskontroverse in der Diskursethik, August 1999.

Nr. 86 *Bernhard Waxenberger:* Bewertung der Unternehmensintegrität. Grundlagen für die Zertifizierung eines ethisch orientierten Managements, Oktober 1999, **2. überarb. Auflage, Juli 2001.**

Nr. 87 *Bernhard Waxenberger:* Bewertung der Unternehmensintegrität II. Schritte zu einem System prinzipiengeleiteten Managements, Juli 2000.

Nr. 88 *Peter Ulrich:* Republikanischer Liberalismus und Corporate Citizenship. Von der ökonomistischen Gemeinwohlfiktion zur republikanisch-ethischen Selbstbindung wirtschaftlicher Akteure, August 2000.

Nr. 89 *Markus Breuer:* Die Globalisierung und ihre Akteure. Schritte zu einer normativen Betrachtungsweise, August 2000.

Nr. 90 *Bernhard Waxenberger/Daniel Schmid Holz:* Grünes Geld. Texte zur Tagung in Boldern 2000, Januar 2001.

Nr. 91 *Torsten Pohl:* Die Erneuerung des Marketing-Ethos aus dem Geist der Sozialen Marktwirtschaft, März 2001.

Nr. 92 *Florian Wettstein:* Die neue `kapitale' Frage. Freier Kapitalverkehr oder Re-Regulierung der globalen Finanz- und Kapitalmärkte?, Mai 2001.

Nr. 93 *Peter Ulrich:* Die NetSociety – technokratische Utopie oder Chance für eine demokratische Gesellschaft mündiger Bürger?, August 2001.

Nr. 94 *Peter Ulrich/Bernhard Waxenberger (Hrsg.):* Standards und Labels I. Grundlagen ethisch orientierter Produktauszeichnungen, Januar 2002.

Nr. 95 *Peter Ulrich/Bernhard Waxenberger (Hrsg.):* Standards und Labels II. Einsatz und Wirkung in der Entwicklungspolitik, Januar 2002.

Nr. 96 *Peter Ulrich:* Ethik und Ökonomik. Ein Überblick über den St. Galler Ansatz der Integrativen Wirtschaftsethik, Juli 2002.

Nr. 97 *Thomas Bieker:* Die Soziale Marktwirtschaft. Zukunftsträchtiges oder totes Leitbild für eine lebensdienliche Ordnungspolitik, August 2002.

Nr. 98 *Anna Bihler/Tobias Bayer:* Philippe Van Parijs: Real Freedom for All – What (if anything) can justify capitalism? Eine kritische Betrachtung, Juli 2003.

An das
Institut für Wirtschaftsethik
Universität St. Gallen
Guisanstrasse 11
CH-9010 St. Gallen

Fax Nr.: ++ 41 71 224 28 81

Bestellung (auch über Internet möglich: http://www.iwe.unisg.ch)

Bitte senden Sie mir folgende, **mit Y bezeichnete** Berichte:

1	**2**	**3**	**4**	**5**	**6**	**7**	**8**	**9**	**10**
11	**12**	**13**	**14**	**15**	**16**	**17**	**18**	**19**	**20**
21	**22**	**23**	**24**	**25**	**26**	**27**	**28**	**29**	**30**
31	**32**	**33**	**34**	**35**	**36**	**37**	**38**	**39**	**40**
41	**42**	**43**	**44**	**45**	**46**	**47**	**48**	**49**	**50**
51	**52**	**53**	**54**	**55**	**56**	**57**	**58**	**59**	**60**
61	**62**	**63**	**64**	**65**	**66**	**67**	**68**	**69**	**70**
71	**72**	**73**	**74**	**75**	**76**	**77**	**78**	**79**	**80**
81	**82**	**83**	**84**	**85**	**86**	**87**	**88**	**89**	**90**
91	**92**	**93**	**94**	**95**	**96**	**97**	**98**		

Absender: .....

.....

.....

Tel.-Nr.: .....

Fax-Nr.: .....

Datum: .....

G Bitte senden Sie mir die neu erscheinenden Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik (ca. 3 pro Jahr) bis auf Widerruf im Abonnement zu.