

Facetten der Gerechtigkeit

WOLFGANG KERSTING

Meine Ausführungen sind folgendermaßen gegliedert: einem mythologischen Vorspiel folgen sechs Kapitel. Deren erstes behandelt das Verhältnis von Menschenrecht und Gerechtigkeit und skizziert den Begriff rechtsstaatlicher Gerechtigkeit. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit der multikulturalistischen Kritik an dem Grundprinzip rechtsstaatlicher Gerechtigkeit, an dem Prinzip der gesetzlichen Allgemeinheit und – so Aristoteles – arithmetischen Gleichheit. Das dritte Kapitel behandelt das Problem sozialer Gerechtigkeit. Im vierten Kapitel wird das Prinzip schwacher Chancengleichheit verteidigt. Dem gerechtigkeitsethischen Skandal hoher (Dauer-)Arbeitslosigkeit wende ich mich im fünften Kapitel zu. Das abschließende Kapitel diskutiert die Auswirkungen einer Gesellschaft ohne Arbeit auf das Konzept einer am Paradigma der Erwerbsarbeit orientierten sozialen Gerechtigkeit.

Mythologisches Vorspiel

Der griechische Dichter Hesiod lebte im achten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung. Sein Hauptwerk ist die *Theogonia*, eine olympische Genealogie, die die düstere Geschichte des Hauses Zeus erzählt. Es ist eine Skandalchronik ohnegleichen, voller Kampf und Hinterlist, Heimtücke und Rache, Grausamkeit und Mord. Man kann sie aber auch als frühe Version der uns so vertrauten Geschichte der Entstehung des Staates aus naturzuständlicher Not betrachten, als Beispiel eines göttlichen Kontraktualismus. Denn sie endet mit der Etablierung der Gerechtigkeitsherrschaft durch Zeus, den Sohn des Chronos, der nur darum dem Wüten seines gefräßigen Vaters entkommen konnte, weil er von seiner Mutter

Rheia mit List verborgen gehalten wurde. Als Zeus herangewachsen war, stürzte er seinen Vater, besiegte dessen Geschwister, die Titanen, und stiftete einen dauerhaften Frieden, den alle Bewohner des Olympos gleichermaßen willkommen hießen. Unterstützt wurde er bei diesem Ordnungswerk von seinen drei Töchtern, die ihm Themis, die Göttin des Üblichen und Herkömmlichen, geboren hatte, von Eirene, der Göttin des Friedens, von Dike, der Göttin des Rechts und Eunomia, der Göttin der Wohlordnung. Sie bildeten den normativen Rahmen, in dem die gewonnene Übermacht des Herrschers für alle segensreich wirken konnte. Sie verwandelten den Übermachtsfrieden in einen moralisch qualifizierten Frieden, verwandelten die gewaltverbannende Übermachtsherrschaft in eine Gerechtigkeitsherrschaft.

Im Laufe der folgenden Jahrhunderte wurde die Weltauslegung der Mythopoeten durch die philosophische Welterfassung verdrängt. Das Verständnismedium der Erzählung musste dem argumentativen Diskurs weichen. Das anschauliche Bild machte dem Begriff Platz. *Dikaiosyne*/Gerechtigkeit – so bezeichneten die Griechen das Ideal politischer Wohlordnung. Und die diskursiven Auseinandersetzungen im von ihnen geschaffenen, weltgeschichtlich neuen Raum politischer Öffentlichkeit waren darum bemüht, dieses Ideal genauer zu bestimmen, Kriterien zu benennen, mit denen wohlgeratene und missratene politische Ordnungen unterschieden werden konnten. Und das hat sich bis heute nicht geändert. Seit Platon 374 v. Chr. in der *Politeia* seine zumutungsvolle Gerechtigkeitstheorie der Philosophenherrschaft entwickelt hat, gehört das Bemühen um die Gerechtigkeit zu den vornehmsten Aufgaben kultureller Selbstverständigung und philosophischer Grundlagenreflexion.

I Menschenrecht und Gerechtigkeit

Der Begriff der Gerechtigkeit hat also eine lange Geschichte. Unterschiedliche Zeiten haben ein unterschiedliches Gerechtigkeitsverständnis. Verantwortlich für diese Unterschiede im Gerechtigkeitsverständnis ist der Wandel der kulturbedeutsamen Hintergrundüberzeugungen. Denn der Gerechtigkeitsbegriff kann nicht voraussetzungsfrei geklärt werden. Jeder Versuch, eine Gerechtigkeitstheorie zu entwickeln, steht in logisch-konzeptueller Abhängigkeit von überaus komplexen theoretischen und normativen Vorgaben, die die verborgene Grammatik des jeweils vorherrschenden Welt-, Selbst- und Gesellschaftsverständnisses prägen. Aufgrund dieser Abhängigkeit ist der Gerechtigkeitsbegriff semantisch sekundär und normativ derivativ; das normative Vokabular kultureller Selbstverständigung kann nicht mit dem Gerechtigkeitsprädikat begin-

nen, da es keine eigenständige moralische Bedeutung besitzt. Der Gerechtigkeitsbegriff kann nur in Hinblick auf *grundlegendere* normative Bestimmungen Bedeutung erhalten.

Die normative Grundlage, auf die das Gerechtigkeitsverständnis in der Moderne gestellt wird, ist die Menschenrechtsthese. Ihr Hauptprinzip ist nicht die Freiheit, sondern – wie wir seit Kant wissen – die Gleichheit, da der Begriff der menschenrechtlichen Freiheit nicht unabhängig von dem Gleichheitsprinzip bestimmt werden kann. Würde das Freiheitsrecht definiert als Recht zu beliebigem Handeln, dann wäre es ein Recht auf alles. Da der Begriff des Rechts aber seinerseits bereits die Pluralität von Rechtspersonen impliziert, ist ein Recht auf alles offenkundig eine aporetische Konstruktion. Würde das Freiheitsrecht hingegen verstanden als Freiheit zu allem, was andere nicht in ihrem Recht kränkt, dann hätte man eine tautologische Bestimmung. Angemessen kann das Freiheitsrecht nur verstanden werden als Recht, nur solchen Gesetzen gehorchen zu müssen, die ich mit allen anderen einvernehmlich beschlossen haben könnte. Das Freiheitsrecht ist also semantisch ohne Rekurs auf den Begriff gleicher apriorischer Gesetzgebungskompetenz überhaupt nicht explizierbar. Die Grundaussage der Menschenrechtsthese besagt daher auch, dass das staatliche Regel- und Institutionensystem alle Menschen gleich behandeln und in gleicher Weise berücksichtigen muss. Und das heißt wiederum, dass Differenzen bei der grundlegenden menschenrechtlichen Rechtszuschreibung keinerlei kriterielle Bedeutung zukommen darf, weder den natürlichen, biologisch verursachten, noch den künstlichen, sozial verursachten. Oder anders und knapper formuliert: eine Politik mit Ungleichheitsfolgen steht unter Rechtfertigungszwang.

Diese Überlegungen machen auch deutlich, welche Beziehung zwischen dem Gerechtigkeitskonzept und der Menschenrechtsthese besteht. Gerechtigkeit ist einerseits institutionalisierter menschenrechtlicher Egalitarismus; Gerechtigkeit ist andererseits interpretierter menschenrechtlicher Egalitarismus. Die Institutionalisierungsbestimmung antwortet auf das Problem der Ohnmacht des Menschenrechts. Da die Zuschreibung eines Rechts nicht bereits selbst schon die Bedingungen seiner sicheren Wahrnehmung beinhaltet, bedarf es zusätzlicher Anstrengungen, um die Wirksamkeit des Rechts zu gewährleisten. Die Auslegungsbestimmung antwortet auf die Interpretationsbedürftigkeit des Menschenrechts. Menschenrechtsprinzipien sind abstrakt und unbestimmt. Ihre normative Orientierung weist ins Leere, wenn sie nicht durch Auslegungsdiskurse und gesetzesrechtliche Fortbestimmung situationsabhängig und problemadäquat konkretisiert werden. Diese Auslegungsbedürftigkeit nimmt mit wachsender gesellschaftlicher Komplexität und steigender morali-

