a. Die persönlichen Freiheitsrechte (liberale Grund- und Menschenrechte) müssen unbedingt respektiert werden. Sie haben immer Vorrang vor Gleichheitsforderungen (»Freiheitsprinzip«).
b. Grundsätzlich muss ökonomische und soziale Gleichheit herrschen.

4. Ungleichheit ist nur unter zwei Bedingungen zulässig (»Differenzprinzip«), wenn
   a. Ämter und Positionen für alle zugänglich sind, und zwar nicht nur im Sinne formaler Rechtsgleichheit, sondern auch im Sinne realer Chancengleichheit und
   b. die ökonomische und soziale Ungleichheit sich in dem Sinne vorteilhaft für die relativ am schlechtesten Gestellten auswirkt, dass sie besser gestellt sind als sie es bei Gleichverteilung wären.
5. Auf diese Weise entwirft Rawls eine egalitäre Konzeption von sozialer Gerechtigkeit, die wie folgt zu kennzeichnen ist:
   a. Sein Egalitarismus bleibt immer liberal: Die Gleichheitsforderungen werden stets durch die absolut vorrangigen Freiheitsrechte begrenzt.
   b. Sein Egalitarismus ist nur relativ und nicht absolut: Die Gleichheit ist kein Selbstzweck, sondern dient als Mittel zu dem Zweck, die Lage der Schwächsten zu verbessern; um dieses Zieles willen wird unter bestimmten Bedingungen auch Ungleichheit zugelassen.
6. Sein Egalitarismus verlangt sowohl reale Chancengleichheit als auch Umverteilung der Markteinkommen (bis zu der Grenze der zulässigen Ungleichheit, die durch das Differenzprinzip definiert wird).

16 Die libertäre Gerechtigkeitsphilosophie der Gegenwart

Rawls' Theorie der Gerechtigkeit hat weltweit eine intensive sozialphilosophische Diskussion ausgelöst. Durch ihren Egalitarismus hat sie vielfach Widerspruch provoziert und dadurch indirekt dazu beigetragen, dass das Gerechtigkeitsparadigma des klassischen Liberalismus in der Folgezeit eine Renaissance erlebt hat. In heutiger Terminologie kann man diese revitalisierte liberale Gerechtigkeitsphilosophie auch als »libertär» bezeichnen, wenn man als libertär eine Spielart des Liberalismus versteht, welche staatliche Eingriffe in das Marktgeschehen und in die Einkommens- und Vermögensverteilung weitgehend oder vollständig ablehnt. Zum Aufstieg dieser libertären Gerechtigkeitsphilosophie hat gewiss auch die Krise des Sozialstaats beigetragen, deren Beginn sich bereits auf Ende der 1970er Jahre datieren lässt. Dass diese neue libertäre Gerechtigkeitsphilosophie zugleich auch den Aufstieg der wirtschafts- und gesellschaftspolitischen

Doktrin des sogenannten Neoliberalismus philosophisch begleitet, ist nicht weiter verwunderlich.

Diese neue libertäre Gerechtigkeitsphilosophie greift in den wesentlichen Grundsätzen auf die Philosophie von John Locke (s. Unterkapitel 9) zurück; das Neue besteht darin, dass die liberalen Grundsätze nun kritisch gegen die– zu Lockes Zeiten noch nicht existierende – Idee des Sozialstaats gewendet werden: Entweder wird soziale Gerechtigkeit überhaupt als sozialethischer Wert in Frage gestellt oder es wird bestritten, dass soziale Gerechtigkeit etwas mit sozialer und ökonomischer Gleichheit oder Verteilungsgerechtigkeit zu tun hat. Im Folgenden werden beispielhaft vier Varianten dieser Richtung dargestellt und kritisch beleuchtet: die Gerechtigkeitstheorien von Friedrich August von Hayek und Robert Nozick, die Kritik Wolfgang Kerstings an der Verteilungsgerechtigkeit und die »neue Egalitarismuskritik«. Diese Varianten weisen viele Gemeinsamkeiten auf, unterscheiden sich aber in manchen Punkten deutlich. Zu den Gemeinsamkeiten gehört – mit Ausnahme von Hayek, der einer älteren Generation angehört – ihr negativer Bezugspunkt, nämlich die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls.

16.1 Friedrich August von Hayek: Soziale Gerechtigkeit als Illusion

Der österreichisch-britische Wirtschaftswissenschaftler und Sozialphilosoph Friedrich August von Hayek (1899–1992) war ein führender Theoretiker des »Neoliberalismus«. Unter ihnen spielte er eine besondere Rolle als Vorkämpfer, denn bereits 1944 bekämpfte er mit seinem in diesem Jahr erschienenen Buch *Der Weg zur Knechtschaft* kompromisslos jegliche staatliche Sozialpolitik, also lange bevor die Sozialstaatsidee in Kontinentaleuropa ihren Siegeszug beginnen und natürlich auch längst bevor Rawls mit seiner *Theorie der Gerechtigkeit* eine normative Fundierung für den Sozialstaat liefern sollte. Hayek war der prominenteste einer anfangs kleinen Schar von Ökonomen, welche die von John Maynard Keynes entwickelte ökonomische Theorie und wirtschaftspolitische Doktrin[30] konsequent abgelehnt und an der reinen Lehre des sich selbst steuernden freien Marktes festgehalten hat. Als Hayek 1974 den »Wirtschaftsnobelpreis« erhielt, nachdem er während der Zeit der Dominanz des Keynesianismus für lange Jahre ein Außenseiter gewesen war, wirkte dies wie ein Signal für den epochalen Mentalitätsumschwung in der Wirtschaftswissenschaft; in der Tat war die ökonomische Theorie seit der Mitte der 1970er Jahre wieder vom traditionellen Wirtschaftsliberalismus dominiert, bis dieser durch die aktuelle Finanz- und Wirtschaftskrise teilweise erneut in Misskredit geriet.

Hayek hat sich auch direkt mit der Theorie der sozialen Gerechtigkeit auseinandergesetzt, und zwar in seinem 1976 erschienen Buch *The Miracle of Social Justice* (*Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit*, Hayek 1981). Seine Gerechtigkeitstheorie lässt sich in zwei Thesen zusammenfassen:

1. Soziale Gerechtigkeit ist kein legitimes politisches Ziel. In einer freien Gesellschaft hat der Staat kein Recht, im Sinne irgendeines inhaltlich bestimmten Allgemeininteresses (etwa der sozialen Gerechtigkeit) tätig zu werden. Vielmehr muss der Staat sich darauf beschränken, Verfahrensregeln für den Verkehr zwischen freien Individuen festzulegen.

2. Der Begriff »soziale Gerechtigkeit« ist sinnlos. Als »gerecht« oder »ungerecht« kann man nur absichtsvolles Handeln von Individuen bezeichnen, aber niemals gesellschaftliche Zustände oder Resultate von sozioökonomischen Prozessen, die von niemandem direkt gewollt sind.

16.1.1 Soziale Gerechtigkeit ist kein legitimes politisches Ziel

Um nachzuweisen, dass der Staat in keiner Weise berechtigt ist, für soziale Gerechtigkeit zu sorgen, argumentierte Hayek folgendermaßen: In einer freien Gesellschaft ist das Allgemeininteresse nicht irgendwie objektiv gegeben. Es ist auch der Regierung inhaltlich nicht bekannt, sondern es muss als Resultante oder Schnittmenge aus den Einzelinteressen von Millionen von Menschen abgeleitet werden. Das aber ist unmöglich, weil eben diese Millionen von Einzelinteressen unbekannt, nicht vorhersehbar und im Konfliktfall auch nicht nach einer Rangfolge zu ordnen sind. Wenn es also kein inhaltlich bestimmbares Allgemeininteresse gibt, dann darf der Staat auch keine inhaltlich bestimmten Zwecke verfolgen, vor allem nicht das Ziel der sozialen Gerechtigkeit oder der Verteilungsgerechtigkeit. Der Staat verfügt nur über eine einzige Möglichkeit, dem Allgemeininteresse zu dienen, nämlich ausschließlich dadurch, dass er abstrakte Verfahrensregeln setzt und damit einen Rahmen schafft, innerhalb dessen die Individuen ihre persönlichen Zwecke verfolgen können (ein solcher Rahmen besteht z.B. in der staatlichen Rechtsordnung, die das Eigentum schützt und die Einhaltung von Verträgen garantiert). Demnach müssen sich die staatlichen Eingriffe in das Leben der Bürger auf das unbedingt Notwendige beschränken, d.h. im Wesentlichen auf das Strafrecht und das Privatrecht.

> »Das wichtigste unter den öffentlichen Gütern, für die eine Regierung erforderlich ist, ist deshalb nicht die direkte Befriedigung irgendwelcher besonderer Bedürfnisse, sondern die Sicherung der Bedingungen, unter denen die Individuen und kleineren Gruppen günstige Gelegenheiten

finden, wechselseitig für die Befriedigung ihrer jeweiligen Bedürfnisse zu sorgen.« (Hayek 1981, S.15f.)

