

Volksuni 18.5.02 Susanne Lettow

Gerechtigkeit, Gleichheit, Herrschaftskritik¹

“Gerechtigkeit” ist ein zentraler Begriff für soziale, herrschaftskritische Bewegungen, die damit Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit, Geschlechtergerechtigkeit, globaler Gerechtigkeit in den Nord/Süd-Verhältnissen Ausdruck verleihen.

“Gerechtigkeit” ist zugleich als ideologischer Begriff ein Deckwort für Herrschaftsinteressen, wie wir nicht erst wissen, seit George W. Bush Amerikas “neuen Krieg” als Operation “Infinite Justice”/“Unendliche Gerechtigkeit” bezeichnet hat, bevor er den Namen “Enduring Freedom” bekam. “Gerechtigkeit” ist somit ein umkämpfter Begriff, der für unterschiedlichste, ja antagonistische politische Projekte in Anspruch genommen wird. Im Folgenden werde ich dies anhand der gegenwärtigen sozialphilosophischen Debatte, in die der Neoliberalismus Eingang gefunden hat, darstellen.

“Verdienen Behinderte oder Hässliche oder Unbegabte oder Unausstehliche wirklich Kompensationszahlungen, damit sie nicht schlechter dastehen im Leben als Gesunde, Hübsche, Talentierte oder Nette? (...) Verkehrt sich ... in dem Gleichheitskonzept von Gerechtigkeit die Tugend der Gerechtigkeit nicht in die Untugend des Neids?”.

Mit Fragen wie dieser hat sich in jüngster Zeit in der angelsächsischen und deutschsprachigen Sozialphilosophie eine Position herausgebildet, die sich “Anti-Egalitarismus” nennt. Gemeinsam ist den ProtagonistInnen dieser Position, unter denen vor allem Angelika Krebs, Harry Frankfurt und Wolfgang Kersting zu nennen sind, die Entkoppelung des Begriffs der Gerechtigkeit von dem der Gleichheit. Im Kern geht es in der Debatte um die Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums. Unter Begründungszwang, heißt es, stünden nicht diejenigen, die ungleich verteilen wollten, sondern diejenigen, die gleich verteilen wollten. Eine schlüssige philosophische Begründung für Letzteres sei nie geliefert worden. Harry Frankfurt geht sogar soweit, über ungleiche ökonomische Verteilung hinaus das Prinzip der proportionalen Gerechtigkeit nach dem Motto “Jedem das Seine” auf “Rechte, Achtung, Rücksicht und Anteilnahme” auszudehnen. “Jeder Person”, so Frankfurt, “sollten die Rechte, die Achtung, die Rücksicht und die Anteilnahme zukommen, auf

die sie kraft dessen, was sie ist und was sie geleistet hat, Anspruch erheben kann". Selbst das Recht gilt hier nicht mehr für alle gleich, sondern richtet sich nach der jeweiligen Leistung. In ähnlicher Weise wie Frankfurt fordert Wolfgang Kersting, sich auf den Begründer des Neoliberalismus Friedrich August von Hayek berufend, einen "verdienstethischen Naturalismus". Dabei gilt ihm die "Naturausstattung der Individuen, ihre Begabungen, Talente und Fähigkeiten", als "Grundlage für den Erwerb legitimer Verdienstansprüche". Die Naturalisierung des gesellschaftlichen Kompetenz-/Inkompetenzgefüges dem Aufruf ans Individuum, die eigenen "Anlagen, Kapazitäten und Potentiale zu optimieren und sich so selbst zu erweitern". Nur so gelinge es, im Konkurrenzkampf um "eine begrenzte Anzahl von begehrten und gesellschaftlich angesehenen Positionen" zu bestehen. Gesellschaftliche Voraussetzung für diesen "Liberalismus sans phrase" ist, wie Kersting schreibt, der "Übergang von dem Minimalstaat zum einem Minimalsozialstaat".