scher Sensibilität zu. Es gibt zweifellos einen klassischen Kernbereich menschenrechtlicher Orientierung, wo nahezu Evidenz herrscht und im Regelfall nicht diskutiert und nicht interpretiert werden muss. Es ist dies der Bereich, der durch die alte Naturrechtspflicht „Neminem laede/ Verletze niemanden“ abgedeckt ist. Die diesem Pflichtbereich der Gewaltvermeidung zukommende Evidenz verdankt sich der Tatsache, dass menschenrechtskonformes Handeln hier durchweg ein Unterlassen ist. Man weiß, was man zu unterlassen hat, um das Menschenrecht auf Leben und körperliche Unversehrtheit zu respektieren. Angesichts von Verletzung, Vergewaltigung und Verstümmelung, von Mord und Vertreibung, von Folterkellern und Massengräbern bedarf es keiner subtilen Menschenrechtsexegese. Wenn jedoch dieser Bereich archetypischer Gewaltanwendung verlassen wird, verschwindet die Eindeutigkeit. Neue technologische Möglichkeiten haben Gefährdungspotentiale für Freiheit und Selbstbestimmung entstehen lassen, die nicht mehr umstandslos unter die tradierten Bedrohungsszenarien subsumiert werden können. Es bedarf daher konkretisierender und aktualisierender Menschenrechtsinterpretationen, um etwa die gesetzliche Regulierung der Weitergabe persönlicher Daten, der Forschung an menschlichen Stammzellen oder der Verwendung der Ergebnisse eines genetischen Screening bei Verbeamtungsvorgängen, Einstellungen und dem Abschluss von Versicherungsverträgen mit dem Menschenrecht in Übereinstimmung zu bringen.

Die Institutionalisierung des Menschenrechts ist ein unabschließbarer Prozess. Er wird angetrieben zum einen durch die sich beschleunigende Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse, zum anderen durch eine wachsende moralische Aufmerksamkeit, die die Verrechtlichung normativ ausrichtet. War die ursprüngliche Aufgabe der Verrechtlichung Konfliktbereinigung, Herstellung berechenbarer Verhältnisse, Erwartungsstabilisierung, so geht es jetzt um die Verbesserung der moralischen Qualität der Gesellschaft und die Erfüllung der Gerechtigkeitsvorstellungen ihrer Bürger. Das Verlangen nach Gerechtigkeit treibt die Verrechtlichung an, führt zu einer immer stärkeren Regulationsdichte des gesellschaftlichen Lebens, verwandelt die Verrechtlichung in eine – wie es der Staatsrechtler Bernard Schlink kürzlich formuliert hat – „Vergerechtiglichung“. Getragen wird diese normative Ausrichtung der Verrechtlichung einer immer weiter sich ausdifferenzierenden Gerechtigkeitserwartung durch den legeshierarchischen Ausgangsdualismus unserer westlichen Menschenrechtskultur. Es macht einen großen Unterschied, ob das Recht politisch verstanden wird, als etwas, das zwischen den Menschen ausgehandelt wird, das gleichsam in einen normativ leeren Raum gehängt wird, um Ordnung und Übersichtlichkeit zu gewähren, oder ob es moralisch betrachtet wird, als ein Instrument der Institu-

tionalisierung vorstaatlich und vorsozial gültiger, unantastbarer und unveräußerlicher Menschenrechte. Dieses allem empirischen Handeln der Politik vorangehende normative Plateau stellt alle staatliche Verrechtlichungstätigkeit unter den Druck der menschenrechtlichen Rechtserfüllungserwartung der Bürger. Es ist auch dafür verantwortlich, dass sich die Gerechtigkeit zur dominanten Moralkategorie entwickelt hat, die andere moralische Unterscheidungen zunehmend verdrängt. Einher geht damit eine dikaiologische Formierung des Selbst- und Weltverhältnisses der moralischen Subjekte, die einen dikaiologischen Imperialismus begünstigt. Die Einstellung der Subjekte sich selbst und ihrer Umwelt gegenüber gerät unter das Diktat der Gerechtigkeitsdifferenz. Und da nie die Existenz der Gerechtigkeit gefeiert wird, sondern immer nur ihre Abwesenheit beklagt wird, werden Kritik und Erwartung zu den vorherrschenden Ausdrucksweisen dieser dikaiologisch einsinnigen Mentalität.

II Gerechtigkeit und Multikulturalismus

Viele meinen, dass die zunehmende Fragilität des Liberalismus in der Moderne ihre Ursache darin hat, dass der Liberalismus auf das gesellschaftliche Konfliktszenario der zeitgenössischen multikulturalistischen und multiethnischen Gesellschaften nicht vorbereitet ist. Die ordnungspolitische Phantasie des Liberalismus habe sich vordringlich am Konflikttyp der Verteilungskonflikte geschult. Verteilungskonflikte sind die Hauptkonflikte marktwirtschaftlicher Gesellschaften. Individuen, Interessengruppen und Regionen versuchen bei der Verteilung des Sozialprodukts so viel wie möglich für sich abzuzweigen. Verteilungskonflikte sind darum grundsätzlich ohne existentielle Dringlichkeit; es sind pleonektische Konflikte, Konflikte des Mehr-oder-Weniger. Sie sind darum grundsätzlich lösbar, denn die Ansprüche der Konfliktpartner sind prinzipiell verhandelbar. Konflikte dieser Art erlauben konsentische Lösungen; jeder der Konfliktpartner geht von vornherein mit einer Kompromisserwartung in die Verhandlungen. Der charakteristische Konflikttyp, der in multikulturalistischen und multiethnischen Gesellschaften angetroffen wird, ist jedoch von anderer Art. Die Konflikte, die zwischen rivalisierenden ethnischen, religiösen, kulturellen und linguistischen Gruppen ausbrechen, sind Konflikte von existentieller Dringlichkeit, von identitätspolitischer Brisanz. Es sind Entweder-Oder-Konflikte, deren Natur konsentische Kompromisslösungen ausschließt. Über die Höhe von Steuerbelastungen und die Marge von Lohnsteigerungen kann man verhandeln, über identitätsbildende Zugehörigkeiten, gemeinsam

keitsschaffende Kollektivpraktiken, Sinnsysteme, Menschenbilder und Ansichten richtiger Lebensführung jedoch nicht. Hier kann die Gerechtigkeit – also die politische Tugend der gesellschaftlichen Friedenssicherung, der zivilgesellschaftlichen Konfliktprophylaxe – sich nicht verhandlungspolitisch betätigen.

Aber auch auf die Leistungen der rechtsstaatlichen Gerechtigkeit, auf das Prinzip der Gleichheit aller vor dem Gesetz wollen Multikulturalisten sich nicht stützen, denn in ihren Augen kommt in der Rechtsallgemeinheit nur ein besonderer Kulturstandpunkt zum Ausdruck. Multikulturalisten bezichtigen den Liberalismus einer gerechtigkeitsethisch fatalen Differenzblindheit. Dieser Vorwurf ist delikat, denn der Liberalismus ist der Überzeugung, dass gerade Differenzblindheit, die Nichtberücksichtigung empirischer Unterschiedlichkeit bei der menschenrechtlichen und gesetzesrechtlichen Rechtszuschreibung, der Königsweg zur Gerechtigkeit ist. Nun wird ihm entgegengehalten, dass er durch dieses Verfahren notwendig die Gerechtigkeit verfehle, dass zwar Gerechtigkeit an Gleichbehandlung gebunden sei, Gleichbehandlung aber angesichts ethisch relevanter Unterschiedlichkeit gerade Ungleichbehandlung verlange. Erst die ungleiche Behandlung von Ungleichen werde Ungleichen Gerechtigkeit widerfahren lassen. Multikulturalisten wollen also die arithmetische Gleichheit, die seit Aristoteles das Herzstück aller rechtsstaatlichen Gerechtigkeit bildet, durch eine proportionale Gleichheit ersetzen und bei der Zuteilung rechtlicher Ansprüche die Politik der wegsehenden Indifferenz durch eine Politik der hinsehenden Differenz ablösen.