Drei Gründe sprechen für Hayeks These, dass es unmöglich ist, das Allgemeininteresse durch Addition oder Zusammenfassung von Einzelinteressen zu ermitteln:

1. Die Interessen der Individuen können sich ändern.
2. Die Umstände, unter denen die Individuen ihre Interessen verfolgen, sind nicht vorhersehbar.
3. Es ist nicht möglich, die individuellen Präferenzen zu einem Gesamtwohl zusammenzufassen, weil es dafür eines Werturteils darüber bedürfte, wie die Interessen der Individuen zu gewichten sind.

Diese drei Gründe führten Hayek zu der Schlussfolgerung, dass das Allgemeininteresse nur darin bestehen könne, allen Individuen die Freiheit zu gewährleisten, ihre Interessen selbst zu verfolgen. Dies entsprach der liberalen Staatstheorie: Es kann in einer freien Gesellschaft über die Sicherung des Friedens und der öffentlichen Ordnung hinaus keine positiven Staatszwecke geben, sondern nur einen negativen Staatszweck, nämlich die Individuen vor Eingriffen des Staates zu schützen.

Hayeks Gedankengang ist aber nicht wirklich zwingend. Es mag zwar zutreffen – und es trifft ja auch zu – dass so etwas wie das Allgemeininteresse oder Gemeinwohl nicht eindeutig erkannt werden kann. Aber es wären doch zweitbeste Lösungen denkbar und diese werden in demokratischen Staaten auch beständig praktiziert. Wenn man schon das Allgemeininteresse nicht kennt, so ist doch das Mehrheitsinteresse eine brauchbare Annäherung, vorausgesetzt die Grundrechte der überstimmten Minderheit werden respektiert und es besteht die Möglichkeit, durch regelmäßige Wahlen Mehrheitsentscheidungen zu korrigieren und im Lichte der Erfahrungen zu überprüfen. Dies wäre zwar nicht das ideale objektive Allgemeininteresse, aber immerhin eine Annäherung. Wenn sich das Mehrheitsinteresse durchsetzt, dann wäre das außerdem immer noch besser als die Dominanz der Minderheit oder der völlige Verzicht auf eine inhaltliche Bestimmung des Allgemeininteresses.

So könnte gegen Hayeks These von der Nichterkennbarkeit des Gemeinwohls argumentiert werden. In Wirklichkeit hat Hayek aber nicht die Nichterkennbarkeit, sondern die Nichtexistenz des Allgemeininteresses behauptet. Denn die Vorstellung, ein materiales Allgemeininteresse müsse sich als Resultante, als Addition oder als Schnittmenge der egoistischen

Einzelinteressen ergeben, bedeutet praktisch, dass es ein solches überhaupt nicht geben kann. Das Allgemeininteresse, wenn es ein solches gibt, kann nämlich niemals nur Addition der egoistischen Einzelinteressen sein, sondern es entspricht dem wohlverstandenen Interesse der vernünftigen und kooperativen Bürger, das sehr wohl im Widerspruch zu ihren unmittelbaren Eigeninteressen stehen kann.

Es ist unschwer zu erkennen, dass Hayek von einem radikalen normativen Individualismus ausging. Für diese Position ist typisch, dass sie vollkommen von der Sozialnatur des Menschen absieht und ausschließlich die Autonomie der ungebundenen und lediglich am Eigeninteresse orientierten Individuen im Blick hat. Es wird unterstellt, dass die Individuen moralisch auf niemanden angewiesen und niemandem verpflichtet sind. Erst auf Basis dieser Prämisse kann man behaupten, dass es kein Allgemeininteresse oder Gemeinwohl, sondern nur die Resultante oder die Schnittmenge von Einzelinteressen geben kann.

Hayeks These, dass der Staat nicht legitimiert sei, Gerechtigkeitsziele zu verfolgen, hat weitere versteckte Voraussetzungen. Da ist zunächst die Unterstellung des perfekten, modellgemäßen Funktionierens der Märkte – ein klassischer Fall einer versteckten Tatsachenbehauptung, die sich in normativen Aussagen verbirgt. Es gibt aber noch eine zweite stillschweigende Grundprämisse der Sozialphilosophie des libertären Liberalismus. Sie lautet, dass ökonomische Vorgänge in einer arbeitsteiligen Gesellschaft, etwa einer Marktwirtschaft (also Arbeit, Produktion, Tausch usw.), ausschließlich als Verhältnis zwischen Menschen und Sachen aufgefasst werden können und dass dabei keine sozialen Beziehungen zwischen Menschen im Spiel sind, vor allem keine Herrschaftsbeziehungen. Diese Blickverengung lässt dann auch das Gerechtigkeitsproblem aus der Optik des libertären Liberalismus verschwinden. In Wirklichkeit aber hat jede freie Gesellschaft ein Gerechtigkeitsproblem: Gerade wenn die Individuen frei sind, beschränken sich ihre Freiheiten gegenseitig und es kommt zwangsläufig zu Konflikten; die Freiheit des einen wird zur Unfreiheit des anderen. Wie diese Konflikte zu lösen sind und wie die Herrschaft des einen über den anderen begrenzt werden kann, das ist die Gerechtigkeitsfrage, die auch durch die Prämissen des libertären Liberalismus nicht zum Verschwinden gebracht werden kann.

16.1.2 Soziale Gerechtigkeit ist eine Illusion

Dass es dem Staat nicht erlaubt sei, Gerechtigkeitsziele zu verfolgen, war nur eine der beiden Hauptthesen in Hayeks Gerechtigkeitstheorie. Die

andere war, dass der Begriff der »Gerechtigkeit« überhaupt nur auf individuelles menschliches Handeln anwendbar sei. Gesellschaftliche Zustände und Resultate von sozioökonomischen Prozessen können, so Hayek, keinem individuellen Verursacher zugerechnet werden, weil eine unübersehbare Vielzahl von Personen beteiligt ist. Auch der Staat sei für gesellschaftliche Zustände nicht verantwortlich, weil er sich in einer freien Gesellschaft auf die Setzung von Regeln für den Verkehr zwischen Privatpersonen zu beschränken habe und keine Legitimation für inhaltliche politische Ziele besitze. Daraus hat Hayek die Konsequenz gezogen, dass Begriffe wie »soziale Gerechtigkeit« oder »Verteilungsgerechtigkeit« in einer Marktwirtschaft völlig sinnlos seien.

> »Genau genommen, kann nur menschliches Verhalten gerecht oder ungerecht genannt werden. Wenn wir die Ausdrücke auf einen Sachverhalt anwenden, dann sind sie nur insoweit sinnvoll, wie wir irgendjemanden dafür für verantwortlich halten, ihn herbeigeführt oder zugelassen zu haben. Eine bloße Tatsache oder ein Sachverhalt, den niemand ändern kann, mag gut oder schlecht sein, aber nicht gerecht oder ungerecht. Den Ausdruck »gerecht« auf andere Umstände anzuwenden als auf menschliche Handlungen oder die Regeln, die sie leiten, ist ein Kategorienfehler.« [...] Daher »ist es sinnlos, eine faktische Situation als gerecht oder ungerecht zu bezeichnen, wenn wir nicht glauben, dass irgendjemand die Dinge anders hätte einrichten können und sollen.« (Hayek 1981,S. 53 f.)

Diese Theorie hat für Hayek dann folgende Konsequenz:

> »Natürlich muss zugegeben werden, dass die Art und Weise, in der die Wohltaten und Lasten durch den Marktmechanismus verteilt werden, in vielen Fällen als sehr ungerecht angesehen werden müsste, wenn sie das Resultat einer absichtlichen Zuteilung an bestimmte Leute wäre. Aber dies ist nicht der Fall. Diese Anteile sind das Ergebnis eines Prozesses, dessen Auswirkungen auf bestimmte Leute weder beabsichtigt noch von irgendjemand vorhergesehen war, als diese Institutionen entstanden – Institutionen, die man beibehielt, weil man fand, dass sie für alle oder die meisten die Aussichten auf Bedürfnisbefriedigung verbessern. Gerechtigkeit von einem derartigen Prozess zu verlangen, ist offensichtlich absurd, und in einer solchen Gesellschaft bestimmte Leute dadurch auszusondern, dass man ihnen einen Rechtsanspruch auf bestimmte Anteile zubilligt, augenscheinlich ungerecht.« (Hayek 1981, S. 95)

Wir sollten für einen Augenblick bei den stillschweigenden Voraussetzungen dieser Aussage verweilen, denn sie betreffen eine Grundsatzfrage der

politischen Ethik. Hayek vertritt einen extrem individualistischen Standpunkt, der jede gemeinschaftliche oder politische Verantwortung ausschließt. Seine Ethik beruhte offenbar auf zwei wichtigen Prämissen:

1. Ethisch relevant sind ausschließlich die Absichten des Handelnden, nicht aber die Folgen einer Handlung. Diese Auffassung wird als »ethischer Intentionalismus« oder auch als »Gesinnungsethik« bezeichnet. Die gegenteilige Position ist der »ethische Konsequenzialismus« oder die »Verantwortungsethik«; nach ihr ist nicht die Absicht des Handelnden ethisch entscheidend, sondern die Konsequenzen, die aus seinem Handeln entstehen.

