

**POLITISCHE UND SOZIALE GERECHTIGKEIT
ALS TAUSCH.
ZUR BEGRÜNDUNG VON RECHT, STAAT UND
SOZIALSTAATLICHKEIT**

Otfried Höffe

Universidad de Tübingen

**POLITICAL AND SOCIAL JUSTICE IN EXCHANGE:
FOUNDATIONS FOR THE LAW, THE STATE, AND
THE SOCIAL STATE**

Abstract: *This article endeavors to rework the foundations of political and social justice based on a new concept of justice, namely justice understood as an exchange. The author critically reviews the most important classical concepts, such as those of Aristotle, Hobbes and Kant, and modern authors like Rawls, Hayek and Nozick.*

Keywords: *social justice, social state, exchange.*

Received: *August 2011; accepted: September 2011.*

OTFRIED HÖFFE. Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Otfried Höffe, Leiter der Forschungsstelle Politische Philosophie, Philosophisches Seminar der Universität Tübingen, Bursagasse 1, 72070 Tübingen, Tel. 07071/29-74549; Fax 29-5052; e-mail: otfried.hoeffe@uni-tuebingen.de.

Daß Gerechtigkeit in der Welt herrsche, gehört zu den Leitziele der Menschheit seit ihrer Frühzeit. Worin die Gerechtigkeit besteht, ist freilich umstritten. Der Jurist könnte sich daher mit dem Wort eines nordamerikanischen Bundesrichters, Oliver Wendell Holmes, entlasten: "Wenn wir von Gerechtigkeit sprechen, drücken wir uns vor dem Denken in juristischen Kategorien." Holmes dürfte Recht haben und Unrecht zugleich. Recht hat er, weil die Berufung auf Gerechtigkeit die juristische Argumentation nicht ersetzt, weder die Beschreibung des Sachverhaltes, noch dessen Interpretation im Lichte des geltenden Rechts. Mindestens aus drei Gründen hat er aber Unrecht:

Erstens klingt in der Bezeichnung des Gerichtswesens als "Justiz" noch die bis heute unverzichtbare Aufgabe der Gerechtigkeit an: Jemandem Gerechtigkeit widerfahren lassen heißt im Zivilrecht, ihm zu seinem Recht zu verhelfen, und im Strafrecht einerseits, nur Schuldige zu bestrafen, und andererseits, die Strafe nach der Schwere des Verschuldens festzulegen. In beiden Fällen soll das böse Sprichwort widerlegt werden: "Auf hoher See und vor Gericht ist man in Gottes Hand." In diesem Zweck reicht nicht aus, worauf Holmes anspielt: daß der Richter sein juristisches Handwerk beherrscht. Das Gerichtswesen ist auch so zu organisieren, daß die Gerichtsurteile eine hohe Chance für objektive Richtigkeit erhalten. Zu dieser institutionellen Gerechtigkeit gehören die Öffentlichkeit der Verfahren und die Begründungspflicht, ferner das Verbot, Richter in eigener Sache zu sein, und das Gebot, auch die andere Seite zu hören, weiterhin eine Hierarchie von Gerichten und bei Strafverfahren die Arbeitsteilung zwischen Ankläger, Verteidiger und Richter.

Die Erfahrung nicht nur mit Unrechtsstaaten lehrt, daß ein Prozeß zu einem abgekarteten Spiel pervertieren kann und daß man generell das Recht dehnen, überdehnen, sogar beugen kann. Dagegen hilft, *zweitens*, die Gerechtigkeit als Persönlichkeitsmerkmal. Vor allem auf seiten des Richters ist diese Gerechtigkeit als Tugend, die personale Gerechtigkeit oder Rechtschaffenheit, gefordert. Unverzichtbar ist ihr Minimum, die Unparteilichkeit.

Zur Gerechtigkeit des Richters gehört eine Selbstbescheidung: daß er sich mit einer —freilich schöpferischen— Rechtsanwendung begnügt, statt die Gewaltenteilung zu unterhöhlen und Rechtspolitik zu betreiben. Diese Rechtspolitik obliegt dem Gesetzgeber, was die

Gerechtigkeit ein *drittes* Mal auf den Plan ruft, die Gerechtigkeit als Rechts- und Staatsidee: die politische Gerechtigkeit. In ihrem Rahmen, der Gerechtigkeit als Rechts- und Staatsidee, spielt neuerdings die soziale Gerechtigkeit eine besondere Rolle. Nach Hans-Peter Müller (2006, 34) soll sie sogar die “natürliche Richtschnur politischen Handelns in der Demokratie” sein.

Seit den Anfängen, seit den Kirchenvätern der politischen Philosophie Platon und Aristoteles, fragt man nach den Bedingungen, unter denen eine Rechts- und Staatsordnung gerecht ist. Eine gründliche Überlegung geht einen Schritt zurück und fragt, warum es überhaupt Recht und Staat geben darf. Vor der Frage nach der rechts- und staatsnormierenden Gerechtigkeit stellt sich die Frage nach der rechts- und staatslegitimierenden Gerechtigkeit. Immerhin verlangen Recht und Staat Steuern und rufen zum Militär- oder Zivildienst auf. Diese und eine Fülle weiterer Freiheitseinschränkungen bedürfen der Rechtfertigung. Die politische Gerechtigkeit nimmt sie von den Betroffenen hervor, von dem, was die Rechtsgenossen einander schulden.

Ich gehe nun in drei Schritten vor. Als erstes skizziere ich ein neues Argumentationsmuster für die politische und die soziale Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit als Tausch. Als zweites begründe ich mit Hilfe der Tauschgerechtigkeit die politische und als drittes die soziale Gerechtigkeit. Und im Vorübergehen beziehe ich mich auf oder setze mich ab sowohl gegen klassische Gerechtigkeitsphilosophen wie Aristoteles, Hobbes und Kant als auch gegen neuere Autoren wie Rawls, Hayek und Nozick.

1. Gerechtigkeit als Tausch

Nach einem verbreiteten Vor-Urteil hat die Gerechtigkeit vornehmlich mit Verteilungsfragen zu tun. Selbst der bedeutendste Theoretiker der letzten drei Jahrzehnte, John Rawls, folgt dieser Ansicht. Aber auch Paul Ricœur (1995, 97) erklärt: “La justice ne peut être que distributive”. Diese Ansicht hat sich inzwischen so weit durchgesetzt, daß man von einem “Dogma der Gerechtigkeitsdebatte” sprechen kann. Trotzdem drängt sich Kritik auf. Sie beginnt mit der Einsicht, daß die Frage, woher das zu Verteilende denn komme, ausgeklammert wird. Allenfalls wird unterstellt, daß es “von oben”

komme: von Gott oder von der Natur, von einem Familienvater, einem Sippenhüptling oder eine großen Mutter, später von einem Staat, der dann notwendigerweise paternalistische bzw. maternalistische Züge trägt. Nach dem bislang vorherrschenden Paradigma verdankt sich also das zu Verteilende einer zwar nicht machtmäßig, aber produktiv überlegenen Instanz.

