

CHRISTOPH FLEISCHMANN

Bringing Justice back in

Gerechtigkeit in Zeiten der Finanzkrise

Friedrich August von Hayek bezeichnete »soziale Gerechtigkeit« einmal als Unsinn. Die Finanzkrise und ihre enormen Verwerfungen zeigen jedoch eher den Unsinn einer marktradikalen Ungeordnetheit, die Verteilungsgerechtigkeit gänzlich abweist. Der Philosoph Axel Honneth hat unlängst die Frage der Gerechtigkeit im Begriff der »sozialen Freiheit« wieder eingebracht. Unser Autor folgt diesem Denkansatz von der Notwendigkeit der Verbindung von Gerechtigkeit und Freiheit. Gegen den forcierten Ruin ganzer Volkswirtschaften bedarf es der Rückkehr zu einer ausgleichenden Gerechtigkeit.

Were 99 %«, steht auf den Schildern der meist jungen Protestierenden, die sich ausgehend von der New Yorker Wall Street inzwischen in vielen Hauptstädten und Börsenplätzen versammeln. Die Botschaft ist einfach und klar: Von den globalen Finanzströmen, die eine Krise nach der anderen produzieren, profitiert nur eine Minderheit. Viele aber spüren die realen Folgen der Krisen. Man mag das zu einfach finden, nachdem Regierungen weltweit durch die Finanzierung der Altersvorsorge über die Kapitalmärkte ihre Bürger zu Geiseln eben dieser Märkte gemacht haben, aber man muss den Protestierenden doch dankbar sein für den Slogan: Er bringt auf die Tagesordnung, was unter dem vermeintlichen Handlungsdruck einer schnellen Krisenbewältigung bisher unter den Tisch fiel: Es geht bei der Antwort auf die Finanzkrise nicht nur um die richtige ökonomische Technik (Eurobonds oder Rettungsschirm, Geld drucken oder Austeritätspolitik), sondern auch um die Frage, wie eine Gesellschaft ihre Finanzmärkte so organisiert, dass dies Vorstellungen von Gerechtigkeit genügt. Damit eben nicht das Geld von Wenigen das Leben von Vielen negativ beeinflusst.

► Der Verfall der Gerechtigkeitsdiskussion

Interessanterweise waren die Ersten, die nach der Finanzkrise das Thema Gerechtigkeit programmatisch angegangen sind, diejenigen, die mögliche Gerechtigkeitsforderungen abwehren wollten. Im deutschen Bundestagswahljahr 2009 erschienen gleich zwei Bücher unter maßgeblicher Beteiligung von leitenden Köpfen des Instituts der deutschen Wirtschaft, die offensichtlich von der Sorge diktiert waren, der Kapitalismus könne durch die Finanzkrise an Legitimation einbüßen: Schon die Titel erklären, worum es den Autoren geht: *Die gefühlte Unge-rechtigkeit* und noch deutlicher *Abschied von der Gerechtigkeit*.¹ Die Beiträge in den beiden Büchern stimmen das alte Lied an, dass Freiheit sich nun mal nicht mit Gleichheit vertragen und Gerechtigkeit deswegen nicht mit Gleichheit in Verbindung gebracht werden dürfe. Eine freiheitskompatible Rede von der Gerechtigkeit könne nur eine Chancengerechtigkeit meinen, also dass alle die gleichen Chancen haben, am freien Markt teilzunehmen. Diese gleichen Chancen hätte eine gute Bildungspolitik bereitzustellen. Ungleiche Startchancen durch vererbten Wohlstand werden natürlich nicht thematisiert. Damit wird noch einmal in einer Schlacht nachgelegt, die eigentlich schon geschlagen war: Nämlich der Konflikt zwischen Verteilungsgerechtigkeit auf der einen Seite und Chancen- oder Beteiligungsgerechtigkeit auf der anderen Seite.