2. Es gibt nur Verantwortung für individuelles Handeln, aber nicht für kollektives oder politisches Handeln, bei dem der individuelle Beitrag der Einzelpersonen zum Gesamtergebnis gering oder verschwindend klein ist. Diese Position kann man als »radikal-individualistische Ethik« bezeichnen, im Gegensatz zu einer kollektiven oder politischen Ethik, welche auch das Handeln von Kollektiven oder sozialen Gruppen als ethisch relevant betrachtet.

Gegen beide Prämissen sind Einwände möglich. Gegen den »ethischen Intentionalismus« kann man ins Feld führen, dass die Tatsache, dass die Individuen für ihre absichtsvollen Handlungen verantwortlich sind, nicht den Umkehrschluss erlaubt, die Handlungsfolgen seien völlig irrelevant. Im Gegenteil: Unsere Absichten sind ja inhaltlich überhaupt erst durch die angestrebten oder bewusst in Kauf genommenen Folgen definiert. Nur wenn wir die Handlungsfolgen als gut oder schlecht bewerten, können wir von guten oder schlechten Absichten sprechen. Wenn wir bestimmte Absichten haben, dann müssen wir auch wollen, dass aus unseren Handlungen bestimmte Folgen entstehen; andernfalls hätten wir überhaupt keine Absichten. Wenn wir aber wollen, dass unser Handeln bestimmte Folgen hat, dann gehört es zur guten Absicht, dafür zu sorgen, dass unser Handeln auch wirklich die beabsichtigten Folgen hat und nicht etwa gegenteilige. Daraus ist zu schließen, dass es auch in einer intentionalistischen Ethik die Pflicht geben muss, bestimmte Handlungsfolgen anzustreben, zu vermeiden oder zu mildern.

Auch gegen die andere Prämisse, den radikal-individualistischen Ansatz, lassen sich Argumente anführen. Aus der Tatsache nämlich, dass sich ethische Normen auf das Handeln von Individuen beziehen, folgt nicht, dass es nicht auch kollektive oder politische Pflichten gibt, die sich nicht an Einzelpersonen, sondern an Gruppen von Personen richten. Diese politischen Pflichten haben z.B. die Vermeidung oder Minderung bestimmter Folgen

kollektiven Handelns zum Inhalt; sie betreffen diejenigen Fälle, in denen der Einfluss eines einzelnen Individuums zu gering ist, um allein eine bestimmte Handlungsfolge zu bewirken. Aus den politischen Pflichten, die sich an Kollektive richten, sind dann wiederum auch individuelle Pflichten abzuleiten, nämlich die Pflichten als Staatsbürger, sich für oder gegen ein bestimmtes kollektives Handeln einzusetzen.

Der im zweiten Punkt angesprochene Zusammenhang kann an einem Beispiel verdeutlicht werden. Nehmen wir an, eine Gruppe von Menschen führt durch ihr Zusammenwirken einen Zustand herbei, den keiner der Beteiligten direkt gewollt hat und den auch keiner von ihnen allein hätte herbeiführen können. So sind Millionen von Autofahrern durch die CO_2-Emissionen ihrer Fahrzeuge an der Klimaerwärmung beteiligt und verursachen auf diese Weise gemeinschaftlich, dass in einigen Generationen viele Menschen ihre Lebensgrundlage verlieren werden. Folgt man Hayek, dann ist die Klimaerwärmung zwar bedauerlich für die Betroffenen, aber trotzdem ethisch nicht zu beanstanden, weil ja kein einzelner Autofahrer bewusst den Zustand herbeiführen will, dass die Felder der Bauern in Bangladesh vom Meer überflutet werden; außerdem wäre auch kein einzelner Autofahrer allein in der Lage, die Klimakatastrophe zu verhindern, selbst wenn er fortan immer nur mit dem Fahrrad führe.

Nach den moralischen Intuitionen der meisten Menschen ist die Klimaerwärmung aber keinesfalls ethisch unerheblich. Zwar trägt niemand als Individuum dafür die Verantwortung, denn die Emissionen, die ein Einziger unter Milliarden von Menschen verursacht, fallen nicht ins Gewicht. Trotzdem bejahen wir eine politische oder kollektive Verantwortung, also z.B. für Staaten oder für Regierungen, und demnach auch eine ethische Verpflichtung zum politischen oder kollektiven Handeln. Auch für das einzelne Individuum als Staatsbürger kann die Klimaerwärmung nicht ethisch völlig neutral sein; vielmehr kann ihm, vom moralischen Standpunkt aus gesehen, abverlangt werden, dieses Problem z.B. bei seinen Wahlentscheidungen wenigstens mit zu berücksichtigen. Und wenn man einen noch anspruchsvolleren ethischen Maßstab anlegt, dann wird man sogar von jedem Individuum verlangen, dass es durch sein Verhalten zur Verhinderung der Klimakatastrophe beiträgt, obwohl dies natürlich völlig wirkungslos bleiben muss, wenn die anderen Individuen nicht das Gleiche tun.

In Hayeks extrem individualistischer und intentionalistischer Ethik gibt es für solche Überlegungen keinen Platz, ja man kann sagen, dass für ihn Ethik in der Politik nichts zu suchen hat. Kollektives Handeln von Personengruppen oder ganzen Gesellschaften, das insgesamt Folgen hat, ohne dass die

Einzelnen diese Folgen beabsichtigen, kann in dieser Optik kein Gegenstand ethischer Bewertung sein. Es gibt keinen moralischen Adressaten, an den Forderungen zu richten wären; weder ist die Gesamtheit der Staatsbürger noch irgendein Individuum zuständig. Mehr noch, es gibt bei Hayek auch keine Staatsbürger im eigentlichen Sinne, sondern nur Privatpersonen, die jede Verantwortung für das Ganze ablehnen. Dieses System der allgemeinen moralischen Unzuständigkeit muss aber, so könnte man behaupten, in ein moralisches Paradox einmünden: Wenn nämlich ein schlechter Zustand – schlecht in dem Sinne, dass er für die Betroffenen Leid bedeutet – von der Gesamtheit der Staatsbürger akzeptiert werden kann, ohne dass einer von ihnen irgendein moralisches Problem zu haben braucht, dann gibt es keinen Grund mehr zu verbieten, einen solchen schlechten Zustand absichtsvoll herbeizuführen.

16.2 Robert Nozick und die Gerechtigkeit des Eigentums

Der amerikanische Philosoph Robert Nozick (1938 –2002), übrigens ein Kollege von John Rawls als Professor an der Harvard University, war neben Friedrich August von Hayek der radikalste philosophische Kritiker eines sozialstaatlich geprägten Gerechtigkeitsverständnisses. In seinem 1974 erschienenen Buch *Anarchy, State, and Utopia* (*Anarchie, Staat, Utopia*, Nozick 2006) erklärte er jede Staatstätigkeit, sobald sie über die Minimalfunktion der inneren und äußeren Sicherheit sowie über die Garantie der Einhaltung privatrechtlicher Verträge hinausgeht, für nicht zulässig: »Der Minimalstaat ist der weitestgehende Staat, der gerechtfertigt werden kann« (Nozick 2006, S. 201). Daher war für ihn jede Besteuerung zum Zwecke der Finanzierung sozialpolitischer Maßnahmen mit »Zwangsarbeit« gleichzusetzen. Sein Buch enthält auch ein großes Kapitel, das dem Thema »Verteilungsgerechtigkeit« gewidmet ist. Wie Hayek ging Nozick von einem radikal-individualistischen Ansatz aus und wie dieser stand er in der Tradition des libertären Liberalismus, vor allem John Lockes. Wie Locke hat er dem Eigentumsrecht besondere Bedeutung beigemessen, ja man kann sagen, dass er das Grundrecht des Eigentums geradezu absolut gesetzt hat.

16.2.1 Die »historische Anspruchstheorie der Verteilungsgerechtigkeit«

Nozicks zentrale These ist, dass eine Verteilung von Gütern, Einkommen oder Besitz nicht wegen eines bestimmten Verteilungsergebnisses gerecht sein kann, sondern nur dann, wenn sie auf gerechte Weise zustande gekommen ist. Demnach ist es unter dem Aspekt der Gerechtigkeit völlig uner-

heblich, wie groß oder wie klein die prozentualen oder absoluten Anteile sind, welche auf die Individuen oder Personengruppen entfallen. Gerechtigkeitsrelevant ist allein, ob die Individuen ihre Anteile rechtmäßig erworben haben oder nicht. Daher ist eine Verteilung unabhängig vom Ausmaß der Gleichheit oder Ungleichheit immer dann gerecht, wenn sie auf legitimen Eigentumsansprüchen beruht. Diesen Ansatz bezeichnete Nozick als »historische Anspruchstheorie der Verteilungsgerechtigkeit« (»Historical Entitlement Theory of Disributive Justice«).