Unschwer ist zu erkennen, dass es sich bei diesen anti-egalitaristischen Positionen um einen neoliberalen Vorstoß in der Philosophie handelt. In die Kritik geraten, homolog zum politischen Feld, keynesianisch orientierte Umverteilungskonzeptionen. Die meistdiskutierten Gegner der Anti-Egalitaristen sind Ronald Dworkin und John Rawls, der sich z.B. mit Keynes für den "Vorrang der Gerechtigkeit vor Leistungsfähigkeit und größerer Nutzensumme" ausspricht . Für den politischen Diskurs, insbesondere den in der Sozialdemokratie dominierenden, hat Birgit Mahnkopf aufgezeigt, wie in den neuen Gerechtigkeitsbegriff neoliberale Imperative Eingang finden und die verstärkten sozialen Spaltungen und Ungleichheiten hegemoniefähig gemacht werden. Die "Formel 1 der neuen Sozialdemokratie: Gerechtigkeit durch Ungleichheit" kann durchaus auch als Motto des philosophischen Anti-Egalitarismus gelten.

Ich gehe nun zunächst auf einige zentrale Theoreme des Anti-Egalitarismus wie "Natur" und "Leistung" ein und skizziere die egalitaristischen Antworten. Hierbei beziehe ich mich auf die rawlsianische Position von Herlinde Pauer-Studer sowie auf den Fähigkeiten-Ansatz, wie er von Martha Nussbaum und Amartya Sen vertreten. Ich befrage diese Konzeptionen danach, inwieweit sie dem Anti-Egalitarismus nicht nur ein abstraktes Beharren auf dem Wert der Gleichheit entgegensetzen, sondern in

¹ Eine leicht veränderte Fassung ist erschienen in: Widerspruch.Beiträge zur sozialistischen Politik, Heft 41,

die gesellschaftspolitischen Kämpfe auf dem Terrain der Philosophie eingreifen. Dabei zeigt sich, dass wertphilosophische Kritik des Anti-Egalitarismus an eine Grenze stößt. Indem die Auseinandersetzung um Gerechtigkeit als Problem einer Ordnung der Werte artikuliert wird - so ist ein zentraler Streitpunkt die Frage, ob "Gleichheit" ein intrinsischer Wert oder nur ein abgeleiteter Wert ist - gerät die gesellschaftliche und politische Problematik aus dem Blickfeld. Die Ausblendung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die Ungleichheit und Ungerechtigkeit hervorbringen, aber ist eine zentrale diskursive Operation des Anti-Egalitarismus und muss ins Zentrum der Kritik rücken, soll diese sich nicht auf eine hilfloses Beschwören "besserer Werte" reduzieren. Ich plädiere daher dafür, die Fragestellung umzuformulieren: In welchen Verhältnissen und Praxen werden gesellschaftliche Ungleichheiten hergestellt und wie kann in diese Prozesse verändernd eingegriffen werden? Ins Blickfeld rücken damit die Prozesse, in denen hierarchischen Geschlechterverhältnissen, Klassenverhältnissen sowie kulturell/ethnisch artikulierten Hierarchien reproduziert werden. Die Bedeutung der Dualismen Gleichheit/Ungleichheit sowie Gerechtigkeit/Ungerechtigkeit aber kann nur im Kontext der jeweiligen gesellschaftlichen Projekte verstanden werden.

Eine Wendung, die für den Anti-Egalitarismus charakteristisch ist, besteht darin, "Gleichheit" und "Gerechtigkeit" aus jeglichem gesellschaftlichen und politischen Kontext zu lösen. So führt Angelika Krebs den Unterschied von relationalen und nichtrelationalen Gerechtigkeitsauffassungen über das Beispiel der Gewichtsmessung von Mehl, Zucker und Butter beim Kuchenbacken ein. Um sich jeweils des absoluten Gewichts der Zutaten zu versichern, ist eine "nicht-komparative Waage, wie die digitale Küchenwaage" weitaus besser geeignet als eine "komparative Waage, die Balkenwaage orientalischer Märkte zum Beispiel". Dieser Unterschied, der nebenbei mit dem Gegensatz von europäischer High-Tech und orientalischer Rückständigkeit aufgeladen wird, dient ihr als Vorlage für die Konstruktion zweier gegensätzlicher "Gerechtigkeitsstandards". Die "egalitaristische Gerechtigkeitstheorie", so Krebs, bestimmt "das einem jeden gerechtermaßen Zustehende wesentlich relational oder komparativ, mit Blick auf andere, und nicht absolut, unabhängig von anderen". Dies aber, zu "suggerieren, Gerechtigkeit sei prinzipiell etwas Relationales, etwas, das mit der Behandlung der einen Person im

Verhältnis zu anderen Personen zu tun hat“, ist für Krebs „irreführend“.