Schon Platon hat in den *Nomoi* darauf hingewiesen, dass der regeleiteten Gerechtigkeit eine immanente Dialektik zukommt, die sie unter bestimmten Umständen in ihr Gegenteil umschlagen lässt. Und Aristoteles hat seine Ausführungen zur Gerechtigkeit durch eine Betrachtung über die Notwendigkeit der *epieikeia*, der Billigkeit, ergänzt. Kein Gesetzgeber kann alle Fälle durch seine Gesetzesformulierungen abdecken. Gesetze sind für Normalsituationen zuständig, weil sie selbst Normalsituationen definieren. Aber es gibt Randfälle, Ausnahmesituationen, in denen für den Billigdenkenden die Unzuständigkeit der Gesetzesregel offensichtlich ist, in der rücksichtslose Gesetzesanwendung zu ethisch destruktiven Ergebnissen führen würde. Hier verlangt die Gerechtigkeit dann, um der Gerechtigkeit willen nicht auf konsequenter Regelanwendung zu beharren, sondern die Rechtsnorm zu vernachlässigen. Der vollendete Gerechte ist kein Prinzipienreiter und Regelfetischist; er kennt auch das, so Cicero, „proverbium iam tritum sermone“, das „schon abgegriffene Sprichwort“: *summum ius summa iniuria* (vgl. Cicero 1992: I, § 33). Er verabsolutiert nicht die Gesetze, sondern er kontextualisiert

sie. Klug und situationskompetent betrachtet er sie vor dem Hintergrund der je vorliegenden Anwendungssituation und befindet dann darüber, ob die Gerechtigkeit hier Gesetzesvollzug verlangt oder vielmehr fordert, vom Gesetzesvollzug abzusehen.

Nun geht es den Multikulturalisten nicht um Billigkeit, sondern um eine Gerechtigkeit, die die immanente, systemische Ungerechtigkeit liberaler Gerechtigkeit überwindet, um eine Gerechtigkeit, die nicht die Ungleichheit von Handlungssituationen, sondern die ethisch relevante Ungleichheit von Personen angemessen berücksichtigt. Die von dieser Gerechtigkeit der ungleichheitsresponsiven Ungleichheit geforderte Abweichung vom liberalen Egalitarismus der Gleichbehandlung und der Gleichbelastung kann unterschiedliche Strategien verfolgen, die einfache Quotierung, die flächendeckende, den Gruppenproporz strikt berücksichtigende Quotierung, die Exemption, die Einräumung von Gruppenrechten. Wann aber ist eine Ungleichheit ethisch relevant? Ethisch relevante Ungleichheit ist identitätskonstitutive Ungleichheit, ist Ungleichheit, die in der Zugehörigkeit zu unterschiedlichen identitätsstiftenden kulturellen und/oder religiösen Gemeinschaften wurzelt. Und dann verlangt diese Ungleichheit gerechtigkeitspolitische Rücksicht, wenn die gelebte Zugehörigkeit zu einer kulturellen oder religiösen Gemeinschaft negativ oder positiv mit dem Rechtssystem der liberalen Gesellschaft kollidiert. Eine negative Kollision liegt vor, wenn kulturelle Praktiken einerseits identitätssensitiv sind, andererseits aber durch geltendes Gesetz verboten werden, wie etwa das Schächten oder offene Tragen von Dolchen. Eine positive Kollision liegt vor, wenn die Zugehörigkeit zu einer kulturellen oder religiösen Gruppe diskriminierende Auswirkungen hat, den Zugang zu Ausbildungschancen und beruflichen Karrieremöglichkeiten erschwert oder gar behindert – so würde beispielsweise die ausnahmslose Geltung der Helmpflicht alle turbantragenden Sikhs aus der Motorradpolizei ausschließen oder das Kopftuchverbot allen strenggläubigen Musliminnen in Deutschland den Zugang zum Staatsdienst versperren. Um hier der verlangten ungleichheitssensitiven Gerechtigkeit zu genügen, müssten Exemptionen zugelassen werden.

Die Quotierungsstrategie hingegen ist das Mittel der im Zeichen des gesellschaftsvertraglichen Egalitarismus angetretenen bürgerlichen Gesellschaft, vor allem solche anonym-strukturellen Diskriminierungen zu kompensieren, die geschichtlich verursacht sind und ihren Grund in einer menschenrechtswidrigen, gleichwohl rechtsförmigen Ungleichheitsbehandlung in der Vergangenheit haben. Die Quotierung will eine Gerechtigkeitsschuld abtragen, die durch die formalrechtliche Gleichstellung und dadurch eingeräumte formale Chancengleichheit allein nicht

getilgt werden konnte, da die gesellschaftlichen Verhaltensmuster konservativer sind als das Recht und in ihnen alte Diskriminierungssattitüden überleben können, ohne mit dem geltenden neuen Gleichheitsrecht zu kollidieren. Die Probleme, die mit der Einführung von Gerechtigkeitsquoten in einer individualistischen liberalen Gesellschaft verbunden sind, liegen auf der Hand. Gewiss: Gerechtigkeit hat etwas mit Entschädigung zu tun, aber es gibt gerechte und ungerechte Entschädigungen. Und man kann wohl kaum von einer gerechten Entschädigung reden, wenn diese etwa einer Geschlechtsgruppenhaft gleichkommt. Der entschädigungsmoralisch geopfert Mann büßt für die vergangene Diskriminierung der Frauengruppe durch die Männergruppe; und die begünstigte Frau ist Nutznießerin einer selbst nicht erlittenen vergangenen Diskriminierung ihrer Geschlechtsgenossinnen. Natürlich ist einer zukunftsgewandten konstruktiven, sich um eine stete Vergrößerung substantieller Chancengleichheit bemühenden Gesellschaftspolitik allemal der Vorzug zu geben vor einem ausschließlich nach rückwärts blickenden Kompensationismus, aber für eine gewisse Übergangsfrist kann man die Quotierungsstrategie durchaus akzeptieren. Allerdings verliert die Quotierungsstrategie sofort alle gerechtigkeitsethische Zulässigkeit, wenn sie, wie etwa bei der amerikanischen Politologin Iris Marion Young, in den Dienst der Herstellung einer Proporzgesellschaft gestellt wird, deren Ziel es ist, dass alle gesellschaftlichen Gratifikationen von den Ausbildungszertifikaten bis zu den Arbeitsplätzen unter den konkurrierenden gesellschaftlichen Gruppen proportional verteilt werden und in der dann gesamtgesellschaftliche Proporzbeauftragte im Rahmen periodischer Verteilungskorrekturen auf die Einhaltung dieser Zuordnungsgeometrie, dieser Strahlensätze der proportionalen Gerechtigkeit achten. Auf den Einwand, dass die Gesellschaft neben dem Interesse an der Gerechtigkeit auch ein vitales Interesse daran hat, dass in den Berufen gute Arbeit geleistet wird, antwortet Young mit dem „Myth of Merit“-Argument (Young 1990: 200f.): die Vorstellung, dass es rational und im Interesse aller sei, bei einer Bewerbung die Bessere der Schlechteren vorzuziehen, „seeks to depoliticize the establishment of criteria and standards for allocating positions and awarding benefits“ (ebd.: 21). Qualifikationshürden und Eignungsnachweise haben also nichts mit dem internen Anforderungsprofil einer Beschäftigung zu tun, sondern alles mit dem Versuch der *beati possidentes*, ihre Pfründe zu sichern. Die Politisierung der Zuteilungspolitik orientiert sich dann folgerichtig nur nach an der Gruppenzugehörigkeit der Bewerber und dem Proporzkriterium.

Wird man sich mit einer befristeten Quotierung in einem engen, von Gerechtigkeitssinn und Urteilskraft gleichermaßen regierten Bereich abfinden können, so muss jeder rechtsstaatliche Liberale doch der diffe-

renzpolitischen Forderung des Multikulturalismus nach der Einführung von Gruppensonderrechten entschieden widersprechen. Der Differenzpolitik innerhalb multikultureller Gesellschaften geht es um kulturelle Selbsterhaltung mit dem Idealziel einer vollständigen Gleichstellung mit der Mehrheitskultur, um eine Beendigung der politischen und strukturellen Privilegierung der individualistischen, säkularen, liberalen Lebensform der Stammkultur durch die Zuerkennung von Gruppenrechten und die Auflage kompensatorischer Programme, die allesamt dazu dienen, der kulturellen Marginalisierung in einem durch liberale Indifferenzpolitik geprägten Gemeinwesen entgegenzutreten, und sei dies auch um den Preis der Verletzung der mehrheitskulturell essentiellen Prinzipien der Gleichheit und Neutralität. Der differenzpolitische Grundgedanke ist es, durch geeignete Sonderrechtsmachtzuweisung so viel politische Vertretungsmacht und Sozialmacht zu erhalten, dass die häufig einer älteren sozialgeschichtlichen Entwicklungsstufe angehörende ethnisch-religiöse Gruppe in einer feindlichen kulturellen Umwelt überleben kann.