Gemäß dem Slogan »Nixon goes to China« waren es nicht die Konservativen, sondern die Sozialdemokraten, die in unseren Breiten den alten Begriff der Verteilungsgerechtigkeit in den Jahren der rot-grünen Bundesregierung entsorgt haben. Auf der Suche nach einem »umfassenderen Begriff von Gerechtigkeit«, umfassender als nur »Verteilungsgerechtigkeit«,

hoben führende Sozialdemokraten und ihre intellektuellen Vordenker den Begriff der »Beteiligungsgerechtigkeit« oder »Befähigungsgerechtigkeit« auf das gesellschaftspolitische Tapet.² Man kann natürlich zu Recht einwenden, dass die Frage nach einer gerechten Verteilung nicht in Opposition zu einer gerechten Beteiligung stehen muss. So vertritt einer der prominentesten Verfechter einer Befähigungsgerechtigkeit, der Nobelpreisträger Amartya Sen, dass eine gerechte Verteilung der Güter eine Voraussetzung dafür ist, dass der Einzelne seine Chancen auf Teilhabe und damit seine individuelle Freiheit effektiv verwirklichen könne: »Gemäß einer extrem liberalen Position hat ein sehr armer Mensch die Freiheit, nach Acapulco in Urlaub zu fahren. Aber die Tatsache, dass er sich das gar nicht leisten kann, kommt nicht in Betracht, denn er hat ja die Erlaubnis, es zu tun. Wenn man aber sagen möchte, jemand hat die Befähigung, nach Acapulco in den Urlaub zu fahren, dann muss man auch fragen: Hat er auch wirklich die Fähigkeiten dazu, also die Geldmittel und den Wohlstand und so weiter.«³

Aber im bundesdeutschen Diskurs wurden die notwendigen Befähigungen im besten Fall auf Bildungsfragen reduziert, im schlechteren auf »Fördern und Fordern«. Die Verteilungsgerechtigkeit wurde als veraltete Alternative zu dieser neuen Gerechtigkeit angesehen. Es geht nicht mehr darum, Gerechtigkeit durch eine nachträgliche Korrektur der Marktverteilung herzustellen, sondern den Menschen einen gerechten Zugang zum Markt und zu seinen Chancen zu ermöglichen. Dass dies nicht nur eine Neuorientierung der Sozialdemokratie war, sondern tatsächlich ein Diskurs, der breit in der Gesellschaft verankert war, zeigt sich zum Beispiel daran, dass auch die beiden großen Kirchen in Deutschland in ihren sozial-ethischen Stellungnahmen der letzten zehn



Fotos: Ilja C. Hendel

Jahre Beteiligungs- sowie Chancengerechtigkeit als Leitvorstellungen gewählt haben.

Damit hatte sich die liberale Vorstellung durchgesetzt, der die Forderung nach mehr Verteilungsgerechtigkeit immer schon als tendenziell unzulässiger Eingriff in den Markt oder die freie Verfügung über das Eigentum galt. Am klarsten hat das sicher Friedrich August von Hayek auf den Punkt gebracht, der in der Verteilungsgerechtigkeit nur das populistische Bedienen mächtiger Gruppeninteressen sehen konnte. Für ihn war die »soziale Gerechtigkeit«, die eine bestimmte Verteilung der Güter sicherstellen wolle, ein Relikt aus vormodernen Zeiten: Die alte *iustitia distributiva*, die jedem gemäß seiner Würdigkeit, also seinem Stand, austeile, mache nur Sinn in einer statischen Gesellschaftsordnung. In einer freien Marktgesellschaft aber gebe es keine Instanz, von der man eine gerechte Verteilung resultierend aus vielen Marktprozessen verlangen könne, deswegen mache diese Forderung keinen Sinn mehr: »Der Ausdruck »soziale Gerechtigkeit« gehört nicht zur Kategorie des Irrtums, sondern zu der des Unsinnns, so wie der Ausdruck »ein moralischer Stein.«⁴ Gerechtigkeit gebe es nur in abstrakten Regeln, die Hayek besonders im Straf- und Privatrecht fand. Dies ist klassischerweise der Raum der *iustitia commutativa*, wo nicht ein Souverän jedem nach seiner unterschiedlichen Würdigkeit austeilt, sondern in dem die Bürger nach der Maßgabe äquivalenter Vergeltung miteinander handeln sollen. Mehr Gerechtigkeit, als dass für alle dieselben abstrakten Regeln gelten ohne Ansehen der Person, sei nicht möglich. Mit dieser Position

erfreut sich Hayek nach wie vor großer Zustimmung bei den heutigen Verteidigern der Marktfreiheit und wird gerne und viel zitiert. Die Liberalen »müssen den Mut aufbringen, ihrem großen Theoretiker Friedrich August von Hayek zu folgen und sich zu einer öffentlichen Bekämpfung des Gerechtigkeitsbegriffs aufzeraffen«, fordert etwa der Kieler Philosoph Wolfgang Kersting.⁵

