

V Zwei Grundsatzfragen der sozialen Gerechtigkeit: Gerechtigkeit des Wirtschaftssystems und Gleichheit oder Ungleichheit

Nach dem ideengeschichtlichen Überblick in Kapitel III stehen wir nun vor der Frage, welche Orientierung wir aus den dort vorgestellten, sehr verschiedenartigen theoretischen Gerechtigkeitskonzeptionen für die zentralen Gerechtigkeitsfragen heutiger Gesellschaften gewinnen können. Oder ganz generell: Was können die Theorien der sozialen Gerechtigkeit zur Beantwortung dieser Gerechtigkeitsfragen beitragen?

Seitdem Menschen über die Probleme einer gerechten Ordnung von Gesellschaft, Staat und Wirtschaft nachdenken, geht es um zwei zentrale Fragen, nämlich wie und nach welchem Maßstab Macht und Einfluss, Ressourcen, Güter und Einkommen, Rechte und Pflichten angemessen zu verteilen sind und ob und in welcher Hinsicht zwischen den Menschen Gleichrangigkeit oder Unter- und Überordnung gelten soll. Zwei Aspekte dieser sozusagen ewig wiederkehrenden Probleme sollen im Lichte der Ideengeschichte der sozialen Gerechtigkeit etwas näher beleuchtet werden, nämlich

1. die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit des kapitalistischen Wirtschaftssystems als solches und
2. das Problem von Gleichheit und Ungleichheit. Der erste Aspekt handelt vom gerechten Wirtschaftssystem, präziser gesagt von der Verteilung der Macht und der Ressourcen, die der arbeitsteiligen Produktion zugrunde liegen. Dieses Problem ist mit dem Beginn der Industrialisierung und der Entfaltung des Kapitalismus ins Zentrum der gesellschaftspolitischen Diskussion gerückt, aber wir erinnern uns, dass sich schon Thomas Morus am Anfang des 16. Jahrhunderts Gedanken über das Kollektiveigentum an Grund und Boden – das für die damalige Zeit ausschlaggebende Produktionsmittel – machte und dass sich John Locke am Ende des 17. Jahrhunderts darum bemühte, das Privateigentum an Grund und Boden zu rechtfertigen.

Der zweite Aspekt, die Frage von Gleichheit und Ungleichheit, beherrscht die gesellschaftspolitische Diskussion noch immer und hat sogar zusätzliche Bedeutung bekommen. Seitdem es – zumindest nach allgemeiner Auffassung und auf absehbare Zeit – keine grundsätzliche Alternative zum kapitalistischen Wirtschaftssystem mehr zu geben scheint, geht es umso mehr um die soziale Gerechtigkeit innerhalb des Kapitalismus: Ist die Ungleichheit, die sich in diesem Wirtschaftssystem zwangsläufig ergibt und die es auch benötigt, um funktionsfähig zu sein, gerecht oder ungerecht? Damit sind wir

bei dem, was wir heute mit dem wenig präzisen Begriff der Verteilungsgerechtigkeit (s. Kapitel II, Unterkapitel 3.3.6) umschreiben.

1 Ist der Kapitalismus gerecht?

Die Diskussion über die Frage, ob das kapitalistische Wirtschafts- und Gesellschaftssystem gerecht sein kann, ist im Grunde naheliegend und notwendig. Denn wenn philosophische Erwägungen über soziale Gerechtigkeit auf die konkrete gesellschaftliche und politische Realität angewendet werden sollen, dann muss man zunächst auf der prinzipiellen und allgemeinen Ebene ansetzen und fragen, ob eine Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung im Grundsatz den Anforderungen der sozialen Gerechtigkeit – was auch immer man genau darunter versteht – genügt oder nicht.

Diese Frage, ob die kapitalistische Wirtschaftsordnung gerecht ist, erscheint heute auf den ersten Blick als überflüssig, denn der Kapitalismus ist, von einigen wenigen exotischen Ausnahmen abgesehen, derzeit die einzige Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, die auf der Welt existiert. Wenn man mit dem Begriff »Kapitalismus« ganz allgemein ein Wirtschaftssystem mit (überwiegendem) Privateigentum an Produktionsmitteln, (mehr oder minder großer) Marktfreiheit und Lohnarbeit bezeichnet, dann gibt es zwar in der Tat praktisch nichts anderes als kapitalistische Systeme. Aber das macht die Frage nicht unsinnig, ob und unter welchen Bedingungen sie gerecht sind. Außerdem gibt es über diese allgemeinen Wesensmerkmale hinaus eine enorme Bandbreite des Kapitalismus, die von China bis Schweden, von den USA bis in den Iran, von Russland bis in die Schweiz reicht. Zwischen diesen Varianten liegen Welten, sodass es vielleicht keine Alternativen zum Kapitalismus, aber auf jeden Fall Alternativen im Kapitalismus gibt. Insofern hat die Frage, ob der Kapitalismus gerecht oder ungerecht ist, sehr wohl auch heute noch einen Sinn.

Wenn die Antwort auf diese Grundsatzfrage auch nicht unbedingt in ein grundsätzliches politisches Ja oder Nein zum Kapitalismus führt, so hat sie doch eine wichtige Bedeutung. Sie gibt nämlich Hinweise darauf, wie der Kapitalismus ausgestaltet werden sollte und wodurch er vielleicht gerechter (wenn vielleicht auch nicht vollständig gerecht) werden könnte. Insofern behält die Frage nach der Gerechtigkeit des Kapitalismus durchaus ihre Bedeutung. Deshalb ist es instruktiv, im Rückblick auf die Ideengeschichte der sozialen Gerechtigkeit zu verdeutlichen, wie verschiedenartig die Antworten auf die Gerechtigkeitsfrage des Kapitalismus ausgefallen sind und wie unterschiedlich sie begründet wurden.

1.1 Das zentrale Gerechtigkeitsproblem des Kapitalismus

Das zentrale Gerechtigkeitsproblem des Kapitalismus ist das Privateigentum an den Produktionsmitteln und die Lohnarbeit, kurzum das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis. Die private Verfügung über das Kapital ermöglicht es dem Unternehmer bzw. Kapitaleigner, aus dem Einsatz bezahlter Lohnarbeiter einen Gewinn zu erzielen, bzw. zwingt in der Regel diejenigen, die nicht über Kapital verfügen, ihren Lebensunterhalt durch Lohnarbeit zu verdienen und es hinzunehmen, dass ihnen nicht das gesamte Arbeitsprodukt zusteht, sondern davon Gewinne und Kapitaleinkünfte abgezweigt werden. Es ist also zu fragen, ob sich Unternehmer bzw. Kapitaleigner auf diese Weise etwas aneignen, was eigentlich den Lohnarbeitern gehört, oder ob es Gründe gibt, die Unternehmerngewinne und Kapitaleinkünfte rechtfertigen. Es ist wichtig, sich vor Augen zu halten, dass diese Frage tiefer und grundsätzlicher ansetzt als beim Problem der Verteilungsgerechtigkeit. Es geht also nicht um die gerechten Verteilungsproportionen zwischen Gewinneinkommen und Löhnen, sondern ob Gewinneinkommen als solche gerechtfertigt sind.

Die Antworten, die in den letzten eineinhalb Jahrhunderten auf die Frage, ob das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis gerecht oder ungerecht ist, gegeben wurden, lassen sich auf folgende Grundtypen zurückführen:

1. Die Antwort von Karl Marx: Das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis ist seinem Wesen nach ein Ausbeutungsverhältnis und daher ungerecht.
2. Die Antwort der liberalen Wirtschaftswissenschaft (der sogenannten neoklassischen Wirtschaftstheorie): Das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis ist gerecht, da die Produktionsfaktoren Arbeit und Kapital unter den Bedingungen eines freien Marktes leistungsgerecht entlohnt werden.
3. Die Antwort von Robert Nozick: Das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis ist als solches immer gerecht, weil es auf rechtmäßigem Tausch beruht.
4. Die Antwort der katholischen Soziallehre: Das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis ist jedenfalls nicht als solches ungerecht. Gerecht ist das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis dann, wenn es gemeinwohldienlich ist; andernfalls ist es ungerecht.
5. Die Antwort von John Rawls: Das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis kann gerecht sein, wenn die Lohnarbeiter dadurch besser gestellt sind

als bei Kollektiveigentum an Produktionsmitteln. Wenn dies nicht der Fall ist, dann ist es ungerecht.

1.2 Karl Marx: Lohnarbeit ist Ausbeutung

Karl Marx hat die radikalste Antwort auf die Frage nach der Gerechtigkeit des Kapitalismus gegeben. Zwar verstand er sich, wie wir bereits gesehen haben, als analysierender Wissenschaftler und betrachtete dementsprechend ethische und normative Fragen als unerheblich. Trotzdem enthalten seine Theorien unausgesprochen eindeutige Werturteile. Nur weil Marx sich nicht darauf beschränkt hat, den Kapitalismus zu analysieren, sondern ihn auch moralisch verurteilt hat, konnte seine Lehre die politische und historische Bedeutung entfalten, die sie tatsächlich gehabt hat.

Es wurde schon dargestellt (s. Kapitel III, Unterkapitel 11), dass sich Marx' Gerechtigkeitstheorie in seiner Arbeitswerttheorie und besonders in seiner Mehrwerttheorie verbirgt. Während seine Arbeitswert- und Mehrwerttheorie als ökonomische Erklärung für die Lohn- und Preisbildung in kapitalistischen Wirtschaftssystemen – also als Aussage über Tatsachen – heute zu Recht als überholt gilt, hat sie als normative Theorie – also als Aussage darüber, was gerecht und was ungerecht ist – nach wie vor ihre Bedeutung. Der Kern dieser in der Arbeitswert- und Mehrwerttheorie enthaltenen Gerechtigkeitstheorie ist, dass allein die menschliche Arbeit und nicht etwa der Besitz von Kapital oder Boden einen legitimen Anspruch auf die Aneignung der Ergebnisse der Produktion begründen kann. Das normative Grundprinzip ist also, dass dem Individuum das – und nur das - zusteht, was es durch seine Arbeit hervorgebracht hat. Insofern ist Marx' Gerechtigkeitstheorie ungeachtet ihres streng egalitären Charakters und der Utopie der klassenlosen Gesellschaft dem Typus der individualistisch-verdienstethischen Gerechtigkeitstheorie zuzuordnen (s. Kapitel IV).

Konsequenz des arbeitsbezogenen individualistisch-verdienstethischen Gerechtigkeitsverständnisses ist, dass das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis als ungerechte Ausbeutung gewertet wird, weil es den Unternehmern und Kapitaleignern (»Kapitalisten«) gestattet, sich einen Teil des von den Arbeitern geschaffenen Arbeitsprodukts anzueignen. Gewinn und Zinserträge sind demnach ebenfalls ungerecht. Übrigens lässt der moralisch negativ besetzte Begriff »Ausbeutung« deutlich erkennen, dass es hier nicht nur um eine ökonomische Theorie, d.h. die Erklärung von Tatsachen, geht, sondern dass hier auch ein Gerechtigkeitsurteil gefällt wird.

Auch die Tatsache, dass die Unternehmer und Kapitaleigner den Arbeitern das Realkapital und die Vorprodukte für ihre Arbeit zur Verfügung stellen,

kann Marx zufolge keinen Anspruch auf Gewinn und Zins begründen, denn Maschinen, Rohstoffe, Hilfsstoffe, Halbfertigwaren gehen ihrerseits ebenfalls auf menschliche Arbeitskraft zurück. Die Arbeit ist bei ihnen lediglich auf einer früheren Stufe der Produktion geleistet worden und die ungerechte Aneignung des Arbeitsertrags durch die Kapitaleigentümer ist bereits auf diesen früheren Fertigungsstufen geschehen. Das ist auch der Grund, weshalb Marx den Kapitalzins, den die Unternehmer zahlen müssen, wenn sie mit Fremd- statt mit Eigenkapital wirtschaften, nicht als Preis für eine produktive Leistung des Kapitals betrachtete, sondern als einen Teil des Mehrwerts, der zwar durch die Arbeit geschaffen, den Arbeitern aber vorenthalten wird. Was den Zins vom Rest des Mehrwerts unterscheidet, ist lediglich, dass die Unternehmer ihn nicht selbst verwerten können, sondern an die Kapitalgeber abtreten müssen.

Dass das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis nach Marx auf Ausbeutung beruht, ist letztlich unabhängig von der Höhe des Lohns oder von den Arbeitsbedingungen. Dass die Lohnarbeit als solche ausbeuterisch ist, ergibt sich vielmehr zwingend aus dem nicht offen ausgesprochenen Gerechtigkeitsgrundsatz, dass nur Arbeit einen gerechten Anspruch auf das Arbeitsprodukt begründen kann. So betrachtet ergibt sich der Ausbeutungscharakter der Lohnarbeit systemnotwendig aus dem Privateigentum an Produktionsmitteln und deshalb kann die Ausbeutung auch nur mitsamt diesem abgeschafft werden.

Dies alles sind – um es nochmals zu betonen – nicht die Aussagen von Marx selbst, denn er wollte keine Gerechtigkeitstheorie aufstellen, sondern die normativen Prämissen, die seinem Gedankengebäude unausgesprochen zugrunde liegen.

1.3 Liberale Wirtschaftstheorie: Auf freien Märkten werden Arbeit und Kapital leistungsgerecht entlohnt

Wenn es um die Gerechtigkeit des kapitalistischen Lohnarbeitsverhältnisses geht, dann ist auch ein kurzer Blick auf die liberale Wirtschaftstheorie angebracht, deren Vertreter im Prinzip noch heute – trotz der aktuellen Wirtschafts- und Finanzkrise – die Meinungsführerschaft besitzen (die sogenannte neoklassische Wirtschaftstheorie, s. Kapitel III, Unterkapitel 11.5, Anmerkung 14). Nicht anders als es bei Karl Marx der Fall war, ist die liberale Wirtschaftstheorie nach dem Verständnis ihrer Vertreter nicht normativ; sie soll ökonomische Tatsachen erklären und keine Werturteile über Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit fällen. Trotzdem findet sich auch hier eine unausgesprochene Gerechtigkeitstheorie. Die erstaunliche

Gemeinsamkeit mit Marx geht sogar noch ein Stück weiter: Die liberale Gerechtigkeitskonzeption beruht auf dem individualistisch-verdienstethischen Ansatz, nach dem jedem Individuum das zukommen soll, was er durch seine eigene Leistung und sein eigenes Verdienst erworben hat. Genau diesem verdienstethischen Ansatz folgte auch die von Marx stillschweigend vorausgesetzte Gerechtigkeitstheorie, jedenfalls soweit es ihm nicht um die künftige Überfluggesellschaft, sondern um die Gesellschaft unter Knappheitsbedingungen ging.

Die Wege der Marxisten und der liberalen Ökonomen trennen sich erst dort, wo definiert wird, was denn eigentlich als Verdienst und als eigene Leistung anzuerkennen ist. Obwohl es sich dabei im Kern um eine ethische, keine faktische Frage handelt, haben beide Seiten ihre Positionen in Gestalt von Tatsachenaussagen gekleidet: Bei Marx hatte sie die Gestalt der »objektiven Werttheorie« oder »Arbeitswerttheorie«, in der liberalen Wirtschaftswissenschaft die der »subjektiven Werttheorie« (s. Kapitel III, Unterkapitel 11, auch hier besonders Anmerkung 14). Die unausgesprochene Gerechtigkeitsnorm von Marx war, dass allein die Arbeit einen verdienstethischen Anspruch auf das Arbeitsprodukt begründen kann. Der stillschweigenden Gerechtigkeitsvorstellung der Anhänger der liberalen Wirtschaftstheorie zufolge begründet hingegen nicht die Arbeit als solche diesen Anspruch, sondern die Ansprüche der Beteiligten werden auf den Märkten, nämlich dem Arbeitsmarkt, dem Produktmarkt und dem Kapitalmarkt, als Ergebnis von Angebot und Nachfrage bestimmt.

Die neoklassische Wirtschaftstheorie beschreibt demzufolge das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis als einen normalen Tauschvorgang wie jeden anderen – also vergleichbar den Vorgängen auf dem Markt für Schuhe oder Autos – und versucht diesen Tauschvorgang aus dem Bestreben der Beteiligten nach Maximierung ihres individuellen Nutzens zu erklären. Daraus werden dann Aussagen über die Verteilung der Einkommen auf die beiden – wie es in der Sprache der Wirtschaftswissenschaften heißt – »Produktionsfaktoren«, nämlich Arbeit (sprich Lohnarbeiter) und Kapital (sprich Unternehmer), abgeleitet. Die Einzelheiten dieser Theorie – oder besser gesagt einer in sich äußerst differenzierten Theorielandschaft – zu schildern, würde hier viel zu weit gehen, zumal mit hoch abstrakten Modellkonstruktionen gearbeitet wird, die so gut wie keinen Bezug zur empirischen Realität aufweisen. Entscheidend ist nur, dass die neoklassische Wirtschaftstheorie die Einkommensverteilung, welche sich auf den Märkten ergibt, als leistungsgerechte Entlohnung der beiden Produktionsfaktoren Arbeit und Kapital interpretiert und insofern den Kapitalismus und das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis als gerecht darstellt.

1.4 Robert Nozick: Das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis als gerechter Tausch

In der neoklassischen Wirtschaftstheorie werden Kapitalismus sowie kapitalistische Lohnarbeit nur unausgesprochen gerechtfertigt. Die Lohn-, Preis- und Beschäftigungs- und Einkommensverteilungstheorie, die den Anspruch erhebt, Tatsachen zu beschreiben und zu erklären, ohne sie ethisch zu bewerten, wird in eine normative Theorie der gerechten Entlohnung umgedeutet, nämlich in die These, der Gewinn entspreche der Entlohnung des Produktionsfaktors Kapital.

Robert Nozick (s. Kapitel III, Unterkapitel 16.2) hat ebenfalls den Kapitalismus gerechtfertigt, aber in einer offen normativen Argumentation, die ausdrückliche Urteile über die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit des kapitalistischen Lohnarbeitsverhältnisses einschließt. Dabei hat er seine Rechtfertigung weiter zugespitzt und auf noch elementarere Gründe zurückgegriffen: Kapitalismus und kapitalistische Lohnarbeit sind nicht erst deswegen gerecht, weil die »Produktionsfaktoren« gerecht entlohnt werden, sondern allein schon deshalb, weil sie auf rechtem, das heißt auf freiwilligem Tausch beruhen. Im Umkehrschluss bedeutet das: Auch wenn man nicht von gerechter Entlohnung sprechen könnte, wäre das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis trotzdem gerecht, weil es sich um freiwilligen Tausch handelt.

Nozicks »historische Anspruchstheorie der Verteilungsgerechtigkeit« beruht, wie dargestellt worden ist, auf einem einfachen Grundsatz: Ob eine gegebene Verteilung von Gütern gerecht oder ungerecht ist, hängt nicht davon ab, ob sie einen bestimmten Grad an Gleichheit oder Ungleichheit aufweist oder sonst irgendwelchen Prinzipien der angemessenen Zuteilung genügt; entscheidend ist vielmehr einzig und allein, ob sie auf rechtmäßige Weise zustande gekommen ist. Wenn die Eigentümer ihr Eigentum rechtmäßig erworben haben, dann erledigt sich die Frage nach der gerechten Verteilung ihrer Güter von selbst. Rechtmäßiger Erwerb ist nach Nozick möglich durch rechtmäßige Aneignung herrenloser Güter, durch rechtmäßige Übertragung wie Erbschaft, Schenkung oder Tausch sowie gegebenenfalls durch Korrektur ungerechtfertigten Besitzes.