Denn die Kontinuitätssicherung einer Kultur ist natürlich etwas anderes als das Recht, im Rahmen vorhandener rechtlicher Regelungen seinem Glauben und den Vorschriften seiner Kultur zu folgen. Die für einen Liberalen selbstverständliche Einräumung des individuellen Grundrechts der kulturellen Autonomie und Bekenntnisfreiheit impliziert nicht die Kontinuität einer Kultur, das Überleben ethno-religiöser Gruppierungen. Da aber das Grundrecht auf kulturelle Autonomie ein Kulturartensterben innerhalb der multikulturellen Landschaft des Westens nicht verhindern kann, ist die Idee des Gruppenrechts aufgekommen, die Idee eines rechtsförmigen Kulturartenschutzes. Weil aber nun ein Kulturartenschutzrecht nicht analytischer Bestandteil des individuellen Grundrechts auf Religions- und Kulturfreiheit ist, verlangt die Etablierung und Implementierung des ersteren beträchtliche Modifikationen des Systems der liberalen Rechte, die mit dem individualistischen Gerechtigkeitsverständnis des menschenrechtlichen Egalitarismus nicht vereinbar sind.

III Das Problem der sozialen Gerechtigkeit

Wenn wir den Bereich der Gewaltvermeidung verlassen und den Bereich der Güterverteilung betreten, nimmt der menschenrechtliche Interpretationsbedarf erheblich zu. *Suum cuique tribue*: so lautet die zweite klassische Naturrechtspflicht: *Gib einem jeden das Seine, das also, was ihm gebührt und zusteht*. Ursprünglich war dieser Gerechtigkeitsgrundsatz verdienstethisch begründet. Er forderte die Herrschenden auf, bei

ihrer Verteilung von Macht, Posten und Ehren nicht opportunistisch zu verfahren und an ihre Machterhaltung zu denken, sondern sich an dem politisch-ethischen Verdienst zu orientieren und ausschließlich die Bürger mit Zuwendungen zu belohnen, die sich aufgrund ihrer sittlich-politischen Vorbildlichkeit als würdig erwiesen haben. Unter den Bedingungen des menschenrechtlichen Egalitarismus kann Verteilungsgerechtigkeit keine Verteilung nach Verdienst und Würdigkeit sein, sondern muss notwendigerweise eine Form von Gleichverteilung sein. Was aber kann damit gemeint sein? Wie kann eine Anwendung des Gleichbehandlungsgebots auf den Bereich der Güterverteilung aussehen? Wie weit soll die Gerechtigkeitskorrektur der Verteilungsergebnisse des Marktes reichen? Nach welchen Kriterien soll bemessen werden, was das jedem zukommende Gleiche ist? Ist es ein Grundeinkommen? Ist es eine Grundversorgung? Ist es im Rahmen des Chancengleichheitsprinzips auszulegen? Was aber gehört zu den Chancen, deren allgemeine Zugänglichkeit zu sichern die Gerechtigkeit von der Politik verlangt? Die Erziehung? Die begabungsgerechte Ausbildung? Ein Arbeitsplatz, vielleicht sogar ein interessanter, personenethisch zumutbarer, weil der Ausbildung entsprechender? Die Antwort auf diese Fragen ist nicht unmittelbar aus dem Konzept des menschenrechtlichen Egalitarismus ableitbar. Sie verlangt beträchtliche interpretatorische Anstrengungen, deren Ergebnisse immer kontrovers bleiben werden.

Denn soziale oder distributive Gerechtigkeit kennt keinen konsensualen Bedeutungskern wie die politische Gerechtigkeit. Hier gibt es keinerlei Evidenzen, die eine klare Grenzziehung zwischen dem Gerechten und Ungerechten erlauben; hier ist nahezu alles umstritten. Daher ist der Begriff der sozialen Gerechtigkeit nahezu wehrlos gegenüber jeder Form rhetorischer Vereinnahmung und ideologischer Verwendung. Aufgrund seiner kriteriellen Unschärfe und semantischen Undeutlichkeit kann er allen Begehrlichkeiten der sozialstaatlichen Verteilungslobby nahezu kostenlos moralische Autorität verschaffen. Manche halten ihn darum auch lediglich für eine semantische Luftspiegelung, für eine reine Worthülse, verhängnisvolles Überbleibsel eines missratenen Überlieferungsgeschehens, das den Begriff der Gerechtigkeit in Bereiche getragen hat, in denen er keine legitime Verwendung finden kann. Denn sinnvoll sei der Gerechtigkeitsbegriff ausschließlich auf Handlungen anwendbar, da diese zurechenbar seien, so etwa Friedrich August von Hayek. Wo aber keine individuelle Zurechenbarkeit mehr vorliegt, kann auch der Gerechtigkeitsbegriff nicht legitim verwendet werden. Damit scheiden gesellschaftliche Gesamtzustände, Verteilungsprofile als Anwendungsgebiete des Gerechtigkeitsbegriffs aus. Denn Gesamtzustände und Verteilungszustände sind nicht planbar; sie sind das unintendierte und unin-

tendierbare Resultat unzähliger sich vernetzender Tauschhandlungen und Interaktionen. Sie mit dem Prädikat der Gerechtigkeit zu belegen sei genauso rational wie der Befehl des erzürnten Perserkönig Xerxes, das Meer auszupeitschen, weil es seine Schiffe zerstört hatte.

Und weil, so lautet die Fortsetzung dieses Arguments, komplexe Systeme nicht zentral steuerbar sind, muss die Politik sich mit der Etablierung einer Verfassung begnügen, die durch geeignete Koordinationsregeln und Prozessnormen für öffentliche Entscheidungen die inneren Reibungsverluste dieser Systeme möglichst gering zu halten versucht. Wo aber steht geschrieben, dass Gerechtigkeitspolitik endzustandsorientiert sein muss, dass Sozialpolitik teleologisch ausgerichtet zu sein hat? Wird die Gerechtigkeitspolitik von dieser – in der Tat unerträglichen – Last der vollständigen Verlaufs- und Ergebnisplanung befreit, dann kann sie sich auf den Bereich der Rahmenbedingungen individuellen Handelns konzentrieren. Dieser steht der politischen Gestaltung offen; hier ist der genuine Bereich der politischen Verantwortung. Und hier findet auch die soziale Gerechtigkeit ihren Ort. Nicht also um Verteilungsergebnisse geht es der sozialen Gerechtigkeit, sondern um Verteilungsvoraussetzungen und Marktzugangsbedingungen und grundlegende Daseinsfürsorge. Wenn wir staatliche Interventionen zur Korrektur der Verteilungsergebnisse ablehnen, so müssen wir nicht zugleich auch staatliche Interventionen zum Zwecke der Gestaltung der Marktzugangsbedingungen einerseits und der Sicherung einer basalen Grundversorgung andererseits ablehnen.

Im Folgenden werde ich diesen Einwand in ein selbsttragendes Argument verwandeln. – Die neuzeitliche Geschichte der staatlichen Wirklichkeit und der politischen Philosophie ist gleichermaßen charakterisiert durch ein wachsendes Bewusstsein von der Wichtigkeit institutioneller Lebensvoraussetzungen. Der Anspruch an die konstitutionellen Rahmenbedingungen individueller Lebensplanungen ist dabei stetig gestiegen: vom Sicherheitsstaat der natürlichen Gerechtigkeit eines Thomas Hobbes über den Rechts- und Verfassungsstaat, wie er bei John Locke und Kant skizziert wurde, zum Sozialstaat unserer Tage. Hinter dieser Ausweitung steht die Einsicht, dass selbstbestimmte und eigenverantwortliche Lebensgestaltung, dass Verantwortungsübernahme und Freiheitsgenuss an materielle Voraussetzungen gebunden ist.