Vermutlich liegt es auch an dieser diskurspolitischen Lage, wonach Verteilungsgerechtigkeit als weitgehend überholtes Konzept gilt, dass die Finanzkrise lange nicht als Gerechtigkeitsthema formuliert wurde. Mit einer Beteiligungs- oder Chancengerechtigkeit kommt man hier nicht weit, denn es geht ja nicht um gleiche Chancen mitzuzocken, sondern um die Frage, wie die Risiken und Kosten der Finanztransaktionen zu verteilen sind. Verteilungsgerechtigkeit also diesmal nicht als »Füllhorn ... des Sozialstaates«, wie Kersting ätzt, sondern als gerechte Verteilung der Schulden, mit denen die Gewinne der Gläubiger gesichert wurden. Der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Nikolaus Schneider, erkannte inzwischen durchaus selbstkritisch, dass man in den letzten zwanzig Jahren zu einseitig über Gerechtigkeit geredet und die Verteilungsgerechtigkeit vernachlässigt habe: »Das Auseinanderdriften der Verdienste und die Entwicklung der Einkommens- und Vermögensverteilung in unserem Land verlangen danach, dass die Frage der Verteilungsgerechtigkeit wieder sehr viel intensiver und nachdrücklicher thematisiert wird.«⁶ Das ist ja schon mal was in diesen Zeiten. Aber es ist – wie im

Folgenden gezeigt werden soll – noch zu wenig, nur für mehr Verteilungsgerechtigkeit zu plädieren. Besser wäre es, die Gerechtigkeitsdiskussion zu erweitern über die falsche Alternative zwischen Verteilungs- und Beteiligungsgerechtigkeit hinaus.

► Soziale Freiheit als Verbindung von Gerechtigkeit und Freiheit

Im vergangenen Sommer erschien – keineswegs durch die Finanzkrise inspiriert, sondern aus viel längeren Zyklen des Nachdenkens geboren – der *Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit* von Axel Honneth. Unter dem Titel *Das Recht der Freiheit* will der Frankfurter Sozialphilosoph die normativ argumentierende politische Philosophie mit der empirischen Gesellschaftsanalyse (wieder) verbinden.⁷ Das heißt aus den historischen Kämpfen um Anerkennung will er den normativ verpflichtenden Gehalt gewinnen, mit dem die gegenwärtige Situation zu bewerten ist. Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel. Sie seien sowohl in den uneingelösten Versprechen der Moderne enthalten wie – ex negativo – in den Verletzungen und Versagungen von Anerkennung.

Außerdem – und das ist für unser Thema entscheidender – will Honneth den vermeintlichen Graben zwischen Freiheit und Gerechtigkeit zuschütten. Er tut dies, indem er den Begriff der Freiheit aus der alten Polarität von positiver und negativer Freiheit herausführt und eine dreifache Struktur der Freiheit entfaltet. In der Sphäre des Rechtes gebe es die negative Freiheit, die vornehmlich die Aufgabe habe, die Privatsphäre des Einzelnen vor Zu-

PETER LOHAUB

»Wir sind die 99 Prozent«

Wir sind die 99 Prozent. Wir werden aus unserer Wohnung geworfen. Wir müssen wählen zwischen Lebensmitteln und Miete. Wir bekommen keine ordentliche medizinische Versorgung. Wir leiden unter Umweltverschmutzung. Wir leisten Überstunden für wenig Geld und bleiben rechtlos, falls wir überhaupt Arbeit haben. Wir bekommen nichts und 1 Prozent bekommt alles. Wir sind die 99 Prozent.« So steht es mit über tausend weiteren Statements auf einer *tumblr*-Site im Netz und auf vielen Protestbannern der Occupy-Bewegung weltweit.