“Gerechtigkeit” und “Gleichheit” werden hier aus allen gesellschaftlichen Verhältnissen herausgelöst und diese Abstraktion eröffnet einen gewissen politisch-theoretischen Freiraum für ein neues Gerechtigkeitskonzept, dem die Affirmation gesellschaftlicher Hierarchien inhärent ist. Krebs fordert eine Rückbesinnung auf die Formel “Jedem das Seine”. “Gerecht ist danach eine Handlung, die jedem das gibt, was ihm zukommt”. Die Forderung nach Gleichheit, die trotz der sozialistischen und feministischen Kritik an ihrem nur formalen Charakter immer auch einen sozialrevolutionären und emanzipatorischen Impetus hat, wird sodann ins Absurde gezogen: “Gleichheit unter den Menschen lässt sich schließlich auch dadurch schaffen, dass man einfach alle umbringt”. So des Elements der Herrschaftskritik ledig, reformuliert Krebs “Gerechtigkeit” als einerseits “allgemeine Gerechtigkeit”, die in einem “Sockel-Bereich” gilt und auf die Befriedigung allgemein-menschlicher Grundbedürfnisse wie der nach Nahrung und Obdach zielt, und andererseits als “besondere Gerechtigkeit” im “Surplus-Bereich”. Eine solche Gerechtigkeitsauffassung aber ist mit einer Sklavenhaltergesellschaft oder einer feudalen Ordnung, in der die Arbeitskraft der Individuen auf minimalem Niveau reproduziert wird, ebenso vereinbar wie mit dem Kersting’schen “Minimalsozialstaat”. Von diesem heißt es, dass das Verteilungsvolumen “bei weitem das Sozialbudget unterschreiten (soll), das etwa die bundesrepublikanische sozialstaatliche Wirklichkeit zur ungeschmälernten Selbsterhaltung und Zufriedenstellung der etablierten Verteilungslobby benötigt”

Für die anti-egalitaristischen Gerechtigkeitsauffassungen ist zudem “Leistung” ein wichtiger Bezugspunkt. Dies erscheint zunächst erstaunlich vor dem Hintergrund der “Erosion der Leistungsgerechtigkeit”, wie sie Birgit Mahnkopf beobachtet. In der Vergangenheit, so Mahnkopf, galten als “leistungsgerecht solche Standards, die sich auf eine meßbare Arbeitsleistung und auf erworbene Qualifikationen bezogen”. Mit dem zunehmenden Bedeutungsverlust formaler Qualifikationen und der quantitativen Arbeitszeit als “Maß der Leistungsgerechtigkeit”, zerreißt der “Zusammenhang von Leistung und Belohnung”. “Vor allem in der ‚new economy‘ sind Geschick, Originalität und die Schnelligkeit, mit der Probleme identifiziert und gelöst werden, mit Erfolgsprämien belegt; die Bewältigung von Standardabläufen hingegen, egal wie anstrengend, belastend oder anspruchsvoll diese auch sein mögen, unterliegen einem Entwertungsprozess. (...) Nach den Spielregeln des ‚Rattenrennens‘ werden

nicht nur die Unbeweglichen, Leistungsschwachen und Langsamen zu Verlierern, sondern auch viele von denen, die lange Zeit mit einigem Erfolg versucht haben, die ‚benchmarks‘ des Weltmarktes zu erfüllen. Denn irgendwo auf der Welt waren andere, von der ‚neuen Ökonomie der Zeit‘ gehetzte Menschen noch flexibler, besser und schneller als sie. So gesehen verbürgt gerade die Erbringung von quantifizierbaren Leistungen im Gegensatz zu früher keine längerfristigen Sicherheiten mehr, weder im Hinblick auf Karriereverläufe noch hinsichtlich der individuellen Lebensplanung“. Die Bedeutung, die „Leistung“ im „verdienstethischen Naturalismus“ Wolfgang Kerstings hat, besteht denn auch nicht im Plädoyer für einen verlässlichen Zusammenhang zwischen Leistung und Belohnung, sondern vielmehr in der Anrufung einer generalisierten Leistungs- und Risikobereitschaft. Es geht darum, die „Fähigkeit zur eigenverantwortlichen Lebensführung, zur Selbstbeanspruchung und zum Umgang mit Lebensrisiken“ zu kultivieren. Sein Vorwurf an egalitäre Positionen lautet, sie seien ein „in die Natur eingreifender Hyperegalitarismus“. Die Naturalisierung von Sozialem leistet bei Kersting wie bei Krebs die Ausblendung von gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsverhältnissen. Sie verschwinden in der Figur des „von Natur aus Talentierteren“, dessen Gegenbild die Untalentierte sind. Übergangen werden hierbei alle Theorien, die eine Kritik an der Naturalisierung von Sozialem, der Geschlechtszugehörigkeit und erst recht der Klassenzugehörigkeit geleistet haben. So belegt z.B. Pierre Bourdieu, wie sich „Begabung“ als „frühzeitiges Eindringen in ein und Vertrautwerden mit einem ‚Spiel‘, als sozial ausgebildeter ‚Spiel-Sinn‘“ konstituiert, der „den Klassenrassismus zur Natur erhebt, zu von der Natur ungleich verteilten und dadurch legitimierten natürlichen Eigenschaften“.