Das zu Verteilende fällt aber nicht wie das Manna vom Himmel. Selbst wenn am Beginn ein Geschenk der Natur oder Gottes steht, muß man sich das Geschenk doch herrichten. Gegenüber der letzten Grundlage aller Verarbeitung, der Erde mitsamt ihren Früchten und Tieren, stellt sich zwar eine Verteilungsaufgabe, die soziale Frage betrifft aber spätere Entwicklungen. Allenfalls als ein Fluchtpunkt der Debatte spielt der allererste Anfang eine Rolle. In der Hauptsache geht es um das Verhältnis zwischen der Arbeit, die man an der Erde und ihren Früchten vornimmt, und dem Anteil, den am Ende jeder erhält. Außerdem sind die ersten Gegenstände der politischen Gerechtigkeit, jene Rechte und Freiheiten, von denen Rawls' erstes Prinzip handelt, gar nicht Resultat einer Arbeit.

Für beides, sowohl für das Verhältnis von eingesetzter Arbeit zum Ertrag als auch für die gegen die Arbeit indifferenten Rechte und Freiheiten, ist ein anderes Muster sozialer Beziehungen einschlägig, nicht die Verteilung, sondern der Tausch.

Für den Tausch spricht ein flankierendes, argumentationsstrategisches Argument. Über das Kriterium der Verteilungsgerechtigkeit wird heftig gestritten. Beispielsweise sagt der Wirtschaftsliberalismus: "Jedem nach seinen Leistungen"; der Sozialismus dagegen und manches Plädoyer für die sogenannte soziale Gerechtigkeit fordern: "Jedem nach seinen Bedürfnissen"; im Rechtsstaat heißt es: "Jedem nach seinen gesetzlichen Rechten"; und in der Aristokratie: "Jedem nach den Verdiensten seiner Vorfahren". Keinen ernsthaften Streit gibt es dagegen über den Grundsatz der Tauschgerechtigkeit. Er besteht in der Gleichwertigkeit des Nehmens und Gebens. Über das Kriterium der Tauschgerechtigkeit (der kommutativen Gerechtigkeit) herrscht also Einigkeit. Der genaue Wert der zu tauschenden Waren oder Dienstleistungen ist zwar häufig kontrovers, unkontrovers ist jedoch das Kriterium für einen gerechten Tausch, das Prinzip der Äquivalenz. Geben und Nehmen

müssen gleichwertig sein; und dort, wo der Wert umstritten ist, muß es zumindest einen wechselseitigen Vorteil geben.

Wichtiger als das strategische ist freilich das legitimatorische Argument: daß die Instanz, die heute für die Gerechtigkeit vornehmlich verantwortlich ist, der Staat, grundsätzlich gesehen nur zu sekundären und subsidären Leistungen fähig ist. Ob er mittels Strafgesetzen elementare Rechtsgüter schützt, ob er mittels Formvorschriften das Sozial- und Geschäftsleben ordnet oder ob er mittels Steuern Bildungseinrichtungen, Sozialfonds oder allein nicht lebensfähige Wirtschaftszweige (mit-)finanziert —all diese staatlichen Leistungen setzen Leistungen der Rechtsgenossen bzw. Bürger voraus: daß man sich gegenseitig weder tötet noch beraubt, daß man gesellschaftliche Bindungen eingeht und geschäftliche Transaktionen vornimmt und daß man Steuern zahlt. Nun sind die Bürger zunächst einmal als einander neben-, nicht untergeordnet anzusehen. Während jeder Verteilung ein asymmetrischer, ein maternalistischer oder paternalistischer Charakter anhaftet, besteht das Grundmuster der Kooperation unter Gleichen in der Wechselseitigkeit oder, *pars pro toto*, dem Tausch.

Der Paradigmenwechsel zum Tausch kann allerdings nur dann überzeugen, wenn man keinen zu engen, bloß ökonomischen Tauschbegriff kennt. Man darf weder einen “kleinlichen” noch einen “ungeduldigen”, noch einen sonstige zu engen Begriff haben:

“Ungeduldig” ist ein Tauschbegriff, der Phasenverschiebungen einzurechnen vergißt. Ferner ist “kleinlich”, wer immer nur dem gibt, von dem er erhalten hat, und nur so viel, wie er gerade empfangen hat. Schließlich hat einen zu engen Tauschbegriff, wer lediglich an Geld, Waren oder an jene Dienstleistungen denkt, die man sich in unseren Gesellschaften kaufen kann. Gewöhnlich denkt man beim Tausch zwar nur an einen Markt, also an Wirtschaftsprozesse, und muß dann vom neuen Paradigma befürchten, es erniedrige die Gerechtigkeit zu einem bloß ökonomischen Geschäft. Getauscht werden aber nicht bloß Waren, Dienstleistungen und Geld, sondern auch Gesänge, Geschichten, Gedanken und in Form von Heiratsverträgen selbst Personen. Darüber hinaus tauscht man ideelle Güter wie Sicherheit, Macht und Anerkennung, vor allem auch Freiheiten und Chancen der Selbstverwirklichung. Außerdem kann man negative Leistungen, beispielsweise Gewaltverzicht, tauschen.

Bildet man also einen derart weiten Begriff, so erweist sich der Tausch als die demokratische Form der Zusammenarbeit. Er nimmt alle Menschen als gleichberechtigte Rechtsgenossen an, statt sie, wie im maternalistischen Fürsorgestaat, zu Dauer-Kindern zu degradieren.

An dieser Stelle kann man einwenden, der Mensch komme doch hilflos auf die Welt. Der Einwand ist richtig, übersieht aber, daß der Mensch auch am Ende des Lebens in der Regel hilflos ist. Die Hilfeleistungen, die man nach der Geburt und beim Heranwachsen erfährt, können daher später durch eine Hilfe für die Älteren "wiedergutgemacht" werden. Der entsprechende Tausch, zunächst innerhalb der Familie und Großfamilie vorgenommen, entspricht einem (stillschweigenden) Vertrag über eine phasenverschobene und doch wechselseitige Hilfe.

Neben dem üblichen synchronen Tausch gibt es also auch den phasenverschobenen, diachronen Tausch und außer dem positiven auch den negativen Tausch. Aufgrund der Kombination beider Alternativen positiv-negativ und synchron-diachron lassen sich nun vier Grundformen unterscheiden: (1) der positive synchrone, (2) der negative synchrone, (3) der positive diachrone und (4) der negative diachrone Tausch.

Aus umfangreichen Studien zu archaischen Gesellschaften hat der Durkheim-Schüler Marcel Mauss eine zu Marx alternative Gesellschaftstheorie entwickelt. In ihr gibt der Tausch, formal als Gabe und Gegengabe, als Wechselseitigkeit, verstanden, den gesellschaftstheoretischen Grundbegriff ab: "Zuerst mußten die Menschen es fertigbringen, ihre Speere niederzulegen. Dann konnte es ihnen gelingen, Güter und Personen auszutauschen. Und erst dann konnten sich die Leute Interessen schaffen, sie gegenseitig befriedigen und sie verteidigen, ohne zu den Waffen zu greifen ... Es gibt keine andere Moral, keine andere Wirtschaft, keine andere gesellschaftliche Praxis als diese" (Mauss 1923-24 / 1968, 181 f.; vgl. auch Sahlins 1972, Kap. 4).