Damit sind wir schon beim Kern von Nozicks Gerechtigkeitsphilosophie angelangt: Eigentum ist immer gerechtfertigt, wenn es rechtmäßig erworben worden ist. Dadurch ist von vornherein ausgeschlossen, dass es eine legitime Umverteilung von Eigentum geben kann. Es gibt auch kein gegenüber dem Eigentum höherrangiges Prinzip (z.B. Bedarfsgerechtigkeit oder nur schlichte Gleichheit), das irgendeinen Eingriff in Eigentumsrechte rechtfertigen könnte. Verteilungsgerechtigkeit kann grundsätzlich keine ethisch sinnvolle Forderung sein. Bemerkenswert ist, dass Nozick auch für die Leistungsgerechtigkeit, die üblicherweise im Zentrum des liberalen Gerechtigkeitsverständnisses steht, keinen Platz hat; es spielt für ihn keine Rolle, ob das Eigentum durch Leistung – was auch immer darunter zu verstehen ist – oder ohne Leistung erworben worden ist.

Die sakrosankte Stellung, die Nozick dem Eigentum eingeräumt hat, ist leicht als Konsequenz eines extrem individualistischen Ansatzes erkennbar. Der zugespitzte Eigentumsbegriff, der nichts Höheres anerkennt als das Eigentum, ist sozusagen die äußere Ausdrucksform eines bestimmten Freiheits- und Individualitätsverständnisses, das darauf hinausläuft, die Person als nur auf sich selbst bezogen zu begreifen und sie von jeglicher Gemeinschaftlichkeit mit anderen Personen abzutrennen.

16.2.2 Der rechtmäßige Eigentumserwerb

Wenn jede Verteilung des Eigentums allein dadurch gerecht ist, dass die Eigentumstitel rechtmäßig erworben worden sind, kommt es entscheidend auf die Kriterien des rechtmäßigen Eigentumserwerbs an. Nozick zufolge gibt es nur drei Möglichkeiten, rechtmäßiges Eigentum zu erwerben:

1. durch gerechte Aneignung herrenloser Güter (*justice in acquisition of unheld things*),
2. durch gerechte Übertragung von gerecht erworbenen Besitztümern (*justice in transfer*),

3. durch Korrektur ungerechtfertigten Besitzes (*rectification of injustice in holdings*).

Gerechte Aneignung herrenloser Güter

Bei der gerechten Aneignung herrenloser Güter geht es um die erste Stufe des historischen Verteilungsprozesses, also um die Inbesitznahme ursprünglich herrenlosen Landes und um die Entstehung des Privateigentums an Grund und Boden. Hier hat sich Nozick im Prinzip – allerdings ohne sich wirklich festzulegen – der Eigentumstheorie von John Locke angeschlossen: Herrenlose Güter, vor allem herrenloses Land, werden durch die Arbeit dessen, der sie in Besitz nimmt, zum rechtmäßigen Eigentum. Wie Locke hat aber auch Nozick keineswegs dem glücklichen und zupackenden Pionier ein unbegrenztes Erstzugriffsrecht auf herrenlose Güter einräumen wollen. Vielmehr hat er ebenfalls das Recht der Aneignung von Grund und Boden an eine Bedingung geknüpft, nämlich dass sich jeder nur so viel aneignen darf, dass für die anderen genug übrigbleibt. Während sich aber Locke (s. Unterkapitel 9) noch damit zu trösten versucht hat, dass letztlich genug Land für alle vorhanden sei (was bereits im 17. Jahrhundert eine äußerst kühne These war), hat Nozick eingeräumt, dass die Überflussbedingung nicht erfüllt ist und wahrscheinlich auch niemals erfüllt war. Deshalb ist er auf einen Ausweg verfallen, der für das liberal-marktwirtschaftliche Denken typisch ist, nämlich dass die Landnahme durch Bearbeitung auch bei Bodenknappheit gerechtfertigt sei, weil durch die Schaffung der Institution des Privateigentums auch die Situation der Land-losen verbessert würde.

Nozick hat, wie dargelegt, kein uneingeschränktes, sondern nur ein konditioniertes Recht auf Aneignung herrenloser Güter postuliert. Er hat also offensichtlich, und das ist hier entscheidend, stillschweigend eine ethische Norm vorausgesetzt, welche die Individualrechte transzendiert: Es handelt sich um das Grundprinzip der liberalen Aufklärung, dass alle Menschen grundsätzlich mit gleichen Rechten ausgestattet sind. Deswegen haben alle Menschen im Prinzip das gleiche Zugriffsrecht auf die natürlichen Ressourcen und derjenige, der als Erster zugreift und die anderen ausschließt, muss sich vor seinen Mitmenschen rechtfertigen. Es gibt also auch bei Nozick eine Art Egoismusbremse, die er allerdings nicht zum Thema gemacht und auch nicht weiter gerechtfertigt hat – im Unterschied zu Locke, der sich an dieser kritischen Stelle seiner Philosophie noch darauf berufen hat, dass Gott die Erde den Menschen zum gemeinschaftlichen Gebrauch geschenkt habe.

Gerechte Eigentumsübertragung

Die nächste Frage, die sich aus Nozicks historischer Anspruchstheorie ergibt, ist folgende: Wie können, wenn alles herrenlose Land und alle anderen herrenlosen Güter rechtmäßig in das Eigentum von Individuen übergegangen sind, diese Eigentumstitel rechtmäßig vom einen auf den anderen Eigentümer übertragen werden? Eine solche Übertragung von Eigentum kann Nozick zufolge ausschließlich dann gerecht sein, wenn sie freiwillig erfolgt. Dabei gibt es mehrere Möglichkeiten wie Tausch, Kauf oder Verkauf gegen Geld, Schenkung oder Vererbung. Entscheidend ist immer die Freiwilligkeit; sie ist das eigentliche Kriterium der Rechtmäßigkeit der Eigentumsübertragung. Die Bedingung, dass jede Eigentumsübertragung freiwillig sein muss, ist für Nozick in einer funktionierenden Marktwirtschaft immer erfüllt; folglich ist das Verteilungsergebnis einer Marktwirtschaft immer gerecht, vorausgesetzt die ursprüngliche Inbesitznahme herrenloser Güter (vor allem die Aneignung von Grund und Boden) war rechtmäßig. Die Frage der Verteilungsgerechtigkeit stellt sich dann überhaupt nicht.

Eigentumsübertragungen, an denen der Staat beteiligt ist, sind hingegen in aller Regel allein schon deshalb ungerecht, weil sie nicht freiwillig sind, sondern auf Zwang beruhen. Das gilt sowohl für Eigentumsübertragungen auf den Staat (also die Besteuerung zur Finanzierung der Staatstätigkeit) als auch für staatliche Umverteilung vom einen auf den anderen Eigentümer. Gerecht sind Steuern lediglich dann, wenn sie nicht höher sind als es zur Finanzierung des Minimalstaats notwendig ist. Die Minimalbesteuerung ist gerechtfertigt, weil der Minimalstaat der Sicherung des Eigentums dient, also eine Art Versicherung gegen das Risiko des Eigentumsverlustes darstellt. Wenn aber die Steuern über diese Grenze hinausgehen, dann sind sie ungerecht und nichts anderes als eine in Geldform gekleidete Zwangsarbeit.

Ein besonderer Anwendungsfall der gerechten Einkommensübertragung durch Tausch ist das Lohnarbeitsverhältnis. In diesem Zusammenhang hat sich Nozick auch mit der Marx'schen Theorie der Ausbeutung auseinandergesetzt und sie zurückgewiesen. Darauf wird in Kapitel V (Unterkapitel 1) eingegangen, wenn es um die Frage geht, ob der Kapitalismus gerecht ist.

Das Korrekturprinzip

Das Prinzip der Korrektur ungerechtfertigten Besitzes bringt zum Ausdruck, dass es in der realen Welt zweifellos vielfach unrechtmäßig erworbenes Eigentum gibt und dass es ein Gebot der Gerechtigkeit sein muss, solches Unrecht rückgängig zu machen. Nähere Ausführungen zum Korrekturprinzip hat Nozick jedoch unterlassen und lediglich in wenigen Zeilen einige Pro-

bleme erwähnt, die bei der Ausarbeitung konkreter Regeln zu lösen wären. Beispielsweise müsste man entscheiden, wie weit die Korrektur in die Vergangenheit zurückreichen soll oder wie indirekt Geschädigte und indirekte Nutznießer ungerechter Akte behandelt werden sollten. Vor allem müsste man feststellen oder wenigstens plausible Annahmen darüber treffen, was geschehen wäre, wenn es keine ungerechten Eingriffe in das Eigentum gegeben hätte.