Kersting bezeichnet seine Perspektive als „politische Solidarität“, die am sogenannten Suffizienz-Prinzip ausgerichtet ist, das Harry Frankfurt prägnant formuliert hat: „Weniger zu besitzen ist schließlich vereinbar mit dem Besitz einer ganzen Menge, und schlechter abzuschneiden als andere impliziert nicht, schlecht abzuschneiden. (...) Es besteht keine notwendige Verbindung zwischen dem Leben am unteren Rand der Gesellschaft und Armut in dem Sinne, in dem Armut ein ernsthaftes und moralisch unannehmbares Hindernis zu einem guten Leben ist“. Wichtig ist für Kersting vor allem, dass der Staat, die Individuen „marktbereit“ hält. Sofern es für dieses Ziel erforderlich ist, ist durchaus an die „Bereitstellung der für die

Aufrechterhaltung einer anständigen, bürgerlichen und sozial integrierten Existenz notwendigen und hinreichenden Güter" gedacht. Diese minimale, ihre Grenzen an den Imperativen des Marktes findende Armutseindämmung gilt jedoch nur für "die Mitglieder der eigenen politischen Gemeinschaft", was Kersting als "Binnensolidarität" bezeichnet. Im Außenverhältnis zu anderen Gesellschaften gilt nicht einmal dieser reduzierte Gerechtigkeitsstandard.

Kritik des Anti-Egalitarismus

Welche Antworten werden auf die oben skizzierten neoliberalen Konzeptionen in der Philosophie gegeben? Die dominanten Positionen sind hier zum einen dem Liberalismus verpflichtete Verteidigungen des Gleichheitsbegriffs, zum anderen wird oft auf den Fähigkeiten-Ansatz von Martha Nussbaum und Amartya Sen Bezug genommen.

Herlinde Pauer-Studer knüpft in ihrer Kritik des Anti-Egalitarismus an die Behauptung, Gleichheit sei kein inhärenter und unabgeleiteter moralischer Wert an, indem sie die Werte "Freiheit" und "Autonomie" dem Wert der Gleichheit überordnet. "Distributive Gleichheit", so Pauer-Studer, "ist ein Mittel, um Freiheit herzustellen" und private Autonomie zu sichern. "Ohne Chancengleichheit verfügen Menschen nicht über die Freiheit, ein selbstgewähltes Leben zu führen, weil ihnen die Optionen durch moralisch irrelevante Faktoren wie Geschlecht, Alter, ethnische Zugehörigkeit und sexuelle Orientierung verbaut sein können". Dieser Freiheitsbegriff ist dem von Kersting entgegengesetzt. Gegen Kersting, Frankfurt und Krebs hält Pauer-Studer zudem das Suffizienz-Prinzip für einen "zu niedrig angesetzten Standard. Moralisch gesehen scheint es schwerlich vertretbar", heißt es, "Menschen zwar das Recht zuzusprechen, nicht verhungern zu müssen und eine Unterkunft zu haben, aber für Güterzuteilungen oberhalb dieser Grenze nicht offen zu sein, wenn eine Gesellschaft sich weitergehende Verbesserungen leisten kann". Pauer-Studer konstruiert ihre Position als eine Ordnung der Werte: Es gibt drei wichtige Werte: "universelle Achtung" als intrinsischer Wert von übergeordnetem Status, "Freiheit" als Wert an sich und "Gleichheit" als instrumenteller Wert. Diese Unterscheidungen werden wie folgt erklärt: Ein intrinsischer Wert ist ein Wert an sich, der auch seinen Ursprung in sich selbst hat, d.h. nicht weiter gerechtfertigt werden muss. Extrinsische Werte hingegen haben ihren Ursprung in etwas anderem, wie Freiheit und Gleichheit in der universalen Achtung. Ein instrumenteller Wert wie Gleichheit hat seinen Wert nur als