Da der Tausch die weder maternalistische noch paternalistische, vielmehr geschwisterliche, das heißt aber auch demokratische Form der Zusammenarbeit darstellt, darf man gegen eine Überbewertung der Verteilungsgerechtigkeit Bedenken haben. Daraus folgt aber nicht, wie v. Hayek (1976) und Nozick (1974) annehmen, daß man die Idee der sozialen Gerechtigkeit und die ihr entsprechende Sozialstaatlichkeit zu

verwerfen und allein den Minimal- oder Nachtwächterstaat für legitim zu halten habe (zur Kritik an Nozick vgl. Höffe 1988, 79-104).

In zwei Überlegungsreihen werde ich nun den Tauschgedanken zunächst auf das Thema der politischen, sodann der sozialen Gerechtigkeit anwenden. Dabei verfolge ich ein fünffaches Interesse. (1) Im Unterschied zu Rawls wird in staatstheoretischer Hinsicht die Rechtfertigung von Zwangsbefugnis wichtig. (2) In staatstheoretischer und zugleich sozialpolitischer Hinsicht wird Nozicks, aber auch Hayeks Gedanke des Minimalstaates zurückgewiesen und die Sozialstaatlichkeit gerechtfertigt. (3) Legitimationstheoretisch wird dafür der schon skizzierte Paradigmenwechsel vorgeschlagen, die Ablösung der Verteilungsgerechtigkeit durch die Tauschgerechtigkeit (kommutative Gerechtigkeit). (4) Dazu kommt die stets, auch bei der Verteilungsgerechtigkeit, notwendige Ergänzung durch die korrektive oder ausgleichende Gerechtigkeit. Hat man jemandem Unrecht getan, so hat er Anspruch auf Wiedergutmachung. (5) Schließlich soll das neue Legitimationsmuster methodisch schärfer profiliert werden. Die Tauschgerechtigkeit, so wird sich zeigen, bildet für sich allein nur einen Kern, der ohne zusätzliche Rahmen- und Randbedingungen keine legitimatorische Kraft entfaltet.

2. Politische Gerechtigkeit als Tausch

Die Rechtfertigung von Recht und Staat beginnt mit einem noch grundlegenden Tausch, einem politischen Urvertrag. Unter diesem Vertrag ist kein geschichtlich erster Vertrag zu verstehen, kein Rütli-Schwur nach Schweizer Muster, dem die Entstehung aller Staaten der Welt folgen müßte. Der politische Urvertrag ist vielmehr ein Gedankenexperiment zu legitimatorischen Zwecken. Inhaltlich geht es um einen sowohl negativen als auch (relativ) transzendentalen Tausch. Er ist negativ, weil er nicht Güter oder gewöhnliche Dienstleistungen austauscht, vielmehr den wechselseitigen Verzicht auf Gewaltausübung. Und er hat insofern transzendentalen Charakter, als er auf einer für alle Menschen unaufgebbaren, weil das Menschsein allererst ermöglichenden Ebene stattfindet. Erstens geht es im politischen Urvertrag um transzendente Interessen, nämlich um die Bedingungen der Möglichkeit von Handlungsfähigkeit und Handlungsfreiheit, in der lingua franca gesprochen: um conditions of agency. Und zweitens

richtet sich der Vertrag auf jenen Teil der transzendentalen Interessen, die man nur in und durch Gegenseitigkeit erfüllt.

Daraus folgt die universale Zustimmungswürdigkeit als Kriterium für den legitimatorischen Urvertrags: Wegen der Gegenseitlichkeit richtet sich der Vertrag auf ein Allgemeininteresse (“omnes” bzw. “volonté générale”), in dem sich gemäß der Handlungsfähigkeit jeder einzelne (“singuli” bzw. “volonté des tous”) wiederfinden kann.

Dieser Gedanke eines distributiv-kollektiven Vorteils nennt allerdings erst eine Aufgabe; und deren Lösung erscheint auf den ersten Blick sogar als unmöglich, da die Bedürfnisse und Interessen der Menschen zu unterschiedlich sind, als daß es einen allseitigen Vorteil geben könnte. In der Tat findet er sich nicht auf der Stufe der gewöhnlichen Interessen, wohl aber bei jenen notwendigen Bedingungen menschlichen Handelns, die sowohl für das Entwickeln und Haben gewöhnlicher Interessen als auch für deren Verfolgen unverzichtbar sind. Ein allseitiger Vorteil findet sich erst bei den Bedingungen von Handlungsfähigkeit bzw. praktischer Subjektivität.

Als *conditions of agency* bestehen diese Bedingungen nicht in generellen empirischen Tatbeständen, sondern in logisch höherstufigen Interessen. Sie ergeben sich aus einer Handlungstheorie, die sich auf Bedingungen von Handlungsfähigkeit richtet, aus einer insoweit transzendentalen Handlungstheorie und können —relativ— transzendente Interessen heißen. Da wir die Handlungsfähigkeit nur vom Menschen kennen, können wir diese Interessen auch einer neuartigen transzendentalen Anthropologie zuordnen: einer Lehre vom Menschen, die sich nicht mit den Besonderheiten einer biologischen Spezies, etwa mit aufrechtem Gang, Mängelwesen und Antriebsüberschuß, befaßt, auch nicht mit Formen vollendeten Menschseins wie Wissenschaft und Kunst, Freundschaft, Großmut und Liebe. Im Unterschied zu einer (umfassenden) biologisch-philosophischen Anthropologie reicht eine Partial- und zugleich Minimalanthropologie aus. Und im Gegensatz zu einer Theorie des erfüllten: des guten, sogar vollendeten Lebens genügt eine ateleologische, eine in logischer, nicht zeitlicher Hinsicht archaische Anthropologie: eine Theorie jener Anfangsbedingungen (*archai*) des Menschseins, in denen die unverzichtbaren Bedingungen von Handlungsfähigkeit liegen.

Transzendente Interessen sind insofern recht anspruchsvoll, als sie universale Gültigkeit reklamieren. Andererseits sind sie aber

auch wieder bescheiden, da sie sich mit einer Minimalanthropologie zufrieden geben: mit Anfangsbedingungen der (menschlichen) Handlungsfähigkeit. Und wegen dieser Verbindung von Anspruch und Bescheidenheit eignen sie sich für einen Diskurs in Zeiten der Globalisierung: Als universal gültige Interessen kommen sie nicht bloß dem westlichen Menschen, sondern dem Menschen jedweder Kultur zu. Und als logisch höherstufige Interessen und bloße Anfangsbedingungen entgehen sie jener Gefahr, die ein strenger Kulturrelativismus befürchtet, der der Uniformität. Weil sich die transzendentalen Interessen nicht auf der Ebene gewöhnlicher Interessen befinden, halten sie sich für deren Reichtum, für die Verschiedenheit sowohl der Individuen als auch der Gruppen, selbst Kulturen und Epochen, offen. Aus dieser Offenheit folgt übrigens ein Recht auf Differenz.