Auf der Basis dieser Gerechtigkeitstheorie konnte er das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis als grundsätzlich und ausnahmslos gerecht erklären: Der Arbeitsvertrag wird freiwillig begründet. Deshalb geht das Eigentum der Arbeiter an ihrer Arbeitskraft rechtmäßig auf die Unternehmer über und die Arbeiter erhalten dafür den vereinbarten Lohn. Von Ausbeutung – in dem Sinne, dass die Unternehmer sich etwas aneignen, was eigentlich nicht

ihnen, sondern den Arbeitern gehört – kann also keine Rede sein. Nozicks war der Meinung, dass diese Rechtfertigung des kapitalistischen Lohnarbeitsverhältnisses aus der Freiwilligkeit des Tausches uneingeschränkt und ausnahmslos gilt, also unabhängig von der Höhe des Lohnes und von den Arbeitsbedingungen. Insofern war seine Antwort auf die Frage nach der Gerechtigkeit des Kapitalismus ähnlich radikal wie die von Marx, obwohl er zu einem vollkommen entgegengesetzten Urteil gelangte.

Gegen Nozicks Argumentation, das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis sei wegen der Freiwilligkeit des Arbeitsvertrags als solches und unter allen Bedingungen gerecht, gibt es natürlich den naheliegenden Einwand, dass zwar nicht alle, aber doch viele Arbeiter schlecht bezahlte Arbeit mit ungünstigen Arbeitsbedingungen nur deshalb annehmen, weil sie und ihre Familien andernfalls verhungern müssten. In Wirklichkeit handele es sich deshalb beim Arbeitsvertrag keineswegs um einen freiwilligen und daher rechtmäßigen Tausch.

Nozick hat versucht, diesen Einwand mit folgendem Argument zu entkräften (Nozick 2006, S. 345–347): Dies ist zwar eine Zwangslage, aber sie rechtfertigt nicht den Vorwurf der Ausbeutung, denn im menschlichen Leben ist es niemals zu vermeiden, dass unsere Wahlfreiheit beschränkt und manchmal sogar auf Null reduziert ist, sei es durch Naturbedingungen, sei es durch die Handlungen anderer Menschen. Soweit unsere Wahlfreiheit durch die Handlungen anderer Menschen eingeschränkt ist, kommt es nicht auf die Beschränkung als solche an, sondern nur darauf, ob die anderen Menschen zu diesen Handlungen, die unsere Freiheit beschränken, berechtigt waren oder nicht. Wenn sie dazu berechtigt waren und sie lediglich den ihnen zustehenden Gebrauch von ihrer Freiheit gemacht haben, dann ist dies, so Nozick, hinzunehmen, denn wir können anderen Menschen nicht vorschreiben, wie sie ihre Rechte auszuüben haben.

Wenn sich also Arbeiter in einer Welt der freien Marktwirtschaft, in der alle Unternehmer rechtmäßige Eigentümer ihrer Betriebe sind, gezwungen sehen, schlecht bezahlte Arbeit anzunehmen (z.B. weil es wenig Arbeit und viele Arbeitslose gibt), dann ist darin nach Nozicks Auffassung keine Ausbeutung zu sehen. In Unterkapitel 1.7 wird nochmals auf dieses Problem eingegangen.

1.5 Katholische Soziallehre: Das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis ist gerecht, wenn es gemeinwohldienlich ist

Karl Marx und Robert Nozick (ebenso die Vertreter der neoklassischen Wirtschaftstheorie) waren in der Frage, ob der Kapitalismus gerecht oder

ungerecht ist, vollkommen konträrer Meinung, aber sie hatten bei aller Gegensätzlichkeit gemeinsam, dass es ihnen um die Bewertung des Kapitalismus als solchen und im Ganzen ging, nicht um die näheren Umstände oder um die sozialen Folgen des kapitalistischen Lohnarbeitsverhältnisses. Unabhängig von der Lohnhöhe und den Arbeitsbedingungen wurde das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis entweder pauschal als Ausbeutung qualifiziert und damit als ungerecht oder ebenso pauschal als gerechter Tausch gerechtfertigt.

Im Vergleich dazu ist die Sicht der Vertreter der katholischen Soziallehre sehr viel pragmatischer, es geht ihnen weniger darum, prinzipiell für oder gegen den Kapitalismus Stellung zu nehmen, als vielmehr um die Bewertung der sozialen Zustände innerhalb des Kapitalismus. Allerdings ist die katholische Soziallehre in der Frage des Wirtschaftssystems keineswegs neutral oder indifferent, sondern es wird jeder Sozialismus abgelehnt (was historisch gesehen sicher auch mit der religionsfeindlichen Einstellung des klassischen Sozialismus des 19. Jahrhunderts zu erklären ist) und das Privateigentum an Produktionsmitteln gerechtfertigt. Bei der Rechtfertigung des Eigentums wird nicht nur auf theologische Argumente zurückgegriffen, sondern auch – nicht anders als es der liberale Aufklärer John Locke getan hatte – auf die Arbeit als Rechtfertigungsgrund des Eigentums. Wenn das Privateigentum an Produktionsmitteln gerechtfertigt ist, dann ist damit im Prinzip auch die kapitalistische Lohnarbeit und das kapitalistische Wirtschaftssystem als Ganzes legitimiert (s. Kapitel III, Unterkapitel 14).

Das Typische an der katholischen Soziallehre ist nun allerdings, dass an den Gebrauch des Privateigentums an Produktionsmitteln besondere und weiter gehende ethische Anforderungen gestellt werden («Sozialfunktion des Eigentums»). Dadurch wird die grundsätzliche Rechtfertigung des Kapitalismus und der kapitalistischen Lohnarbeit relativiert. Nicht jeder tatsächliche Zustand im Kapitalismus und im System der Lohnarbeit ist gerecht, sondern es hängt von den näheren Umständen ab, ob er gerecht oder ungerecht ist. In den älteren und noch vordemokratischen Ausformulierungen der katholischen Soziallehre (also vor allem in den päpstlichen Enzykliken *Rerum novarum* von 1891 und *Quadragesimo anno* von 1931) wurde diese Position tendenziell im Sinne eines konservativen Sozialpaternalismus konkretisiert. Von den besitzenden »Ständen« wurde demnach in erster Linie religiös motivierte freiwillige Wohltätigkeit verlangt, von den besitzlosen Klassen hingegen sozialfriedliches Verhalten (z.B. Verzicht auf Arbeitskämpfe) und Verzicht auf revolutionäre Bestrebungen. Im Zuge der Demokratisierung und Modernisierung der katholischen Soziallehre traten Anerkennung der

gewerkschaftlichen Organisation, demokratische Sozialpartnerschaft, Forderung nach gerechtem Lohn und Aufgeschlossenheit für den modernen Sozialstaat an die Stelle des konservativen Sozialpaternalismus.

Die Grundposition der katholischen Soziallehre zur Gerechtigkeit des Kapitalismus ist aber ungeachtet dessen weitgehend gleich geblieben: Im Grundsätzlichen sind das Privateigentum an Produktionsmitteln und das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis legitim, aber innerhalb dieser im Prinzip legitimen kapitalistischen Gesellschaftsordnung können die konkreten Zustände je nach den Umständen gerecht oder ungerecht sein. Die Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit des Kapitalismus hängt davon ab, inwieweit er den Vorstellungen der Sozialpflichtigkeit des Eigentums und der Gemeinwohlbindung genügt.

1.6 John Rawls: Der Kapitalismus kann gerecht sein, wenn er für die Benachteiligten vorteilhaft ist

Auch die Position von John Rawls in der Frage der Gerechtigkeit des kapitalistischen Systems ist durch ein pragmatisches Abwägen der näheren Umstände gekennzeichnet. Rawls weigert sich, die Frage des Wirtschaftssystems als solche zur Gerechtigkeitsfrage zu machen. Er macht keine Aussagen darüber, ob ein Wirtschaftssystem grundsätzlich wegen seiner Eigentumsordnung gerecht oder ungerecht ist, sondern ihn interessiert nur, ob und wie verschiedene Wirtschaftssysteme in der Lage sind, seine beiden Grundsätze der Gerechtigkeit zu erfüllen (s. Kapitel III, Unterkapitel 15). Diese beinhalten zwei Bedingungen:

1. Die liberalen Menschen- und Bürgerrechte müssen garantiert sein.
2. Ökonomische und soziale Ungleichheit ist nur dann zulässig, wenn sie den relativ schlechter Gestellten Vorteile gegenüber dem Zustand der Gleichheit bringt.

Damit hält die Gerechtigkeitstheorie von Rawls – was die Systematik betrifft – in der Frage der Gesellschafts- und Wirtschaftssysteme konsequent gleiche Distanz sowohl zum Kapitalismus als auch zum Sozialismus (wobei mit dem Wort »Sozialismus« ein System mit Kollektiveigentum an Produktionsmitteln bezeichnet wird): »Daraus, dass es ein ideales System mit Privateigentum gibt [»es gibt« heißt hier so viel wie »es ist denkbar«, T.E.], das gerecht ist, folgt nicht, dass die geschichtlich gewordenen Formen auch nur einigermaßen gerecht sein müssten. Gleiches gilt natürlich auch für den Sozialismus.« (Rawls 1979, S. 308) Diese prinzipielle Neutralität in der

Systemfrage bezeichnet einen wesentlichen Unterschied zur katholischen Soziallehre (zu der Rawls auch sonst keinerlei Verbindung zu haben schien), die eine prinzipielle normative Präferenz zugunsten des Kapitalismus lehrt, ohne damit jede seiner tatsächlichen Erscheinungsformen als gerecht anzuerkennen.

Für Rawls war also soziale Gerechtigkeit keine Frage des Wirtschaftssystems als solches, sondern seiner konkreten Ausgestaltung. Als der demokratischen Linken zuzurechnender US-Amerikaner hielt er, wie er durchblicken ließ, ein demokratisches System mit Privateigentum an Produktionsmitteln für effizienter und damit letztlich geeigneter für eine gerechte Gesellschaftsordnung; er meinte aber, dass grundsätzlich auch sozialistische Systeme im Sinne seiner Prinzipien der Gerechtigkeit gerecht sein könnten. Rawls hielt auch eine »sozialistische Marktwirtschaft« mit Kollektiveigentum für denkbar, die so effizient sein könnte wie eine kapitalistische mit Privateigentum (diese heutzutage fremdartig klingende Idee hatte in den 1970er und 1980er Jahren im Gefolge des »Prager Frühlings« von 1968 eine gewisse Konjunktur).

Eines ist jedoch klar: Wenn Rawls gerechte sozialistische Systeme mit Kollektiveigentum für theoretisch denkbar hielt, dann konnte dies natürlich nur für einen demokratischen, aber nicht für einen diktatorischen oder autoritären Sozialismus gelten, denn zur Gerechtigkeit gehörte für ihn, gemäß dem ersten seiner beiden »Grundsätze der Gerechtigkeit«, die Garantie der liberalen Menschen- und Bürgerrechte. Ein Sozialismus ohne Demokratie und Menschenrechte konnte somit nach den Grundsätzen von Rawls auch bei noch so gerechter Verteilung von Einkommen und Vermögen niemals gerecht sein.

1.7 Nochmals zurück: Nozick kontra Marx

Es gibt, das dürfte klar geworden sein, einige starke Argumente dafür, die Frage der sozialen Gerechtigkeit in einer Gesellschaft nicht einfach mit der Systemfrage – für oder gegen den Kapitalismus – gleichzusetzen. Trotzdem soll nochmals von den beiden wichtigsten polarisierenden Theoretikern – Karl Marx und Robert Nozick – die Rede sein. Eine etwas genauere Betrachtung zeigt nämlich, dass beide Extrempositionen eine Reihe von Schwächen aufweisen.

Beginnen wir mit Karl Marx und stimmen gleichsam als Gedankenexperiment seiner Grundthese zu, dass nur die menschliche Arbeit einen verdienstethischen Anspruch auf das Arbeitsprodukt begründen kann, sodass Gewinn

und Kapitaleinkünfte als ungerechte Ausbeutung zu bewerten sind. Selbst wenn wir dies zugestehen, scheint Marx einige nicht ganz unwichtige Aspekte außer Acht gelassen zu haben:

- Die Arbeitsleistung des Unternehmers muss berücksichtigt werden. Es gibt keinen vernünftigen Grund für die Annahme, aus ihr entstünde kein Anspruch auf einen Teil des kollektiv erwirtschafteten Arbeitsprodukts. Die Arbeiter haben durchaus auch einen Vorteil von der Leistung des Unternehmers, denn er organisiert ihre Arbeitskraft und vermarktet ihre Produkte. Allerdings geht es hier nicht um einen systematischen Mangel der Marx'schen Theorie, denn ein angemessener »Unternehmerlohn« kann ohne weiteres und ohne Systembruch in das Marxsche Gedankengebäude eingeführt werden.
- Es ist nicht möglich, den ganzen Mehrwert den Arbeitern zur freien Verfügung zu stellen, sondern vorher müssen Abzüge für Ersatz- und Erweiterungsinvestitionen, zur Finanzierung öffentlicher Dienste und Güter sowie von Sozialleistungen vorgenommen werden. Diesen Aspekt hat Marx zwar gesehen, aber er hat nicht genügend berücksichtigt, dass der Mehrwert (also der Gewinn) jedenfalls in dem Rahmen, in dem er eben diesen Funktionen dient, nicht ohne Weiteres als Ausbeutung qualifiziert werden kann.
- Auch wenn im Prinzip nur die Arbeit einen Anspruch auf das Arbeitsprodukt begründen kann, ist zu fragen, ob den Unternehmern nicht wenigstens ein gerechter Anspruch auf eine Risikoprämie zusteht. Jedenfalls könnte man argumentieren, dass die Übernahme eines unternehmerischen Risikos, ohne die die Arbeiter ihre Arbeitsleistung gar nicht erbringen könnten, eine produktive Leistung darstellt, die – soweit es um die Begründung von Ansprüchen auf das Arbeitsprodukt geht – der Arbeit gleichzustellen wäre. Allerdings gibt es hierzu auch ein Gegenargument: Wenn wir uns diese Risikoprämie für die Unternehmer als eine Art Versicherungsprämie vorstellen, dann müssten sich im Zeitverlauf und im gesamtwirtschaftlichen Durchschnitt diese Risikoprämien und die Verluste eigentlich zu Null saldieren – so wie die Summe der Risikoprämien zu einer Feuerversicherung, welche die Versicherungsnehmer einzahlen, idealtypisch gerade ausreicht, um die tatsächlich entstandenen Feuerschäden abzudecken.
- Nach der unausgesprochenen Gerechtigkeitstheorie von Marx gibt es keine Legitimation für den Kapitalzins, weil dieser nicht auf Arbeitsleistung, sondern aus der Verfügung über Kapital entsteht. Nur weil Kapital

knapp ist, können die Kapitaleigner einen Knappheitsgewinn oder eine Monopolrendite erzielen. Dies geschieht, indem sie ihr Geld an Unternehmer verleihen und als Preis dafür einen Teil des Mehrwerts erhalten, den sich die Unternehmer aneignen. Diese Konstruktion, selbst wenn wir ihr im Prinzip zustimmen, wird aber fragwürdig, wenn wir in Betracht ziehen, dass es auch gerechten Kapitalbesitz geben kann, der nicht auf Aneignung des Produkts fremder Arbeitskraft beruht. Ein solcher gerechter Kapitalbesitz entsteht jedenfalls dann, wenn aus Arbeitseinkommen gespart wird. Marx konnte diesen Umstand zu seiner Zeit sicherlich als seltenen Ausnahmefall vernachlässigen, aber heute muss er in die systematische Betrachtung einbezogen werden. Wenn es aber gerechten, d.h. durch Arbeit erworbenen, Kapitalbesitz gibt, dann kann es nicht ungerecht sein, wenn für die Überlassung dieses gerecht erworbenen Kapitals ein Preis erzielt wird. Wenn das der Fall ist, dann kann auch der Zins – soweit er aus durch eigene Arbeit erworbenem Kapitalbesitz entstanden ist – nicht mehr als ungerechtfertigte Aneignung betrachtet werden.

Auch Nozicks Rechtfertigung des kapitalistischen Lohnarbeitsverhältnisses hat ihre Schwachstellen. Da ist zunächst der grundsätzliche Einwand, der bereits in Kapitel III (Unterkapitel 16.2) erwähnt wurde: Wenn nämlich irgendeine Verteilung von Gütern – z.B. die Verteilung des Eigentums an Produktionsmitteln – gerecht sein soll, dann ist das nach der »historischen Anspruchstheorie der Verteilungsgerechtigkeit« nur möglich, wenn es eine ununterbrochene Kette gerechter Eigentumsübertragungen durch Tausch, Kauf, Verkauf, Schenkung oder Erbschaft gibt, die von der ursprünglichen gerechten Aneignung herrenloser Güter in grauer Vorzeit bis zum heutigen Tag reicht. Da dies aber nicht möglich ist und es uns nicht bekannt ist, ob, wie häufig und in welchem Ausmaß die Legitimitätskette eines heute bestehenden Eigentums in seiner Vorgeschichte durch unrechtmäßige Aneignung unterbrochen worden ist, können wir die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit der bestehenden Eigentumsverhältnisse letztlich überhaupt nicht beurteilen. Das heißt aber, dass Nozicks historische Anspruchstheorie nicht mehr ist als eine abstrakte Gedankenkonstruktion, die auf die historisch gegebene Realität nicht anwendbar ist.

Was die Frage des kapitalistischen Lohnarbeitsverhältnisses im engeren Sinn betrifft, war Nozick der Auffassung, wie oben dargestellt, dass das Lohnarbeitsverhältnis immer gerecht sei, weil der Arbeitsvertrag freiwillig geschlossen werde. Den Einwand, der Arbeitsvertrag werde nicht wirklich freiwillig geschlossen, weil sich die Arbeiter in einer Zwangslage befinden,

hat er, wie schon ausgeführt, nicht gelten lassen, weil er meinte, es komme nicht darauf an, ob die Wahlfreiheit der Menschen eingeschränkt sei oder nicht, sondern nur, ob die Handlungen anderer, die uns einengen, rechtmäßig seien oder nicht (Nozick 2006, S. 345).

Diese Argumentation beruht letztlich auf der Umdeutung von »Freiwilligkeit« in »Fehlen rechtswidrigen Zwanges«. Diese Umdeutung ist aber nicht schlüssig. Denn wenn sich jemand in einer Zwangslage befindet und wenn ich seine Zwangslage ausnutze, um mit ihm einen für mich günstigen bzw. für ihn ungünstigen Vertrag abzuschließen, so ist nicht einzusehen, dass die ethische Bewertung meines Verhaltens davon abhängen sollte, ob die Zwangslage des anderen durch einen Unglücksfall, durch sein eigenes Verschulden oder durch Verschulden Dritter entstanden ist. Entscheidend ist nicht die Ursache der Zwangslage meines Vertragspartners, sondern ob ich daraus zu seinen Lasten Vorteile ziehe und ihm Bedingungen abhandle, in die er ohne diese Zwangslage nicht eingewilligt hätte.