Die Credit Suisse – eine der größten globalen Banken – hat sich des einen Prozents angenommen und nachgezählt, was »alles« im Vergleich zu »nichts« genau ist.¹ Sie rechnet der erwachsenen Weltbevölkerung von 4,5 Milliarden Menschen ein gesamtes Vermögen von 231 Billionen US-Dollar zu. Zunächst ist festzustellen, dass mittlerweile gar nicht so wenige Menschen zu den Reichen gerechnet werden: 26 Millionen Dollarmillionäre bevölkern die Erde, rund 2 Millionen Menschen verfügen über mehr als 5 Millionen Dollar, rund 1 Million haben mehr als 10 Millionen Dollar und 29 000 verfügen über mehr als 100 Millionen Dollar. Ein Vergleich der Einkommensklassen sprengt allerdings bereits unser Vorstellungsvermögen, auch die *Abbildung* zeichnet ein ganz falsches Bild. Um in die Vermögensklasse von 100 Millionen zu kommen, müsste sich ein Lehrerehepaar die Arbeitsleistung von je 833 Jahren sofort auszahlen lassen können. In Kilometer und Höhenentfernung statt Dollar ausgedrückt ergeben sich folgende Relationen: Die 99 Prozent leben auf der Erdoberfläche, auf dem 400 000 Kilometer entfernten Mond leben die der oberen Mittelklasse zuzurechnenden Reichen und auf der 150 Millionen Kilometer entfernten Sonne die obere Hälfte der Superreichen. Die höchsten Vermö-

gen von Individuen werden auf 70 Milliarden geschätzt, das übersteigt im Vergleich den Durchmesser unserer Galaxie um das Fünf- bis Sechsfache. Den oberen ein Prozent der Weltbevölkerung gehören 44 Prozent der globalen Vermögenswerte, umgekehrt gehört der unteren Hälfte der Weltbevölkerung nur ein Prozent der globalen Vermögen.

Die Verteilung der Dollarmillionäre auf die Länder der Welt entspricht etwa den Erwartungen: 34 Prozent in den USA, 11 Prozent in Japan, 9 Prozent in Frankreich, je 6 Prozent in Deutschland und UK, 4 Prozent in Italien und je 3 Prozent in Australien und China. Deutlich anders ist die Verteilung der wenigen Allerreichsten: Diese leben fast zur Hälfte in den USA, an zweiter Stelle kommt die Schweiz und an dritter China.

Aus der Einkommenssteuerstatistik der USA gibt es Angaben, welchen Berufen sich die reichsten 0,1 Prozent der in den USA steuerzahlenden Reichen zuordnen. Demnach ist der Anteil der in der Finanzbranche arbeitenden Superreichen rapide von 8 (1979) auf 14 Prozent 2005 gestiegen, der der IT-Branche von 4 auf 5 Prozent und der Grundstücksmakler von zwei auf drei Prozent. Den Löwenanteil kassierten Unternehmer (31 %) und Topverdiener im Medizinsektor (16 %) sowie Rechtsanwälte (8,4 %).² Zwei Prozent der superreichen Steuerzahler sind im Medien-, Kunst- und Sportgeschäft.

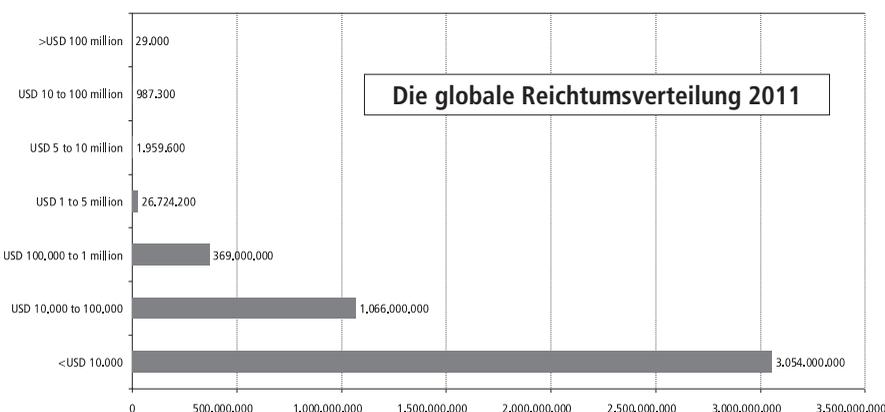
Die Reichen hatten logischerweise immer schon mehr als die Armen, aber diese exorbitanten Ungleichheiten hat es vor den Achtzigerjahren zu keiner Zeit in keiner Gesellschaft gegeben. Der Anteil der Gruppe der reichsten 0,1 Prozent am gesamten gesellschaftlichen Reichtum (BIP) hat sich in den USA, Japan und Frankreich in den letzten 25 Jahren vervierfacht. Hält diese Entwicklung geradlinig an, gehört in 50 Jahren die ganze Welt ihnen allein.