Transzendente Interessen allein rechtfertigen allerdings noch nicht die Zwangsbefugnis. Denn sie besagen nur, daß jedermann diese Interessen hat, zeigen aber noch nicht, warum andere verpflichtet sind, sich dafür einzusetzen. Hier bleibt ein Begründungsdefizit: eine legitimatorische Kluft von der Art des Sein-Sollens-Fehlers. Sie schließt sich dort, wo der transzendente Charakter sich um den im Urvertrag angesprochenen sozialen Charakter erweitert und zu einer transzendentalen Wechselseitigkeit, *pars pro toto*: zu einem transzendentalen Tausch, führt. Dieser exzeptionelle Tausch ist durchaus in dem Sinn transzendental, daß er die Bedingung der Möglichkeit gewöhnlicher Wechselseitigkeit und gewöhnlichen Tauschens darstellt. Er bringt nicht etwa ein konkretes Geflecht reziproker Beziehungen hervor, weder das Beziehungsnetz archaischer noch das moderner Gesellschaften. Er macht aber die Vergesellschaftung möglich und zugleich notwendig. Die transzendentalen und zusätzlich genuin sozialen, die "soziotranszendentalen Interessen" sind die Bedingungen, auf die kein Mensch verzichten kann, weil sie für jedwede Lebensform gültig sind, und die darüber hinaus, weil vom Zusammenwirken abhängig, der Vergesellschaftung bedürfen.

Durch diesen transzendentalen Tausch werden jene elementaren Rechte begründet, die den Menschen als Menschen, nämlich als handlungsfähiges Wesen, möglich machen und daher Menschenrechte heißen. Die Menschenrechte gründen also nicht in freiwilligen Handlungen einer sozialen oder politischen Gnade. Es sind Ansprüche, die die Rechtsgenossen sich gegenseitig schulden. Ein Teil davon ist

sogar für die Definition des Rechts unverzichtbar. Denn ohne einen gewissen Schutz von Rechtsgütern wie Leib und Leben, Eigentum und Ehre läßt sich das Recht von organisierter Kriminalität nicht einmal begrifflich unterscheiden. Das entsprechende vom Strafrecht geschützte Minimum von Menschenrechten gehört schon zur rechtsdefinierenden Gerechtigkeit: Eine Teilanerkennung der Menschenrechte hat rechtsdefinierenden, eine Vollanerkennung rechtsnormierenden Charakter.

Über die Feinbestimmung der Menschenrechte wird bis heute gestritten, über die Grundbestimmungen aber kaum. Seit ihren griechischen Anfängen weiß die philosophische Anthropologie, daß die Handlungsfähigkeit an dreierlei gebunden ist, sichtbar in drei Grundbestimmungen, die auf jeden Menschen jeder Kultur zutreffen: Jeder Mensch ist (1) ein Leib- und Lebewesen, das (2) sich durch Denk- und Sprachfähigkeit auszeichnet und (3) das eines politischen Gemeinwesens bedarf. Nun sind die beiden ersten Bestimmungen an negative und positive Vorbedingungen gebunden, so daß sich drei Hauptgruppen von Menschenrechten ergeben: negative Freiheitsrechte, positive Freiheitsrechte und (demokratische) Mitwirkungsrechte.

Die negativen Freiheitsrechte lassen sich über den transzendentalen Tausch relativ leicht begründen: Der erste Begründungsschritt sagt, daß der Mensch sowohl ein Täter der die Handlungsfähigkeit bedrohenden Gewalt sein kann als auch ihr Opfer. Will er trotzdem —so der zweite Schritt— sein transzendentales Interesse an Handlungsfähigkeit wahren, muß er sich auf einen wechselseitigen Verzicht einlassen. Der dritte Schritt spricht nur aus, was in dem zweiten Schritt geschieht. Verzichtet jeder auf seine Freiheit der Körperverletzung und des Tötens, so wird genau dadurch jedem das "Recht" auf Leib und Leben gewährt. Verzichtet man auf die "Freiheit" zu stehlen oder zu beleidigen, so werden eben dadurch die "Rechte" auf Eigentum und Ehre gewährt. Oder: Indem jeder die Religionsausübung der anderen zu behindern verzichtet, gewährt man sich wechselseitig das Recht auf Religionsfreiheit. Nach dem transzendentalen Tausch sind die Menschenrechte die Belohnung für Freiheitsverzicht. Die Belohnung ist aber nicht als die Wirkung zum Freiheitsverzicht als der Ursache zu verstehen. Sie ist vielmehr nichts anderes als die positive Seite des Freiheitsverzichts selber. Dort, wo man wechselseitig auf seine Tötungsfreiheit verzichtet, wird "automatisch" die Freiheit im

Sinne einer Integrität von Leib und Leben gewährt. Kurz: Die negativen Freiheitsrechte kommen durch allseitige Freiheitsverzicht zustande. Und weil in diesem Tausch jedes dasselbe nimmt und gibt, ist er grundlegend gerecht. Auf den absolutistischen Staat fixiert, versteht man die Freiheitsrechte zwar vornehmlich als Abwehrrechte gegen den Staat. Tatsächlich gewähren sie sich aber die Rechtsgenossen selbst, während der Staat lediglich die subsidiäre, allerdings auch unverzichtbare Aufgabe des Gewährleistens übernimmt.

Weil zumindest die negativen Freiheitsrechte sich aus allseitigen Freiheitsverzichten begründen, diese wiederum für alle vorteilhaft sind, drängt sich eine Frage auf, die in Rawls' Gerechtigkeitstheorie vernachlässigt, dagegen bei beiden eine Rolle spielt, bei Kant, auf den sich Rawls beruft (ö) aber auch bei Hobbes¹, den Rawls wesentlich ablehnt (ö): Wieso bedarf es einer öffentlichen Zwangsordnung, eines Staatswesens?

Die Antwort folgt aus dem Umstand, daß eines noch vorteilhafter als der wechselseitige Freiheitsverzicht ist, nämlich der einseitige Freiheitsverzicht, aber der der anderen. Wenn alle bis auf einen ihre Freiheit zu töten aufgeben, so genießt dieser eine sein Lebensrecht, ohne es seinerseits den anderen zu gewähren. Ein derartiges parasitäres Ausnützen allseitiger Vorteile heißt im öffentlichen Verkehr Schwarzfahren. Um ein Schwarzfahren beim Freiheitstausch, sagen wir: ein politisch-soziales Schwarzfahren, zu verhindern, bedarf es jener gemeinsamen, öffentlichen Durchsetzungsmacht, durch die ein Gemeinwesen zum "Schwert der Gerechtigkeit" wird. Ihm liegt erneut ein Tausch, und zwar ein negativer Tausch zugrunde: Alle verzichten wechselseitig darauf, ihre Freiheitsrechte selbst durchzusetzen. Und weil alle auf dasselbe, das Recht auf Privatjustiz, verzichten, kann auch dieser Tausch als gerecht gelten.