Dieser Gedanke kann auch in der Sprache der Ethik formuliert werden. Menschen sind Hypoleptiker; sie müssen anknüpfen, sind in ihrem Leben wie in der Qualität ihrer Lebensführung von entgegenkommenden Voraussetzungen abhängig. An diesem anthropologischen Dependenzschicksal kommt auch der liberale Autonomieemphatiker nicht vorbei. Erst dann kann das selbsttätige Leben den aus Selbstbeanspruchung und

Könnenserfahrung entspringenden Selbstgenuss bereitstellen, wenn sich das kontingente, gleichwohl identitätskonstitutive Ensemble der individuellen Anlagen und Talente, Fertigkeiten und Begabungen entfaltet und entwickelt hat. Und dazu bedarf es eines entwicklungsgünstigen Milieus, das diese Entwicklungschancen jedermann in hinreichendem quantitativem und qualitativem Maße zur Verfügung stellt. Der Staat – da ist Kant, Humboldt und allen anderen Theoretikern des Liberalismus zuzustimmen – sollte sich in der Tat nicht um das positive Wohl seiner Bürger kümmern. Aber er darf sich auch nicht mit der Absicherung des negativen Wohls begnügen. *Tertium datur*: es gibt ein drittes, und das führt genau in das Zentrum liberaler Sozialstaatlichkeit, deren Aufgabe es ist, für eine möglichst egalitäre Bereitstellung der institutionellen Voraussetzung privater, selbsttätiger Lebensführung zu sorgen. Man darf sich von der deistischen Grammatik der Selbsttätigkeit nicht blenden lassen: Gerät die Selbsttätigkeit unter Menschen, erweist sie sich wie alles andere auch als von nicht selbsttätig herbeizuschaffenden Voraussetzungen abhängig. Und genau diese Selbsttätigkeitsvoraussetzungen, diese Autonomiechancen müssen aufgrund der grundlegenden menschenrechtlichen Gleichheit aller ins Ressort staatlicher Gestaltungspolitik fallen. Angesichts der operationalen Abhängigkeit des Freiheitsrechts von hinreichendem materiellen Güterbesitz muss eine freiheitsverpflichtete Gesellschaft ihre Bürger im Falle einer wie auch immer verursachten Erwerbsunfähigkeit auch mit einem entsprechenden Ersatzeinkommen ausstatten. Die menschenrechtliche Verpflichtung zur Rechtsstaatlichkeit treibt aus sich selbst die Verpflichtung zur Sozialstaatlichkeit hervor.

IV Chancengerechtigkeit – schwache und starke Chancengleichheit

Welchem Gerechtigkeitsverständnis soll aber nun diese sozialstaatliche Politik folgen? Was heißt Chancengerechtigkeit? Es ist hilfreich, hier zwei Lesarten zu unterscheiden. Einmal kann Chancengerechtigkeit in schwacher Chancengleichheit begründet sein, dann kann Chancengerechtigkeit aber auch in einer starken Chancengleichheit begründet sein. Im letzten Fall spricht man in der politischen Philosophie auch von Ressourcengleichheit.

Menschen sind endlich, und das heißt, das Gelingen menschlichen Lebens ist abhängig von Voraussetzungen. Zu diesen Voraussetzungen zählen aber nicht nur die strukturellen und institutionellen Gegebenheiten unseres kulturellen und politischen Lebenszusammenhangs, zu ihnen

zählen auch die Eigenschaften, die die Menschen an sich und in sich vorfinden. Diese sind teils genetisch formiert, teils Auswirkungen von sozialer Herkunft und Erziehung. Ersichtlich wird der Markt-, Sozial- und Lebenserfolg der Individuen wesentlich durch die Qualität dieser Ressourcenausstattung bestimmt. Diese aber ist höchst unterschiedlich. Der eine ist ein genetischer Glückspilz, der andere ein genetischer Habenichts; die eine findet in ihrer Familie die beste Ausgangssituation vor; einer behüteten Kindheit folgt eine erfolgreiche Karriere. Die andere ist zeitlebens von den Narben der sozialen Verwahrlosung gezeichnet und kommt keinen Schritt voran. Man wird aber nun nicht sagen können, dass hierbei alle das bekommen haben, was sie verdienen.

Wenn aber die Voraussetzungen der Arbeits- und Lebenskarriere unverdient sind, dann, so könnte man meinen, sind auch die Erträge, die auf dem Markt durch Einsatz dieser genetisch-sozialen Basisressourcen erwirtschaftet werden, unverdient und einer gerechtigkeithethischen Korrektur zu unterwerfen. Sind Natur und Familie aber wirklich ein Gerechtigkeitsrisiko, auf das sozialstaatlich reagiert werden muss? Muss der Sozialstaat dafür sorgen, dass die, die – sei es von Natur aus, sei es aufgrund ihrer Familiensituation, sei es gar aufgrund einer konzertierten Aktion beider – bevorzugt sind und daher über bessere Voraussetzungen für ihren Weg ins Leben verfügen als andere, dazu gezwungen werden, die weniger Schicksalsbegünstigten zu entschädigen?

Gegen diesen hypertrophen Rationalismus kompensatorischer Gerechtigkeit ist viel einzuwenden.¹ Es ist ersichtlich, dass durch die Ausdehnung des Prinzips der Chancengerechtigkeit auf den Bereich der natürlichen und sozialen Prägung der Sozialstaat sich in eine totalitäre Bürokratie verwandeln muss. Das rechtsstaatliche Grundprinzip, das die legitime Zuständigkeit staatlichen Eingriffshandelns an der Haut der Menschen enden lässt, sollte *mutatis mutandis* auch für den Sozialstaat Gültigkeit behalten. Die genetische und soziale Konditionierung menschlichen Lebens ist kein legitimer Gegenstand sozialstaatlichen Ausgleichshandelns. Wir sind Personen, die das Recht darauf haben, ein selbstverantwortliches Leben zu führen; und der Staat ist als Institution der Institutionen mit der Aufgabe betraut, ein System der institutionellen Sicherung der schwachen und äußeren Chancengleichheit zu etablieren. Wir sind jedoch keine Lebenserfolgsressourcen, die durch Sozialstaatshandeln egalisiert werden müssen. Entsprechend ist auch die Ungleichheit als gerechtigkeithethisch unbedenklich zu akzeptieren, die im Rahmen

1 Vgl. zur Kritik des Egalitarismus und seines kompensatorischen Gerechtigkeitsverständnisses Kersting (2002, 2003a, 2003b, 2003c, 2004).

eines Systems der schwachen und äußeren Chancengleichheit durch die unterschiedlichen genetischen und sozialen Prägungen produziert wird.

Ich fasse den bisherigen Argumentationsgang kurz zusammen. Gerechtigkeit, das war die erste These, ist institutionalisiertes Menschenrecht. Die Institutionalisierung des Menschenrechts, das war die zweite These, führt zur Etablierung rechtsstaatlicher und sozialstaatlicher Verhältnisse. Dabei gilt, so die dritte These, dass aufgrund der Ressourcenabhängigkeit selbst bestimmter Lebensführung der Rechtsstaat aus Gründen normativer Konsistenz Sozialstaatlichkeit aus sich heraus treibt. Die diese freiheitsbegründete Sozialstaatlichkeit normativ orientierende Gerechtigkeitskonzeption, so die vierte These, ist das Prinzip schwacher oder äußerer Chancengleichheit. Unter den Chancen sind institutionelle Arrangements der Erziehung, Ausbildung und Versorgung zu verstehen, die für alle im Bedarfsfall in gleicher Weise und daher einkommensneutral zugänglich sein müssen. Was nutzt aber ein Erziehungs- und Ausbildungssystem, in dem sich die Bürger mit begabungs- und fähigkeitsgerechten Qualifikationen versehen können, wenn der Arbeitsmarkt ihnen anschließend den Zutritt verwehrt?

V Arbeitslosigkeit – ein Gerechtigkeitsproblem

Arbeitslosigkeit ist aus der Perspektive der Chancengleichheit ein gravierendes Gerechtigkeitsproblem.² Gerade wenn wir bürgerliche Solidarität verstehen als kollektive Ermöglichung gleicher Chancen für eine selbst bestimmte Lebensführung, wenn wir den Sozialstaat nicht als konzeptlose Umverteilungsmaschinerie betrachten, sondern als sozialinvestives Unternehmen, das die Rahmenbedingungen für einen egalitären Zugang zu den Bedingungen eines Lebens mit Eigenbeteiligung sichert, muss eine Arbeitslosigkeitsquote, die jeden zehnten, in manchen Gegenden unseres Landes gar jeden fünften Bewerber den Zutritt zum Arbeitsmarkt verwehrt, gerechtigkeitsethisch als besonders schmerzlich betrachtet werden. Arbeitslosigkeit ist ein vielfältiges Übel. Trivialerweise ist mit dem Verlust der Arbeit auch der Verlust an persönlichem Einkommen verbunden. Aber Einkommenslosigkeit ist nur eine Arbeitslosigkeitsfolge unter anderen, etwa dem Makel der Unselbständigkeit und Abhängigkeit; oder der sozialen Depravierung; der zeitdehnenden Unbeschäftigkeit, dem Verlust des Korsetts aus Pflichten und Routinen und der damit verknüpften Entstrukturierung des Lebens, dem Wegfall

2 Andere ethische Zugangsweisen zur Problematik der Arbeitslosigkeit bei Schlothfeldt (1999).

aller zeit- und alltagspolitisch heilsamen Zäsuren, der Zäsuren zwischen Arbeit und Pause etwa, zwischen Arbeits- und Freizeit, Arbeits- und Feiertag, Arbeit und Urlaub. Weiterhin bedeutet Arbeitslosigkeit wachsende Selbstzweifel, überdies den Verlust des vertrauten sozialen Milieus, das Zerreißen bewährter Kommunikationsbeziehungen und den Schwund sozialen Urvertrauens. Arbeitslosigkeit, insbesondere dauerhafte Arbeitslosigkeit führt zur sozialen Marginalisierung und zum Anerkennungsverlust. Da aber Fremd- und Selbstanerkennung miteinander verknüpft sind, entfaltet die arbeitslosigkeitsbedingte Exklusion ihre eigene fatale Dialektik innerhalb der inneren Befindlichkeit des Dauerarbeitslosen. Er gerät in eine lebensethische Abwärtsspirale, er internalisiert seine Entwertung, wird mutlos, verliert zunehmend alle Antriebskraft zur selbsttätigen Lebensgestaltung.