Es ist also nicht möglich, das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis generell aus dem Grundsatz des rechtmäßigen Tausches zu rechtfertigen. Das bedeutet aber nicht, dass der Umkehrschluss richtig wäre: Auch wenn man Nozicks pauschale Rechtfertigung des Lohnarbeitsverhältnisses als eines gerechten Tausches für falsch hält, kann man deshalb nicht annehmen, dass ausnahmslos jeder Arbeitsvertrag unter dem Druck einer Notlage abgeschlossen wird und dass daher das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis in allen Fällen ungerecht ist. Vielmehr wird man zumindest für den breiten Bereich der besser qualifizierten und bezahlten Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer unterstellen dürfen, dass sie sich freiwillig in das Lohnarbeitsverhältnis begeben, zumal manche von ihnen auch die Möglichkeit hätten, selbstständig erwerbstätig zu sein. Auf diese Weise bekäme Nozick wenigstens teilweise Recht. Für die zentrale Gerechtigkeitsfrage, ob der Kapitalismus und das Lohnarbeitsverhältnis als solche gerecht oder ungerecht sind, kann es also keine generalisierende Antwort geben, sondern es kommt auf die Ausgestaltung der Lohnarbeit im Einzelnen an.

Dagegen könnte man allerdings einwenden, dass es überhaupt nicht auf den Einzelfall ankommt, sondern auf das System im Ganzen: In einem System der Marktwirtschaft mit Privateigentum an Produktionsmitteln existiert ohne Zweifel für alle, die über kein solches Privateigentum verfügen, ein Zwang (um es in marxistischer Terminologie auszudrücken), ihre Arbeitskraft unter Verzicht auf den von ihnen geschaffenen Mehrwert zu verkaufen – falls sie nicht dank besonderer Qualifikation und persönlicher Leistung in der Lage sind, selbst für sich die Grundlagen für eine unternehmerische Existenz zu

schaffen. Aber auch hier gibt es wieder ein Gegenargument: Einen faktischen Arbeitszwang gibt es für die Menschen in jedem Wirtschaft- und Gesellschaftssystem, auch in einer sozialistischen Planwirtschaft mit Kollektiveigentum (in denen es in der Regel, so z.B. in den Verfassungen der DDR von 1968 und 1974, sogar eine juristische Arbeitspflicht gegeben hat). Insofern wären dann alle Systeme gleich gerecht oder ungerecht.

1.8 Gerechtigkeit nicht des Kapitalismus, sondern *im* Kapitalismus

Wie wir gesehen haben, kennt die Ideengeschichte der letzten 150 Jahre schroffe Verurteilungen und rückhaltlose Rechtfertigungen des Kapitalismus, aber auch vermittelnde und offenere Positionen, welche die Gerechtigkeit nicht so sehr an der Systemfrage als solcher, sondern an der Ausgestaltung des Kapitalismus festmachen. Wir haben außerdem an der Gegenüberstellung der Positionen von Nozick und Marx gesehen, dass die einfachen Theorien, die den Kapitalismus und das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis pauschal als ungerecht oder gerecht erklären, nicht befriedigen können. Unser Fazit muss demnach lauten, dass bezüglich der sozialen Gerechtigkeit des Kapitalismus nicht das Privateigentum an Produktionsmitteln und das Lohnarbeitsverhältnis als solche entscheidend sind, sondern immer die näheren Umstände. Es kommt darauf an, innerhalb des Kapitalismus, zu dem es ohnehin keine reale Alternative gibt, die vorhandenen Spielräume zu nutzen.

Das Gerechtigkeitsproblem des Kapitalismus lässt sich auch nicht auf die Frage reduzieren, ob die Aneignung eines Teils des Arbeitsprodukts durch die Anteilseigner gerechtfertigt ist und in welchen Proportionen der Ertrag des Produktionsprozesses auf Unternehmer und Lohnarbeiter aufgeteilt werden sollte. Das Gerechtigkeitsproblem des Kapitalismus ist mehr als ein Verteilungsproblem. Es besteht im Kern darin, dass ein System, welches den wirtschaftlichen Erfolg prämiert, sei er gerecht (z.B. nach den Maßstäben einer wie auch immer zu definierenden Leistungsgerechtigkeit) oder ungerecht, den Erfolgreichen tendenziell die Möglichkeit eröffnet, ihren Erfolg in Macht umzusetzen. Dabei kann es sich um wirtschaftliche Macht handeln (z.B. Beschränkung des Marktzutritts für Konkurrenten oder Diktat der Arbeitsbedingungen für abhängig Beschäftigte), um besondere Startvorteile für die eigenen Kinder, z.B. durch Beziehungsnetzwerke oder teure Ausbildung, oder um politische Macht (Einfluss auf Entscheidungen staatlicher Instanzen, auch in Demokratien). Immer bedeutet die Umsetzung von ökonomischem Erfolg zugleich eine Freiheitseinschränkung für andere. Dies ist zwar ein zentrales Gerechtigkeitsproblem des Kapitalismus – und das

Verteilungsproblem ist nur eine seiner Erscheinungsformen –, aber es ist letztlich das Problem aller Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme.

1.9 Ausblick: Das neue Gerechtigkeitsproblem des Spekulationskapitalismus

Was bisher zum Gerechtigkeitsproblem des Kapitalismus ausgeführt wurde, betraf im Kern den Konflikt zwischen Arbeit und Kapital. Es wurde diskutiert, ob die Trennung zwischen Kapitaleignern und Lohnarbeitern gerecht oder ungerecht ist und welche Gerechtigkeitsregeln es für die Verteilung des Produktionsergebnisses zwischen diesen beiden Gruppen gibt. Dies ist die traditionelle Sichtweise des Gerechtigkeitsproblems des Kapitalismus oder – je nach Sichtweise – im Kapitalismus. Auch eine zweite Frage, die sich daran anschließt, wird schon lange diskutiert, nämlich die Gerechtigkeit in der Verteilung innerhalb der Gruppe der abhängig Beschäftigten.

Heute ist aber ein zusätzliches Gerechtigkeitsproblem akut geworden, das den Rahmen der traditionellen Fragestellungen zu sprengen scheint. Die wirklich großen Gewinne und die wirklich gigantischen Vermögen, deren Höhe Anstoß erregt, werden nämlich dort gemacht, wo es gar nicht um die reale Produktion von Gütern und Dienstleistungen geht, sondern um Spekulation. Spätestens seit die weltweiten Spekulationsgeschäfte eine ernsthafte Wirtschaftskrise ausgelöst haben und die Staaten gezwungen wurden, die Verluste der Banken zulasten der Steuerzahler aufzufangen, stellt sich die Frage, ob diese Entwicklung mit den Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit vereinbar ist.

Hier gibt es aber eine besondere Schwierigkeit. Sie besteht darin, dass die Gerechtigkeitsprobleme des, wie man treffend sagt, »Casino-Kapitalismus« nicht mit den Kategorien beschrieben und mit den Maßstäben bewertet werden können, die auf den traditionellen Kapitalismus zugeschnitten sind. Dieser beruht darauf, dass derjenige, der über Kapital verfügt, die Arbeitskraft derer kauft, die selbst kein Kapital besitzen, und daraus einen Gewinn erzielt. Der Spekulationsgewinn entsteht auf andere Weise: Jemand nimmt das Risiko von Preis- oder Kursänderungen in Kauf und erhält im günstigen Falle eine höhere Geldsumme zurück, als er eingezahlt hat (er macht einen »Arbitragegewinn«, wie es in der Sprache der Betriebswirtschaftslehre heißt). Dies ist das Prinzip der Wette oder des Glücksspiels und in diesem Sinne kann man durchaus sagen, dass das Glücksspiel zu einer Schlüsselindustrie der Weltwirtschaft geworden ist.

Zwar werden in der Finanzindustrie natürlich auch Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer beschäftigt. Aber das ist in diesem Falle nebensächlich, denn die Hauptakteure der Spekulation sind vielfach angestellte Manager oder Spezialisten, die in der Regel ebenfalls exorbitante Einkommen erzielen und darüber hinaus häufig an den Finanzinstituten beteiligt sind. Jedenfalls ist die gerechtigkeitsrelevante Konfliktlinie hier nicht zwischen Kapitaleignern und Lohnarbeitern zu ziehen, sondern zwischen der Finanzindustrie – man könnte auch sagen der »Glückspielindustrie« – insgesamt und dem Rest der Gesellschaft oder dem Rest der Welt, der, wie sich in der gegenwärtigen Krise gezeigt hat, von den Folgen negativ betroffen ist.

Allerdings darf man nicht meinen, der Spekulationskapitalismus sei ein völlig neues und von der Realwirtschaft abgetrenntes Phänomen. Zum einen hat es Spekulationsgeschäfte und spekulationsbedingte Wirtschaftskrisen schon immer gegeben, seit es einen Kapitalismus gibt; was wir gegenwärtig erleben, ist lediglich die quantitative Zunahme und Übersteigerung einer schon bestehenden Tendenz, die in der kapitalistischen Marktwirtschaft angelegt ist. Zum anderen wird die Spekulationswirtschaft – jedenfalls in der Größenordnung, die sie heute angenommen hat – überhaupt erst durch Ungleichgewichte in der Realwirtschaft ermöglicht: Das große kollektive Glücksspiel braucht Spieler, die ihr Kapital aufs Spiel setzen. Solche Spieler gibt es hauptsächlich aus zwei Gründen, nämlich erstens wegen der wachsenden Ungleichheit in der Einkommens- und Vermögensverteilung und zweitens als Folge der weltwirtschaftlichen Ungleichgewichte; mit Letzterem ist die Tatsache gemeint, dass einige Länder wie China, Japan oder Deutschland ständig Exportüberschüsse erwirtschaften und für die so verdienten Devisen am internationalen Kapitalmarkt Anlagemöglichkeiten suchen, während andere Länder (vor allem die USA) sich in wachsendem Umfang verschulden.

Wie dem auch sei: Offensichtlich können wir die herkömmlichen Überlegungen zur Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit des Kapitalismus auf das Phänomen des Spekulationskapitalismus nicht anwenden. Weder kann man z.B. – wie Karl Marx – sagen, dass sich hier die Kapitaleigner einen von den Arbeitern erwirtschafteten »Mehrwert« aneignen, noch dass – im Sinne der liberalen Wirtschaftstheorie – der »Produktionsfaktor Kapital« angemessen entlohnt wird. Während an der Formulierung von Gerechtigkeitskriterien für das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis seit 150 Jahren gearbeitet wird, fehlen uns für die Beurteilung des Spekulationskapitalismus noch klare ethische Maßstäbe. Sind Glücksspiele dieser weltumspannenden Art überhaupt ethisch erlaubt? Hat der Gewinner einen gerechten Anspruch auf

seinen Gewinn? Unter welchen Bedingungen verdienen die Verlierer Schutz? Sind die Spieler dem Rest der Welt schadensersatzpflichtig? Ist es gerechtfertigt, dass die Spieler staatlich unterstützt werden, wenn ihre Finanzinstitute »systemrelevant« sind, oder müssen sie wenigstens zum Ausgleich einen Teil ihres Vermögens an den Staat abtreten? Für all diese normativen Fragen gibt es, soweit zu sehen ist, gegenwärtig keine gründlich durchdachten Antworten.

Zu diesen offenen Fragen kommt noch hinzu, dass auch die Wirtschaftswissenschaft das Phänomen des Spekulationskapitalismus bis heute nicht wirklich systematisch aufgearbeitet und in ihre Theorie der Realwirtschaft integriert hat. Aus diesen Gründen kann das neue Gerechtigkeitsproblem im Kapitalismus, das mit dem Aufschwung des Glücksspiels zur weltwirtschaftlichen Schlüsselindustrie verbunden ist, hier nur erwähnt, aber nicht inhaltlich behandelt werden. Es bleibt aber festzuhalten, dass dieses neue Gerechtigkeitsproblem des Spekulationskapitalismus nicht etwa an die Stelle des alten Gerechtigkeitsproblems des Verhältnisses zwischen Arbeit und Kapital getreten ist. Es ist vielmehr zusätzlich aufgetreten, ohne dass die alte Frage ihre Bedeutung verloren hätte.

Zusammenfassung: Ist der Kapitalismus gerecht?

1. Die Frage, ob der Kapitalismus (d.h. ein Wirtschafts- und Gesellschaftssystem mit Privateigentum an Produktionsmitteln und mit Lohnarbeit) gerecht oder ungerecht ist, erscheint heute zwar mangels realer Alternativen zum bestehenden Wirtschaftssystem als überflüssig. Da es aber eine große Bandbreite möglicher Ausgestaltungen kapitalistischer Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme gibt, ist diese Frage im Hinblick auf gerechte oder weniger gerechte Alternativen innerhalb des Kapitalismus gleichwohl von Interesse.
2. Seit Beginn der Industrialisierung sind sehr verschiedene Antworten auf die Frage gegeben worden, ob das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis gerecht ist. Es lassen sich fünf Typen unterscheiden:
 - Das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis beruht auf Ausbeutung und ist daher immer ungerecht(Karl Marx).
 - Das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis ist gerecht, da die Produktionsfaktoren Arbeit und Kapital unter den Bedingungen eines freien Marktes leistungsgerecht entlohnt werden (Argumentationsmuster der liberalen »neoklassischen« Wirtschaftstheorie).

- Das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis ist immer gerecht, weil es auf rechtmäßigem Tausch beruht (Robert Nozick).
- Das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis ist nicht als solches unecht. Gerecht ist das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis dann, wenn es gemeinwohldienlich ist (katholische Soziallehre).
- Das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis kann gerecht sein, wenn die Lohnarbeiter dadurch besser gestellt sind als bei Kollektiveigentum an Produktionsmitteln (John Rawls).

3. Die Extrempositionen, welche den Kapitalismus und das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis unabhängig von den konkreten Verhältnissen im Einzelnen pauschal verwerfen (Marx) oder rechtfertigen (Nozick) können nicht überzeugen. Daraus ergibt sich, dass bezüglich der sozialen Gerechtigkeit des Kapitalismus nicht das Privateigentum an Produktionsmitteln und das Lohnarbeitsverhältnis als solche entscheidend sind, sondern die näheren Umstände. Es kommt darauf an, innerhalb des Kapitalismus, zu dem es keine reale Alternative gibt, die vorhandenen Spielräume zu nutzen.

2 Gleichheit und Ungleichheit

Es gibt, wie das vorhergehende Unterkapitel gezeigt hat, im Grunde kein Gerechtigkeitsproblem des Kapitalismus, sondern nur eines im Kapitalismus. Ob der Kapitalismus den Ansprüchen der sozialen Gerechtigkeit genügt oder nicht, hängt von der konkreten Ausgestaltung der kapitalistischen Marktwirtschaft ab. Davon abgesehen gibt es in der gesellschaftlichen Realität zur Zeit kein anderes Wirtschaftssystem als den Kapitalismus, der allerdings – wie bereits erwähnt – in sehr verschiedenen Ausprägungen vorkommt. Damit nimmt die Grundsatzfrage der sozialen Gerechtigkeit eine andere Gestalt an: Ist es, ausgehend von der Realität der kapitalistischen Marktwirtschaft, im Namen der sozialen Gerechtigkeit erlaubt, geboten oder im Gegenteil verboten, Einkommen, Vermögen, soziale Positionen, Chancen und Macht, so wie sie sich als Resultat des Prozesses der kapitalistischen Marktwirtschaft ergeben, im Sinne von Gleichheit umzuverteilen?

Die Frage der Gleichheit und Ungleichheit steht hinter allen aktuellen Kontroversen über Ausgestaltung, Zukunft und Grenzen des Sozialstaats, aber als solche ist sie so alt wie die politische Philosophie selbst. Seit darüber nachgedacht wird, worin Gerechtigkeit besteht und wie eine gerechte Ordnung der Gesellschaft auszusehen hat, spielt die Frage von Gleichheit und Ungleichheit eine zentrale Rolle. Auf der einen Seite ist es

offenkundig, dass die Menschen in vielerlei Hinsicht verschieden sind, z.B. in ihren physischen Eigenarten, ihrem Charakter, ihren Bedürfnissen, Fähigkeiten, Stärken, Schwächen, Denk- und Sichtweisen, Überzeugungen, Vorlieben und Abneigungen, in ihrem Verhalten, ihren Leistungen und in ihrem Lebenserfolg. Andererseits sind die Menschen keineswegs in jeder Hinsicht ungleich; die wichtigsten Fähigkeiten – Denkvermögen, Sprache, Emotionen, Triebe, Reaktionsweisen, körperliche Funktionen usw. – haben wir vielmehr unbestreitbar gemeinsam. Gleich sind wir nicht zuletzt auch darin, Menschen zu sein. Wenn die Menschen also sowohl ungleich als auch gleich sind, dann muss Gerechtigkeit – unter anderem – offensichtlich darin bestehen, sowohl der Gleichheit als auch der Ungleichheit den ihr gebührenden Raum zu geben.

2.1 Gleichheit und Ungleichheit in der Ideengeschichte der sozialen Gerechtigkeit

Wie der Überblick in Kapitel III gezeigt hat, wurde im Verlauf der Geschichte eine Vielzahl von Lösungen für das Problem von Gleichheit und Ungleichheit angeboten, von denen nur einige besonders prominente Beispiele in Erinnerung gerufen werden sollen:

- Platon und Aristoteles lehnten die Vorstellung von der Gleichheit der Menschen grundsätzlich ab, wobei Platon ziemlich radikal, Aristoteles hingegen – auch unter dem Eindruck der politisch-sozialen Realität in der demokratischen Stadtrepublik Athen – pragmatisch und kompromissbereit war. Für beide waren die Menschen von Natur aus im Prinzip ungleich, und zwar nicht nur in ihren Eigenschaften und Fähigkeiten, sondern auch ihrem Rang nach. Soziale Gerechtigkeit interpretierten sie folglich nicht als Gleichbehandlung, sondern als Verwirklichung des Allgemeinwohls. Sie hielten es für ein Erfordernis des Gemeinwohls, die naturgegebene Ungleichheit mitsamt der ihrer Meinung nach daraus folgenden Rangunterschiede zu respektieren.
- Von den bedeutenden Theoretikern der Neuzeit ist einzig Friedrich Nietzsche dem strengen Anti-Egalitarismus der antiken Klassiker gefolgt. Er ging dabei sogar noch über den platonischen Anti-Egalitarismus hinaus, denn an so etwas wie an eine umfassende Gemeinschaft, in der alle Bürger ungeachtet ihrer ungleichen Rechte den ihnen gebührenden Platz einnehmen und in der sie im Rahmen des Gemeinwohls in der ihnen gebührenden Weise Berücksichtigung finden sollten, hat Nietzsche nicht gedacht. Für ihn zählte nur das Recht des Individuums und er meinte,

dass die Stärkeren und Hervorragenden unter ihnen das Recht besäßen, sich gegen die Schwächeren und Mittelmäßigen durchzusetzen.