3. Soziale Gerechtigkeit als Tausch

Gewaltverzicht allein ermöglichen die Handlungsfähigkeit noch nicht. Zur realen Freiheit braucht es auch positive Leistungen: Güter, Dienstleistungen und Chancen. Soweit sie für die Freiheit so

¹ Zu Hobbes s. neuerdings O. Höffe, Thomas Hobbes, Beck Verlag: München 2010.

gut wie unverzichtbar sind, haben auch sie den Rang jetzt positiver Freiheitsrechte. Menschenrechtlich gesehen stehen sie den negativen Freiheitsrechten daher nicht nach. Gleichwohl unterscheiden sie sich von ihnen erheblich: Weil es nicht mehr auf negative, sondern positive Leistungen ankommt, sind sie dem Problem der Knappheit unterworfen und können nicht unter allen Umständen eingefordert werden. Deshalb dürfte es sachgerechter sein, sie nicht zu subjektiv einklagbaren Individualrechten, sondern zu programmatischen Forderungen, zu verpflichtenden Staatszielen, zu erklären. Sie nach Maßgabe der jeweiligen Möglichkeiten näher auszugestalten, bleibe besser dem Gesetzgeber und wechselnden Randbedingungen überlassen.

Ein weiterer Unterschied: Die Leistungen, die für die positiven Freiheitsrechte erforderlich sind, müssen nicht von allen Menschen erbracht werden. Sobald ein einziger den Gewaltverzicht verweigert, sind eo ipso Leib und Leben gefährdet. Verweigert dagegen jemand die Leistungen, so können in der Regel andere einspringen, was die Anschlußfrage aufdrängt. Bei wem liegt die Bringschuld?. Darauf läßt sich mit "natürlichen Leistungserbringern" antworten. Für ihre Kinder beispielsweise sind primär die Eltern zuständig; denn sie haben sie ohne deren Zustimmung als hilfsbedürftige Wesen in die Welt gesetzt.

Trotz derartiger Unterschiede, behaupte ich, stimmen die positiven mit den negativen Freiheitsrechten im Rechtfertigungsmuster, dem transzendentalen Tausch, überein. Diese Behauptung geht von einem erstaunlichen Befund aus. Während der Begriff der Gerechtigkeit der Philosophie wohlvertraut ist, kennt sie den heute in sozialpolitischen Debatten vorherrschenden Begriff der sozialen Gerechtigkeit nicht. Sie weiß zwar seit Aristoteles, daß es *pleious dikaiosynai*, "mehrere Gerechtigkeiten", gibt (*Nikomachische Ethik* v 5, 1130b 6). Neben ihnen, der *iustitia universalis* und der *iustitia particularis*, der allgemeinen und der besonderen Gerechtigkeit, sowie der *iustitia commutativa* und der *iustitia distributiva*, der Tausch- und der Verteilungsgerechtigkeit, kommt aber eine *iustitia socialis* nicht vor. Dieser Gerechtigkeitsgedanke stammt aus der christlichen Sozialethik des 19. Jahrhunderts und läuft daher Gefahr, den Kern der Gerechtigkeit, daß gewisse Dinge die Menschen einander schulden, mit dem Gedanken der Nächstenliebe bzw. Wohltätigkeit zu vermischen. Um dieser Vermischung zu entgehen, greife ich wie gesagt auf den

Tauschgedanken und dessen Kern, den transzendentalen Tausch, zurück.

In der Tat sind gewisse Zuwendungen so elementar, daß sie teils zum bloßen Überleben, teils zur selbstverantwortlichen Handlungsfähigkeit unverzichtbar sind. Weil die Zuwendungen asymmetrisch, von den Hilfsfähigen zu den Hilfsbedürftigen, erfolgen, scheint zwar die zweite Bedingung, die Wechselseitigkeit, zu fehlen. Das ändert sich jedoch, sobald man auf die erwähnte Phasenverschiebung achtet.

Beginnen wir mit einer klassischen sozialen Aufgabe, der Sorge für die ältere Generation. Eine Pflicht, das Alter zu ehren, kennen so gut wie alle Kulturen. Trotz dieser so gut wie universalen Verbreitung bereitet die Rechtfertigung der Forderung, das Alter zu ehren, Schwierigkeiten. Gegen das in unserem Kulturraum naheliegende Prinzip der (Nächsten-)Liebe weckt die Formulierung des Dekalogs Bedenken: "Ehre deinen Vater und deine Mutter damit deine Tage verlängert werden und es dir wohl ergehe auf dem Boden, den der Herr, dein Gott, dir schenken wird" (Dt 5, 16; vgl. Ex 20, 12). Hier erfährt die Sorge für die Eltern keine altruistische, sondern eine egoistische Begründung. Für sie spricht, daß sie Illusionen vermeidet und nicht einen Altruismus unterstellt, der so häufig gar nicht vorkommt. Im übrigen kennen wir die Ideologiekritik von den Sophisten bis Nietzsche, nach der der Altruismus nichts anderes als eine versteckte Eigenliebe sei. Aus diesem Grund empfiehlt sich, in einer kleinen "Umwertung von Werten" zu zeigen, daß zumindest in einem Kernbereich die älteren Menschen Rechte haben, die aus der Tauschgerechtigkeit folgen, so daß man ihre Einhaltung beanspruchen darf:

Mit der Generationsstruktur menschlichen Lebens verbinden sich unterschiedliche Macht- und Drohpotentiale, was zunächst gegen das Tauschdenken spricht. Weil der Mensch so gut wie machtlos auf die Welt kommt und im Alter wieder zu einem hohen Maß an Machtlosigkeit zurückkehrt, kann er in diesen zwei Lebensphasen für den Gewaltverzicht so wenig anbieten, daß er auf die Gnade und das Mitleid der anderen angewiesen ist. Dieses Ergebnis vermeidet, wer den Umstand berücksichtigt, daß, um heranwachsen zu können, die Kinder und, um in Ehren alt zu werden, die gebrechlich gewordenen Eltern ein Interesse haben, daß man ihre Schwäche nicht ausnützt. Für die mittlere Generation ist es deshalb vorteilhafter, ihre Machtüberlegenheit

nicht auszuspielen, damit sie nicht, wenn die Kinder heranwachsen, sie selber aber zur dritten Generation geworden sind, ihrerseits den Machtpotentialen der inzwischen mittleren Generation ausgesetzt sind.

Der generationsübergreifende Blick zeigt also, daß nicht erst aus Gründen von Mitleid oder Nächstenliebe, sondern schon wegen der Tauschgerechtigkeit die genannten Gruppen in den wechselseitigen Gewaltverzicht einzubeziehen sind. Dazu kommt ein Argument korrektiver Gerechtigkeit: Kein Mensch entscheidet sich selber, auf die Welt zu kommen und sein Leben als hilfloser Säugling zu beginnen. In beiden Hinsichten, der Geburt und der langdauernden Hilfsbedürftigkeit, ist jeder Mensch nicht Täter, sondern Opfer und hat daher auf jene langdauernde Sorge Anspruch, die zunächst das bloße Leben, später mehr und mehr das selbständige Leben ermöglicht.