16.2.3 Die Anwendbarkeit der Anspruchstheorie der Verteilungsgerechtigkeit auf die historisch gewachsene Realität

Nozick war offenbar der Meinung, dass die Probleme bei der konkreten Umsetzung des Korrekturprinzips keine entscheidende Bedeutung für seine »historische Anspruchstheorie der Verteilungsgerechtigkeit« hätten. Es ist aber eher das Gegenteil der Fall, denn an dieser Stelle wird eine nahezu irreparable Schwäche seiner Konstruktion sichtbar. Es ist nämlich unmöglich, diese Theorie auf die historisch gewachsene soziale Wirklichkeit anzuwenden, weil wir praktisch nicht in der Lage sind, einwandfrei rechtmäßig erworbenes Eigentum von unrechtmäßigem Eigentum zu unterscheiden. Wenn die Menschen seit Entstehung des Homo sapiens immer in Demokratie und Freiheit gelebt hätten, wenn zur Zeit der anfänglichen Aneignung herrenlosen Landes – entsprechend der Locke'schen Bedingung – Land im Überfluss vorhanden gewesen wäre, wenn es niemals Kriege, Sklaverei, Leibeigenschaft, Standesprivilegien, Unterdrückung, Diskriminierung, Rassismus, Eroberungen, Kolonialismus, Enteignungen, Währungsreformen, Vertreibungen, Deportationen, Völkermord, Diktaturen, absolut herrschende Könige, Korruption, Betrug, Steuerhinterziehung, Ämterkauf oder Günstlingswirtschaft gegeben hätte und auch niemals (um in Nozicks Gedankengang zu bleiben) mehr als einen Minimalstaat und daher auch keine ungerechten Steuern, wenn niemals Monopole, Kartelle, Oligopole und Handelsbeschränkungen existiert hätten und wenn stattdessen immer eine vollkommene Marktwirtschaft und ein vollkommener Rechtsstaat bestanden hätten – dann und nur dann könnte man die reale Welt als Anwendungsfall von Nozicks historischer Anspruchstheorie betrachten. Nur dann könnten wir davon ausgehen, dass die bestehende Eigentumsverteilung wenigstens im Großen und Ganzen »historisch« gerechtfertigt ist.

Im Grunde ist es verwunderlich, dass sich Nozick als Bürger der USA, die ja schließlich aus kolonialer Landnahme und durch Verdrängung (und teilweise Ausrottung) der Urbevölkerung entstanden sind, nicht intensiver mit den Konsequenzen beschäftigt hat, die sich aus der Anwendung seiner Eigentumstheorie auf die historisch gewachsene Realität ergeben würden.

16.3 Wolfgang Kersting: Politische Solidarität statt Verteilungsgerechtigkeit

Der wohl führende Vertreter der neueren, dem libertären Liberalismus nahestehenden Gerechtigkeitsphilosophie in Deutschland ist Wolfgang Kersting (geb. 1946), Professor an der Universität Kiel. Auch er hat sich in seinen zahlreichen Publikationen vor allem mit der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls auseinandergesetzt. Dabei spricht er dem Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit grundsätzlich jede Berechtigung ab. Er tut dies mit zwei Argumenten:

- Er wendet sich gegen das Gerechtigkeitsverständnis des »egalitären Liberalismus«, demzufolge individuelle Vorteile aus natürlichen Talenten und günstigen Sozialisationsbedingungen im Namen der Gerechtigkeit egalisiert werden sollen.
- Er bestreitet, dass der Sozialstaat normativ aus dem Gebot der Gerechtigkeit begründet werden kann.

16.3.1 Die Kritik am »egalitären Liberalismus«

Kersting kommt es vor allem darauf an, die natürliche Ungleichheit der Menschen gegen den egalitären Liberalismus zu verteidigen. Seiner Meinung nach hat jedes Individuum das uneingeschränkte Recht auf die Vorteile, die sich aus seinen individuellen natürlichen Begabungen und Fähigkeiten ergeben. Dem entspricht natürlich im Umkehrschluss auch die Pflicht, natürliche Benachteiligungen gegenüber den Begünstigten oder gegenüber der Allgemeinheit hinzunehmen, ohne Anspruch auf Ausgleich zu erheben. Kerstings Argumentation richtet sich vor allem gegen John Rawls. Dieser hatte grundsätzlich für den Vorrang der Gleichheit plädiert, hielt aber Ungleichheit für gerechtfertigt, wenn erstens alle Individuen die gleichen Chancen haben, in Positionen und Ämter zu gelangen, und wenn zweitens der Zustand der Ungleichheit auch für die relativ Benachteiligten vorteilhafter ist als der Zustand völliger Gleichheit. Bei der Frage der gleichen Zutrittschancen wollte sich Rawls nicht mit der formalen Rechtsgleichheit zufrieden geben, sondern er sah sogar – allerdings ohne daraus wirklich radikal gleichmacherische politische Konsequenzen abzuleiten – in der ungleichen Ausstattung der Individuen mit natürlichen Fähigkeiten eine moralisch nicht akzeptable Ungleichheit der Chancen.

Kersting vertritt stattdessen eine Position, die er als »verdienstethischen Naturalismus« bezeichnet. Wie John Locke, der Stammvater des Liberalismus, geht auch Kersting von einem ursprünglichen »Selbstbesitzrecht« der

konkreten Person aus. Dieses Selbstbesitzrecht schließt auch alles ein, was ein Individuum nicht durch persönliche Leistung verdient, sondern aufgrund unverdienter natürlicher Anlagen und günstiger sozialer Herkunftsbedingungen erworben hat:

> »Es ist vielmehr von einem verdienstethischen Naturalismus auszugehen, der die Person in ihrer natürlichen Beschaffenheit und mit all ihren durch ihr soziales Herkunftsmilieu bestimmten Eigenschaften zum ungeteilten Subjekt eines fundamentalen Anspruches auf all die durch Einsatz ihrer Talente, Fähigkeiten und Kompetenzen erarbeiteten Güter erklärt.« (Kersting 2000, S. 217)

Wegen des Rechts auf Selbstbesitz steht alles, was durch natürliche Begabung oder günstige Sozialisationsbedingungen erworben wurde, dem Inhaber wie ein selbst verdientes Recht zu; es begründet seinen Eigentumsanspruch, der ihm nicht im Namen einer egalisierenden Gerechtigkeit streitig gemacht werden darf:

> »Dem natürlichen Individualrechtsabsolutismus korrespondiert also ein verdienstethischer Absolutismus, der die natürliche Ausstattung der Individuen und die durch ihre Entfaltung ermöglichte Leistungskraft zur legitimen Grundlage uneinschränkbarer Verdienstansprüche erklärt.« (Kersting 2000, S. 235)

Zur Verteidigung seines verdienstethischen Naturalismus formuliert Kersting im Wesentlichen vier Argumente gegen diesen von ihm so benannten egalitären Liberalismus:

1. Verdiente Anteile am Lebenserfolg und unverdiente Anteile sind in der Praxis nicht zu trennen. Wir werden niemals in der Lage sein, klar zu unterscheiden, ob wir unsere Leistungen kraft persönlicher Anstrengungen und eigener Initiative erbracht haben oder ob wir sie ererbten Fähigkeiten, einer vorteilhaften familiären Situation, unserer sozialen Herkunft oder unserer Ausbildung verdanken.

2. Der egalitäre Liberalismus geht von einem falschen Personbegriff aus. Träger der individuellen Grund- und Freiheitsrechte ist nicht ein abstraktes Prinzip, sondern die konkrete Person. Die konkrete Person, so wie sie real vorhanden ist, kann aber nicht unabhängig von ihrer genetischen Ausstattung und ihrer biografischen Prägung gedacht werden. Die Früchte unseres genetischen und sozialen Erbes können keiner umverteilenden Gerechtigkeit unterliegen, denn dies wäre ein Eingriff in den Kernbereich der Individualität. Kersting verteidigt somit nicht allein

die natürliche Ungleichheit, sondern auch die Ungleichheit, die durch unterschiedliche familiäre Sozialisationsbedingungen, d.h. sozusagen durch glückliche oder unglückliche biografische Konstellationen, bedingt ist.

3. Die Anwendung moralischer Urteile auf die Natur ist unzulässig: Wenn der Mensch für sich das moralische Recht beansprucht, die Schöpfung zu korrigieren, dann wäre dies eine technologische Hybris, die totalitären Menschenrechtsverletzungen Tür und Tor öffnen würde.

4. Alle Menschenrechte gelten absolut und können daher durch keinerlei zwischenmenschliche Konvention eingeschränkt werden. Damit wendet sich Kersting – in Anknüpfung an John Locke – gegen die Vertreter des egalitären Liberalismus, die behaupten, die Individualrechte existierten nicht aus sich selbst heraus, sondern würden erst durch Konvention zwischen freien und gleichen Individuen begründet.

Der letzte dieser vier Punkte berührt eine Grundsatzfrage der politischen Theorie, die uns bereits wiederholt begegnet ist, z.B. bei der Unterscheidung zwischen den beiden Typen der Theorie des Gesellschaftsvertrags, nämlich der radikalen Version des normenbegründenden und der gemäßigten Variante des normensichernden Vertrags (s. Unterkapitel 7). Für das spezielle Problem der Verteilungsgerechtigkeit, das Kersting am Herzen liegt, konkretisiert sich diese Grundsatzfrage in zwei entgegengesetzten Positionen: Die eine Position – das wäre die von Rawls – bedeutet, dass das Sozialprodukt als Ganzes sozusagen pauschal zu Händen der Gesellschaft anfällt, die dann die Einkommen nach einer fairen Regel auf ihre Mitglieder zu verteilen hat. Kersting oder auch Nozick nehmen die Gegenposition ein, nämlich dass sich das Sozialprodukt aus der Summe vieler individueller Eigentumsansprüche zusammensetzt, die am Markt – sei es durch Leistung, sei es auch durch individuelles Glück – verdient sind und die von vornherein und grundsätzlich jedem Umverteilungsanspruch entzogen sind.

