

Freiheit und Gerechtigkeit im Doppelpack: Eine kleine Reise durch die liberale Ideengeschichte der Gerechtigkeit

Karen Horn

Zu den destruktiven Mustern in der politischen Debatte gehört das Denken in starren Gegensätzen. So findet sich während der Coronapandemie in manchen Argumentationen die individuelle Freiheit auf einmal als unveröhnlicher Gegenpol der Solidarität wieder, und gelegentlich hatte man den Eindruck, zwischen Gesundheit und Wohlstand werde ein Entweder-oder-Verhältnis konstruiert. Auch zuvor war es nicht ganz unüblich, Erstrebenswertes gegeneinander in Stellung zu bringen, statt zu fragen, was beides verbindet und wie es im Doppelpack zu verwirklichen sei – zum Beispiel Eigeninteresse und Gemeinwohl, Ökonomie und Ökologie. Ein weiteres Beispiel sind Freiheit und Gerechtigkeit. Auf der Suche nach dem Verbindenden mögen sich schon einmal Spannungen zeigen. Genau dort gabelt sich dann der Weg: Treibe ich sie auf die Spitze oder suche ich sie aufzulösen? Für welche Richtung man sich entscheidet, hat gewiss etwas mit dem persönlichen Temperament zu tun. Doch konstruktiv ist nur das Zusammendenken, nicht das radikale, notorisch unveröhnliche begriffliche Abgrenzen.

Hayek und die soziale Gerechtigkeit

Dass der Blick auf die beiden hohen Werte der Freiheit und der Gerechtigkeit überhaupt von der Idee der Unvereinbarkeit getrübt ist, hat eine Menge mit der Vernachlässigung des Gerechtigkeitsthemas durch manche liberale Denker und auch mit langjährigen Frontalattacken gegen wesentliche Aspekte von Gerechtigkeit zu tun. Eine unglückliche Rolle spielt hier beispielsweise der berühmte Ökonom und Sozialphilosoph Friedrich August

von Hayek, der die Gerechtigkeit im Wesentlichen als individuelle Tugend fasst und jegliche Vorstellung von einer gesellschaftlichen Gerechtigkeitsdimension jenseits der reinen Rechtsstaatlichkeit als Kategorienfehler geißelt. So trägt der zweite Band seines Alterswerks »Recht, Gesetzgebung und Freiheit« den reißerischen Untertitel »Das Trugbild der sozialen Gerechtigkeit«.¹ Der Begriff soziale Gerechtigkeit gehört für Hayek, wie er spitz formuliert, in die Kategorie des Unsinns, ähnlich wie der Ausdruck »ein moralischer Stein«. So mancher hayekianische Heißsporn verwendet deshalb bis heute den Begriff entweder aus Prinzip nicht oder schreibt ihn allenfalls in so veralbernden wie albernsten Anführungszeichen – so wie konservative Bundesrepublikaner einst das Kürzel »DDR«.

Wenn Hayeks Äußerungen zur »sozialen Gerechtigkeit« als Kategorienfehler für bare Münze zu nehmen wären, dann hieße das, dass er sich drastisch von den seit der Antike in der Philosophie üblichen konzeptionellen Gepflogenheiten distanzierte. In Platons »Politeia« beispielsweise nimmt die Gerechtigkeit den Rang der »Grundlage aller Tugenden« ein.² Sie wird sowohl in ihren individuellen als eben auch in ihren sozialen Ausprägungen erörtert, mit der Betonung, dass sie »im Großen«, also im gesamtgesellschaftlichen Kontext, am Ende besser erkennbar sei. Mit Platon allerdings hat Hayek, von der totalitarismuskritischen Interpretation Karl Poppers geprägt, nicht eben viel im Sinn. Doch auch bei Aristoteles gibt es schon beide Dimensionen. Sie sind beide vom grundsätzlichen Gerechtigkeits-Dilemma berührt, das Aristoteles konkret ausspricht und das die Ethik seither herausfordert: Was ist überhaupt gerecht – jedem das Seine zukommen zu lassen, was auch immer das sei, oder jedem das Gleiche? Bedeutet Gerechtigkeit also Tauschgerechtigkeit – oder vielmehr Verteilungsgerechtigkeit? Man ahnt die Antwort: Es kommt auf den Zusammenhang an, und die Aspekte überlagern einander. Wer also die »soziale Gerechtigkeit« von vornherein als bloßen Kategorienfehler abtut, dem ist etwas entgangen. Vor allem aber ist es dann kein Wunder, wenn in der Diskussion der Spieß umgedreht wird und, wie es aktuell geschieht, die individuelle Freiheit als konzeptionelle Verkürzung in Verruf gerät.