Entwicklungsgeschichtlich gesehen, findet der entsprechende Tausch zunächst innerhalb der Familie und der Großfamilie, der Sippe, statt. Er entspricht einem (stillschweigenden) Vertrag zwischen Eltern und Kindern, der über eine phasenverschobene und doch wechselseitige Hilfe abgeschlossen wird. Teils, weil die Sozialverhältnisse komplizierter geworden sind, teils weil die Eltern nicht vom Wohlverhalten ihrer Kinder abhängig sein sollen, ist der "Familien-Vertrag" längst zu einem "Generationen-Vertrag" erweitert worden. Zugunsten dieser Erweiterung sprechen zwei Argumentationsreihen, die auf deskriptiver Seite sozialgeschichtliche Sachverhalte und auf normativer Seite die zur Tauschgerechtigkeit notwendige Ergänzung, die korrektive Gerechtigkeit, einbringen. Das Argumentationsmuster heißt jetzt: Ethik plus Anthropologie plus Sozialgeschichte:

1. Durch das politische Gemeinwesen, eine Institution zweiter Ordnung, wird eine Primärinstitution wie die Familie oder Großfamilie (Sippe, Klan) nicht bloß koordiniert, sondern auch in ihrem Eigenrecht und Eigengewicht beschnitten. Dieser Vorgang bringt der Primärinstitution einerseits eine Entlastung, andererseits aber auch eine Entmachtung. Das tauschtheoretische Prinzip, die (ungefähre) Gleichwertigkeit des Nehmens und Gebens, gebietet nun dem Gemeinwesen, für die Entmachtung "Entschädigungen" zu leisten, indem es jene Aufgaben übernimmt, die die Primärinstitution wegen ihrer Entmachtung entweder gar nicht mehr oder nur noch unzureichend erfüllen kann.

Nach diesem Argumentationsmuster ist ein großer Teil der Sozialstaatsaufgaben eine Kompensationspflicht und Auffangverantwortung. Mag der Sozialstaat an seiner Oberfläche als eine Solidaritätsgemeinschaft oder, wie Rawls annimmt, als eine Gemeinschaft der Verteilungsgerechtigkeit erscheinen —in seinem legitimationstheoretischen Kern erweist er sich als Gemeinschaft, die aus der Tauschgerechtigkeit und der komplementären korrektiven Gerechtigkeit heraus lebt.

Gegen das Tauschdenken drängen sich zwei Einwände auf. Erstens wachse wegen der höheren Lebenserwartung die Zeitspanne, in der die Älteren die Hilfe der Jüngeren bräuchten, so daß der Generationen-Vertrag inzwischen mehr den Älteren zugute komme. Dagegen spricht aber, daß sich für die Jugendlichen der Zeitpunkt der Berufstätigkeit verschoben habe, teils durch die Verlängerung der Schulpflicht, teils durch die längeren Ausbildungszeiten.

Nach dem zweiten, grundsätzlichen Einwand könne das Tauschdenken jene Personen nicht berücksichtigen, die, wie beispielsweise von Geburt an Schwerstbehinderte, in den Tausch nichts einbringen. Dieser Einwand läßt sich aber durch ein mehrteiliges Argument entkräften. Ein erstes Teilargument erinnert an die Verantwortung, die übernimmt, wer Kinder in die Welt setzt, eine Verantwortung, die die Eltern mit der Primärgruppe, in der sie leben, teilen. Der Mensch kommt nicht aus freiem Entschluß auf die Welt, sondern aufgrund fremder Entscheidung. Wer Kinder in die Welt setzt, wissend, daß sie hilfsbedürftig sind und gegebenenfalls, wegen Behinderungen, besonderer Hilfe bedürfen, der übernimmt die Pflicht zur entsprechenden Hilfeleistung.

Das zweite Teilargument bringt den Gedanken der Kompensationspflicht und Auffangverantwortung ein; er meint weit mehr als nur eine Ausfallbürgschaft: Insoweit die Familien durch den Staat entmachtet worden sind, muß er in Aufgaben, die ursprünglich allein bei der Familie lagen, mit eintreten. Nach einem dritten Teilargument verdankt sich ein Großteil der Behinderungen jenen Risiken, die mit unserer Zivilisationsform zusammenhängen. Da wir deren Vorteile kollektiv in Anspruch nehmen, sind auch die Nachteile kollektiv zu tragen.

Eine analoge Aufgabe besteht bei anderen klassischen sozialen Fragen, beispielsweise im Bereich der Arbeitslosigkeit und der Armut.

Gewissermaßen als Fortsetzung von Familien- und Sippenverbänden waren die Kommunen bis weit ins 19. Jahrhundert wesentlich Solidargemeinschaften. Teils direkt, teils über Berufsgenossenschaften, die Zünfte, vermittelt, kümmerten sie sich um die Arbeitsmöglichkeiten und übernahmen wichtige Aufgaben der Daseinsvorsorge. Nun gehört zu den vielfältigen Faktoren, die die kommunalen Solidargemeinschaften zerfallen lassen, das Erstarken der politischen Zentralmacht. Indem diese größere Regelungskompetenzen, überdies einen höheren Anteil am gestiegenen Steueraufkommen an sich zieht, hat sie aus Gründen der Tauschgerechtigkeit die Pflicht, die Entmachtung der Kommunen zu kompensieren. Teils indirekt, auf dem Weg der Sozialversicherungen, teils direkt, durch eine Wirtschafts- und Sozialpolitik, übernimmt sie Aufgaben vorstaatlicher Agenturen.

Weitere Entschädigungsaufgaben ergeben sich aus ungerechten Tauschbeziehungen der Vergangenheit. Man denke an das Unrecht, das gegen Eskimos, Indianer, Indios und andere Ureinwohner verübt wurde, indem man deren Besitz bald gewaltsam, bald gegen unzureichende Gegenleistungen an sich nahm. So weit das Unrecht bis heute durchschlägt und in den entsprechenden Ländern hinsichtlich der Besitzverhältnisse die Ureinwohner benachteiligt sind, verdienen sie einen Ausgleich. Ähnliches gilt für die Schwarzen Nord- und Südamerikas sowie für andere Gruppen, denen durch Sklaverei, durch Leibeigenschaft und Erbuntertänigkeit oder auch durch "subtilere" Einrichtungen jahrhundertlang der Zugang zu Eigentumstiteln, zu gleichberechtigten Bildungseinrichtungen und zum sozialen Aufstieg verwehrt wurde.

In dem Maße, allerdings auch nur in dem Maße, wie das Unrecht bis heute nachwirkt und die entsprechenden Gruppen geringere Chancen haben, besteht das Recht auf eine Kompensation, die von denen zu leisten ist, die nicht überhaupt, wohl aber aufgrund des früheren Unrechts bevorteilt sind. Ähnliches gilt für die Kolonien. Sofern in ihnen ein langfristig wirksames Unrecht geschehen ist – durch Monokulturen, durch mangelnde Bildungschancen für die Eingeborenen usw. — schuldet man ihnen einen Ausgleich. Ihn schuldet allerdings nicht die Weltgemeinschaft, sondern der, der sich das Unrecht hat zuschulden kommen lassen, also die jeweils zuständige Kolonialherrschaft— insbesondere dann, wenn sie sich bis heute eines Vorteiles, etwa eines bleibenden kulturellen Einflusses, erfreut.