- Für das politische Denken des christlichen Mittelalters, also z.B. für Thomas von Aquin, war die rangmäßige Ungleichheit ebenso selbstverständlich wie für Platon und Aristoteles. Man stellte sich die gerechte Gesellschaftsordnung als gottgewollte Über- und Unterordnung der Menschen in einer harmonischen und gestuften Ordnung vor. Vor Gott sollten zwar alle Menschen gleich sein, aber man leitete daraus keinerlei irdische Gleichheitsforderung ab. Dennoch war für das christliche Mittelalter diese Ungleichheit in ein System eingebettet, das insgesamt – anschaulich mit dem Bild des Organismus bezeichnet – dem gemeinsamen Wohl aller dienen sollte.
- In der frühen Neuzeit und spätestens mit der Aufklärung änderte sich dann die Einstellung zu Gleichheit und Ungleichheit, so wie wir sie aus Altertum und Mittelalter kennen. Bereits Thomas Morus leitete am Anfang des 16. Jahrhunderts aus der Idee des Gemeinwohls das genaue Gegenteil dessen ab, was Platon und Aristoteles vertraten: Das Gemeinwohl verlangte für ihn vollständige soziale und ökonomische, aber nicht unbedingt politische Gleichheit; das Gemeinwohl schien ihm bei einer milden aristokratisch-patriarchalischen Herrschaft am besten gewährleistet zu sein.
- Für John Locke und für die gesamte von ihm begründete Tradition des Liberalismus bestand das zentrale Gebot der sozialen Gerechtigkeit in der rechtlichen und politischen Gleichheit aller Menschen. Mit der Gleichheit vor dem Gesetz endete die Gleichheit aber zugleich auch. In der Überzeugung, dass sich die Idee der Gleichheit auf die Rechtsgleichheit beschränken und nicht auf den ökonomischen und sozialen Bereich erstreckt werden sollte, ist ihm die gesamte liberale und libertäre Tradition bis in die Gegenwart gefolgt. Das entscheidende Leitmotiv für die Ablehnung weitgehender sozialer und ökonomischer Gleichheit war für Locke und seine Nachfolger das »Selbstbesitzrecht« des Menschen, das auch das Recht an der eigenen Arbeit bzw. deren Erzeugnissen beinhaltet. Dieses Selbstbesitzrecht ist zugleich die Wurzel der für den Liberalismus typischen Vorstellung von Leistungsgerechtigkeit: Die Leistung wird zum wichtigsten Kriterium der Gerechtigkeit, weil sie als Ausdruck der Selbstverwirklichung des Menschen durch seine Arbeit betrachtet wird. Daher hat im Liberalismus das Prinzip der Leistungsgerechtigkeit eine zentrale Funktion für das richtige Verhältnis von Gleichheit und Ungleichheit und somit für soziale Gerechtigkeit: Die Gleichheit kommt zu ihrem Recht, weil gleiche Leistung gleich belohnt

wird; soziale und ökonomische Gleichheit bei ungleicher Leistung wird hingegen als ungerecht betrachtet.

- Jean-Jacques Rousseau hat – ganz anders als die Vertreter des klassischen Liberalismus und in auffallender Geistesverwandtschaft mit Thomas Morus – ein utopisch-egalitäres Modell von sozialer Gerechtigkeit entworfen. Die Gleichheit, die er forderte, geht weit über die Gleichheit vor dem Gesetz hinaus und umfasst auch soziale und ökonomische Gleichheit. In einer idealen, konflikt- und herrschaftsfreien Gesellschaft mit unmittelbarer Demokratie sollten die Menschen nach Rousseaus Wunschbild als Freie und Gleiche ein einfaches und naturnahes Leben führen.
- Karl Marx war zwar im Prinzip ein Egalitarist, aber er hielt eine konsequente soziale und ökonomische Gleichheit aller Menschen erst in einer künftigen Gesellschaft des allgemeinen Überflusses für möglich. Auf absehbare Zeit jedoch, solange noch Knappheit herrscht (also vorerst auch noch nach der Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln), war für Marx Gleichheit nur in eingeschränktem Sinne realisierbar, nämlich als Aneignung des Arbeitsprodukts durch den arbeitenden Menschen. Insofern hat auch Marx Gleichheit im Sinne der Leistungsgerechtigkeit, d.h. als gleichen Lohn für gleiche Leistung, interpretiert; er war in dieser Hinsicht gar nicht so weit vom Liberalismus entfernt. Der zentrale Unterschied bestand darin, dass der Liberalismus das Privateigentum an Produktionsmitteln ausdrücklich rechtfertigte, Marx hingegen es als das Grundübel der Ungerechtigkeit betrachtete.
- Der Utilitarismus von John Stuart Mill folgte ebenfalls im Prinzip einem gleichheitsorientierten Ansatz von sozialer Gerechtigkeit. Für Mill war soziale Gerechtigkeit gleichbedeutend mit allgemeinem Glück. Daraus zog er die Forderung, dass alle Menschen einen gleichen Anspruch auf Glück hätten. Da aber die Bedürfnisse der Menschen ungleich sind, folgt aus dem Prinzip des gleichen Glückes für alle nicht unbedingt auch die absolute Gleichverteilung der zum Glück notwendigen Güter. Auch die Gleichheit von Einkommen und Besitz ergibt sich nicht zwingend aus dem utilitaristischen Ansatz, aber eine eindeutige Präferenz des Utilitarismus für soziale und ökonomische Gleichheit ist dennoch erkennbar. Im Übrigen kann die Leistungsgerechtigkeit im Rahmen des utilitaristischen Ansatzes keine besondere Bedeutung haben, denn gerechte Ansprüche auf Güter können nicht durch Leistung als solche begründet werden, sondern sie sind aus dem Recht der Menschen auf gleiches Glück abgeleitet. Die Leistung kann nur indirekt eine Rolle spielen, nämlich weil in den

individuellen Glücksbilanzen nicht nur die Bedürfnisse, sondern auch die Mühe und das »Unglück« der Arbeit berücksichtigt werden müssen.

- Die katholische Soziallehre, mit der die römisch-katholische Kirche am Ende des 19. Jahrhunderts auf die sozialen Konflikte des Industriezeitalters zu antworten versuchte, basierte ursprünglich – wie ihr mittelalterliches Vorbild – auf der Vorstellung von der gottgewollten Ungleichheit der Menschen in einer harmonischen und nach Ständen gestuften Ordnung. Soziale Gerechtigkeit wurde als Klassenharmonie im Interesse des Gemeinwohls interpretiert; dies galt auch noch für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts. Erst im Zuge der Modernisierung und Demokratisierung der katholischen Soziallehre wurde die Idee der Klassenharmonie teilweise im Sinne einer maßvollen sozialen und ökonomischen Gleichheit uminterpretiert.
- Der wohl einflussreichste zeitgenössische Theoretiker der sozialen Gerechtigkeit, John Rawls, hat einen moderaten Egalitarismus vertreten. Seine »Fairness«-Regel besagt, dass soziale und ökonomische Gleichheit vorzuziehen ist, es sei denn durch Ungleichheit würden die relativ Benachteiligten absolut besser gestellt als im Zustand der Gleichheit.
- Gegen diesen – ziemlich moderaten –Egalitarismus von Rawls haben dann die zeitgenössischen Anti-Egalitaristen, vor allem Hayek und Nozick, im Namen des Freiheitsrechts der Individuen Stellung bezogen und die Traditionslinie von John Locke neu belebt.

2.2 Zwei wichtige Vorklärungen zum Verhältnis von Gleichheit und Ungleichheit

Die Erbitterung, die den Streit um Gleichheit und Ungleichheit seit den Anfängen der Gerechtigkeitsphilosophie beherrscht, ist, so scheint es, teilweise überflüssig. Jedenfalls könnte sie durch mehr sprachliche Genauigkeit etwas abgekühlt werden. Erstens nämlich darf man Gleichheit nicht mit Gleichartigkeit, Uniformität oder Kollektivismus verwechseln, zweitens gilt es, normative Aussagen sorgfältig von Tatsachenbehauptungen zu unterscheiden.

2.2.1 Gleichheit und Gleichartigkeit

Keiner der Theoretiker, die im vorherigen Abschnitt aufgezählt wurden – auch Karl Marx nicht – hat soziale Gerechtigkeit einfach mit völliger Gleichheit in jeder Hinsicht identifiziert. Eine Ausnahme bildet höchstens Thomas Morus, dessen wahre Meinung wir aber nicht kennen.³³ Die allermeisten Egalitaristen haben jedenfalls nur für eine eingeschränkte Gleichheit plädiert.

Es ging ihnen nicht um die Gleichheit des Verhaltens, der Lebensweise, der Vorlieben und Meinungen, kurzum des Charakters der Menschen, sondern um die Gleichheit oder wenigstens verminderte Ungleichheit bezogen auf Güter und Lasten, Rechte und Pflichten, Macht, Einfluss und persönliche Entfaltungsmöglichkeiten. Auf diese Weise, so glaubten und glauben die Egalitaristen, werden die Spielräume für individuelle Freiheit und Differenzierung überhaupt erst eröffnet. Sie verstehen also unter Gleichheit etwas anderes als Konformität oder Gleichartigkeit; sie bekämpfen – jedenfalls ihrer Intention nach – zwar die Ungleichheit, aber nicht Vielfalt und Individualität. Dies zu verkennen, hieße die Gleichheitsfrage misszuverstehen – was in den ideologischen Auseinandersetzungen gleichwohl bisweilen geschieht.

In der Gerechtigkeitstheorie spielt die schlichte Gleichsetzung von sozialer Gerechtigkeit, Gleichheit und Gleichartigkeit keine ernsthafte Rolle. Etwas anderes war die Praxis der kommunistischen Diktaturen sowjetischen oder maoistischen Typs; sie konnte man in der Tat als eine Art »konformistischen Egalitarismus« interpretieren, also als einen Egalitarismus, der Gleichheit in jeder Hinsicht anstrebt, d.h. auch Gleichheit des Denkens, der Lebensweise und des Verhaltens. Seit diese Diktaturen zusammengebrochen sind, ist der konformistische Egalitarismus nicht mehr viel anderes als ein selbst konstruiertes Angriffsziel des Anti-Egalitarismus.

2.2.2 Gleichheit als ethische Norm und Gleichheit als Tatsache

Die Unterscheidung zwischen der Gleichheit der Menschen als ethischer Norm und als Tatsachenbehauptung hängt eng mit dem Unterschied zwischen der Gleichheit als Gleichheit bezogen auf Güter und Lasten und der Gleichheit als Gleichartigkeit oder Konformität zusammen. Dass die Menschen als Personen gleiche Rechte haben, ist – von Ausnahmen wie Friedrich Nietzsche und den Sozialdarwinisten abgesehen – seit der Aufklärung mehr oder weniger Konsens. Umstritten, und zwar heftig umstritten, ist lediglich, wie weit die konkreten Ansprüche gehen, die aus dieser rechtlichen Gleichheit abzuleiten sind, und welche Normen für die Verteilung der gesellschaftlichen Güter und Lasten sich daraus ergeben. Aus der ethischen Norm der Gleichheit kann aber ebenso wenig auf die tatsächliche Gleichheit der Menschen geschlossen werden wie umgekehrt von der tatsächlichen Ungleichheit auf die rechtliche Ungleichheit.

Beides, sowohl der Schluss von Normen auf Tatsachen als auch der von Tatsachen auf Normen, ist bereits aus logischen Gründen unmöglich. Präzise formuliert lautet daher das Gerechtigkeitsproblem von Gleichheit und

Ungleichheit: Die ethische Norm, Menschen als Personen die gleichen Rechte zu gewähren, trifft auf eine Realität, in der die Menschen einerseits in vielerlei Hinsicht – z.B. in ihren individuellen Fähigkeiten und charakterlichen Ausprägungen – deutlich ungleich, in anderer Hinsicht aber – vor allem im Bezug auf die wichtigsten Eigenschaften der Spezies Mensch wie Denkvermögen, Sprache und emotionale Grundmuster – gleich sind.

Wie soll also die Gesellschaft bei der Verteilung der Güter und Lasten ungeachtet des Anspruchs aller auf gleiche Rechte als Personen mit der faktischen Ungleichheit der Menschen umgehen? Sollen wir diese Ungleichheiten akzeptieren oder gar fördern oder sollen wir sie umgekehrt ganz oder teilweise ausgleichen? Sollen z.B. ungleiche Leistungen gleich oder ungleich entlohnt werden, sollen wir gleichen Bedarf gleich oder ungleich befriedigen? Darf die Ungleichheit dazu führen, dass der von der Natur aus Stärkere Macht über den Schwächeren ausübt? Man sieht: Die Anwendung der Gerechtigkeitsnorm, dass alle Menschen als Personen gleichberechtigt sind, hat – unabhängig davon, wie weitgehend die daraus abgeleiteten Konsequenzen sind – nichts mit der Behauptung zu tun, die Menschen seien tatsächlich in ihren Fähigkeiten und Eigenschaften gleich.

2.3 Die drei Wurzeln der Ungleichheit

Soziale Gerechtigkeit hat in irgendeiner Weise immer mit der Gleichheit oder Ungleichheit gesellschaftlicher Positionen zu tun, also mit der Verteilung von Einkommen, Besitz, Vermögen, Macht, Einfluss, Ansehen und persönlichen Entfaltungsmöglichkeiten. Ist also die soziale Ungleichheit, die wir in der gesellschaftlichen Realität vorfinden, gerecht oder ungerecht? Gebietet die Gerechtigkeit mehr Gleichheit oder vielleicht sogar mehr Ungleichheit? Und vor allem: Welchen Maßstab sollen wir dabei anlegen? Es liegt nun nahe, zunächst einmal danach zu fragen, auf welche Ursachen die faktische Ungleichheit der Menschen zurückzuführen ist, denn aus der Kenntnis dieser Ursachen ist vielleicht ein Unterscheidungskriterium dafür zu gewinnen, welche Ungleichheiten gegen das Gebot der sozialen Gerechtigkeit verstoßen und welche als gerecht zu akzeptieren sind.

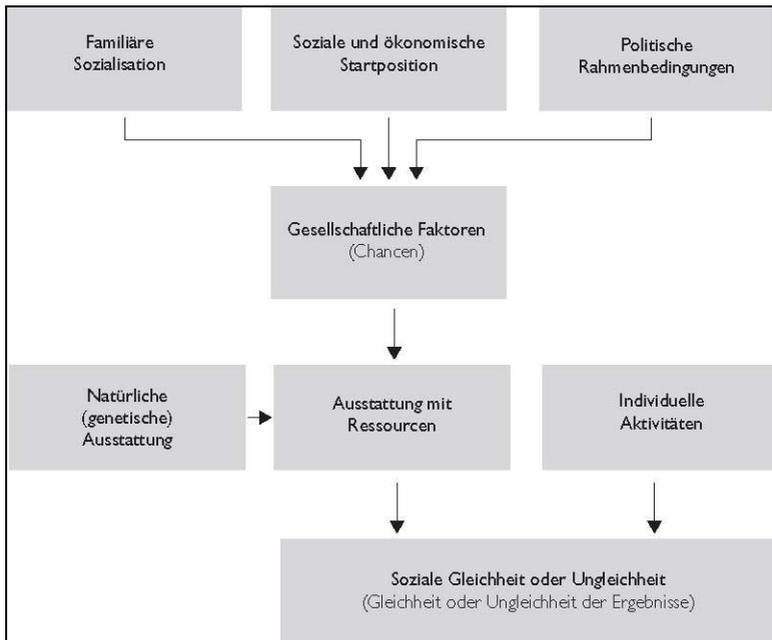
Die soziale Ungleichheit hat viele Facetten und ihre Ursachen sind hoch komplex. Trotzdem soll versucht werden, diesen Zusammenhang mit Hilfe eines einfachen Modells darzustellen (s. Abbildung 3). Wie dieses zeigt, hängt die Verteilung von Gütern und Lasten, Rechten und Pflichten, Macht, Einfluss und persönlichen Entfaltungsmöglichkeiten, also die gesellschaftliche Gleichheit bzw. Ungleichheit, zunächst einmal von zwei zentralen

Einflussfaktoren ab, nämlich von der Ressourcenausstattung der Individuen und von ihren individuellen Aktivitäten. Mit Ressourcenausstattung ist die Gesamtheit der objektiven Möglichkeiten gemeint, die einem Individuum zur Verfügung stehen, die es als gegeben vorfindet und die es nicht beeinflussen kann. Was die Individuen jedoch selbst bestimmen können, das sind ihre eigenen Aktivitäten, d.h. ihre Leistungen, ihre Anstrengungen, ihr Fleiß und ihre Motivation. Ressourcen und individuelle Aktivitäten bewirken zusammen die Verteilung der Ergebnisse und somit das Ausmaß an Gleichheit oder Ungleichheit.

Die Ressourcenausstattung der Individuen wird ihrerseits wiederum von zwei Faktoren bestimmt, nämlich erstens von der genetischen Ausstattung (Begabungen und Talente, angeborene Fähigkeiten, Stärken und Schwächen, gesundheitliche Konstitution, Schönheit oder Hässlichkeit usw.) und zweitens von den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, in die sie durch Herkunft und Lebensschicksal hineingestellt werden. Zu diesen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die man üblicherweise auch mit dem Begriff der »Chancen« bezeichnet, gehören vor allem:

- die ökonomische und soziale Startposition, von der ausgehend ein Individuum in den Wettstreit um Erfolg und gesellschaftliche Stellung eintritt (diese Startposition wird nicht zuletzt durch die gesellschaftliche Position der Eltern determiniert, also z.B. durch ihr Einkommen und Vermögen oder ihren Bildungsstand);
- die familiäre Sozialisation, d.h. die in der Regel vom Elternhaus geschaffenen nichtökonomischen Bedingungen, die, beginnend mit der frühen Kindheit, entscheidend auf die Persönlichkeitsentwicklung eines Individuums und somit auch auf seine Leistungsfähigkeit, seine Durchsetzungskraft und seinen Lebenserfolg einwirken;
- die politischen Freiheiten und Rechte, die ein Individuum genießt und die in nichtdemokratischen Gesellschaften durchaus ungleich verteilt sein können;
- die sonstigen politische Rahmenbedingungen, worunter alle Einflüsse gefasst sind, die von der Rechtsordnung und von den Aktivitäten des Staates ausgehen und die mit über die Chancen der Individuen bestimmen; das Bildungssystem oder die Regulierungen des Sozialstaats sind besonders wichtige Beispiele dafür.

Abb.3: Einfaches Modell der Bestimmungsgründe von Gleichheit und Ungleichheit



Quelle: Thomas Ebert.

Um uns dem philosophischen Problem der Gleichheit und Ungleichheit der Menschen zu nähern, können wir – weiter vereinfachend – drei wesentliche Komponenten oder Ursachenbündel möglicher Ungleichheit unterscheiden:

1. naturbedingte Ungleichheit, d.h. die unterschiedliche genetische Ausstattung der Individuen;
2. gesellschaftlich bedingte Ungleichheit; damit ist die Ungleichheit der Chancen gemeint, die sich aufgrund unterschiedlicher ökonomisch-sozialer Startpositionen, familiärer Sozialisationsbedingungen oder politischer Freiheiten und Rechte ergibt;
3. freiheitsbedingte Ungleichheit, d.h. diejenige Ungleichheit, die als Resultat der individuellen Aktivitäten, also von Leistungen, Anstrengungen,

Fleiß und Motivation, kurz aus dem Gebrauch, den Individuen von ihrer Freiheit machen, entsteht.