- 1 Research Institute, Credit Suisse: *Global Wealth Report 2011*.
- 2 J. Bakifa, A. Cole, B. T. Heim: *Jobs and Income Growth of Top Earners and the Causes of Changing Income Inequality: Evidence from US Tax Return Data*, November 2010.

Fortsetzung von Seite 19 mutungen von außen zu schützen. Diese Form der Freiheit, die vielen Vertretern des Liberalismus schon als höchste Form der Freiheit gilt, ist nach Honneth aber erst eine (fast bescheidene) Voraussetzung wahrer Freiheit. Die zweite Form der Freiheit ist für Honneth die reflexive Freiheit, wonach ein Mensch frei sei, selbst gewählten moralischen Überzeugungen zu folgen. Die höchste Form der Freiheit aber sei die soziale Freiheit, die sich in unterschiedlichen Räumen unterschiedlich äußere: In der Familie als Liebe und Fürsorge, im Staat als Ermöglichung von Beteiligung und in der Wirtschaft in geordneten Kooperationszusammenhängen, in denen der Einzelne aufgehoben sei, weil seine Arbeit als Beitrag zum Wohle aller gewürdigt werde. Die soziale Freiheit wird bei Honneth »als Ergebnis einer kooperativen Beziehung gedacht, die die Selbstverwirklichung eines jeden von der reziproken Wertschätzung aller anderen abhängig macht«, wie es Jürgen Habermas vor einiger Zeit formulierte.⁸

Das ist nah an der alten Formulierung, wonach die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller sei – also das Gegenbild zur liberalen Freiheit, wonach die Freiheit des Einzelnen ihre Grenze an der Freiheit des Anderen finde. Salopp formuliert: Weil der Einzelne sich nicht dann frei entfalten kann, wenn er von allen in Ruhe gelassen wird, sondern nur, wenn er von anderen Anerkennung erfährt, ist die Frage nach der Qualität der Beziehungen zu den Anderen eine eminent wichtige für die Frage nach der Freiheit. Die Qualität der Beziehungen der Menschen untereinander wurde aber traditionell auch als eine Frage der Gerechtigkeit thematisiert. In ungerechten Beziehungen kann kein Mensch sich frei entfalten.

Leider hat Honneth die Frage nach der Gerechtigkeit mehr oder weniger in der Frage nach der richtigen Gestalt der sozialen Freiheit aufgehoben. Er verweist nicht mehr explizit auf Gerechtigkeitsüberlegungen, wenn er beschreibt, welche Qualität der Markt haben müsste, um als Ort sozialer Freiheit allen Menschen Anerkennung zuteilwerden zu lassen. Das ist aus zwei Gründen bedauerlich: Erstens ist die Frage, ob der Begriff der Anerkennung nicht doch etwas zu weich ist in den oben skizzierten Auseinandersetzungen, in denen die Berechtigung von Gerechtigkeitsforderungen rundheraus bestritten wird. Auf die Forderung nach »Anerkennung« individueller Identitäten können sich auch diejenigen einlassen, die gegen die Forderungen einer gerechten Verteilung argumentieren.⁹ Das ist nicht Honneths Position,



aber die Frage ist, ob man heute nicht – Wolfgang Kersting paraphrasierend – den Mut haben müsste, sich zu einer öffentlichen Verteidigung des Gerechtigkeitsbegriffs aufzuraffen und nicht nur die konsensfähigere Freiheit in den Vordergrund zu stellen.

Zum Zweiten ist Honneths eher implizite Thematisierung der Gerechtigkeit deswegen bedauerlich, weil der Hinweis auf Gerechtigkeitsforderungen den Anerkennungsbegriff durchaus noch zuspitzen und klären könnte. Der Anerkennungsbegriff führt ja, wenn man ihn mit Gerechtigkeitstraditionen zusammenbringt, nicht zuerst zur Verteilungsgerechtigkeit, die man gemeinhin aus der alten *iustitia distributiva* herleitet. Wenn die Qualität der Beziehungen der Menschen untereinander entscheidend ist, dann geht es bei der Frage nach der Anerkennung zuerst um die *iustitia commutativa*, die Gerechtigkeit, die für den Austausch unter den Menschen die Gleichheit vorsieht. Diese Vorstellung von Gerechtigkeit ist nun, anders als es die Verfechter der liberalen Freiheit glauben machen, nicht nur für das Strafrecht und das Privatrecht, wie es sich in den kapitalistischen Gesellschaften entwickelt hat, relevant, sondern auch für die wirtschaftlichen Transaktionen der Bürger.