Zugunsten einer Reihe von sozialstaatlichen Aufgaben spricht ein weiteres institutionstheoretisches Argument. Wie das erste Argument wird es nur in Verbindung mit sozialgeschichtlichen Entwicklungen triftig, bestätigt also das Argumentationsmuster "Ethik plus Anthropologie plus Sozialgeschichte": Im Laufe ihrer Geschichte entwickeln sich soziale Institutionen zu fortschreitend differenzierteren Komplexen. Bei dieser Entwicklung handelt es sich zu einem großen Teil um strukturelle, also kollektiv eintretende Veränderungen mit einer strukturell, also wieder kollektiv neuen Lage von Vorteilen und Risiken, die sich allerdings auf die einzelnen Gruppen und Individuen unterschiedlich verteilen. Daß zum Beispiel die industrielle Produktion die materiellen Güter verbilligt, kommt zwar allen zugute. Es ist aber nur mit Hilfe einer Arbeiterschaft möglich, die in den Produktionsprozeß (fast) nichts als ihre Arbeitskraft einbringt, vom Risiko der Arbeiterschaft daher stärker betroffen ist, als die Gruppen, die auch über Grund und Boden oder Kapital verfügen. Für den kollektiven Vorteil, die verbilligte Güterproduktion, übernimmt die Arbeiterschaft einen partikularen Nachteil, das Sonderrisiko eines hohen Maßes an Schutzlosigkeit. Darin liegt solange eine Ungerechtigkeit, wie das Risiko nicht von allen, die in den Genuß der verbilligten Güterproduktion geraten, also von der Gesamtgesellschaft, mitgetragen wird.

Ähnliches gilt für die spezialisierte Arbeitsgesellschaft. Sie erhöht nicht nur die Produktivität und Leistungsfähigkeit; sie verbessert nicht bloß die Chancen für eine individuelle und individualisierte Selbstverwirklichung; sie birgt auch eine Reihe von Risiken. Beispielsweise erhöht sie die gesellschaftliche Interdependenz und daraus folgend die Störanfälligkeit. Weiterhin wächst der Anteil der nichtselbständig Erwerbstätigen. Ferner wird die Arbeit in kleinere und immer kleinere Portionen zerstückelt; außerdem wird sie mehr und mehr vorgeplant. Nicht zuletzt geht mit der erforderlichen Mobilität ein Verlust heimatlicher Lebensräume einher, was sowohl die emotionale Stabilität als auch die kulturelle Identität gefährdet. Da die Risiken wieder strukturell, also kollektiv gegeben sind, aber nicht jede Gruppe gleichermaßen treffen, müssen auch sie aus Gründen korrekativer Gerechtigkeit kollektiv aufgefangen werden:

Offensichtlich wachsen dem Sozialstaat aufgrund dieser Argumentation neue Aufgaben zu, etwa im Bereich der Bildung, da eine

Arbeitsgesellschaft sie nicht nur um ihrer selbst willen, sondern auch zum Zweck der Berufsfähigkeit sucht. Die Tauschgerechtigkeit bildet aber für sich allein nur einen Kern, der ohne zusätzliche Rahmen- und Randbedingungen keine legitimatorische Kraft entfaltet.

Der immer noch wichtigste Gerechtigkeitstheoretiker der letzten Jahrhunderte, John Rawls (1971:§§ 13, 17 u.a.), trägt sowohl in deskriptiver als auch normativer Hinsicht andere Argumente vor. Seine Legitimationsstrategie kann jedoch in beiden Hinsichten weniger überzeugen. In deskriptiver Hinsicht läßt sich Rawls auf jene sozialgeschichtlichen Randbedingungen, die die soziale Frage hervorgerufen haben, nicht ein; hier verfolgt er eine unspezifische, zu generelle Strategie. Und in normativer Hinsicht übersieht er den tauschtheoretischen Kern; daß für Bevölkerungsgruppen und Persönlichkeits“typen“, die durch die Entwicklung einer Industriegesellschaft benachteiligt werden, der entsprechende kollektive Vorteil nur dann gerecht ist, wenn jeder einzelne am kollektiven Vorteil beteiligt wird.

Aus der neuen Legitimationsstrategie folgt für die soziale Gerechtigkeit ein neues Prinzip. Während Rawls' erstes Prinzip, das der größten gleichen Freiheit, zur politischen und nicht sozialen Gerechtigkeit gehört, ist sein sogenanntes Unterschiedsprinzip (“difference principle“) zwar ein ungefähres Äquivalent zur sozialen Gerechtigkeit: Menschen, die sich in ernster Not befinden, verdienen auch dann unser tätiges Mitleid, wenn sie ihre Not selbstverschuldet haben; einen Anspruch auf unsere Hilfe haben sie aber nicht. Ist dagegen die Not von der Gesellschaft mitverschuldet, beispielsweise weil sie sich auf kollektive Risiken eingelassen hat, so ist sie zur Kompensation verpflichtet. Nach Rawls trägt die Gesellschaft für die Schlechtergestellten als solche Verantwortung, nach meinem Legitimationsmuster nur für diejenigen, die durch die kollektiven Verbesserungen schlechter gestellt werden. Damit die Ausbildung einer Industriegesellschaft als legitim gelten kann, müssen die einschlägigen Benachteiligungen in einen Per-Saldo-Vorteil transformiert werden.

Zweifelsohne entwickelt sich eine Gesellschaft zu einem guten Teil naturwüchsig. Außerdem lassen sich vorab weder die Art noch die Bilanz der Vor- und Nachteile genau bestimmen. Deshalb muß der Staat unter dem Gesichtspunkt “kollektive Vorteile und partikulare Nachteile”immer wieder neu die gesellschaftlichen Entwicklungen

reflektieren, gegebenenfalls Korrekturmaßnahmen überlegen und dafür neue Kompetenzen, namentlich Planungskompetenzen, übernehmen.

Andererseits darf man nicht vergessen, daß der vielbeschworene Generationenvertrag über mindestens drei Generationen abgeschlossen wird. Die unter dem wohlklingenden Titel "soziale Gerechtigkeit" ausufernde Sozialstaatlichkeit geht auf Kosten der dritten Generation, der Kinder- und Kindeskinde: Die Schuldenlast steigt, die nicht nur finanziell zu verstehende Investitionsrate sinkt, das Gesundheitswesen wächst stärker als das Bildungswesen, und vielerorts wird jene soziale Infrastruktur, die sich in funktionierenden Strukturen darstellt, mehr überlastet als erneuert.