Mit »gesellschaftlich bedingter Ungleichheit« ist nicht die Tatsache gemeint, dass es in jeder etwas komplexeren Gesellschaft unabhängig von ihrer Organisationsform immer in irgendeine Weise unterschiedliche Funktionen und somit auch Rangstufen und Befehls- und Herrschaftsstrukturen gibt. Dass diese Art von Ungleichheit – man könnte sie als »funktionale Ungleichheit« bezeichnen – unvermeidlich ist, bestreitet außer einer kleinen Schar von utopischen Anarchisten niemand. Bei der gesellschaftlich bedingten Ungleichheit geht es um etwas anderes, nämlich um die von den gesellschaftlichen Verhältnissen verursachte Ungleichheit der Chancen, in bestimmte Positionen in der Befehls- und Herrschaftsstruktur zu gelangen. In Kapitel III haben wir gesehen, dass im Laufe der Geschichte sehr verschiedene Antworten auf die Frage nach Gleichheit und Ungleichheit gegeben wurden. Dementsprechend fielen auch die Bewertungen der naturbedingten, der gesellschaftlich bedingten und der freiheitsbedingten Ungleichheit unterschiedlich aus. Diese Bewertungen werden in Tabelle 6 systematisiert.

2.4 Drei Hauptfragen zur Gleichheit und Ungleichheit

Wenn die Ungleichheit der Menschen drei Wurzeln hat, nämlich die genetische Ausstattung, die gesellschaftlichen Startpositionen und die Aktivitäten der Individuen, dann liegt es nahe, daran anknüpfend drei wichtige Gerechtigkeitsfragen zu formulieren:

1. Ist es im Namen der sozialen Gerechtigkeit erforderlich, die natürliche Ungleichheit der Menschen im Sinne der Gleichheit zu korrigieren oder umgekehrt, sie zu respektieren und ihr freien Lauf zu lassen? Gibt es also etwas, was man das »Recht auf natürliche Ungleichheit« nennen könnte?
2. Ist es ein Gebot der sozialen Gerechtigkeit, die gesellschaftlich bedingte Ungleichheit zu beseitigen und wie weit darf dabei in die Rechte von Individuen eingegriffen werden?
3. Ist es gerecht, in die freiheitsbedingte Ungleichheit einzugreifen und die unterschiedlichen Resultate, welche die Individuen dank unterschiedlicher Aktivitäten erzielen, im Sinne der Gleichheit umzuverteilen? Oder anders ausgedrückt: Gibt es ein Recht auf freiheitsbedingte Ungleichheit?

Tab.6: Bewertung der Ungleichheit in der Theoriegeschichte der sozialen Gerechtigkeit

	Natürliche (genetisch bedingte) Ungleichheit	Gesellschaft- lich bedingte Ungleichheit	Freiheits- bedingte Ungleichheit
Platon	Positiv	Positiv	Positiv
Aristoteles	Positiv	Positiv	Positiv
Thomas v.Aquin	Positiv	Positiv	Positiv
Morus	Negativ	Negativ	Negativ
Locke und die libertäre Tradition (v. Hayek, Nozik, Kersting, neue Egalitarismuskritiker)	Positiv	Negativ	Positiv
Rousseau	Negativ	Negativ	Negativ
Marx (realistische Konzeption für Knappheitszustand)	Positiv	Negativ	Positiv
Marx (utopische Konzeption für Überflusszustand)	Negativ	Negativ	Negativ
Utilitarismus (J.S.Mill)	Negativ (soweit sie dem allge- meinen Glück entgegensteht)	Negativ (soweit sie dem allge- meinen Glück entgegensteht)	Negativ (soweit sie dem allgemeinen Glück entgegensteht)
Nietzsche	Positiv	Positiv	Positiv
Traditionelle Katholische Sozial- lehre	Positiv (in den Grenzen des Gemeinwohldie nlichen)	Positiv (in den Grenzen des Gemeinwohldie nlichen)	Positiv (in den Grenzen des Gemeinwohldie nlichen)
Modernisierte Katholische Sozial- lehre	Positiv (in den Grenzen des Gemeinwohldie nlichen)	Negativ	Positiv (in den Grenzen des Gemeinwohldie nlichen)

Fortsetzung Tabelle 6: Bewertung der Ungleichheit in der Theoriegeschichte der sozialen Gerechtigkeit

	Natürliche (genetisch bedingte) Ungleichheit	Gesellschaftlich bedingte Ungleichheit	Freiheitsbedingte Ungleichheit
Rawls	Positiv, aber nur soweit es die Besserstellung der relativ Benachteiligten erfordert)	Negativ	Positiv, aber nur soweit es die Besserstellung der relativ Benachteiligten erfordert)
Dahrendorf	Negativ	Negativ	Positiv, soweit sie die staatsbürgerliche Gleichheit nicht beeinträchtigt
Konservativer Kommunitarismus (MacIntyre)	Nicht eindeutig festgelegt (abhängig von der jeweiligen Kultur)	Nicht eindeutig festgelegt (abhängig von der jeweiligen Kultur)	Nicht eindeutig festgelegt (abhängig von der jeweiligen Kultur)
Liberaler Kommunitarismus (Walzer)	Negativ	Negativ	Positiv, soweit sie keine Möglichkeit der Herrschaft begründet

2.4.1 Recht auf natürliche Ungleichheit?

Die erste Hauptfrage ist, ob und gegebenenfalls unter welchen Bedingungen und mit welchen Einschränkungen es gerecht sein kann, dass sich die natürliche Ungleichheit in tatsächlicher gesellschaftlicher Ungleichheit niederschlägt. Dabei geht es selbstverständlich nicht um die naturgegebenen Unterschiede der Menschen als solche, also nicht um die Tatsache, dass nicht alle den gleichen Charakter, die gleichen Eigenschaften und die gleichen Vorlieben haben. Dass Gleichheit nicht bedeuten darf, diese natürlichen Unterschiede zu manipulieren und zu normieren, ist, auch unter Egalitaristen, unumstritten. Nicht die natürliche Ungleichheit als solche ist

also das Problem, sondern ihre sozialen Folgen: Hat der von der Natur Begünstigte – gleiche soziale Startposition und gleiche individuelle Aktivität vorausgesetzt – einen ethisch fundierten Anspruch auf eine bessere soziale Position? Sind die von der Natur Benachteiligten moralisch verpflichtet, dies hinzunehmen oder haben sie umgekehrt gegenüber der Gesellschaft einen Anspruch auf Ausgleich dieser Nachteile?

Wir haben gesehen, dass die von den antiken und mittelalterlichen Klassikern Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin vertretene Position, dass es eine natürliche oder auch gottgewollte Rangordnung zwischen den Menschen gibt und diese folglich auch bezogen auf ihre Rechte ungleich sind, von Beginn der Neuzeit an allmählich aufgegeben wurde und sich die entgegengesetzte Auffassung von der Gleichberechtigung aller Menschen durchsetzte (beim gleichen Recht für die Frauen dauerte es allerdings mehrere Jahrhunderte länger). Aber mit dem Abschied von der Idee der angeborenen Rangunterschiede ist das Gerechtigkeitsproblem der natürlichen Ungleichheit keineswegs verschwunden, sondern es hat lediglich eine andere Form angenommen: Hat derjenige, der von Natur aus über die höheren Fähigkeiten verfügt, einen gerechten Anspruch auf den Genuss der Vorteile, die sich daraus für ihn im Wettbewerb mit Minderbefähigten ergeben? John Lock und seine libertären Nachfolger wie Hayek, Nozick oder Kersting haben dies bejaht, John Rawls als ein Vertreter des egalitären Liberalismus hat dies genauso entschieden verneint.

Die Frage der natürlichen Ungleichheit ist übrigens – allerdings ohne dass darüber viel diskutiert wird – von erheblicher tagespolitischer Relevanz, vor allem in der Bildungspolitik. Hier stehen wir vor der Frage, wie wir mit den Unterschieden in den sogenannten Begabungen umgehen sollen. Ist es gerecht, vorzugsweise besonders Begabte zu fördern? Wie ist eine Bildungspolitik unter dem Aspekt der sozialen Gerechtigkeit zu beurteilen, welche sich Exzellenzförderung zum Schwerpunkt macht?

Darf das gemeinsame Lernen, das man als förderlich für die Entwicklung von leistungsschwächeren Kindern betrachtet, zulasten der leistungsstärkeren Kinder gehen? Normalerweise pflegt man auf diese Gerechtigkeitsfragen mit dem Hinweis zu antworten, Spitzenförderung und Breitenförderung schließen sich nicht aus; aber ungelöst bleibt dabei, wie und nach welchem Maßstab knappe Ressourcen gerecht auf Spitzen- und Breitenförderung zu verteilen sind.

2.4.2 Gesellschaftlich bedingte Ungleichheit und individuelle Freiheitsrechte

Die zweite Frage lautet, ob gesellschaftlich bedingte – durch Ungleichheit der Startchancen verursachte – Ungleichheit beseitigt werden soll. Dass diese Frage positiv zu beantworten ist, erscheint heute als selbstverständlich. Es wird kaum bestritten, dass soziale Ungleichheit zum Teil das Ergebnis bestehender gesellschaftlicher Strukturen ist, also weder durch natürliche Begabungsunterschiede noch durch unterschiedliche Anstrengung, Fleiß, Motivation oder Leistung, d.h. durch den unterschiedlichen Gebrauch, den Menschen von ihrer Freiheit machen, zu erklären ist. Soziale Ungleichheit ist insofern das Resultat und die Reproduktion bereits vorhandener Ungleichheit in der Verteilung von Reichtum, Macht und Chancen. In der Schlussfolgerung, dass eine solche gesellschaftlich bedingte Ungleichheit der Chancen in jedem Falle als ungerecht zu betrachten ist und dass die möglichst vollständige Gewährleistung der Chancengleichheit das wichtigste Postulat der sozialen Gerechtigkeit zu sein hat, sind sich heute sowohl Egalitaristen als auch Anti-Egalitaristen weitgehend einig.

Damit sind aber noch längst nicht alle Fragen beantwortet, die mit dem Problem der gesellschaftlich bedingten Ungleichheit zusammenhängen. Welche Konsequenzen aus der theoretisch allseits anerkannten Forderung nach Chancengleichheit in der Praxis zu ziehen sind, ist nämlich durchaus umstritten. Wie bei allen politischen Streitfragen sind auch hier konkrete Interessen im Spiel. Jedoch geht es zugleich um mehr, nämlich um eine ungeklärte philosophische Grundsatzfrage. Die Aussage, dass gesellschaftlich bedingte Ungleichheit ungerecht ist, ist keineswegs so eindeutig, wie es auf den ersten Blick erscheint. Es lässt sich vielmehr leicht zeigen, dass gesellschaftlich bedingte Ungleichheit nur dann beseitigt werden kann, wenn zugleich auch egalisierend in die naturbedingte und in die freiheitsbedingte Ungleichheit eingegriffen wird. Es entsteht demnach die Frage, ob und wie weit im Namen der Chancengleichheit in die Individualrechte anderer Personen eingegriffen werden darf. Davon wird weiter unten (Unterkapitel 2.5) noch die Rede sein.

2.4.3 Recht auf freiheitsbedingte Ungleichheit?

Auch die Antwort auf die dritte Frage, ob es gerecht ist, in die freiheitsbedingte Ungleichheit einzugreifen, scheint auf den ersten Blick klar zu sein: Soweit die Ungleichheit das Resultat ungleichen Gebrauchs der Freiheit ist, muss sie respektiert werden, denn andernfalls ginge die Gerechtigkeit zulasten der Freiheit. Dass die Antwort nicht so einfach sein kann, wird aber

sofort deutlich, wenn man sich vor Augen führt, dass soziale Gerechtigkeit mit dem Problem der Verteilung zu tun hat, was nichts anderes bedeutet, als dass es um den Konflikt zwischen Personen oder sozialen Gruppen geht, die sich jeweils auf ihre Freiheitsrechte berufen. In einer von Endlichkeit und knappen Ressourcen geprägten Welt können aber die Freiheiten verschiedener Personen oder Personengruppen nicht gleichzeitig uneingeschränkt verwirklicht werden. *Die Freiheit gibt es nicht, sondern nur die Freiheit des einen und des anderen* und dabei gibt es einen Konfliktbereich, in dem die Freiheit des einen die Freiheit der anderen ausschließt. Gerechtigkeit besteht nun gerade darin, den Konflikt zwischen individuellen Freiheiten aufzulösen und zwischen widersprechenden Freiheitsansprüchen abzuwägen.

Für das Problem von Gleichheit und Ungleichheit folgt daraus ein wichtiges Ergebnis: Ein etwaiges Recht auf freiheitsbedingte Ungleichheit, falls wir es anerkennen, kann jedenfalls nicht grenzenlos sein, sondern es endet dort, wo die Freiheit des einen die Freiheit des anderen unangemessen beschnidet. Um die gerechte Grenze zwischen den individuellen Freiheiten zu bestimmen, bedarf aber es eines Prinzips, das gegenüber den Freiheiten der Konfliktgegner höherrangig ist. Ein solches Prinzip zur Konfliktauflösung wäre z.B. die sogenannte Leistungsgerechtigkeit, d.h. der Grundsatz, dass jedem das zustehen soll, was er durch eigenes Verdienst und eigene Anstrengung erworben hat.

2.5 Eine Generalformel für soziale Gerechtigkeit: Chancengleichheit plus Leistungsgerechtigkeit?

Wenn wir – vorbehaltlich der Einschränkungen, die gleich noch zur Sprache kommen werden – annehmen, dass die Ungleichheit drei Wurzeln hat, nämlich naturbedingte, gesellschaftlich bedingte und freiheitsbedingte, dann bietet sich eine scheinbar einfache und überzeugende Generalformel für das Gerechtigkeitsproblem von Gleichheit und Ungleichheit an: Wir müssen für jede dieser Komponenten der Ungleichheit eine gesonderte Gerechtigkeitsregel anwenden. Daraus würde sich eine dreifache Gerechtigkeitsnorm ergeben:

1. Die natürliche Ungleichheit der Menschen muss respektiert werden.
2. Gesellschaftlich bedingte Ungleichheit – also die durch die sozialen Verhältnisse verursachte Ungleichheit der Chancen – muss beseitigt werden.

3. Die Ungleichheit, die sich aus dem individuell unterschiedlichen Gebrauch der Freiheit ergibt, muss nach Maßgabe der Leistungsgerechtigkeit (Gleichheit bei gleicher Leistung, Ungleichheit bei ungleicher Leistung) hingenommen werden.

Auf diese Weise würden wir dann eine klare Lösung erhalten: Soziale Gerechtigkeit ist verwirklicht, wenn erstens Chancengleichheit besteht und wenn zweitens die Güter und Lasten, Rechte und Pflichten nach Maßgabe der Leistungsgerechtigkeit verteilt werden. Wird diese Generalformel befolgt, dann entsteht im Ergebnis zwar Ungleichheit. Diese Ungleichheit der Ergebnisse ist aber gerecht, weil sie einerseits die unterschiedlichen persönlichen Fähigkeiten und Begabungen, andererseits die unterschiedlichen Anstrengungen und Bemühungen widerspiegelt. Naturbedingte und freiheitsbedingte Ungleichheit bleiben bestehen, gesellschaftlich bedingte Ungleichheit hingegen wäre ungerecht und wird daher ausgeschaltet.

Wird soziale Gerechtigkeit in diesem Sinne als Kombination von Chancengleichheit und Leistungsgerechtigkeit verstanden, dann hat dies auf den ersten Blick den nicht zu unterschätzenden Vorzug, dass das leidige Problem der Verteilungsgerechtigkeit gegenstandslos wird. Wie nämlich in Kapitel II (Unterkapitel 3.3.6) gezeigt wurde, beinhaltet das Ziel der Verteilungsgerechtigkeit lediglich die Forderung nach Verringerung der Ungleichheit bzw. nach einem Mehr an Gleichheit, ohne dass ein praktikabler Maßstab der Gleich- bzw. Ungleichbehandlung formuliert wird. Wird aber soziale Gerechtigkeit als Verbindung von Chancengleichheit und Leistungsgerechtigkeit verstanden, verschwindet dieses Problem. Ob die Güter, Rechte und sozialen Positionen gleich oder ungleich verteilt sind, ist dann nicht mehr entscheidend; entscheidend ist nur noch, ob diese Verteilung auf der Basis gleicher gesellschaftlicher Startchancen für jeden und aufgrund leistungsgerechter Entlohnung zustande gekommen ist. Wenn sich nach Anwendung dieser Verteilungsregel soziale Ungleichheit einstellt, dann ist sie gerecht; stellt sich stattdessen ein hohes Maß an Gleichheit ein, dann ist dies ebenfalls gerecht. Werden Chancengleichheit oder Leistungsgerechtigkeit verletzt, dann ist die daraus resultierende Verteilung in jedem Falle ungerecht, sei sie gleich oder ungleich.

Die Generalformel, wonach soziale Gerechtigkeit in der Kombination aus Chancengleichheit und Leistungsgerechtigkeit besteht, scheint also ein wohldefiniertes – d.h. vollständig und widerspruchsfrei beschriebenes – und durchaus attraktives Lösungsangebot für das Gerechtigkeitsproblem von Gleichheit und Ungleichheit anzubieten, das der reichlich unpräzisen Gerechtigkeitsregel der Verteilungsgerechtigkeit deutlich überlegen ist. Aller-

dings genügen einige wenige Überlegungen, um zu zeigen, dass diese scheinbare Patentlösung eine Reihe von Fragen ungeklärt lässt und Ungeheimtheiten enthält:

1. In der Realität und im Einzelfall können die Einflüsse von natürlichen Erbanlagen, gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und eigenen Leistungen der Individuen nicht trennscharf identifiziert werden.
2. Das Teilziel »Chancengleichheit« erweist sich bei genauer Betrachtung als derart weitgehend und ambitioniert, dass Zweifel bestehen, ob es wirklich in allen Konsequenzen gewollt sein kann, und zwar vor allem deshalb, weil seine Realisierung unweigerlich Eingriffe in die natürlich bedingte und in die freiheitsbedingte Ungleichheit erfordern würde.
3. Zwischen den Teilzielen »Chancengleichheit« und »Leistungsgerechtigkeit« besteht eine komplizierte Wechselwirkung. Es stellt sich heraus, dass diese beiden Teilziele weder unabhängig voneinander noch gemeinsam verwirklicht werden können.
4. Das Konzept der Leistungsgerechtigkeit beruht auf problematischen Voraussetzungen, welche der kritischen Diskussion bedürfen; auf keinen Fall kann »Leistung« einfach mit dem am Markt erzielten Einkommen gleichgesetzt werden.
5. Das Gerechtigkeitsproblem der natürlichen Ungleichheit wird nicht wirklich gelöst.

2.5.1 Das Problem der Zurechnung

Das Konzept der sozialen Gerechtigkeit als Kombination von Chancengleichheit und Leistungsgerechtigkeit ist nur dann realitätstauglich, wenn die Einflüsse von natürlicher Begabung, gesellschaftlich bedingten Startchancen und eigener individueller Anstrengung in jedem einzelnen Fall einigermaßen trennscharf unterschieden werden können. Genau hier treffen wir auf ernsthafte Schwierigkeiten. Sie beginnen bereits damit, dass in der Soziologie und in der Psychologie die Meinungen darüber weit auseinandergehen, zu welchen Anteilen die Leistungen und Lebenserfolge von Menschen im Allgemeinen genetisch oder sozial bedingt und in welchem Maße sie das Resultat freier Entscheidungen sind. Erst recht ist es äußerst schwierig, wenn nicht gar praktisch unmöglich, im Einzelfall den Einfluss dieser drei Faktoren auch nur annähernd genau von einander zu unterscheiden. Wir werden also kaum herausfinden können, ob z.B. ein Individuum A wegen hervorragender naturgegebener Fähigkeiten, wegen besserer sozialer

Startchancen oder aufgrund größerer Anstrengungen eine höhere soziale Position erreicht hat oder ein höheres Einkommen erzielt als das Individuum B. Wenn aber die drei entscheidenden Faktoren Natur, gesellschaftliche Startposition und individuelle Freiheit im Einzelfall faktisch ununterscheidbar sind, dann ist es unmöglich, überhaupt zu entscheiden, ob ein Individuum gerecht oder ungerecht behandelt wird.