Die hier vorgetragene Begründung der gerechtigkeitsethischen Unzulässigkeit der Arbeitslosigkeit mit Hilfe des freiheitsrechtlich verankerten Prinzips der Chancengerechtigkeit hat den Vorzug, von der Annahme eines genuinen und normativ eigenständigen Rechts auf Arbeit unabhängig zu sein. Ein Vorzug ist dies darum, weil ein Recht auf Arbeit in vielerlei Hinsicht ein höchst problematisches Institut ist. Ist das Recht auf Arbeit ein Recht, das einklagbare Ansprüche gegenüber anderen begründet, dann führt ein Recht auf Arbeit zur Verpflichtung des Staates, dieses Recht zu verwirklichen. Die staatliche Verwirklichung eines Rechtes auf Arbeit führt aber zur entweder direkten oder indirekten Zerstörung einer freiheitlichen Gesellschaft. Denn entweder muss der Staat die Wirtschaft zwingen, Arbeitsplätze für alle bereitzustellen, was zu einer völligen Missachtung der Freiheits- und Eigentumsrechte der Bürger führt, oder er muss die Arbeitsverteilung selbst in die Hände nehmen, was zur Transformation der Marktwirtschaft in eine Planwirtschaft führt. Aber ein Recht auf Arbeit würde nicht nur die Verletzung fundamentaler Freiheits- und Eigentumsrechte implizieren, es wäre auch moralisch kontraproduktiv. Denn eine politisch zugewiesene Arbeit mit dann notwendig marktunabhängiger Entlohnung wird nicht in dem Maße Quelle von Selbstwertgefühl und nicht in dem gleichen Maße Ermöglichungsbedingung lebensethischer Selbständigkeit sein können wie die freiwillig angebotene, unter Wettbewerbsbedingungen erworbene und nach Marktgesetzen entlohnte Arbeit. Will man diese rechtliche und moralische Konfliktstruktur des Rechts auf Arbeit dadurch beseitigen, dass man ihm nur eine nachgeordnete Verbindlichkeit einräumt, dann wird die Rede von einem Recht auf Arbeit zu einer Metapher. Dann besagt Recht auf Arbeit nichts anderes als: Einen Arbeitsplatz zu besitzen ist moralisch vorzugswürdig und gerechtigkeitsethisch gefordert; dann besagt Recht auf Arbeit nichts anderes als: Die Politik ist verpflichtet, Be-

schäftigungshindernisse abzubauen und mit arbeitsmarktpolitischer Phantasie die Arbeit zu mehren. Das aber ist eben das, was auch das Prinzip der Chancengerechtigkeit als arbeitsmarktpolitische Basisverpflichtung des Sozialstaats freilegt.

Was aber folgt nun aus solch einer Basisverpflichtung? Erwerbsarbeit ist kein öffentliches Gut. Der Sozialstaat kann daher Arbeitslosigkeit nur dadurch mindern, dass er die arbeitsmarktpolitischen Rahmenbedingungen so verändert, dass mehr Arbeitsplätze geschaffen werden, dass Anreize entstehen, das Arbeitsangebot zu erhöhen. Zusätzlich kann er durch Umschulungsangebote die arbeitsmarktpolitische Attraktivität der Arbeitslosen verbessern. Und vielleicht auch durch partielle Übernahme der Arbeitskosten – also durch eine politische Verbilligung des Angebotspreises der Arbeit – die Wirtschaft zu einer offensiveren Einstellungspolitik veranlassen. Hier ist allein von Wichtigkeit, ob diese Instrumente empirisch wirkungsvoll sind, ob sie unter den gegebenen Bedingungen das Ziel der Erhöhung des Beschäftigungsniveaus erreichen. Und diese Frage hat nichts mit Gerechtigkeit, und alles mit Ökonomie zu tun. Dem Prinzip der Chancengerechtigkeit ist kein arbeitsmarktpolitischer Algorithmus zu entnehmen, mit dessen Hilfe etablierte und geplante arbeitsmarktpolitische Maßnahmen entwickelt oder bereits entwickelte gerechtigkeitsethisch überprüft werden können. Es kann nicht mehr als allgemeine normative Orientierung bieten. Alles ist geboten, was zu einer Ausweitung des Arbeitsangebots und damit zu einer gerechteren Verteilung des Gutes Arbeit führt. Daher ist es geboten, die Zugangsbedingungen zu einem kapitalistischen Arbeitsmarkt zu verbessern, indem die herrschenden Beschäftigungshindernisse abgebaut werden, durch Senkung der Lohnnebenkosten und durch Lockerung der arbeitsrechtlichen Bestimmungen. Daher ist es auch geboten, einen zweiten, subventionierten, von den Marktgesetzen entlasteten Arbeitsmarkt aufzubauen. Und ebenfalls ist es geboten, die Bildung von Beschäftigungsgesellschaften zu unterstützen, in denen Arbeitslose marktfähig gehalten werden. Wenn das Ziel bekannt ist, muss man sich nur noch um die Mittel bemühen.

Aber dieser Übergang von der Gerechtigkeit zur Klugheit erleichtert die Situation nicht im Mindesten. Denn Klugeitsprobleme sind zum einen viel schwieriger zu lösen als Gerechtigkeitsprobleme, zumal wenn es sich um kluge arbeitsmarktpolitische Lösungen innerhalb der unheimlich komplexen, von niemandem überschaubaren, durch machtvoll organisierten Interessen beherrschten Wirklichkeit des gegenwärtigen Sozialstaats handelt. Zum anderen macht man sich eines instrumentalistischen Fehlschlusses schuldig, wenn man meint, dass die politischen Mittel der Vermehrung der Erwerbsarbeit gerechtigkeitsethisch unschuldig

wären. Es ist ein berechtigter Einwand, dass der arbeitsmarktpolitische Versuch, durch Steuer- und Abgabensenkung einerseits und arbeitsrechtliche Flexibilisierungsmaßnahmen andererseits das Beschäftigungsniveau zu erhöhen, doch auch gerechtigkeitsethisch bedenkliche Folgen haben könnte, da er den sozialen Versicherungsschutz mindern, die Rechte der Arbeitnehmer schwächen und die Sozialmacht der Funktionäre des Kapitals stärken würde. Zudem würde die Vermehrung der Arbeit vordringlich in den unteren Lohnbereichen stattfinden, in denen nicht genug verdient werden könnte, um ein hinreichendes Auskommen zu haben. Kurzum: Mehr Chancengerechtigkeit durch Arbeitsvermehrung würde zur Amerikanisierung der sozialstaatlichen Arbeitswelt führen; die Money-Without-Job-Situation würde durch eine Job-Without-Money-Situation abgelöst, die Ungleichheit würde vergrößert und das Gerechtigkeitsniveau des Sozialstaats insgesamt gesenkt.

Objektiver Hintergrund dieser Bedenken ist die Tatsache, dass sozialstaatliche Gerechtigkeit unterschiedliche Leistungen umfasst und rivalisierenden Ansprüchen ausgesetzt ist. Sie droht darum in eine interne Dialektik verwickelt zu werden, die den Sozialstaat dazu verdammt, durch Verwirklichung von Gerechtigkeit auf einem Gebiet unvermeidlicherweise Ungerechtigkeit auf einem anderen zu produzieren. Wenn die Finanzierung der sozialen Sicherungssysteme zu einer Belastung des Arbeitsmarktes führt, dann ist die Verknappung der Chance Erwerbsarbeit und das damit verbundene Gerechtigkeitsrisiko selbst Folge der Gerechtigkeit. Dieses durch entsprechende arbeitsmarktpolitische Entlastungsmaßnahmen zu korrigieren hat hinwiederum negative Folgen für das sozialstaatliche Versorgungsniveau und den arbeitsrechtlichen Schutzzumfang. Natürlich lässt sich aus dem Konzept sozialstaatlicher Gerechtigkeit weder die Höhe des sozialstaatlichen Versorgungsniveaus noch der Umfang des arbeitsrechtlichen Schutzes ableiten.