Bei einer wichtigen Aufgabe scheint das Tauschdenken zu versagen, bei dem, was ich die "neue soziale Frage" nenne. Es ist die Gerechtigkeit zwischen den Generationen, etwa der Schutz der natürlichen Umwelt. In der Tat ist die naturale Natur zwar eine Vorgabe, die nicht zu tauschen, sondern zu verteilen ist. Der überwiegende Teil der Sozial- und Zivilisationsprozesse besteht aber aus Veränderungen der Natur, bei denen es auf Tauschgerechtigkeit und die sie ergänzende ausgleichende Gerechtigkeit ankommt. Weil beispielsweise die Art, wie die natürliche Umwelt der nächsten Generation hinterlassen wird, deren Lebenschancen und —Lebensrisiken mitbestimmt, ist ein Generationenvertrag nur dann gerecht, wenn die derzeit dominante Generation der nächsten Generation keine Hypotheken vererbt, für die sie keine entsprechend hohen Bürgschaften mitvererbt. Nach diesem Maßstab ist beispielsweise ein Abbau nichterneuerbarer Energiequellen nur unter der Bedingung gerecht, daß der Abbau nicht schneller erfolgt, als man neue Quellen erschließt.

Meine Legitimation von staatlicher Verantwortung für die Umwelt unterscheidet sich stark von Nozicks. Dieser "altliberale" Sozialphilosoph vertritt bekanntlich eine Anspruchstheorie, die er mit dem "ursprünglichen Erwerb von Besitz" beginnen läßt. Und den ursprünglichen Erwerb faßt er als eine "Aneignung herrenloser Gegenstände" auf. Dabei setzt er stillschweigend voraus, daß die vom Menschen noch "unberührte Natur" insgesamt und in ihren einzelnen Teilen ein streng herrenloses Gut darstellt und durch Besitzergreifung und Verarbeitung in das Eigentum des Menschen übergeht. Diese von Nozick nicht begründete Voraussetzung ist aber unplausibel:

Weil die naturale Natur eine prinzipielle Gegebenheit darstellt, erscheint es als weit plausibler, sie als Gemeineigentum der Menschheit zu betrachten, das jeder Generation gleichermaßen gehört. Sie verhält sich wie ein Kapital, von dessen Zinsen jede Generation leben darf, ohne das Kapital selbst anzutasten. Ob Individuum, Gruppe oder Generation —wer sich etwas vom Gemeineigentum nimmt, ist verpflichtet, etwas Gleichwertiges zurückzugeben. Und wie Eltern ihren Kindern lieber ein größeres Erbe hinterlassen, so hinterläßt eine großzügige Generation der nächsten eine per saldo reichere Erde zurück.

Die Pflicht erstreckt sich nicht bloß auf die natürliche, sondern auch auf die kulturelle, soziale und technische Umwelt. Ob es Errungenschaften der Kultur sind, einschließlich Sprache, Literatur, Kunst, Musik und Architektur, ob es die zivilisatorische Infrastruktur wie Verkehrswege, Kanalisation, das Bildungs- und das Gesundheitswesen oder die architektonische Qualität der Städte und der Erholungswert der Landschaft, außerdem wissenschaftliches, medizinisches und technisches Wissen, rechtliche und soziale Institutionen, nicht zuletzt die Kapitalakkumulation und die Bevölkerungsentwicklung sind – in all diesen Bereichen muß jede Generation ein dreidimensionales, keineswegs bloß ökonomisches Sparen pflegen, nämlich ein “konservierendes Aufsparen”: ein Bewahren von Institutionen und Ressourcen, ein “investives Ansparen” (von Kapital, Infrastruktur, Zukunftstechniken ...) und ein “präventives Ersparen”: ein Verhindern von Kriegen, ökologischen Katastrophen, wirtschaftlichen oder sozialen Zusammenbrüchen.

In der politischen Wirklichkeit findet das Gegenteil statt. Innerhalb des Bruttosozialproduktes sind die Gegenwartsausgaben enorm gestiegen: die Soziallasten, die Kosten für das Gesundheitswesen, für die Altersvorsorge und die Tilgung der Staatsschulden; die Zukunftsausgaben sind dagegen gesunken: Die Investitionen in das Bildungswesen und andere Bereiche sozialer und materieller Infrastruktur. Diese starke Verschiebung vom investiven zu dem im weiten Sinn konsumptiven Anteil bedeutet eine Ungerechtigkeit gegen die künftigen Generationen: Die sich öffnende Schere zwischen steigenden Einkommen und Vermögen der Älteren und sinkender Investition in die Bildung gefährdet nicht bloß die Zukunft; sie verstößt

auch gegen die intergenerationelle Gerechtigkeit. Man muß es so aussprechen: Die Gegenwart lebt auf Kosten der Zukunft.

Zur Gerechtigkeit zwischen den Generationen gehören auch Vorkehrungen für junge Eltern. Sie, meist vor allem die Frauen, brauchen flexiblere Arbeitszeitregeln, Teilzeitbeschäftigung und weit bessere Familienhilfen, einschließlich Kindergärten und Kinderhorten. Schließlich müssen die jungen Menschen rechtzeitig in wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Verantwortung hereingenommen werden, statt einer wachsenden Gerontokratie ausgesetzt zu sein, nämlich der Häufung von Ämtern und Positionen bei immer Älteren.

Ich ziehe Bilanz. Ohne Zweifel stellen die vorangehenden Überlegungen nur eine Legitimationsskizze dar. Ich betrachte sie als einen Vorschlag, nicht nur die unstrittigen, sondern auch die strittigen Staatsaufgaben einmal so zu diskutieren: nicht mit Solidaritäts-, sondern mit Gerechtigkeitsüberlegungen und im Rahmen der Gerechtigkeit nicht (lediglich) mit einer Verteilungs-, sondern (zusätzlich) mit der Tauschgerechtigkeit und der korrektiven Gerechtigkeit. Dabei kommt es auf mindestens vier Punkte an: zunächst, normativ, auf eine Wechselseitigkeit der zum Tausch anstehenden Vor- und Nachteile; sodann, nicht-normativ, auf einen hinreichend weiten und sozialgeschichtlich sensiblen Tauschbegriff. Drittens braucht es den Nachweis, daß tatsächlich eine Wechselseitigkeit stattfindet. Schließlich ist nachzuweisen, daß sich ohne die Entscheidungs- und Zwangsbefugnisse öffentlicher Gewalten die Wechselseitigkeit nicht hinreichend verlässlich durchsetzt.

ZITIERTE LITERATUR

- Aristoteles: Nikomachische Ethik, übers. v. Ursula Wolf, Darmstadt 2002.
- Hayek, F. A. 1976: Law, legislation and liberty. A new statement of the liberal principles of justice and political economy. Bd. 2: The mirage of social justice, London.
- Hobbes, Th. 1651: Leviathan, or The Matter, Forme & Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill, London, hrsg. v. C.B. Macpherson, ND London 1962.
- Höffe 1988: Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik, Stuttgart 1988.
- 2010: Thomas Hobbes, München.
- Kant, I. 1797: Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, in: Gesammelte Schriften, hrsg. v. d.

- Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff.
(Akademie-Ausgabe), VI, 203-372.
- Mauss, M. 1923/24: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt/M.
- Müller, H.-P. 1996: Soziale Gerechtigkeit heute, in: Merkur 562, 34-46.
- Nozick, R. 1974: Anarchy, state, and utopia, New York.
- Rawls, J. 1971: A theory of justice, Cambridge.
- Sahlins, M. 1972: Stone Age [economics](#), Chicago. □