Die Position von Rawls und des egalitären Liberalismus bezeichnet Kersting als »rechtfertigungstheoretischen Sozialismus«. Damit meint er, dass bereits durch die Art und Weise, wie soziale Normen gerechtfertigt und begründet werden – also aus dem Konsens über faire Regeln –, das Prinzip der Gleichheit und, wenn man so will, der »Sozialismus« vorausgesetzt sei. Kersting mag dies polemisch gemeint haben, aber er trifft in gewisser Weise durchaus den Kern der Sache. Sobald die Verteilung von Gütern und Rechten zum Gegenstand von fairen Regeln gemacht wird, über die sich die Mitglieder der Gesellschaft einigen müssen, ist in der Tat – im logischen

Sinne – der Vorrang der Gleichheit vor dem Anspruch der Individuen auf »Selbstbesitz« und auf Vorteile aus der unterschiedlichen Naturausstattung zum Grundsatz gemacht. Das Problem von Gleichheit und Ungleichheit wird in Kapitel V (Unterkapitel 2) näher behandelt.

16.3.2 Der Sozialstaat ist kein Gerechtigkeitsgebot

Nach Kerstings Auffassung ist also die Forderung nach einer umverteilenden sozialen Gerechtigkeit ethisch nicht zu begründen. Trotzdem lehnt er im Gegensatz zu Vertretern radikaler libertärer Positionen wie Hayek und Nozick den Sozialstaat nicht vollständig ab. Die Begründung für den Sozialstaat liegt für ihn aber nicht in der Gerechtigkeit, sondern in der »politischen Solidarität« mit hilfsbedürftigen Mitbürgern.

> »Während das vom egalitären Liberalismus entwickelte Konzept der Wohlfahrtsstaatsbegründung den Staat als Instrument egalitärer Gerechtigkeit ansieht und die egalitäre Gerechtigkeit in der Verteilung als konsequente Ausdehnung menschenrechtlicher Gleichheit auf den Bereich der Güterversorgung versteht, führt der sich politischer Solidarität verdankende Wohlfahrtstaat seine Leistung auf einen politischen Entschluss zur kollektiven Unterstützung hilfsbedürftiger Bürger zurück.« (Kersting 2000, S. 242)

Dass Kersting den Sozialstaat auf diese Weise begründet, ist keineswegs nur von theoretischem Interesse, sondern hat praktisch-politische Konsequenzen. Ziel des so begründeten Sozialstaats ist nämlich weder Umverteilung noch Gleichheit noch Gerechtigkeit, sondern Behebung von Unterversorgung. Sein Hauptargument ist, wie wir schon gesehen haben, dass – ausgehend von der Grundposition des normativen Individualismus – kein Anspruch eines Individuums auf das abgeleitet werden kann, was andere Individuen durch ihre Leistung, dank ihrer natürlichen Begabung und auf dem Hintergrund ihrer Sozialisation erworben haben: »Keine argumentative Brücke führt vom normativen Individualismus des Natur- und Menschenrechts zum individuellen Recht auf einen gleichen, arbeits- und leistungsunabhängigen Ressourcen- oder Wohlfahrtsanteil.« (Kersting 2000, S. 239)

Der Sozialstaat, den Kersting skizziert, folgt daher dem »Konzept der eigenverantwortlichen Lebensführung und bürgerlichen Existenz«.

> »Sein Ziel liegt in der bürgerlichen Selbstständigkeit und Marktfähigkeit. Der Markt ist nicht für den Wohlfahrtsstaat da, um die Ressourcen zu erarbeiten, die zum Zweck größerer Verteilungsgerechtigkeit oder zur Finanzierung gesellschaftsweiter Gleichstellungs- und Kompensationsprojekte erforderlich sind, sondern der Wohlfahrtsstaat ist für den Markt da, sein

> Ziel ist die Selbstständigkeitssicherung, er entzieht die unselbstständig Gewordenen der Ausbeutungs- und Erniedrigungsgefahr, er stattet sie mit einem Ersatzeinkommen aus, er macht aus den unselbstständig Gewordenen Selbstständige in Wartestellung, er hält sie marktbereit.« (Kersting 2000, S. 247)

Das bedeutet, dass sich der Sozialstaat Kersting zufolge auf ein Bildungssystem, das allen gleiche Chancen eröffnet und sie für den Arbeitsmarkt qualifiziert, und auf die Befriedigung der Grundbedürfnisse zu beschränken hat. Auf welche Weise die Grundbedürfnisse befriedigt werden sollen, führt Kersting zwar nicht im Detail aus, aber es ist zu vermuten, dass er an Modelle der Sozialhilfe oder der sozialen Grundsicherung (»Hartz IV«) denkt, also nicht etwa an einen bedingungslosen Rechtsanspruch, sondern an Einkommensanrechnung, Arbeitspflicht, Heranziehung von Angehörigen und Auflösung etwaig vorhandenen Vermögens. Dies wäre also eine Art Minimal-Sozialstaat.

Wenn Kersting den Sozialstaat als Ausdruck politischer Solidarität auffasst, dessen Leistungen nicht im Namen einer ethischen Gerechtigkeitsnorm eingefordert werden können, dann bedeutet dies, dass die Politik nach freiem Ermessen entscheiden kann, ob und wie weit Solidarität geübt werden soll. Was Kersting »Solidarität« nennt, ist also etwas anderes als üblicherweise darunter verstanden wird. Gemeint sind nicht – etwa wie im Verständnis der Arbeiterbewegung oder auch entsprechend den Grundsätzen der Sozialversicherung – die gegenseitige Verpflichtung zur Hilfe und der sich daraus ergebende gegenseitige Anspruch, sondern ein einseitiges Verhältnis zwischen denen, die helfen, ohne dazu verpflichtet zu sein, und denjenigen, denen diese Hilfe zuteil wird, ohne einen moralischen Anspruch darauf zu besitzen. Treffender als »Solidarität« wäre also der Begriff »Fürsorge«, wobei diese Fürsorge – einem »calvinistisch« geprägten Sozialstaatsverständnis folgend – allerdings mit einer deutlichen disziplinierenden und pädagogisierenden Tendenz verbunden ist.

Soweit es kritische Einwände gegen die Argumentation von Wolfgang Kersting gibt, werden diese weiter unten (s. Unterkapitel 16.5) zur Sprache kommen.

16.4 Die »neue Egalitarismuskritik«: Gerechtigkeit kontra Gleichheit

Vor einigen Jahren hat ein kleiner Sammelband des Suhrkamp-Verlags mit dem Titel *Gleichheit oder Gerechtigkeit* einige Beachtung gefunden. Die Herausgeberin, Angelika Krebs, hatte einige »Texte zur neuen Egalitarismuskritik« zusammengestellt und durch eine eigene, sehr instruktive zusammen-

fassende Einleitung ergänzt (Krebs 2000). Die meisten der Texte haben eine relativ einfache These gemeinsam: Gerechtigkeit zielt nicht auf relative, sondern auf absolute Standards. Gerechtigkeit ist nicht »relational«. Der Egalitarismus beruht auf der Verwechslung von Allgemeingültigkeit absoluter Standards mit interpersoneller Gleichheit. Daher erfordert Gerechtigkeit keine Gleichheit. Sie ist mit Ungleichheit vereinbar und erfordert in bestimmten Konstellationen auch Ungleichheit.

Die Essenz dieser Egalitarismuskritik ist, dass Gleichheit weder als solche moralisch geboten ist noch aus dem Ziel der Gerechtigkeit abgeleitet werden kann. Was damit genauer gemeint ist, ist aus den beiden folgenden Zitate aus den »Texten zur neuen Egalitarismuskritik« ersichtlich. Das erste stammt von dem amerikanischen Philosophen Harry Frankfurt, der zweite von der Herausgeberin Angelika Krebs.

> »Wenn eine Person über genügend Ressourcen verfügt, um ihre Bedürfnisse und Interessen zu befriedigen, dann sind ihre Ressourcen völlig angemessen. Deren Angemessenheit hängt nicht zusätzlich von der Menge der Ressourcen ab, über die andere Personen verfügen. Ob die Möglichkeiten, die eine Person hat, diejenigen Alternativen enthalten, zwischen denen sich diese Person gerne entscheiden möchte, hängt davon ab, welche Möglichkeiten zu ihren Fähigkeiten, Interessen und Potenzialen passen. Es hängt aber nicht davon ab, ob ihre Möglichkeiten mit denen anderer Personen übereinstimmen.« (Frankfurt in Krebs 2000a, S. 42)

> »Relationale Standards zielen auf Gleichheit. Sie funktionieren wie eine Balkenwaage, die nur messen soll, ob die betrachteten Objekte gleich schwer sind, aber nicht, wie schwer jedes für sich genommen ist. Absolute Standards funktionieren dagegen wie eine Dezimalwaage, die messen soll, ob jedes Objekt einen bestimmten Messwert, ein Kilogramm zum Beispiel, erreicht.« (Krebs in Krebs 2000a, S. 19)

Beide Autoren operieren mit zwei allgemeinen Gerechtigkeitsprinzipien, von denen bereits in Kapitel II (Unterkapitel 3.2) die Rede gewesen ist, nämlich dem Prinzip »Jedem das Seine« (Suum-cuique-Prinzip) und dem Gleichbehandlungsprinzip (Gleiches gleich und Ungleiches ungleich behandeln). Das Bild von der Balken- und der Dezimalwaage bringt dies gut zum Ausdruck. Die neuen Egalitarismuskritiker plädieren für das Suum-cuique-Prinzip und lehnen das Gleichbehandlungsprinzip des Egalitarismus ab.