Mittel zum Zweck. Egalitaristen, die Gleichheit für einen intrinsischen Wert halten, hält Pauer-Studer entgegen, dass sie doch mit Gleichheit zumeist universelle Achtung meinen. In diesem Universum der Werte hat so zwar alles seine Ordnung, insofern der Wert der Gleichheit gerettet wird, doch nimmt es sich hilflos gegenüber der schieren Gegenbehauptung einer anderen Werteordnung und der Macht des damit verbundenen gesellschaftspolitischen Projekts aus.

Gegenüber einem solche Rückzug ins Reich der Werte ist der Fähigkeiten-Ansatz von Amartya Sen und Martha Nussbaum stärker auf die Praxis und die Bedürfnisse der Individuen orientiert. "Was letztlich im Vordergrund stehen muss", so Sen, "ist das Leben, das wir führen: das, was wir tun oder nicht tun können, das was wir sein oder nicht sein können". Im Gegensatz zu Krebs' "absolutem Gerechtigkeitsstandard" und zum Suffizienz-Prinzip bestimmt Sen die für die Entwicklung bestimmter Fähigkeiten notwendigen Güter aus dem gesellschaftlichen Zusammenhang. "Um ein Leben ohne Scham zu führen, um fähig zu sein, Freunde zu besuchen und zu bewirten, um an dem teilhaben zu können, was in verschiedenen Bereichen geboten wird und worüber die anderen reden, bedarf es in einer Gesellschaft, die generell reicher ist und in der die meisten Menschen etwa über Autos, eine große Auswahl an Kleidung, Radios, Fernsehgeräte usw. verfügen, kostspieligerer Güter und Dienstleistungen. Somit erfordern einige (für einen ‚Mindest‘-Lebensstandard relevante) Fähigkeiten in einer reicheren Gesellschaft mehr Realeinkommen und Wohlstand in Form von Güterbesitz als in ärmeren". Ebenso verschiebt sich die Einschätzung, welche Fähigkeiten grundlegend sind, innerhalb einer Gesellschaft, wenn diese insgesamt reicher wird. "Freiheit" ist hier nicht ein abstrakter oberster Wert, sondern bestimmt durch die "realen Chancen ... (die) ein Mensch (hat), das Leben zu führen, das er führen möchte".

Eine Leerstelle sind jedoch auch in dieser Konzeption wie in allen vorangehenden die gesellschaftlichen, praktisch-tätigen Individuen, die ihre Bedürfnisse selbst artikulieren. Es handelt es um Konzeptionen von "oben", die auf unterschiedliche Art und Weise festlegen, was Menschen zusteht und was nicht. Deutlich wird dies besonders an Martha Nussbaums "aristotelischem Sozialdemokratismus". Der theoretische Bezugspunkt ist hier Aristoteles' Begriff des guten Lebens. Um das gute Leben zu bestimmen, legt Nussbaum eine Liste grundlegender Bedürfnisse und Fähigkeiten an. Sie soll Antwort geben auf die Frage, was zu einem Leben gehört, "das uns als ein menschliches Leben gilt". Zweifelsohne soll Nussbaums Konzeption "der Gleichheit und der Gerechtigkeit" dienen, doch hat ihre Bestimmung des ‚guten Lebens‘ eine ausgrenzende Kehrseite: "Welches Leben", so stellt Nussbaum ihre Frage um, "ist so verarmt, dass es nicht zu Recht ein