2.5.2 Ist »Chancengleichheit« wirklich möglich?

Die Herstellung vollständiger Chancengleichheit und die gänzliche Beseitigung gesellschaftlicher Ungleichheit wäre eine außerordentlich ambitionierte, ja radikale Forderung, die in ihren praktischen Konsequenzen wahrscheinlich allenfalls am äußersten linken Rand des politischen Spektrums auf Gegenliebe treffen würde. Aber abgesehen davon sind mit der Chancengleichheit auch schwerwiegende Normenkonflikte verbunden: Zum Ersten werden die Chancen eines Individuums, wie wir oben gesehen haben, zu einem erheblichen Teil durch seine familiäre Herkunft determiniert, und zwar nicht nur durch die soziale Lage der Eltern, sondern auch durch die Erziehung, die es erhält, und durch die Art der Beziehungen innerhalb der Familie, also z.B. ob es als Kind liebevoll behandelt oder vernachlässigt wird. Chancengleichheit ließe sich demnach, wenn man sie wirklich ernst nimmt, nur dann verwirklichen, wenn erheblich in die Sphäre der Familien eingegriffen würde; das Erbrecht würde ebenso zur Disposition stehen wie die autonome Erziehungskompetenz der Eltern oder ihr Recht, ihren Kindern die bestmögliche Bildung angedeihen zu lassen.

Dies ist kein Plädoyer für eine kollektivierte, egalisierende und vom Staat reglementierte Kindererziehung, sondern es soll lediglich darauf aufmerksam gemacht werden, dass von Chancengleichheit im strengen Sinne kaum die Rede sein kann, wenn nicht auch der Einfluss der familiären Sozialisation auf die Startbedingungen der Individuen weitgehend neutralisiert wird. Die Idee der Chancengleichheit beinhaltet demnach sehr weitgehende Konsequenzen, die in der Regel von denjenigen, die sich für sie aussprechen, gar nicht gewollt sind und außerdem auch ethisch durchaus fragwürdig wären. Wenn aber diese Konsequenzen nicht gewollt werden, dann ist auch Chancengleichheit nicht wirklich gewollt und damit ist genau genommen das Konzept der sozialen Gerechtigkeit als Verbindung von Chancengleichheit und Leistungsgerechtigkeit hinfällig.

2.5.3 Die Dialektik von Chancengleichheit und Leistungsgerechtigkeit

Die Vorstellung, dass Chancengleichheit und Leistungsgerechtigkeit zusammen soziale Gerechtigkeit gewährleisten, hat außerdem eine wichtige

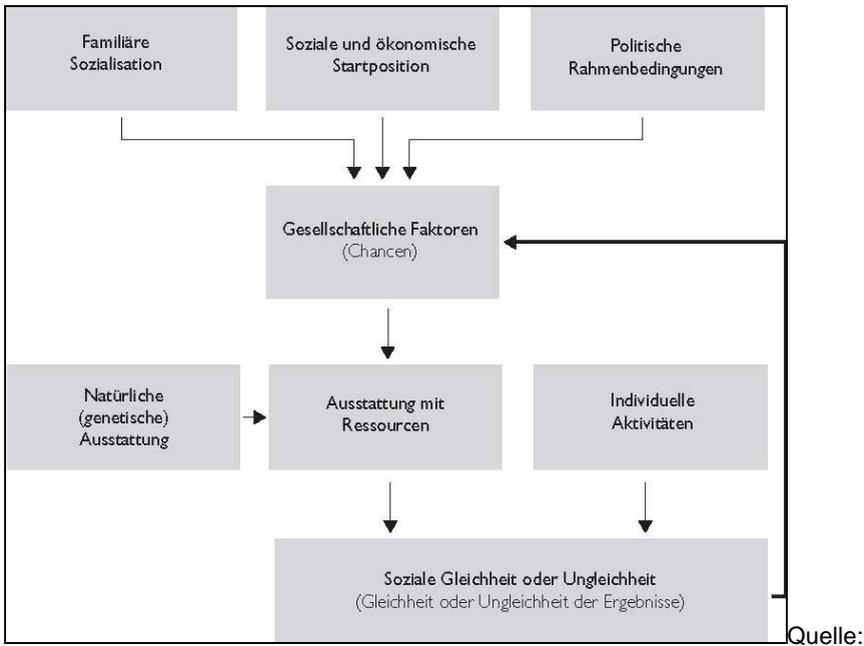
Voraussetzung, nämlich die säuberliche Trennung der Chancen einerseits, die gleich oder möglichst gleich verteilt sein sollen, und der Ergebnisse andererseits, deren ungleiche Verteilung akzeptiert werden soll. Diese Trennung ist aber in der Realität nicht möglich, weil Chancen und Ergebnisse nicht unabhängig voneinander sind. Bei gleichen Chancen sind, wenn das Prinzip der Leistungsgerechtigkeit zum Zuge kommt, die Ergebnisse zwangsläufig ungleich. Die Ergebnisse von heute sind aber die Chancen von morgen, sodass die ungleichen Ergebnisse, die sich bei Chancengleichheit einstellen, ihrerseits in der nächsten Runde zur ungleichen Chancenverteilung führen.

Diese Rückwirkung der Ergebnisse auf die Chancen wird häufig nicht genug bedacht, weil man beim Stichwort Chancengleichheit nahezu ausschließlich an die Bildungspolitik denkt. Ein noch so gutes und gerechtes Bildungssystem kann aber nicht verhindern, dass hohes Einkommen und Vermögen zugleich auch Macht begründen. Gewiss könnte eine egalitäre Bildungspolitik, wenn sie denn wirklich konsequent betrieben würde – von dem Preis, den dies kosten würde, war gerade die Rede – die soziale Vererbung der Startchancen von der Eltern- auf die Kindergeneration deutlich einschränken. Das würde aber nicht verhindern, dass Vermögen und Macht – auch wenn sie unter idealen Wettbewerbsbedingungen auf Basis allgemeiner Chancengleichheit entstanden sind – die Eigenschaft haben, aus sich heraus noch mehr Vermögen und Macht hervorzubringen und damit die Wettbewerbsbedingungen zugunsten der Inhaber dieser Macht und der Eigentümer dieser Vermögen bzw. für ihre Kinder zu verschieben.

Jede soziale Ungleichheit führt zu einer ungerechten Ungleichheit der Chancen, und zwar auch dann, wenn diese Ungleichheit selbst »gerecht«, d.h. auf Basis von Chancengleichheit und Leistungsgerechtigkeit, zustande gekommen ist. Wenn sich z.B. ein junger Mann aus kleinen Verhältnissen emporarbeitet, eine clevere Geschäftsidee hat, eine Firma aufbaut und für ein bestimmtes Produkt eine marktbeherrschende Position erreicht, dann wird er seinen potenziellen Konkurrenten den Marktzutritt erschweren oder gar verwehren können. Außerdem wird er seinen Kindern eine hervorragende Ausbildung finanzieren und ihnen seine Firma sowie weiteres stattliches Vermögen vererben, wodurch er ihnen im Vergleich zu den Kindern anderer Leute bessere Startchancen verschafft. Weil die Chancen im künftigen Wettbewerb entscheidend durch die Ergebnisse des vorausgegangenen Wettbewerbs bestimmt werden, hebt sich die Chancengleichheit, wenn man es so ausdrücken will, zwangsläufig selbst auf. Das oben grafisch dargestellte einfache Modell der Bestimmungsgründe von Gleichheit

und Ungleichheit (s. Abbildung 3) muss also erweitert werden. Dies geschieht in Abbildung 4; die entscheidende Rückwirkung der sozialen und ökonomischen Gleichheit bzw. Ungleichheit auf die Chancenverteilung ist durch den fett gesetzten Pfeil markiert.

Abb. 4: Erweitertes Modell der Bestimmungsgründe von Gleichheit und Ungleichheit



Quelle:
Thomas Ebert.

Dass sich die Chancengleichheit auf diese Weise selbst den Boden entzieht, könnte man nur verhindern, wenn man gegen das Prinzip der Leistungsgerechtigkeit verstößt und die Ergebnisse nivelliert. Aber dann würde die Chancengleichheit auf andere Weise doch wieder verletzt, denn von Chancengleichheit kann keine Rede sein, wenn einem das Recht verweigert wird, seine Chancen zu verwerten und die Früchte seiner Leistung zu genießen. Wir müssen also feststellen, dass die Chancengleichheit nicht nur das Recht auf ungleiche Ergebnisse beinhaltet, sondern auch das Recht, sich für die Zukunft bessere Chancen als andere zu sichern und somit die Rechte anderer auf Chancengleichheit zu verletzen.

Chancengleichheit und Leistungsgerechtigkeit sind demnach in der Realität nicht zu trennen; es ist nicht feststellbar, ob eine gegebene Ungleichheit auf ungleiche Chancen zurückzuführen und somit ungerecht ist oder auf unterschiedliche Leistungen und infolgedessen als gerecht anzusehen ist. Folglich kann auch die Generalformel der sozialen Gerechtigkeit nicht funktionieren, die auf dem Prinzip beruht, gesellschaftlich bedingte und freiheitsbedingte Ungleichheit auseinanderzuhalten. Chancengleichheit hebt sich also sozusagen selbst auf: Sie kann nur verwirklicht werden, wenn ungleiche Ergebnisse und freiheitsbedingte Ungleichheit zugelassen werden. Aber sie kann auch nur gewährleistet bleiben, wenn in die Ergebnisse und in die freiheitsbedingte Ungleichheit eingegriffen wird, wodurch aber ebenfalls die Chancengleichheit verletzt wird.

2.5.4 Leistungsgerechtigkeit – ein fragwürdiges Konzept

Die Leistungsgerechtigkeit als zweite Komponente der Generalformel, die soziale Gerechtigkeit als Verbindung der beiden Teilziele Chancengleichheit und Leistungsgerechtigkeit definiert und auf diese Weise das Gerechtigkeitsproblem von Gleichheit und Ungleichheit lösen soll, ist mit noch schwierigeren Problemen verbunden als die Chancengleichheit. Sie können in vier Punkten zusammengefasst werden:

1. Leistung allein kann nicht der letztentscheidende Maßstab für die gerechte Verteilung von Gütern, Rechten und sozialen Positionen sein. Gäbe es nämlich außer und jenseits der Leistung kein anderes Prinzip, das bei der Zuteilung sozialer Positionen berücksichtigt werden muss, dann hieße das, dass der Wert eines Menschen letztlich nur von seiner Zweckdienlichkeit oder von dem Nutzen seines Handelns für andere abhänge. Wenn wir hingegen davon ausgehen, dass jeder Mensch um seiner selbst willen einen Wert als Person hat, dann müssen wir zu dem Schluss kommen, dass es neben der Leistung – wie hoch wir ihre Bedeutung auch immer einschätzen mögen – weitere und höherrangige Kriterien der gerechten Zuteilung von Gütern geben muss.
2. Leistung kann nicht einfach mit ökonomischer, d.h. am Markt gegen Geld tauschbarer Leistung gleichgesetzt werden. Im Zusammenhang mit der sozialen Gerechtigkeit kommt es nicht oder jedenfalls nicht allein darauf an, ob eine Leistung am Markt einen Preis erzielt, sondern ob sie ethisch anerkennenswert ist. Es gibt einerseits Leistungen, die am Markt zwar einen Preis erzielen, die wir aber nicht unbedingt für ethisch anerkennenswert halten, z.B. Waffen, Prostitution oder Güter, welche die Umwelt und künftige Generationen belasten. Andererseits gibt es

auch Leistungen, die wir ethisch höchst anerkennenswert finden, die aber nicht marktgängig sind und daher keinen Preis haben können; Empathie, Altruismus, politisches Engagement können wir mit Fug und Recht als solche nichtökonomischen, aber gleichwohl ethisch hoch anerkennenswerten Leistungen bezeichnen.

3. Auch wenn wir nur ökonomisch verwertbare Leistungen in Betracht ziehen, so können wir deren ökonomischen Wert dennoch nicht einfach an den gegebenen Preisen und Einkommen ablesen, die sie auf dem Markt erzielen. Dies würde nach der ökonomischen Theorie voraussetzen, dass auf den Märkten idealer Wettbewerb herrscht, d. h., dass es keine Monopole und keine Oligopole, keine Subventionen und keine Tarifverträge, keine Kostenverlagerungen auf spätere Generationen (z.B. durch Umweltschäden) und keine Regulierungen des Staates gibt. Einkommen und Gewinne, die durch Ausübung von Marktmacht erzielt werden oder weil Kosten auf unbeteiligte Dritte abgewälzt worden sind, können nicht als leistungsgerecht anerkannt werden.
4. Selbst ideale Märkte können keinen Maßstab für Leistungsgerechtigkeit liefern, weil sie ökonomische Leistungen nicht objektiv bewerten, sondern immer nur abhängig von der jeweils bestehenden Einkommens- und Vermögensverteilung. Der Markt belohnt keinesfalls alle Leistungen, welche die Bedürfnisse anderer Menschen befriedigen, sondern nur solche, welche die Bedürfnisse kaufkräftiger Nachfrager befriedigen. Der Markt räumt also sozusagen Einkommensstärkeren bei der Bewertung von Leistungen ein höheres Stimmrecht ein als Einkommensärmeren. Ein krasses Beispiel dafür sehen wir in der Arzneimittelversorgung der Dritten Welt; im marktwirtschaftlichen System bleibt die dringliche Nachfrage der armen Länder Afrikas nach Medikamenten gegen Aids oder Malaria wegen ihres Mangels an Kaufkraft gänzlich unbefriedigt. Die ökonomische Leistung, solche Medikamente für Afrika zu produzieren und sie dort zur Verfügung zu stellen, wird also vom Markt nicht honoriert (es sei denn humanitäre Organisationen oder die Regierungen der reicheren Länder treten als Nachfrager auf). Wenn wir also die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit einer gegebenen Güterverteilung am Maßstab der Leistungsgerechtigkeit überprüfen wollen und dabei Leistungsgerechtigkeit als Tauschgerechtigkeit am Markt verstehen, dann geraten wir in einen Zirkelschluss: Die Gerechtigkeit einer Verteilung, von der wir beweisen wollen, dass sie der Leistung entspricht, müssen wir bereits voraussetzen.

Daraus ist der Schluss zu ziehen, dass Leistungsgerechtigkeit zwar ihre Berechtigung hat, aber nicht das einzige Prinzip einer gerechten gesell-

schaftlichen Verteilung von Gütern, Rechten und sozialen Positionen sein kann. Leistungsgerechtigkeit reicht auch dann nicht als Prinzip der gerechten Verteilung aus, wenn ansonsten Chancengleichheit herrscht, und sie reicht erst recht dann nicht aus, wenn Leistung im engeren Sinne als am Markt gegen Geld tauschbare Leistung verstanden wird. Neben der Leistungsgerechtigkeit müssen demnach zumindest ergänzend noch andere Verteilungskriterien zum Zuge kommen, etwa Bedarfsgerechtigkeit oder die Gewährleistung einer Güterausstattung, die zur Ausübung der elementaren Freiheitsrechte erforderlich ist; z.B. wäre an die Sicherung des Existenzminimums und an das Recht auf Bildung und Gesundheit zu denken.

2.5.5 Das Gerechtigkeitsproblem der natürlichen Ungleichheit

Schließlich und endlich lässt die Generalformel, dass soziale Gerechtigkeit in der Verbindung von Chancengleichheit und Leistungsgerechtigkeit besteht, ein zentrales Problem von Gleichheit und Ungleichheit offen, nämlich wie gerechterweise mit der natürlichen Ungleichheit der Menschen umgegangen werden soll. Wenn, der Generalformel entsprechend, soziale Gerechtigkeit dann verwirklicht ist, wenn gesellschaftlich bedingte Ungleichheiten beseitigt ist und allein die Leistung über die Verteilung der Güter entscheidet, dann bedeutet dies, dass den von Natur aus Bevorzugten das Recht zugesprochen wird, ihre Wettbewerbsvorteile gegenüber den schlechter Ausgestatteten auszuschöpfen.

Genau diese Antwort braucht man aber nicht unbedingt zu akzeptieren. Mit dem gleichen Recht kann man auch für das Gegenteil plädieren: Der Sinn der Gerechtigkeit im Allgemeinen und der Chancengleichheit im Besonderen, so könnte man argumentieren, besteht doch darin, dass nicht die äußeren Umstände, seien es glückliche oder unglückliche, über die Lebensposition von Menschen entscheiden sollen, sondern nur das, was einem Menschen als persönliches Verdienst oder als individuelle Leistung zugerechnet werden kann. Da aber niemand für seine genetische Ausstattung Verantwortung trägt, kann man sie ihm auch nicht als Verdienst anrechnen. Ein ethisch gerechtfertigter Anspruch auf angemessene Honorierung kann demnach nur für die individuelle Anstrengung bestehen, nicht aber für die von der Natur gegebenen Fähigkeiten. Wir erinnern uns, dass Rawls (s. Kapitel III, Unterkapitel 15) in diesem Sinne argumentiert hat.

Es gibt aber auch gute Gründe dafür, die natürliche Ungleichheit zu akzeptieren und es hinzunehmen, dass die unterschiedliche Naturausstattung der Individuen die Verteilung von Reichtum, Macht und Lebenschancen beeinflusst. Die Entfaltung der jeweils individuellen natürlichen Anlagen und

Fähigkeiten ist nämlich unbestreitbar ein wesentlicher Bestandteil der individuellen Autonomie. Diesen Gesichtspunkt hat besonders Wolfgang Kersting hervorgehoben (s. Kapitel III, Unterkapitel 16.3) und er hat daraus ein ernst zu nehmendes Argument gegen jede gerechtigkeitsethisch begründete Egalisierung der natürlichen Ungleichheit abgeleitet: Wenn der Mensch Träger von unveräußerlichen Rechten ist, dann darf sich dies nicht allein auf den abstrakten »Personkern« beschränken, sondern muss sich auf die konkrete menschliche Person mit ihren tatsächlichen Eigenschaften und mit ihrer Biografie beziehen. Zur konkreten Person gehört aber als integraler Bestandteil auch ihre genetische und soziobiografische Vorprägung. Das von John Locke so bezeichnete »Selbstbesitzrecht« des Individuums schließt also auch das Recht ein, von seinen natürlichen Anlagen und günstigen Sozialisationsbedingungen uneingeschränkten Gebrauch zu machen.

Zweifellos ist es richtig, dass die Gesamtheit aller biografischen Bedingungen zur Identität der konkreten Person gehört. Aber daraus muss man nicht unbedingt den Schluss ziehen, dass zwangsläufig alles, was dank günstiger Startpositionen und somit ohne eigenes Verdienst erworben wurde, ausnahmslos dem Anwendungsbereich ausgleichender Gerechtigkeit entzogen sein müsste. Vielmehr kann man differenzieren, z.B.