Die nichtegalitaristischen Gerechtigkeitsforderungen zielen auf Grundrechte für alle, z.B. auf Leben, Freiheit, Nahrung, Wohnung, Bildung, Gesundheit usw. Auf diese Weise hat Gerechtigkeit im nichtegalitaristischen Verständnis

nicht Gleichbehandlung, sondern die Achtung oder Anerkennung der Menschen als Personen in ihrer Unvergleichbarkeit zum Gegenstand. Diese Achtung verlangt keine Gleichheit, vorausgesetzt niemand wird in Rechten verletzt, die ihm unabhängig von Gleich- oder Ungleichbehandlung mit anderen zustehen. Gleichheit ist zwar nicht um ihrer selbst willen erstrebenswert, aber sie kann das unbeabsichtigte Nebenprodukt einer nicht-egalitaristischen Gerechtigkeitsforderung sein.

> »Die Gleichheitsrelation, die sich einstellt, wenn allen Hilfsbedürftigen geholfen ist und alle tatsächlich menschenwürdig leben können, ist nichts als das Nebenprodukt der Erfüllung der absoluten Gerechtigkeitsstandards für alle.« (Krebs 2000a, S. 18)

In einem Punkt ist den Vertretern der neuen Egalitarismuskritik Recht zu geben. Sie machen darauf aufmerksam, dass relative (»relationale«) Gerechtigkeitsstandards allein nicht ausreichen, sondern dass es auch absolute Gerechtigkeitsstandards geben muss. Wir stimmen alle überein, dass es ungerecht wäre, Kranke ohne ärztliche Versorgung zu lassen, falls die Möglichkeit bestünde, sie zu versorgen. Kranke unversorgt zu lassen, ist aber nicht deswegen ungerecht, weil andere Kranke versorgt werden, sondern es ist an sich ungerecht; es wäre auch dann ungerecht, wenn alle unversorgt blieben. Andernfalls könnte man Gerechtigkeit ja auch dadurch herstellen, dass die ärztliche Krankenversorgung für alle abgeschafft wird. Wir sehen also, dass es in der Tat nicht möglich ist, soziale Gerechtigkeit ohne absolute Mindeststandards sinnvoll zu konzipieren. Nach unserem Verständnis gibt es zahlreiche solcher Mindeststandards, von den unverletzlichen Freiheitsrechten bis zum Recht auf Bildung, vom angemessenen Schutz des Existenzminimums bis zu den politischen Teilhaberechten. Alle diese Standards sind letztlich aus einem Basisstandard ableitbar, nämlich der Achtung vor dem Menschen als Person oder vor der Würde des Menschen.

Die Existenz absoluter (nichtrelationaler) Gerechtigkeitsnormen erlaubt aber nicht die Schlussfolgerung, dass es deswegen nicht auch relative, d.h. auf den Vergleich zwischen Menschen angelegte, Gerechtigkeitsnormen gibt oder zumindest geben kann. Dies ist die unausgesprochene Hauptthese der neuen Egalitarismuskritiker, die sie allerdings nicht wirklich begründen. Im Grunde ergibt sich aus dem Gedanken der absoluten Gerechtigkeitsstandards sogar ein starkes Argument für Gleichheit. Wir haben gesehen, dass alle einzelnen absoluten Gerechtigkeitsstandards letztlich aus dem Grundsatz der Achtung vor dem Menschen als Person abgeleitet werden müssen. Akzeptiert man diesen Grundsatz, dann ist damit auch anerkannt, dass soziale Gerechtigkeit in der Achtung für alle Menschen besteht und

dass alle Menschen insoweit gleich sind, als sie Achtung für ihre Person beanspruchen können. Wenn aber alle Menschen gleichermaßen Achtung verdienen, dann ist jede Ungleichheit zunächst einmal eine Abweichung vom Grundsatz der gleichen Achtung und bedarf als solche einer Begründung. Damit soll nicht behauptet werden, dass aus dem Grundsatz der gleichen Achtung für alle Menschen das Gebot der Gleichheit in jeder Hinsicht abgeleitet werden kann; vielmehr wird es in den allermeisten Fällen sogar einen vernünftigen Grund für Ungleichheit geben. Aber es ergibt sich eine klare Regel: Gleiche Achtung für alle Menschen erfordert im Zweifel Gleichheit, wenn sich aus dem Grundsatz der gleichen Achtung im konkreten Fall besondere Gründe für Ungleichheit ergeben.

Es ist aber nicht nötig, theoretische Erwägungen anzustellen, um zu erkennen, dass soziale Gerechtigkeit – nicht nur, aber auch – ein relativer Begriff ist, d.h., dass ein Vergleich zwischen Menschen angestellt werden muss. Das ist in der realen Welt zwangsläufig so, denn soziale Gerechtigkeit handelt von der Zuteilung knapper Güter und Rechte, von der Verteilung des Ertrags aus der arbeitsteiligen Wirtschaft, von den Regeln der gesellschaftlichen Kooperation, von der Lösung sozialer Konflikte, von Rechtfertigung oder Kritik von Herrschaft. Schon das etwas abgegriffene Beispiel von der Verteilung der Tortenstücke beim Kindergeburtstag reicht aus, um dies zu illustrieren. Das Kuchenstück, welches A erhält, kann B nicht mehr bekommen; es handelt sich um ein Nullsummenspiel oder, anders ausgedrückt, um einen Verteilungskonflikt. Ein absoluter Gerechtigkeitsstandard, so wie ihn die neuen Egalitarismuskritiker ins Spiel bringen, könnte den Konflikt allenfalls dann entschärfen, wenn der Kuchen so groß wäre, dass die versammelte Kinderschar außerstande wäre, ihn aufzuessen. Und selbst dann wäre das Problem nicht gelöst, denn bei der Aufteilung des Geburtstagskuchens geht es keinesfalls allein ums Sattwerden, sondern um die soziale Rangskala unter den Kindern. Es wird eben nicht nur Kuchen verteilt, sondern auch soziale Wertschätzung.

Immer wenn der Gewinn des einen zugleich auch der Verlust des anderen ist, ist also die Frage der vergleichenden Gerechtigkeit unausweichlich. Solche Konstellationen sind in einer Welt mit endlichen Ressourcen der Regelfall; sie ergeben sich letztlich aus der menschlichen Freiheit, denn die Freiheiten der Individuen begrenzen sich und schließen sich wenigstens teilweise gegenseitig aus. Dies ist das zentrale Thema der sozialen Gerechtigkeit und gemessen daran beschäftigen sich die neuen Egalitarismuskritiker eher nur mit Randfragen.

16.5 Die Grenzen der libertären Gerechtigkeitsphilosophie

Alle Vertreter der zeitgenössischen libertären Gerechtigkeitsphilosophie, also Hayek, Nozick, Kersting, und die Autoren der neuen Egalitarismuskritik (z.B. Harry Frankfurt oder Angelika Krebs) haben eine Gemeinsamkeit: Sie vertreten das Prinzip der rechtlichen und politischen Gleichheit aller Menschen, aber sie wenden sich gegen jegliche soziale Gleichheit, die über die formale Rechtsgleichheit hinausgeht. Sie sprechen dem Staat und der Allgemeinheit ganz grundsätzlich das Recht ab, im Sinne der Verteilungsgerechtigkeit und der Umverteilung tätig zu werden. Hayek und Nozick sind dabei am konsequentesten; sie akzeptieren kein Gerechtigkeitsprinzip, das es einem Individuum zur Pflicht machen könnte, zugunsten eines anderen Individuums irgendetwas von seinem Eigentum abzutreten. Kersting und die neuen Egalitarismuskritiker sind weniger rigoros; sie lehnen zwar ebenfalls jede Politik der sozialen Gleichheit oder Verteilungsgerechtigkeit ab, lassen aber doch Raum für eine gewisse minimale Sozialstaatlichkeit.

Alle Varianten der zeitgenössischen libertären Gerechtigkeitsphilosophie greifen im Prinzip auf das klassische Gerechtigkeitsparadigma des Liberalismus und auf die Position von John Locke zurück. Sie teilen damit grundsätzlich auch deren Begrenztheit und ihre Schwächen, die schon beschrieben wurden (s. Unterkapitel 9):

1. Die zeitgenössischen libertären Gerechtigkeitsphilosophien setzen die Position des »normativen Individualismus« voraus und kennen somit kein höheres Prinzip als die Freiheit des isolierten Individuums. Daher gibt es schon vom Ansatz her keine Brücke zu irgendeiner Art von inhaltlich bestimmter sozialer Gerechtigkeit, die über die formale Anerkennung der Rechtsgleichheit anderer hinausgehen könnte.