Mir ging es hier nur um zweierlei. Einmal wollte ich die Gerechtigkeitsphilosophie vor überzogenen Erwartungen schützen. Die epistemologische Reichweite ihrer Prinzipien ist begrenzt. Die Chancengerechtigkeit ist sicherlich eine plausible Explikation sozialstaatlicher Gerechtigkeit. Und es ist sicherlich auch zu verteidigen, dass Chancengerechtigkeit sich auf den Bereich der Erwerbsarbeit erstreckt. Aber für die Gestaltung einer produktiven Arbeitsmarktpolitik vermag Chancengerechtigkeit keine zusätzlichen normativen Kriterien bereitzustellen. Zum anderen wollte ich auf die nicht nur politische, sondern vor allem auch moralische Komplexität sozialstaatlicher Wirklichkeit aufmerksam machen. Ihren Grund hat diese moralische Komplexität in dem Umstand, dass der entwickelte Sozialstaat im Schnittpunkt rivalisierender normativer Erwartungen liegt, die alle gleichermaßen legitime Facetten sozial-

staatlicher Gerechtigkeit abbilden, jedoch nicht zugleich konfliktfrei erfüllt werden können.

VI Bürgergeld am Ende der Arbeitsgesellschaft?³

Die bisherigen Ausführungen machen zwei Voraussetzungen: Zum einen, dass Arbeit ein lebensethisches Gut ist, zum anderen, dass es grundsätzlich möglich ist, Arbeitslosigkeit signifikant zu senken. Beide Voraussetzungen sind gerechtigkeitsethisch unerlässlich. Nur wenn Arbeit ein Gut und kein Übel ist, kann das Prinzip der Chancengerechtigkeit für eine moralische Vermessung der gesellschaftlichen Arbeitsverteilung herangezogen und Arbeitslosigkeit als Gerechtigkeitsskandal kritisiert werden. Nur wenn das Beschäftigungsniveau merklich gehoben werden kann, ist die Verringerung der Arbeitslosigkeit ein sinnvolles gerechtigkeitsethisches Gebot. Denn sinnvolle Gebote sind generell nur solche Gebote, die empirisch erfüllbar sein können. Ein Sollen, dem kein Können entspricht, ist nicht mehr als eine leere Geste. Wenn der Gesellschaft die Arbeit ausgehen sollte, stößt die Forderung ihrer gerechteren Verteilung ins Leere (vgl. Kocka/Offe 2000; Engler 2005).

Beide Voraussetzungen sind bestreitbar und auch bestritten worden. Für seinen Lebensunterhalt arbeiten und sich dem Gesetz von Arbeitsangebot und Arbeitsnachfrage unterwerfen zu müssen, ist für Paul Lafargue etwa einfach menschenunwürdig: Erwerbsarbeit führe zur geistigen und charakterlichen Verelendung, sei ein Mittel der Herrschenden, die Massen unter Kontrolle zu halten, die Leidenschaften zu disziplinieren und den Geist zu veröden (vgl. Lafargue 2002). Wie sein Schwiegervater, der zu diesem Romantizismus der verhängnisvollen Lohnarbeit die entsprechende politik-ökonomische Entfremdungstheorie geliefert hat, wie Karl Marx ist Paul Lafargue jedoch kein Prediger des Nichtstuns. Zwar klagt er ein Recht auf Faulheit ein, meint aber damit selbst bestimmte, sinnvolle, ihren Zweck in sich selbst tragende Tätigkeit, eine solch befriedigende, erfüllende Tätigkeit also, wie sie auch dem zum Menschen gewordenen Proletarier im sozialistischen Paradies möglich sein wird. Die heutigen Jünger Lafargues sind die glücklichen Arbeitslosen. Indem sie sich selbst als glücklich bezeichnen, wollen sie das bürgerliche Arbeitsethos diskreditieren, die es auszeichnende Werthierarchie umstülpen. Die Theorie hilft ihnen, sich die Folgen psychologisch-moralischer Selbstinferiorisierung zu ersparen, die nach der Auskunft

3 Zum Folgenden vgl. Parijs (1982, 1995) und Ladeur (2000).

vieler empirischer Studien mit dem Verlust des Arbeitsplatzes, insbesondere mit dauerhafter Arbeitslosigkeit in der Regel verbunden sind. Arbeitslosigkeit als Selbstbestimmungschance, so lautet ihre Botschaft. Diese Botschaft kann freilich nur darum verkündet werden, weil diese Selbstbestimmung in einem dicht geknüpften wohlfahrtsstaatlichen Netz stattfindet und die Versorgung gesichert ist. Wenn man das Arbeitseinkommen durch ein Transfereinkommen ersetzen kann, kann man die zur freien Verfügung zurückgegebene Zeit für selbst bestimmte Tätigkeit nutzen. Und wenn man seine Ansprüche zurückschreibt, mit dem Joch der Erwerbsarbeit auch die Konsumverpflichtung abschüttelt, kann man mit den sozialstaatlichen Zahlungen gut auskommen. Warum sich also nicht in der Arbeitslosigkeit einrichten? Warum nicht die Kosten – immerhin mehrstellige Milliardenbeträge – für Umschulung, Arbeitsvermittlung und Lohnsubventionierung sparen und jedem Bürger ein garantiertes und bedingungsloses Grundeinkommen zur Verfügung stellen, ausreichend, um bescheiden leben zu können? Damit könnte der Arbeitsmarkt vollständig entpolitisiert werden, darüber hinaus würden auch die unterschiedlichen sozialstaatlichen Versorgungsleistungen überflüssig werden, keine Sozialhilfe, kein Arbeitslosengeld, kein Wohngeld. Jeder bekommt mit jedem Monatsanfang sein Bürgereinkommen ausbezahlt und kann sich auf dieser Grundlage ein eigenes Leben aufbauen. Sollte er darüber hinaus arbeiten wollen, dann muss er sich den politisch und rechtlich gereinigten Mechanismen des Arbeitsmarktes anvertrauen, einen Arbeitsvertrag schließen und seinen Lohn versteuern.

Man darf nicht übersehen, dass sich Bürgergeld und Mindesteinkommen kategorial von den bekannten sozialstaatlichen Transferzahlungen unterscheiden. Diese sind eingebettet in ein variables Bündel arbeitsmarktpolitischer Maßnahmen, die durch Senkung der Lohnnebenkosten, politische Verbilligung des Angebotspreises der Arbeit durch Kombilohn, Absenkung der Zumutbarkeitsbarrieren und Reduktion der Arbeitslosenhilfe Wirtschaftsunternehmen zur Schaffung von Arbeitsplätzen veranlassen wollen. Sie sind also integriert in ein beschäftigungspolitisches Programm und bekräftigen das laboristische Paradigma der Arbeitsgesellschaft, bekräftigen damit auch die der Erwerbsarbeit zukommende lebensethische Bedeutung. Bürgergeld und Mindesteinkommen hingegen stehen quer zu dieser beschäftigungspolitischen Programmatik, negieren auch die ethische Vorzugswürdigkeit der Erwerbsarbeit. Ob ein solches Bürgergeld, Existenzgeld, Mindesteinkommen in ausreichender Höhe überhaupt finanzierbar ist, ist umstritten. Die Anhänger dieser Grundeinkommensidee sind optimistisch und legen Berechnungen vor. Die Vertreter des gegnerischen Lagers hingegen kommen zu einem entgegen gesetzten Ergebnis, erachten ein bedingungslo-

ses Grundeinkommen für sowohl ökonomisch als auch moralisch verhängnisvoll. Wer recht hat, ob die Befürworter, die Gegner, beide oder beide nicht, kann hier nicht erörtert werden. Lassen wir also die Finanzierungsfrage des Bürgergeldes beiseite und konzentrieren uns auf seine moralische Statur.