► Die notwendige Rückkehr der ausgleichenden Gerechtigkeit

Die scholastischen Theologen des Mittelalters haben aus den von Aristoteles geerbten Kategorien der Gerechtigkeit die Vorstellung eines gerechten Preises entwickelt: das heißt, es dürfen nur zwei Waren oder Ware und Geld gleichen Wertes getauscht werden, nur dann galt eine wirtschaftliche Operation als gerecht. Die klassischen Ökonomen (und einige Wirtschaftshistoriker) haben aus dem gerechten Preis flugs den Marktpreis gemacht und behauptet, der Markt Sorge für einen Austausch von Äquivalenten. Und weil man nicht mehr behaupten konnte, dass Marktpreise, die dem Spiel von Angebot und Nachfrage unterliegen, einen intrinsischen Wert der Güter ausdrücken, hat man die Äquivalenz auf das nebelige Gebiet der subjektiven Bedürfnisse ausgeweitet. Mit anderen Worten: Der Marktpreis sei deswegen ein Äquivalentenpreis, weil die Bedürfnisse von Käufer und Verkäufer gleich seien, sonst würden sie ja nicht miteinander ins Geschäft kommen. Dies ist freilich etwas zynisch angesichts von faktischen Machtasymmetrien auf vielen Märkten und strukturellen Ungleichheiten bei allen drei Produktionsfaktoren Arbeit, Kapital und Natur. Diese Argumentation verkehrt auch die Intention der scholastischen

Theologen in ihr Gegenteil, die ja gerade einen Schutz vor den Schwankungen von Angebot und Nachfrage finden wollten. Nach der Missernte stieg der Weizenpreis auch schon im Mittelalter. Die Not der Menschen sollte aber nicht zu höheren Preisen ausgenutzt werden.

Was bedeutet das in Zeiten der Finanzkrise? Man wird in einer kapitalistischen Wirtschaft nicht zu den alten Vorstellungen von Äquivalentenpreisen zurückkehren können – wegen der eben erwähnten konstitutionellen Ungleichheit beim Tausch von Arbeitskraft, Kredit und Naturverbrauch. Man könnte aber von den Scholastikern lernen, die im Spätmittelalter bestimmte Geschäftsmodelle und Transaktionsformen auf ihre Gerechtigkeit und damit moralische Unbedenklichkeit hin untersucht haben. Man hat das als gewundene Kasuistik verspottet und oft genug dienten lange Überlegungen in der Tat nur dazu, einen Weg zu finden, wie ein an sich verbotenes Geschäft so gestaltet werden konnte, dass es als unbedenklich galt. Aber die Fragestellung war die richtige! Wie müssen Transaktionen beschaffen sein, dass sie Gerechtigkeitskriterien genügen? Es ist nicht einzusehen, dass die Gerechtigkeit erst jenseits des Marktes anfangen soll, also dort, wo es um den Zugang zum Markt geht oder dort, wo es die Verteilung durch den Markt zu korrigieren gilt, und dabei der Markt selbst einer scheinbaren Naturgesetzlichkeit überlassen wird. Nein, wenn Menschen auf Märkten miteinander handeln, dann können für diese Geschäfte doch nicht alle Normen, die sonst gelten, suspendiert sein. Nochmal: Die Frage nach der Verteilung der Lasten, die die Finanzkrise produziert hat, wird weiter ein wichtiges Thema bleiben und auch die Frage, wie der gemeinsam erwirtschaftete Wohlstand gerecht geteilt wird, aber es geht um mehr als nur Verteilung. Die Fragen, wie der Markt funktioniert, wie der Austausch von Gütern und Leistungen zwischen Menschen gestaltet wird, sind wieder neu als Gerechtigkeits Thema zu konstituieren.