2. Wenn man es ganz streng nimmt, dann fehlt der libertären Gerechtigkeitstheorie ein oberstes normatives Prinzip, aus dem die wechselseitige Anerkennung der Rechtsgleichheit der Individuen gerechtfertigt werden könnte – es sei denn man greift, wie schon John Locke es getan hat, auf ein von Gott gegebenes Naturrecht oder eine vergleichbare metaphysische Konstruktion zurück. Denn der Grundsatz des absoluten Respektes vor dem Individuum ist selbst ein über-individuelles Prinzip, das den Autonomieanspruch des Einzelnen transzendiert. Andernfalls würde nämlich jeder nur seine eigene Individualität respektieren, nicht aber auch die der anderen.

3. Die Prämisse der libertären Gerechtigkeitsphilosophie ist, dass die Individuen nur auf sich selbst bezogen und moralisch ungebunden sind und

dass es zwischen ihnen keine prinzipielle und übergeordnete Zusammengehörigkeit oder Bindung gibt. Die Individuen üben weder Solidarität mit ihren Mitmenschen noch brauchen sie deren Solidarität. Sie handeln ausschließlich im Eigeninteresse. Sie verhalten sich zwar kooperativ, dies aber nicht prinzipiell, sondern nur taktisch, d.h., weil die Kooperation für sie selbst Vorteile bringt und somit ein Gebot der Klugheit ist. Die bereits von Locke in die liberale Tradition eingeführten Schlüsselbegriffe »Selbstbesitz« und »Eigentum« symbolisieren, so kann man sagen, das »Menschenbild« und das Verständnis von einem erstrebenswerten Leben, die sich in dieser individualistischen Position widerspiegeln; Personalität verwirklicht sich für die Vertreter der libertären Gerechtigkeitsphilosophie offenbar vorrangig im dinglichen Besitz.

4. Die libertäre Gerechtigkeitsphilosophie kreist um die Freiheit des Individuums und hat dabei ausschließlich deren Bedrohung durch den Staat und die Allgemeinheit im Blick. Freiheitsbeschränkungen innerhalb der Gesellschaft selbst werden hingegen völlig ignoriert, so als gebe es keine sozialen und ökonomischen Abhängigkeiten, keine ungleichen Chancen, keine Marktmacht und keine politische Einflussnahme durch mächtige ökonomische Interessen. Die libertären Gerechtigkeitsphilosophen weigern sich grundsätzlich, das Problem der Gerechtigkeit der gesellschaftlichen Strukturen zu thematisieren. Gerechtigkeit erscheint, so könnte man sagen, ausschließlich als Problem im Verhältnis zwischen den Individuen und dem Staat. Das ist letztlich nur die Konsequenz des strikt individualistischen Ansatzes. Dass die Freiheiten der Individuen sich gegenseitig beschränken und in Konflikt geraten und dass somit die interindividuelle Gerechtigkeit zum Problem wird, kommt im Rahmen dieses Ansatzes nicht vor. In Wirklichkeit aber ist soziale Gerechtigkeit nichts anderes als das Folgeproblem der individuellen Freiheit. Der libertären Gerechtigkeitsphilosophie bleibt dies verschlossen.

5. Der Ausklammerung der ökonomischen und sozialen Ungleichheit sowie des Problems der Macht in den gesellschaftlichen Strukturen entspricht die idealisierende Darstellung der bestehenden Wirtschaftsordnung. Die kapitalistische Marktwirtschaft wird nach dem Modell der neoklassischen Wirtschaftstheorie als reibungslos funktionierendes, selbststeuerndes, konfliktfreies und stabiles Optimierungssystem interpretiert, das Gerechtigkeit im Sinne der Leistungsgerechtigkeit gewähr-

leistet. Von der ökonomisch-sozialen Realität ist dieses Bild weit entfernt.

Zusammenfassung: Die libertäre Gerechtigkeitsphilosophie der Gegenwart

1. Mitte der 1970er Jahre ist es in der Sozialphilosophie zu einer Renaissance des von John Locke begründeten klassischen liberalen Gerechtigkeitsparadigmas gekommen. Gemeinsamer Angriffspunkt der zeitgenössischen libertären Gerechtigkeitsphilosophie ist – neben der Gerechtigkeitsphilosophie von Rawls – der moderne Sozialstaat. Entweder wird soziale Gerechtigkeit als sozialethischer Wert grundsätzlich in Frage gestellt oder es wird verneint, dass soziale Gerechtigkeit etwas mit sozialer und ökonomischer Gleichheit oder Verteilungsgerechtigkeit zu tun hat. Zur Abgrenzung vom moderaten Liberalismus der Gegenwart, der im Laufe der Zeit dem Sozialstaat gegenüber eine gewisse Aufgeschlossenheit entwickelt hat, wird diese Richtung als »libertär« bezeichnet.

2. Friedrich August von Hayek (1899–1922; *Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit*) hat bestritten, dass soziale Gerechtigkeit überhaupt ein sinnvolles politisches Ziel darstellen kann. Erstens sei der Staat nicht berechtigt, positive inhaltliche Ziele (wie etwa Gemeinwohl oder soziale Gerechtigkeit) zu verfolgen, sondern er müsse sich auf reine Verfahrensregeln beschränken, die sicherstellen, dass die Individuen ihre persönlichen Zwecke verfolgen können. Zweitens könnten die Begriffe »Gerechtigkeit« oder »Ungerechtigkeit« sinnvoll nur auf absichtsvolles individuelles Handeln angewendet werden, nicht aber auf gesellschaftliche Zustände, die sich aus dem Zusammenwirken einer unabsehbaren Zahl von Beteiligten ergeben und von niemandem direkt gewollt sind.

3. Robert Nozick (1928–2002; *Anarchie, Staat, Utopia*) hat direkt auf die Eigentumstheorie von John Locke zurückgegriffen und argumentiert, dass eine bestimmte Verteilung von Einkommen oder Besitz niemals wegen eines bestimmten Verteilungsergebnisses gerecht sein könne, sondern ausschließlich dann, wenn Einkommen und Besitz rechtmäßig erworben seien (»historische Anspruchstheorie der Verteilungsgerechtigkeit«). Daher dürfe rechtmäßig erworbenes Eigentum niemals Gegenstand von Umverteilung sein. Eigentum werde rechtmäßig erworben durch gerechte Aneignung herrenloser Güter, durch freiwillige Übertragung (Tausch, Kauf, Schenkung, Vererbung) sowie durch Korrektur unrechtmäßig erworbener Eigentumstitel. Staatliche Umver-

teilung vom einen auf den anderen Eigentümer sei niemals gerechtfertigt.

4. Wolfgang Kersting (geb. 1946) wendet sich vor allem gegen die Vorstellung, Vorteile, welche Individuen aufgrund ihrer natürlichen genetischen Ausstattung oder vorteilhafter familiärer Sozialisationsbedingungen erworben hätten, seien »unverdient« und dürften oder müssten im Namen der Verteilungsgerechtigkeit egalisiert werden. Als Begründung führt er an, dass sich die unveräußerlichen Persönlichkeitsrechte auf die konkrete Person einschließlich ihrer natürlichen und soziobiografisch bedingten Eigenschaften bezögen. Daher hält Kersting eine Politik der Umverteilung von Einkommen und Vermögen für nicht legitim. Er wendet sich aber nicht vollständig gegen staatliche Sozialpolitik, meint jedoch, dass diese nicht durch das Streben nach Verteilungsgerechtigkeit gerechtfertigt werden kann, sondern nur durch »politische Solidarität« mit hilfsbedürftigen Mitbürgern.

5. Die Vertreter der »neuen Egalitarismuskritik« (z.B. Harry Frankfurt und Angelika Krebs) wenden sich nicht gegen soziale Gerechtigkeit als solche, behaupten aber, dass Gerechtigkeit nichts mit Gleichheit zu tun habe. Gerechtigkeit sei nicht relativ, sie sei also nicht auf den Vergleich zwischen Menschen gerichtet, sondern beziehe sich ausschließlich auf die Verwirklichung elementarer Grundrechte (Leben, Gesundheit, Bildung usw.) und auf die Achtung der Menschenwürde (»absolute Gerechtigkeitsstandards«). Ebenso wie Kersting lehnen die neuen Egalitarismuskritiker zwar staatliche Umverteilungspolitik ab, akzeptieren aber bestimmte sozialpolitische Maßnahmen wie Armutsbekämpfung.

6. Die Grenzen der zeitgenössischen libertären Gerechtigkeitsphilosophie liegen besonders in dem extrem individualistischen Konzept einer Gesellschaft, die aus isolierten, nur auf sich selbst bezogenen und ausschließlich im Eigeninteresse handelnden Individuen besteht, in der Fixierung auf die Freiheitsbedrohung durch den Staat, in der Ausklammerung des Problems der Freiheitsbeschränkung innerhalb der Gesellschaft durch ökonomische Macht sowie in einem idealisierenden Bild von der kapitalistischen Marktwirtschaft.

17 Das sozialliberale Gerechtigkeitskonzept von Ralf Dahrendorf

Der bekannte Soziologe Ralf Dahrendorf (1929 –2009) hat mit seinem bereits 1965 veröffentlichten Aufsatz *Reflexionen über Freiheit und Gleichheit* (Dahrendorf 1965) einen originellen und zu Unrecht vergessenen Dis-