Wenn der Gesellschaft die Arbeit ausgehen sollte, wenn selbst bei mutiger Befolgung aller wirtschaftlichen Rezepte für Beschäftigungswachstum kein merkliches Absenken der Arbeitslosigkeit erreicht werden kann, ist die Einführung eines Bürgergeldes eine bedenkenswerte Strategie. Sie entschärft das Gerechtigkeitsproblem der Arbeitsverteilung in beträchtlichem Maße. In ihm materialisiert sich ein von dieser Situation erzwungenes Umdenken. Ist Arbeit nicht mehr in ausreichendem Maße vorhanden, um sie gerecht zu verteilen, muss die Bewertung der Arbeit einer ethischen Revision unterzogen werden. Erwerbsarbeit kann dann nicht mehr zu den lebensethischen Basischancen gehören, deren egalitäre Verteilung das Prinzip der Chancengerechtigkeit verlangt. Erwerbsarbeit verliert vielmehr seinen lebensethischen Normcharakter. Entsprechend kann auch das die Zeit der Beschäftigungslosigkeit überbrückende sozialstaatliche Ersatzeinkommen nicht mehr als Ausnahme, Überbrückungsregelung, Provisorium verstanden werden. Das gesellschaftliche Leben verliert mit der knapp bleibenden Erwerbsarbeit seine organisierende Mitte und muss sich neu definieren. Der kulturell paradigmatische Charakter der Erwerbsarbeit verschwindet, sie wird zu einer Option, der keinerlei besondere ethische Qualität zukommt. Der Wert der Erwerbsarbeit ist ausschließlich nur noch ein ökonomischer. In steter Harmonie mit dem Produktivitätsstand erwirtschaftet sie die Ressourcen, die zur Finanzierung des Bürgergeldes erforderlich sind. Die anderen Tätigkeitsarten, die im Lichte des laboristischen Paradigmas als untergeordnet betrachtet wurden, weil in ihnen aufgrund ihres Nicht-Lohnarbeitscharakters kein gesellschaftlicher Anerkennungsgewinn erwirtschaftet werden konnte, werden jetzt der Lohnarbeit gleichgestellt. Der Erwerbsarbeitslose wird nicht mehr sozial und ethisch stigmatisiert; in jeder Tätigkeit – in der Arbeit fürs Gemeinwesen, in der Familienarbeit – kann gleichermaßen gesellschaftliche Anerkennung erworben werden. Nicht mehr der Lohn, sondern die Erfüllung der der Tätigkeit immanenten Gelingensnormen bestimmt das Ausmaß der gesellschaftlichen Anerkennung. Die ethische Entwertung der Lohnarbeit ermöglicht damit die ethische Aufwertung der Tätigkeiten, denen bislang unter dem Bann des Paradigmas der Erwerbsarbeit die gebührende Anerkennung versagt wurde.

Man sollte das Ausmaß dieser ethischen Revision nicht unterschätzen (vgl. Offe 2000). Sie verlangt eine völlige Verkehrung der herr-

schen moralischen Auffassungen und damit der Grundprinzipien unserer sozio-kulturellen Selbstverständigung. Denn unsere moralische Auffassung, dass der Erwerbsarbeit genuine ethische Qualität zukommt, ist keine Internalisierung kapitalistischer Systemimperative, sondern entstammt der abendländisch-christlichen Überlieferung. Es gehört zu den Fundamenten unseres Gerechtigkeitsempfindens, dass es die Pflicht jedes Menschen ist, für die Befriedigung seiner Bedürfnisse zu arbeiten. Arbeiten zu müssen, ist unser anthropologisches Schicksal, die Besiegung unserer postlapsarischen Endlichkeit. Eine Schlaraffenlandexistenz, Konsum ohne Arbeit, gehört zu den Phantasmagorien, mit denen wir unseren Abstand zum Unendlichen veranschaulichen. Und insofern dieser Tausch von Arbeit und Konsum, von Anstrengung und Entlohnung unsere Gerechtigkeitsvorstellung prägt, ist auch deutlich, dass unsere Gerechtigkeit eine menschliche, Endlichkeit spiegelnde ist und nicht die bedrohlich-unbegreifliche des Hofmannsthalschen Engels. Aber genau diese unserer Gerechtigkeitssemantik eingeschriebene Reziprozität von Arbeit und Bedürfnisbefriedigung, von Leistung und Gegenleistung wird zerstört, wenn jeder Bürger ein gegenleistungsfreies und Existenz sicherndes Grundeinkommen erhält und die Erwerbsarbeit zu einem ethisch indifferenten Zeitvertreib wird.

Die ethischen Barrieren sind also hoch. Gleichwohl mag der Idee des Grundeinkommens die Zukunft gehören. Wenn sich das Problem der Arbeitslosigkeit nicht lösen lässt, wenn unserer Gesellschaft die Arbeit ausgeht, wird die beschäftigungspolitische Funktion des Sozialstaats obsolet. Dann muss aber auch die Gerechtigkeitstheorie von allen beschäftigungspolitischen Bezügen entkoppelt werden. Arbeitsplätze können dann nicht mehr zu den gerechten, und das heißt: möglichst egalitär zu verteilenden Lebenschancen gehören. Die sozialstaatliche Gerechtigkeit muss die Orientierung an der Korrelation von Erwerbsarbeit und Lohn aufgeben. Damit fällt auch die Aufgabe fort, im Falle arbeitslosigkeitsbedingter Störungen für Lohnersatz zu sorgen. Die Versorgungsaufgabe verlässt den Schatten des laboristischen Paradigmas und wird politisiert. Aus den Lohnersatzzahlungen der Sozialhilfe und des Arbeitslosengeldes wird dann ein allgemeines Bürgereinkommen.

Ob es dazu kommen wird, ob alle beschäftigungspolitischen Anstrengungen, die Arbeitslosigkeit signifikant zu senken, ergebnislos bleiben, wird die Zukunft zeigen. Noch glauben wir, beschäftigungspolitisch optimistisch sein zu dürfen. Noch glauben wir, die Arbeitslosigkeit senken und mehr Arbeitsplätze schaffen und dadurch auch der Gerechtigkeitsforderung einer egalitären Verteilung fundamentaler Lebenschancen zumindest annäherungsweise entsprechen zu können.

Literatur

- Cicero (1992): *De officiis*. Vom pflichtbewussten Handeln, Ditzingen: Reclam.
- Engler, Wolfgang (2005): *Bürger, ohne Arbeit*. Für eine radikale Neugestaltung der Gesellschaft, Berlin: Aufbau.
- Kersting, Wolfgang (2002): *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Stuttgart: Metzler.
- Kersting, Wolfgang (2003a): Der Sozialstaat im Spannungsfeld zwischen Freiheit und Gleichheit, in: Ders. (Hg.): *Kritik der Gleichheit*, Weilerswist: Velbrück, S. 23-96.
- Kersting, Wolfgang (2003b): Gerechtigkeit: Die Selbstverweigerung des egalitaristischen Sozialstaats, in: Stephan Lessenich (Hg.): *Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffe*. Historische und aktuelle Diskurse, Frankfurt a.M./New York: Campus, S.105-137.
- Kersting, Wolfgang (2003c): Kritik des Egalitarismus, in: Herlinde Pauer-Studer/Herta Nagl-Docekal (Hg.): *Freiheit, Gleichheit und Autonomie*, Wien: Oldenbourg, S.136-164.
- Kersting, Wolfgang (2004): Philosophische Sozialstaatsbegründungen, in: Nils Goldschmidt/Michael Wohlgemuth (Hg.): *Die Zukunft der sozialen Marktwirtschaft*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 9-26.
- Kocka, Jürgen/Offe, Claus (Hg.) (2000): *Geschichte und Zukunft der Arbeit*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Ladeur, Karl-Heinz (2000): *Negative Freiheitsrechte und gesellschaftliche Selbstorganisation*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lafargue, Paul (2002): *Das Recht auf Faulheit*, Grafenau: Trotzdem.
- Offe, Claus (2000): Anmerkungen zur Gegenwart der Arbeit, in: Jürgen Kocka/Claus Offe (Hg.): *Geschichte und Zukunft der Arbeit*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 493-501.
- Parijs, Philippe van (1995): *Real Freedom for All. What (if Anything) Can Justify Capitalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Parijs, Philippe van (Hg.) (1982): *Arguing for Basic Income*. Ethical Foundations for Radical Reform, London: Verso.
- Schlothfeldt, Stephan (1999): *Erwerbsarbeitslosigkeit als sozioethisches Problem*, Freiburg: Karl Alber.
- Young, Marion Iris (1990): *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.