Man muss also überlegen, welche Transaktionen die tatsächlichen (und nicht nur theoretisch unterstellten) Interessen aller Betroffenen berücksichtigen. Dabei muss man auch auf die materiellen Waren- oder Geldströme schauen. Das heißt, die Tatsache, dass sich jemand auf ein Geschäft (notgedrungen) einlässt, kann keineswegs per se als freie Zustimmung gewertet werden, wenn das Geschäft von den getauschten Werten her deutlich ungleich ist. Spekulationen mit Nahrungsmitteln, die die Preise derselben erhöhen und damit (existenzielle) Knappheiten erzeugen (die der freie Markt doch angeblich bestmöglich managt), sind sicher keine Transaktionen, die allen Betroffenen gerecht werden. Wetten auf die sinkende Bonität von Ländern auch nicht. Finanzwissenschaftler reden hier gerne von Informationen, die über Preise übermittelt würden und wichtig für das Funktionieren des Systems seien. Aber wem dienen diese Informationen? Denen, die Geld riskant angelegt haben. Der Preis für die Information durch Spekulation ist aber unter Umständen der forcierte Ruin ganzer Volkswirtschaften. Hier müssen die existenziellen Bedürfnisse von vielen gegen die Wünsche nach Geldvermehrung von wenigen abgewogen werden.

Gerecht wäre eine Transaktion nur, wenn die Folgen für alle Betroffenen gleichermaßen berücksichtigt werden. Wenn sie diesem Kriterium nicht genügt, sollte diese Art der Transaktion verboten werden. Weil diese Regulierungen dreieinhalb Jahre nach dem Fall von Lehman Brothers ausgeblieben sind, bleibt den Akteuren bei der derzeitigen Krisenbewältigung nur einmal mehr das ängstliche Besänftigen »der Märkte«. Dass die Politiker dabei den Eindruck von Reagierenden statt von Agierenden machen, untergräbt die demokratische Legitimation dieser Bemühungen und zeigt die Unfreiheit der Handelnden. Mehr Gerechtigkeit hätte hier eindeutig zu mehr Freiheit geführt. ◀

1 Thomas Straubhaar, Michael Hüther: *Die gefühlte Ungerechtigkeit. Warum wir Ungleichheit aushalten müssen, wenn wir Freiheit wollen*, München 2009; Katja Gentinetta, Karen Horn (Hrsg.): *Abschied von der Gerechtigkeit. Für eine Neujustierung von Freiheit und Gleichheit im Zeichen der Krise*, Zürich/Frankfurt 2009. Dazu gesellte sich noch im Jahr 2010 ein *Merkur*-Doppelheft zum Thema »Die Grenzen der Wirksamkeit des Staates. Über Freiheit und Paternalismus«, als hätte uns ein überbordender Sozialstaat in die Krise geritten.

2 Diese Entwicklung zeichnet nach: Matthias Möhring-Hesse: »Schlechte Zeiten für die Verteilungsgerechtigkeit«, in: ders. (Hrsg.): *Streit um die Gerechtigkeit. Themen und Kontroversen im gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskurs*, Schwalbach 2005, S. 134–146.

3 Amartya Sen im Interview mit dem Verfasser; siehe <http://www.swr.de/swr2/literatur/buch-der-woche/-/id=8316184/nid=8316184/did=7080448/tw8vs7/index.html>. Vgl. dazu Amartya Sen: *Die Idee der Gerechtigkeit*, München 2010.

4 Friedrich August von Hayek: *Recht, Gesetz und Freiheit. Eine Neufassung der liberalen Grundsätze der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie*, Tübingen 2003, S. 229.

5 Wolfgang Kersting: »Gefährdungen der Freiheit. Über die Notwendigkeit des Liberalismus«, in: *Merkur* 64/10, S. 879.

6 Nikolaus Schneider in einem Vortrag auf dem Ev. Kirchentag in Dresden am 3.6.11.

7 Axel Honneth: *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011; vgl. dazu auch Hans-Willi Weis: »Hegel – (k)ein Töter Hund? Freiheit und Gerechtigkeit als »demokratische Sittlichkeit« im Kapitalismus«, in: *Kommune*, Heft 5/2011, S. 102 f.

8 Jürgen Habermas: »Arbeit, Liebe, Anerkennung. Der Philosoph Axel Honneth wird 60«, in: *Zeit*, 16.7.09; online unter <http://www.zeit.de/2009/30/Philosoph-Honneth/komplettansicht>

9 So z. B. Michael Zöllner: »Die künstliche Tugend«, in: Katja Gentinetta, Karen Horn: *Abschied von der Gerechtigkeit*, Zürich/Frankfurt am Main 2009, S. 61.