- zwischen der geschützten Person selbst und Besitztümern, die ohne eigenes Verdienst erworben wurden,
- zwischen der völligen Wegnahme sämtlicher Besitztümer, die aufgrund der natürlichen Begabung erworben wurden, und einer moderaten Heranziehung zu einem Ausgleich;
- zwischen den natürlichen Erbanlagen eines Individuums und den sozialen Vorteilen, die jemand – ermöglicht durch die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, welche dies gestatten – aufgrund dieser Erbanlagen genießt,
- zwischen der Wegnahme »unverdienter« Vorteile und dem Ausgleich unverdienter Nachteile.

Es ist also durchaus möglich, für mehr Gleichheit zu plädieren, ohne deshalb alles vollständig angleichen zu müssen. Wenn wir es für ein Gebot der Gerechtigkeit halten, Personen, die genetisch besonders benachteiligt sind, einen Ausgleich zu gewähren, zwingt uns dies nicht zu dem Umkehrschluss, dass wir genetisch Bevorzugte irgendwie bestrafen müssten, etwa indem wir talentierte Künstler an der Entfaltung ihrer Fähigkeiten hindern. Man kann es für ungerecht halten, wenn der Staat der Förderung Hochbegabter Priorität

vor der bestmöglichen Ausbildung aller einräumt; aber daraus folgt nicht, dass es überhaupt keine individuelle Förderung für Hochbegabte geben darf.

Vergleichbares gilt übrigens auch für die Ungleichheit, die aus Unterschieden in der familiären Sozialisation entspringt. Wir können das Bildungssystem scharf kritisieren, wenn gute Schulen und Universitäten nur für die Kinder reicher Eltern zur Verfügung stehen, aber wir müssen deshalb nicht zwangsläufig sämtliche Einflüsse der Familien ausschließen und für eine vollständig kollektivierte Erziehung plädieren. Man kann das Recht der Eltern bejahen, ihr Vermögen ihren Kindern zu vererben, aber das schließt die Erbschaftssteuer grundsätzlich nicht aus, zumal nicht für große Vermögen und nur entfernt verwandte Erben. Es ist nichts dagegen zu sagen, dass die Eltern ihre Kinder nach Kräften fördern, aber deswegen ist es noch nicht akzeptabel, wenn Spitzenpositionen vorwiegend an diejenigen vergeben werden, die in familiäre Beziehungsnetzwerke hineingeboren sind.

Es gibt aber noch ein weiteres und prinzipieller ansetzendes Argument gegen ein uneingeschränktes Recht auf natürliche Ungleichheit: Wenn die Güter, Rechte und sozialen Positionen nach dem Prinzip der Leistungsgerechtigkeit verteilt werden, dann können – auch wenn im Übrigen Chancengleichheit und ganz generell rechtsstaatliche Bedingungen herrschen – diejenigen, die über eine besonders günstige genetische Ausstattung verfügen, eine bessere gesellschaftliche Position erlangen und auf diese Weise für den weiteren Wettbewerb einen gesellschaftlichen Startvorteil vor ihren Konkurrenten erwerben. Es handelt sich im Grunde um den gleichen Mechanismus, der schon oben gelegentlich der Wechselwirkung zwischen Chancengleichheit und Leistungsgerechtigkeit diskutiert wurde. Das uneingeschränkte Recht auf natürliche Ungleichheit führt zur Verletzung der Chancengleichheit, denn der von Natur aus Stärkere ist in der Lage, die Chancen der Schwächeren und weniger Befähigten einzuschränken. Damit wird diesen aber die Möglichkeit genommen, ihre natürlichen Fähigkeiten zu entwickeln und den Ertrag dieser Fähigkeiten zu genießen.

Die natürliche Ungleichheit hat also immer die Tendenz, zusätzliche gesellschaftlich bedingte Ungleichheit zu erzeugen. Wenn dies aber der Fall ist, dann kann die tatsächliche Ungleichheit, die wir vorfinden, nicht mehr als Ausdruck eines Rechtes auf natürliche Ungleichheit gerechtfertigt werden, sondern die natürliche Ungleichheit ist immer durch gesellschaftlich bedingte Einschränkungen verzerrt, die das Recht auf natürliche Ungleichheit verletzen.

Auf jeden Fall scheint Folgendes klar zu sein: Die natürliche Ungleichheit ist zwar ein nicht änderbares Faktum, aber dies entbindet nicht davon, eine ethisch fundierte Entscheidung zu treffen, wie die Gesellschaft auf die Tatsache der natürlichen Ungleichheit antworten soll, z.B. ob sie den Stärkeren freie Bahn lässt oder ob sie versucht, die gesellschaftlichen Auswirkungen der natürlichen Ungleichheit zu begrenzen und sie zu kompensieren. Es scheint zumindest in Teilbereichen einen allgemeinen Konsens zu geben, dass die Natur »ungerecht« sein kann und dass die Korrektur dieser Ungerechtigkeit ein Gebot der sozialen Gerechtigkeit ist. Wir alle sind nämlich dafür, von Geburt an Behinderte nicht einfach ihrem Schicksal zu überlassen, sondern ihnen zu helfen und sie auf jede nur mögliche Weise zu fördern, um ihre natürliche Benachteiligung auszugleichen. Das belegt, dass das Recht auf natürliche Ungleichheit jedenfalls nicht unbegrenzt sein kann. Wenn dies aber so ist, dann gehören zur sozialen Gerechtigkeit auch Prinzipien, die das Recht auf natürliche Ungleichheit begrenzen.

2.6 Gleichheit und Ungleichheit – ein nach wie vor ungelöstes Gerechtigkeitsproblem

Unsere bisherigen Überlegungen haben gezeigt, dass das Gerechtigkeitsproblem von Gleichheit und Ungleichheit nicht dadurch gelöst werden kann, dass man die Ursachen der faktisch vorgefundenen Ungleichheit der Menschen in Komponenten zerlegt und für jede Teilursache eine besondere Gerechtigkeitsregel aufstellt. Es sind vor allem folgende Umstände, an denen dieser Versuch scheitert:

1. Natürlich bedingte, gesellschaftlich bedingte und freiheitsbedingte Ungleichheit sind in der Realität nicht zu trennen und im konkreten Einzelfall in der Regel praktisch ununterscheidbar. Aus dem theoretisch naheliegenden Prinzip, ausschließlich die gesellschaftlich bedingte Ungleichheit auszuschalten und die Ungleichheit insoweit zuzulassen, als sie auf unterschiedliche Begabungen oder unterschiedliche Leistungen zurückzuführen ist, kann also keine praxistaugliche Gerechtigkeitsregel abgeleitet werden.
2. Da die Ergebnisse von heute die Chancen von morgen determinieren, stehen Chancengleichheit und Leistungsgerechtigkeit in dialektischer Wechselwirkung. Leistungsgerechtigkeit unterhöhlt die Chancengleichheit; damit hebt sich Leistungsgerechtigkeit selbst auf, denn ohne Chancengleichheit kann von Leistungsgerechtigkeit nicht mehr die Rede sein.

3. Das Prinzip der Leistungsgerechtigkeit ist – entgegen der Plausibilität, die auf den ersten Blick zu seinen Gunsten spricht – mit letztlich nicht lösbaren Problemen verbunden. Weder kann Leistung der letztentscheidende Gerechtigkeitsmaßstab sein noch ist geklärt, welche Art von Leistung als ethisch anerkennenswert zu gelten hat; ferner ist der Markt – anders als vielfach behauptet – prinzipiell außerstande, Leistung objektiv zu messen.

Die Bilanz lautet also, dass Chancengleichheit im strengen Sinne nicht realisierbar ist und auch Leistungsgerechtigkeit allein keine Gerechtigkeit garantieren kann. Daher ist eine ausschließlich auf Chancengleichheit und Leistungsgerechtigkeit aufgebaute soziale Gerechtigkeit notwendigerweise instabil und muss zwangsläufig in neue Ungerechtigkeit umschlagen.

Folglich muss ein anderer ethisch fundierter Maßstab für das gerechte Maß von Gleichheit oder Ungleichheit gefunden werden. Wir könnten dabei von folgenden ethischen Grundsätzen ausgehen, die zwar nicht auf ungeteilte, aber vielleicht doch auf breite Zustimmung stoßen können:

1. Gesellschaftlich bedingte – also durch Ungleichheit der Chancen verursachte – soziale Ungleichheit muss so weit wie möglich eingeschränkt werden, denn sie bedeutet, dass die Benachteiligten in ihrer Freiheit eingeschränkt werden und die Inhaber der besseren Startpositionen eine nicht legitimierte Herrschaft ausüben.
2. Soziale Ungleichheit, die sich aufgrund des ungleichen Gebrauchs der Freiheit und unterschiedlicher Leistung einstellt, ist grundsätzlich gerecht. Allerdings findet die Freiheit der Individuen immer ihre Grenze an der Freiheit der anderen Individuen.
3. Leistung – erst recht nicht die am Markt gegen Geld verwertbare Leistung – darf nicht das einzige ethische Kriterium der Zuteilung von Gütern und sozialen Positionen sein. Neben der Leistungsgerechtigkeit sind bei der Verteilung auch andere Kriterien, z.B. der Gesichtspunkt der Bedarfsgerechtigkeit, zu berücksichtigen.
4. Es gibt ein Recht auf natürliche Ungleichheit in dem Sinne, dass die Individuen ihre angeborenen Fähigkeiten und Talente entfalten dürfen. Da aber niemand seine genetisch bedingten Startvorteile verdient bzw. seine genetisch bedingten Nachteile verschuldet hat, kann das Recht, aus einer günstigen natürlichen Ausstattung soziale Vorteile zu gewinnen, nicht unbegrenzt sein.

Wenn wir diese Gesichtspunkte berücksichtigen, dann kann soziale Gerechtigkeit in kein abschließendes und endgültig zu definierendes Regelwerk gefasst werden, sondern sie besteht in einer immer wieder nach Maßgabe der sich ändernden Umstände neu zu bestimmenden Balance zwischen Gleichheit und Ungleichheit, die sowohl der Chancengleichheit und der Leistungsgerechtigkeit, als auch dem Recht auf Entfaltung der natürlichen Anlagen und Fähigkeiten den jeweils angemessenen Raum verschafft. Man kann auch sagen, dass soziale Gerechtigkeit als ein Gleichgewicht im Konflikt individueller Freiheiten zu bestimmt ist. Soziale Gerechtigkeit ist dann dasjenige Maß an Gleichheit, das erforderlich ist, um die Freiheit der Schwächeren zu schützen, und dasjenige Maß an Ungleichheit, das ebenso erforderlich ist, um die Freiheit der Stärkeren nicht über Gebühr einzuschränken.

Für die Lösung des Problems von Gleichheit und Ungleichheit würden sich dann folgende Leitlinien ergeben:

1. möglichst weitgehende, aber, da ohnehin nicht realisierbar, keine vollständige Chancengleichheit;
2. Anwendung des Prinzips der Leistungsgerechtigkeit, jedoch innerhalb der Grenzen, die diesem Prinzip aus ethischen Erwägungen heraus gesetzt sind (Leistung kann kein letztentscheidendes Gerechtigkeitskriterium sein, ethisch anerkennenswerte Leistung ist nicht identisch mit dem Resultat des Marktes);
3. maßvolle Umverteilung der Ergebnisse; dadurch wird kompensatorisch ausgeglichen, dass Chancengleichheit nicht voll gewährleistet werden kann und jede soziale Ungleichheit in neue Ungerechtigkeit der Chancen umschlägt;
4. Ergänzung durch Elemente der Bedarfsgerechtigkeit zum Ausgleich unverdienter natürlicher Ungleichheit und zur Sicherung der elementaren Freiheitsrechte.

Diese Leitlinien wären zwar wenig konkret und dehnbar, aber könnten gewährleisten, dass in einer Gesellschaftsordnung, die es verdient, gerecht genannt zu werden, zwar unterschiedliche Leistungen zu unterschiedlichen Resultaten führen, aber doch eine gewisse Angleichung der sozialen Positionen stattfindet. Dies wäre zwar keine systematische, aber eine pragmatische Regel: Weil Chancengleichheit nicht restlos garantiert, die Anwendung des Prinzips der Leistungsgerechtigkeit nur in Grenzen akzeptiert und natürliche Ungleichheit nicht vollständig kompensiert werden kann, erfordert soziale Gerechtigkeit eine maßvolle Umverteilung der Ergebnisse.

Diese pragmatische Betrachtung würde uns also wieder zur Verteilungsgerechtigkeit führen, d.h. zu einer Betrachtungsweise, welche die soziale Gerechtigkeit am Maßstab der Ungleichheit oder Gleichheit misst und nicht weiter nach den Ursachen der Verteilung fragt.

2.7 Das philosophische Grundsatzproblem der Verteilungsgerechtigkeit

Verteilungsgerechtigkeit, also die Vorstellung, dass eine maßvolle Ergebnisgleichheit als solche gerecht ist, wäre sozusagen eine indirekte Methode, zwischen Chancengleichheit, Leistungsgerechtigkeit und dem (begrenzten) Recht auf natürliche Ungleichheit eine Balance herzustellen.

Dieses Konzept der Verteilungsgerechtigkeit ist eine mögliche, aber keineswegs die einzig denkbare und vertretbare Antwort auf das Gerechtigkeitsproblem von Gleichheit und Ungleichheit. Überzeugen kann sie nämlich nur denjenigen, der wenigstens im Prinzip zu akzeptieren bereit ist, dass die Individualrechte zugunsten von Gleichheits- und Gerechtigkeitsforderungen anderer Individuen eingeschränkt werden dürfen oder müssen. Damit kommen wir auf die eingangs erwähnte philosophische Grundsatzfrage zurück: Ist es im Namen der sozialen Gerechtigkeit geboten, erlaubt oder im Gegenteil verboten, Einkommen, Vermögen, soziale Positionen, Chancen und Macht im Sinne von Gleichheit umzuverteilen?

Die Generalformel, dass Chancengleichheit plus Leistungsgerechtigkeit soziale Gerechtigkeit ergibt, schien dieses Problem auf elegante Weise zu umgehen. Sie hätte erlaubt, alle sozialen Besitzstände in zwei Kategorien einzuteilen, nämlich in verdient und unverdient Erworbenes, sodass dann einfach jeder das Verdiente behalten kann bzw. auf das Unverdiente verzichten muss. Diese Generalformel ist, wie gezeigt, aber unzulänglich und es hat sich herausgestellt, dass soziale Gerechtigkeit als angemessener Schutz der Freiheit nicht möglich ist, ohne die Ergebnisse des gesellschaftlichen Verteilungsprozesses umzuverteilen. Dadurch sind wir doch wieder mit dem Problem konfrontiert, in soziale Besitzstände einzugreifen, die verdient erworben zu sein scheinen. Die Frage ist, ob die Gesellschaft oder die Allgemeinheit dazu befugt ist.

2.7.1 Zwei Grundsatzpositionen zur Verteilungsgerechtigkeit

Worum es dabei geht, wird deutlich, wenn wir uns die kontroversen Gerechtigkeitstheorien von John Rawls (s. Kapitel III, Unterkapitel 15) und Robert Nozick (s. Kapitel III, Unterkapitel 16.2) ins Gedächtnis zurückrufen. Es handelt sich um eine klassische Streitfrage, welche die gesamte

Gerechtigkeitstheorie der Neuzeit durchzieht. Um dieses Thema zu illustrieren, könnten wir daher z.B. ebenso gut die Theorien von Jean-Jacques Rousseau, dem Autor des berühmten *Contrat social* (s. Kapitel III, Unterkapitel 10), und von John Locke (s. Kapitel III, Unterkapitel 9), dem Begründer des Liberalismus, gegenüberstellen.

In Kapitel IV wurde erläutert, dass – bezogen auf die Kriterien der sozialen Gerechtigkeit – drei Grundtypen unterschieden werden können. So lassen sich Konzeptionen der sozialen Gerechtigkeit begründen:

- aus dem Gedanken des objektiven Gemeinwohls (das in der Regel aus der Idee einer vorgegebenen göttlichen oder natürlichen Ordnung abgeleitet wird);
- aus den unverletzlichen Autonomierechten des Individuums bzw. aus dem daraus folgenden Grundsatz, dass den Individuen das rechtmäßig zusteht, was sie durch eigenes Verdienst erworben haben;
- aus dem Grundsatz der freiwilligen und vernünftigen Kooperation zwischen freien und gleichen Personen. Man kann annehmen, dass die Ableitung von Gerechtigkeitsprinzipien aus dem Gedanken des objektiven Gemeinwohls und der dahinter stehenden Vorstellung einer vorgegebenen göttlichen oder natürlichen Ordnung heute keine Zustimmung mehr findet, außer natürlich bei jenen, die an eine göttliche oder metaphysische Weltordnung glauben. So bleiben nur der individualistisch-verdienstethische und der kooperationsethische Ansatz übrig, die, soweit es um die Gegenwartsphilosophie geht, eben von Robert Nozick und John Rawls repräsentiert werden.

Nach Rawls herrscht soziale Gerechtigkeit, wenn die Regeln der gesellschaftlichen Kooperation dem entsprechen, wozu sich vernünftige Individuen, die sich gegenseitig als freie und gleiche Personen anerkennen, freiwillig gegenseitig verpflichten würden. Er glaubte, aus dieser Konstruktion zwei Prinzipien ableiten zu können (die berühmte Konstruktion vom »Schleier der Unwissenheit« braucht hier nicht nochmals nachgezeichnet werden, zumal sie durchaus angreifbar ist), nämlich erstens die wechselseitige Anerkennung der Menschen- und Freiheitsrechte und zweitens das sogenannte Differenzprinzip, demzufolge soziale und ökonomische Gleichheit herrschen soll, es sei denn die Ungleichheit wäre für die relativ schlechter Gestellten vorteilhafter als die Gleichheit.

Nozicks Gerechtigkeitsverständnis war hingegen konsequent individualistisch-verdienstethisch; er ging, wie Wolfgang Kersting es genannt hat, von der Position des »normativen Individualismus« aus: Das Individuum hat ein

Selbstbesitzrecht, das auch den Anspruch auf das Eigentum an den Ergebnissen seiner Arbeit einschließt. Außerdem gibt es ein natürliches Recht auf Aneignung herrenloser Güter. Das Eigentum an den Produkten der eigenen Arbeit und an den rechtmäßig angeeigneten herrenlosen Gütern kann rechtmäßig ausschließlich auf freiwilligem Weg auf andere Individuen übergehen, also durch Tausch, Kauf, Schenkung, Vererbung usw.; andere Formen der Übertragung, wie staatliche Besteuerung, können, weil sie auf Zwang beruhen, niemals rechtmäßig sein. Wenn auf diese Weise die ganze Welt der Güter auf rechtmäßige Eigentümer verteilt ist (und außerdem etwaige unrechtmäßige Eigentumsübertragungen korrigiert werden), dann ist Nozick zufolge die Frage der Verteilungsgerechtigkeit sinnlos. Kein Staat und keine Gesellschaft darf, gleichgültig ob Gleichheit oder Ungleichheit besteht, umverteilend in die rechtmäßig zustande gekommene Verteilung eingreifen.