menschliches Leben genannt werden kann?". Alte, Behinderte und verwahrloste Kinder und Jugendliche tauchen hier auf. Von "bestimmten schwerstbehinderten Kinder" heißt es, sie seien "keine menschlichen Wesen ..., auch wenn sie von menschlichen Eltern abstammen". "Die seltenen Fälle von Kindern, die außerhalb der menschlichen Gesellschaft oder in einem zutiefst gestörten Zuhause aufgewachsen sind, sodaß es ihnen völlig an Sprach- und Denkvermögen fehlt oder ihre sozialen Fähigkeiten auf eine extreme und irreparable Weise unterentwickelt sind" bilden für sie eine "umstrittene Gruppe". Dieses Beispiel zeigt, wie auch eine Konzeption, die Gerechtigkeit als soziale Gleichheit begreift, in einen Herrschaftsdiskurs umschlagen kann. Das Problem liegt im klassifikatorischen Zugang, der die Stelle besetzt hält, an die gesellschaftstheoretisch wie politisch die sozialen Bewegungen und Individuen, die ihre jeweiligen Bedürfnisse und Erfahrungen von Ungerechtigkeit artikulieren, treten müssten. Auffallend ist insgesamt, wie der "Kampf um die Bedürfnisse" (Fraser 1994), um ihre Definition, der eine zentrale Dimension der sozialen Bewegungen war und einen Bruch mit Paternalismus und Stellvertreter-Politiken einschloss, aus dem politischen Gedächtnis und theoretischen Horizont gelöscht sind.

Einen anderen Vorschlag hat die feministische Theoretikerin Nancy Fraser gemacht. Sie entwickelt gegen paternalistische Sozialpolitik auf der einen und gegen exklusive Identitätspolitiken auf der anderen Seite eine Perspektive, die "die sozioökonomische Politik eines sozialistischen Feminismus mit der kulturalistischen Politik eines dekonstruktiven Feminismus" verbindet. Dies zielt zum einen auf eine "transformative Umverteilung", die dahin tendiert, die "Klassendifferenzierung zu untergraben", statt die sog. "Habenichtse" auf Konditionen festzulegen, die sie zur Unterordnung verurteilen. Darüber hinaus wirkt die Dekonstruktion einer Verfestigung der Geschlechter-Differenz entgegen, "wie sie in einer geschlechtsspezifisch ungerecht organisierten politischen Ökonomie auftritt". Mit der Formel "Anerkennung und Umverteilung" fügt Fraser die kulturellen und sozioökonomischen Dimensionen sozialistischer Politik zwar rein additiv zusammen. Deutlich wird bei ihr jedoch, dass Gerechtigkeit Fragen von Gesellschaftsveränderung aufwirft. Nicht ob der Begriff der Gerechtigkeit mit dem der Gleichheit verknüpft werden kann und soll, sondern inwieweit Gerechtigkeit mit Forderungen und Vorschlägen zum Abbau der Herrschaft von Menschen über Menschen artikuliert ist rückt somit ins Zentrum der Auseinandersetzung. Dies ist jedoch keine Frage, die in der philosophischen Form beantwortet werden kann, sondern eine Frage eingreifenden Denkens, das mit emanzipatorischen sozialen Bewegungen verbunden ist.

Literatur

- Frankfurt, Harry, 2000: Gleichheit und Achtung. In: Angelika Krebs (Hg.), 2000: A.a.O
- Fraser, Nancy, 2001: Die halbierte Gerechtigkeit. Frankfurt/M.
- Giddens, Anthony, 2001: Die Frage der sozialen Ungleichheit. Frankfurt/M
- Heimann, Horst, 2001: Mehr Ungleichheit wagen? Zum Boom der Egalitarismuskritik. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 6, Bonn
- Kersting, Wolfgang, 2000: Theorien der sozialen Gerechtigkeit. Stuttgart

Krebs, Angelika, 1999: Würde statt Gleichheit. Zu Avishai Margalits ‚Politik der Würde‘. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 2. Berlin

Dies., (Hg.), 2000: Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik. Frankfurt/M.

Dies., 2002: Gleichheit oder Gerechtigkeit. Warum der Feminismus nicht auf Gleichheit setzen sollte., in: Christensen, Birgit (Hg.): Wissen Macht Geschlecht. Philosophie und die Zukunft der ‚Condition Féminine‘, Zürich

Mahnkopf, Birgit, 2000: Die Formel 1 der neuen Sozialdemokratie: Gerechtigkeit durch Ungleichheit. In: Prokla, Heft 121. Münster

Nussbaum, Martha, 1999: Gerechtigkeit oder Das gute Leben. Frankfurt/M.

Pauer-Studer, Herlinde, 2000: Autonom leben. Frankfurt/M.

Dies., 2002, in: Christensen, Birgit (Hg.): Wissen Macht Geschlecht. Philosophie und die Zukunft der ‚Condition Féminine‘, Zürich 2002