Nozick hat also schlicht bestritten, dass das Problem, um dessen Lösung sich Rawls bemüht hat, existiert. Damit hat er in der Tat den entscheidenden Punkt getroffen: Die Verteilung der Güter kann überhaupt nur dann ein moralisches Problem sein, wenn diese Güter nicht bereits jemanden rechtmäßig gehören. Genau dies ist aber nach Nozicks Auffassung der Fall: Was rechtmäßig erworben wurde, steht für keine Umverteilung zur Disposition, unter welchem Gerechtigkeitskriterium auch immer. Wenn wir die verschiedenen Sichtweisen von Rawls und Nozick anhand der Verteilung des Bruttosozialprodukts veranschaulichen, dann können wir sagen: Folgen wir Rawls, gehört das Bruttosozialprodukt zunächst einmal niemanden persönlich; es fällt sozusagen als Ganzes der Gesellschaft insgesamt zu und die Gesellschaft benötigt dann ein Gerechtigkeitsprinzip, um es angemessen auf die sozialen Gruppen und die einzelnen Bürgerinnen und Bürger verteilen zu können. Nozick sieht das völlig anders: Jedes Stück des Bruttosozialprodukts, jeder Euro und jeder Cent, hat bereits durch seine Entstehung einen rechtmäßigen Eigentümer; es bedarf überhaupt keines Gerechtigkeits- oder Verteilungsprinzips, weil bereits alles verteilt ist und es daher nichts mehr zu verteilen gibt.

2.7.2 Ein kurzer Seitenblick: Soziale Gerechtigkeit als Sozialneid?

Nozicks Theorie, dass jede politische Umverteilung rechtmäßig erworbener Güter bereits als solche und unabhängig von dem angestrebten Verteilungsziel von vornherein illegitim ist, formuliert übrigens auch eine wichtige philosophische Voraussetzung für die häufig artikulierte Kennzeichnung sozialer Gleichheit und Gerechtigkeit als Ausdrucksform des »Sozialneids«. Diese Denkfigur, die Gleichsetzung des »Sozialen« und der sozialen Gerechtigkeit mit Neid, geht auf Friedrich Nietzsche (s. Kapitel III, Unter-

kapitel 13) zurück, der meinte, dass alle nichtegoistischen Moralvorstellungen und somit auch das Gerechtigkeitsempfinden nur auf »Ressentiments«, d.h. letztlich auf die uneingestandenene Unterlegenheitsgefühle und Versagensängste der zu kurz gekommenen, zurückzuführen seien. Es kommt hier nicht auf die sozialpsychologische Seite des Neids an, sondern auf die unausgesprochene gerechtigkeitstheoretische Voraussetzung der Rede vom Neid: Wenn jemand nach dem Besitz eines anderen trachtet, dann können wir dies nur dann als neidisch bezeichnen, wenn der fremde Besitz rechtmäßig ist. Die Forderung nach Gleichheit, nach sozialer Gerechtigkeit oder nach sozialer Umverteilung kann folglich nur unter der Voraussetzung als Sozialneid qualifiziert werden, wenn die gegebene Güterverteilung, gegen welche sich die Gerechtigkeitsforderungen richten, ihrerseits legitim, also bereits gerecht ist.

Der Sozialneid-Hypothese liegt also selbst wieder eine Gerechtigkeitshypothese zugrunde, nämlich die von der Gerechtigkeit der bestehenden Verteilung. Eine solche gerechtigkeitstheoretische Grundlage für die Theorie des Sozialneids liefert nun Nozick, indem er erklärt, jedes unter demokratischen und marktwirtschaftlich-kapitalistischen Bedingungen – d.h. durch Arbeit, freiwilligen Tausch, Vererbung oder Schenkung – erworbene Eigentum sei legitim. Ist das nämlich der Fall, dann sind in der Tat alle auf Umverteilung zielenden Gerechtigkeitsforderungen nichts anderes als Trachten nach fremdem Eigentum. Dann – aber auch nur dann – kann man, wenn man will, soziale Gerechtigkeit als Ausdrucksform des Neids qualifizieren. Es bleibt allerdings nachzutragen, dass Nozick selbst, als distanzierter und nobler Denker, sich nicht an der Sozialneiddebatte beteiligt hat; dies blieb anderen vorbehalten.³⁴

2.7.3 Eine philosophische Endlosschleife?

Es ist wichtig hervorzuheben, dass hier zwei grundverschiedene sozial- und rechtsphilosophische Ansätze aufeinandertreffen: Rawls glaubte, individuelle Anspruchsrechte auf irgendwelche Güter, die im Prozess der gesellschaftlichen Kooperation entstehen, könnten überhaupt erst durch ein System gesellschaftlicher Regeln begründet werden, das prinzipiell des Konsenses aller bedarf. Diese Grundüberzeugung hat er durch die Konstruktion des fiktiven Gesellschaftsvertrags zum Ausdruck gebracht. Nozick hingegen war der entgegengesetzten Meinung, nämlich dass die individuellen Anspruchsrechte – also z.B. auf das rechtmäßige Eigentum – allen gesellschaftlichen Regeln, jedem möglichen Vertrag und jedem gesellschaftlichen Konsens vorausgehen und ihnen Grenzen setzen.

Ob individuelle Anspruchsrechte erst durch Konvention oder Kooperation entstehen oder ob sie umgekehrt unabhängig von aller Konvention oder

Kooperation gelten, ist aber nicht nur für das Problem der Verteilungsgerechtigkeit, sondern auch für die Frage der Gleichheit und Ungleichheit entscheidend. Man kann behaupten, dass hier, in der Kontroverse zwischen dem kooperationsethischen und dem individualistisch-verdienstethischen Ansatz der Gerechtigkeitstheorie, auch der philosophische Kern des Streits liegt, der zwischen den modernen Egalitaristen und Anti-Egalitaristen, zwischen den Anhängern sozialstaatlicher Umverteilung und den libertären Sozialstaatskritikern ausgetragen wird und der sich bis in die Tagespolitik hinein fortsetzt.

Was diese beiden elementaren Ansätze der Gerechtigkeitstheorie mit dem Problem von Gleichheit und Ungleichheit zu tun haben, wird, so ist zu hoffen, sofort deutlich: Wenn es, dem kooperationsethischen Ansatz folgend, ohne freiwillige Übereinkunft keine Rechte gibt und wenn alle Rechte, auf die sich Individuen berufen können, erst durch eine solche freiwillige Übereinkunft begründet werden müssen, dann ergibt sich daraus zwingend der Vorrang der Gleichheit vor der Ungleichheit. Wenn wir uns nämlich vorstellen, dass die Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens oder gar alle ethischen Normen nicht anders legitimiert werden können als dadurch, dass alle vernünftigen Individuen ihnen freiwillig zustimmen können, dann setzt dies immer Gleichheit voraus. Ungeachtet der Ungleichheit der Menschen in ihren Fähigkeiten, Eigenschaften und Wünschen sind sie insofern gleich, als die Zustimmung jedes Einzelnen von ihnen erforderlich ist. Aus dem Einstimmigkeitsprinzip ergibt sich das gleiche Stimmrecht und das gleiche Stimmrecht begründet insofern den Vorrang der Gleichheit. Ungleichheit kann dann nur gerecht sein, wenn auch jene freiwillig zustimmen können, die dabei relativ benachteiligt werden. Es ist deutlich zu sehen, dass Rawls' Differenzprinzip bereits im Ansatz der kooperationsethischen Gerechtigkeitstheorie angelegt ist.

Auch die Individualrechte, also die Grund- und Menschenrechte, werden, folgt man dem kooperationsethischen Ansatz, durch die freiwillige Übereinkunft freier und gleicher Personen begründet. Sie entstehen erst durch Kooperation und existieren nicht vor oder unabhängig von ihr. Wir haben in Kapitel III (Unterkapitel 15) gesehen, dass die Anerkennung der Grundfreiheiten nach Rawls das Ergebnis und nicht etwa die Voraussetzung des fiktiven Gesellschaftsvertrags ist. Das ist auch leicht nachvollziehbar, wenn man die Basisprämisse teilt, dass alle Normen ihre Verbindlichkeit der Tatsache verdanken, dass ihnen freie, gleiche und vernünftige Personen zustimmen können. Ohne diese Zustimmung kann es überhaupt keine Rechte von Individuen geben, jedenfalls nicht in dem Sinne, dass die anderen Individuen sich moralisch verpflichtet fühlen müssten, solche Rechte zu respektieren.

Ohne Anerkennung durch andere gibt es zwar faktische Besitzstände und behauptete einseitige Ansprüche von Individuen; aber dies sind noch keine Rechte, denn sie verpflichten andere zu nichts. Erst durch die Kooperation und wechselseitige Anerkennung als Gleichberechtigte werden diese Besitzstände und einseitigen Ansprüche zu moralisch anzuerkennenden Rechten im eigentlichen Sinne. Die zwingende Konsequenz aus der kooperationsethischen Gerechtigkeitstheorie ist dann, dass es kein absolutes Eigentumsrecht und letztlich auch keinen absoluten Anspruch auf den Ertrag der eigenen Arbeit – wie immer dieser zu bestimmen sein mag – geben kann. Den Reichen kann also, vereinfacht gesprochen, ihr Reichtum nur dann gerechterweise zustehen, wenn auch die Armen der Verteilungsregel zustimmen.

Aus der Sicht der individualistisch-verdienstethischen Gerechtigkeitstheorie sieht dies alles natürlich vollkommen anders aus. Hier wird angenommen, dass die Individuen unantastbare Rechte besitzen, die sie nicht erst der gegenseitigen Anerkennung und der Kooperation verdanken, sondern die ihnen allein schon deshalb zustehen, weil sie Individuen sind. Für das Problem von Gleichheit und Ungleichheit und für die Verteilungsgerechtigkeit bedeutet das, dass das Eigentum – weil es Ausdruck des Selbstbesitzrechts des Individuums ist – von vornherein gar nicht erst in die Sphäre dessen gehören, was Gegenstand von gerechter Verteilung sein könnte. Nozick hat den individualistisch-verdienstethischen Ansatz lediglich konsequent zu Ende gedacht, indem er das Verteilungsproblem für irrelevant erklärte. In der Tat, die elementaren Rechte, welche den Individuen vor und unabhängig von allen möglichen Übereinkünften zustehen, können sie sich nicht in einem Vertrag abhandeln lassen. Täten sie es doch, etwa aus Unwissenheit, so könnte ihnen niemand das Recht verweigern, einen solchen Vertrag zu kündigen. Nichts kann das auf seine Autonomie und sein Selbstbesitzrecht bedachte Individuum aus seiner Position herauslocken und es bewegen, sich freiwillig irgendwelchen Normen der Verteilungsgerechtigkeit zu unterwerfen.

Dies sind nun die beiden Grundpositionen, zwischen denen wir entscheiden müssen: Die kooperationsethische Gerechtigkeitstheorie geht davon aus, dass Gerechtigkeitsnormen durch vernünftige Übereinstimmung von freien Personen begründet werden, die sich als Gleiche anerkennen. Daraus folgt der Vorrang der Gleichheit: Ungleichheit ist ethisch nur dann vertretbar, wenn dies durch Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit gerechtfertigt ist, auf die sich alle, einschließlich derer, die relativ benachteiligt werden, einigen können. Die individualistisch-verdienstethische Gerechtigkeitstheorie spricht den Individuen dagegen Rechte zu, die durch keine Übereinkunft und keine Grundsätze der fairen Kooperation eingeschränkt werden können. Daraus ergibt sich als Konsequenz ein unbedingtes Recht der Individuen auf die Resultate ihrer Arbeit und auf ihr Eigentum, das durch keine Normen der

Gleichheit oder Verteilungsgerechtigkeit begrenzt oder gar aufgehoben werden kann.

Zwischen diesen beiden Grundpositionen, die hier anhand der Konzeptionen von Nozick und Rawls illustriert worden sind, gibt es offenbar keine Vermittlung und es ist kein Weg zu sehen, wie die eine Auffassung »bewiesen« und die andere »widerlegt« werden könnte. Unglücklicherweise hat jede der beiden Parteien starke Argumente, mit denen sie der Position der Gegenseite die Grundlage entziehen kann. Die kooperationsethische und die individualistisch-verdienstethische Gerechtigkeitstheorie widerlegen sich sozusagen gegenseitig und der Streit zwischen ihnen scheint in eine philosophische Endlosschleife zu führen: Die Kooperationstheoretiker können darauf hinweisen, dass Rechte ohne die Anerkennung durch die anderen keine Rechte sind – jedenfalls nicht in dem Sinne, dass andere ethisch verpflichtet wären, sie zu respektieren –, sondern nur einseitig erhobene Ansprüche und bestenfalls faktische Besitzstände. Deshalb – so die kooperationstheoretische Argumentation – gehört aller Reichtum, den Menschen in gesellschaftlicher Arbeit schaffen, in die große Verteilungsmasse und muss nach fairen Regeln verteilt werden.

Die individualistischen Verdiensttheoretiker können mit dem nicht minder starken Argument kontern, dass jeder fairen Kooperation logischerweise unantastbare Individualrechte vorausgehen müssen, die durch keine Regeln der fairen Kooperation in Frage gestellt oder eingegrenzt werden können. Gäbe es nämlich keine solchen vorvertraglichen Individualrechte und keine ethische Verpflichtung, diese zu respektieren, dann könnte es auch keine faire Kooperation und keinen Vertrag geben. Die faire Kooperation sei die Folge und der Ausdruck dessen, dass wir gegenseitig unsere unantastbaren Individualrechte anerkennen. Wäre dies nicht der Fall, dann würden wir einfach in den Kampf aller gegen alle eintreten, ohne den Versuch einer Einigung zu machen.

Eine Auflösung des Widerspruchs zwischen diesen beiden Positionen ist, so scheint es, in der Theorie nicht möglich – außer durch den Rückgriff auf eine höhere Instanz wie etwa eine göttliche oder metaphysische Weltordnung. Dieser Ausweg steht allerdings, wie bereits ausgeführt, nur denen zur Verfügung, die an eine solche göttliche oder metaphysische Weltordnung zu glauben vermögen.

Die beiden alternativen Verständnisse von Verteilungsgerechtigkeit sind letztlich – wie alle Gerechtigkeitskonzeptionen – Ausdruck verschiedener Grundmuster unseres Verständnisses von einem guten Leben in der menschlichen Gemeinschaft und davon, wie wir unsere Freiheit gebrauchen sollen. Die eine Konzeption folgt der Leitvorstellung einer relativen

Autonomie sozial eingebundener Individuen, die andere dem Leitbild der größtmöglichen Selbstständigkeit und eigenverantwortlichen Lebensführung. Aber glücklicherweise ist die Theorie nicht alles. In der Lebenspraxis haben wir die Möglichkeit der persönlichen Entscheidung, auf der politischen Ebene können nur Toleranz und Kompromiss weiterhelfen.

Zusammenfassung: Gleichheit und Ungleichheit

1. Da die Menschen in mancher Hinsicht ungleich, in anderer Hinsicht gleich sind, besteht soziale Gerechtigkeit unter anderem darin, sowohl der Gleichheit als auch der Ungleichheit den ihr jeweils gebührenden Raum zu geben.
2. Bei der Ungleichheit der Menschen kann theoretisch zwischen natürlich (genetisch) bedingter Ungleichheit, gesellschaftlich bedingter Ungleichheit (Ungleichheit der Chancen) sowie freiheitsbedingter Ungleichheit (Ungleichheit infolge des unterschiedlichen Gebrauchs, den die Individuen von ihrer Freiheit machen) unterschieden werden.
3. Davon ausgehend kann versucht werden, das Problem von Gleichheit und Ungleichheit mit Hilfe der Generalformel von sozialer Gerechtigkeit als Verbindung aus Chancengleichheit und Leistungsgerechtigkeit zu lösen. Dies beinhaltet die Gerechtigkeitsnorm, dass natürliche Ungleichheit hingenommen, gesellschaftlichen bedingte Ungleichheit beseitigt und freiheitsbedingte Ungleichheit nach Maßgabe der Leistungsgerechtigkeit respektiert werden soll.
4. Es erweist sich aber als unmöglich, soziale Gerechtigkeit als Verbindung aus Chancengleichheit und Leistungsgerechtigkeit zu bestimmen, und zwar unter anderem deswegen, weil naturbedingte, gesellschaftlich bedingte und freiheitsbedingte Ungleichheit in der Praxis nicht unterscheidbar sind und weil zwischen Chancengleichheit und Leistungsgerechtigkeit eine komplizierte Wechselwirkung besteht, sodass beide Teilziele weder unabhängig voneinander noch gemeinsam verwirklicht werden können.
5. Daher gibt es für das Problem von Gleichheit und Ungleichheit keine systematische, sondern nur eine pragmatische Lösung, die sich der sozialen Gerechtigkeit wenigstens annähert, indem sie die Freiheit der Schwächeren zu schützen versucht, ohne die Freiheit der Stärkeren über Gebühr einzuschränken:
 - möglichst weitgehende (aber keine vollständige) Chancengleichheit,

- möglichst weitgehende Leistungsgerechtigkeit (aber innerhalb bestimmter Grenzen),
- maßvolle Umverteilung der Ergebnisse (Verteilungsgerechtigkeit) und
- Ergänzung durch Elemente der Bedarfsgerechtigkeit zum partiellen Ausgleich unverdienter natürlicher Nachteile und zur Sicherung elementarer Freiheitsrechte.

6. Diese pragmatische Lösung impliziert demnach, dass es gerecht ist, die Ergebnisse der Arbeit und der Talente eines Individuums zugunsten anderer Individuen umzuverteilen. Genau dies ist aber philosophisch umstritten. Auf Basis der kooperationsethischen Gerechtigkeitstheorie ist die Umverteilung geboten, auf Basis der individualistisch-verdienstethischen Gerechtigkeitstheorie jedoch ausgeschlossen.
7. Die Kontroverse zwischen der kooperationsethischen und der individualistisch-verdienstethischen Gerechtigkeitstheorie ist letztlich rational nicht entscheidbar, weil beide Seiten über Argumente verfügen, die der jeweiligen Position der Gegenseite ihre Grundlage entziehen. Die Auflösung des Konflikts kann individuell nur durch persönliche Entscheidung, politisch nur durch Kompromiss und Toleranz geschehen.

Anmerkungen

- ³³ Als echte radikale Egalitaristen, die tatsächlich auch die Konformität der Menschen und die Einebnung unterschiedlicher Persönlichkeitsausprägungen für erstrebenswert hielten, können wir den radikalsten Vertreter der französischen Revolution, Francois Noel (»Grachus«) Babeuf und seine Mitstreiter (vgl. Becher/Treptow 2000, S. 177–185) sowie Tommaso Campanella (1568 –1639) betrachten. Letzterer, ein italienischer Dominikanermönch, Philosoph und Verfasser der kommunistisch-utopischen Schrift *Civitas solis* (*Sonnenstaat*) ging so weit, dass er die Ehegattenwahl staatlich reglementieren wollte und allen Ernstes vorschlug, schlanke Frauen zwangsweise mit dicken Männern und dicke Frauen mit schlanken Männern zu verheiraten, um in der Nachkommenschaft ein rechtes Mittelmaß zu gewährleisten (Campanella, *Sonnenstaat*, in: Heinisch, Klaus J. (Hrsg), *Der utopische Staat*, Reinbeck 1979, S. 131).
- ³⁴ Als Beispiel für die Sozialneidhypothese wären aus der deutschsprachigen Literatur zu nennen: Klaus Hartung, *Der Neid und das Soziale*, Kursbuch 143 (Neidgesellschaft), Berlin 2001, S. 65 –94; Norbert Bolz, *Diskurs über die Ungleichheit. Ein Anti-Rousseau*, München 2009.