Allerdings holt Hayek vehementer und weiter aus, als es für sein Argument notwendig ist, und leistet so der ideologischen Verflachung und Vulgarisierung seiner Theorie auf bedauerliche Weise Vorschub. Wer das Gebot des

1 Hayek, Friedrich A. von: »Recht, Gesetzgebung und Freiheit«, Tübingen: Mohr Siebeck 2003.

2 Platon: Der Staat, Leipzig: Reclam 1985.

genauen Lesens wie auch der intellektuellen Barmherzigkeit befolgt, kann indes rasch erkennen, dass Hayek eine soziale Dimension der Gerechtigkeit gar nicht kategorisch abstritt. Er suchte diese allerdings vom ausschließlichen Fokus auf die materiellen Ergebnisse des Marktprozesses zu befreien und den Blick stärker auf dessen Regeln zu lenken, also von der Verteilungsgerechtigkeit auf die Verfahrensgerechtigkeit. Gerecht können nach seiner Theorie nur allgemeine Regeln sein – also möglichst universelle Regeln, die Diskriminierung ausschließen und damit dem allerhöchsten liberalen Grundsatz entsprechen, der zugleich ein egalitärer ist: der für alle Personen gleichen Menschenwürde.

Verfahren vs. Marktergebnisse

Marktwirtschaftliche Verfahrensregeln sind hierfür gut geeignet, weil sie allgemeinen Marktzugang ohne Ansehen der Person gewährleisten und alle Teilnehmenden gleichermaßen in die lediglich von reiner ökonomischer Sachlogik geprägte und insoweit willkürfreie, ergebnisoffene, »spontane Ordnung« der freiwilligen Kooperation im Wettbewerb einbetten. Der Wettbewerb ist ein kraftvoller Mechanismus der sozialen Koordination und die Voraussetzung für das Entstehen neuen Wissens in der Gesellschaft. Das Problem mit dem Fokus auf der Verteilungsgerechtigkeit besteht demgegenüber darin, dass deren letztlich willkürlich gesetzte Normen den Ergebnissen dieses als offen gedachten Prozesses logisch vorgreifen muss, in ihn eingreifen und ihn dabei verzerren – und dass sie ihn damit auch in seiner Fähigkeit schwächen, die Wirtschaftspläne der Menschen aufeinander abzustimmen und das für den Fortschritt notwendige neue Wissen entstehen zu lassen. Das ist Hayeks wichtige, fortgeltende Warnung. In der Tendenz dürfte sie umso überzeugender und anschlussfähiger sein, als Hayek auch durchaus kein Verfechter eines Minimalstaats und keineswegs so radikal war, jeglicher demokratisch beschlossenen Umverteilungsmaßnahme pauschal die Legitimität abzusprechen.

Die liberale Ideengeschichte hat allerdings auch noch Radikaleres – und damit tatsächlich zugleich enger Geführtes – als die hayekianische Gerechtigkeitstheorie zu bieten. Dazu zählen manche libertäre Ansätze, die in minimalstaatliche oder anarchokapitalistische Vorstellungen münden. Sie führen die Gerechtigkeit allein auf grundlegende moralische Rechte

der einzelnen Menschen zurück. Diese wiederum leiten sich mal mehr, mal weniger stark aus dem Naturrecht ab. Sie fokussieren sich auf den Schutz des individuellen Eigentums, einer logischen Folge aus dem von John Locke in seiner »Second Treatise on Government«³ postulierten Selbsteigentum des Menschen. An dieses knüpft sich das Recht auf die Früchte der eigenen Arbeit ebenso wie die Forderung nach freier Verfügung darüber, also nach Vertragsfreiheit. Ungerecht ist in dieser Sichtweise mithin jegliches Tun, das die individuelle Person in ihrer Verfügung über sich selbst wie auch über ihr Eigentum beschneidet. Dazu passend hat Murray Rothbard als Gerechtigkeitsnorm das »Nicht-Aggressions-Axiom«⁴ formuliert. Denkbare Adressanten dieser Norm sind sowohl die Mitmenschen als auch der Staat. Mithin gibt es auch hier eine individualethische und eine kollektive, institutionenethische Normendimension.

Das Nicht-Aggressions-Axiom

Das Nicht-Aggressions-Axiom mag selbstverständlich erscheinen, aber es ist gerade mit Blick auf das kollektive Handeln im Staat extrem restriktiv. In reiner, strikter Lesart stellt beispielsweise das Erheben jeglicher Steuern eine Aggression dar und ist mithin ungerecht, ebenso wie Denkmalschutzvorschriften für Immobilien oder die in Pandemiezeiten gesundheitspolitisch gebotene Maskenpflicht: In all diesen Fällen erlebt schließlich das Individuum einen kollektiven Zwang, der es in der freien Verfügung über sich selbst, seinen Körper oder auch sein Eigentum beschränkt bzw. »angreift«. Ein anderer wohl nicht ganz so leicht anschlussfähiger Aspekt ist die Einschränkung, dass die Gerechtigkeit eine bloß negative Norm sei, die also ein Unterlassen (eines andere Menschen schädigenden Verhaltens) fordere, nicht aber ein positives Tun (eine aktive Hilfeleistung durch eine Einzelperson oder auch durch die Gemeinschaft, beispielsweise den Sozialstaat). Das Nicht-Aggressions-Axiom formuliert gleichsam nur einen individualethischen Mindeststandard. Das schließt ein darüberhinausgehendes, initiativ-aktives moralisches Verhalten des Einzelnen keineswegs aus, nur sehen es die meisten Libertären nicht als Pflicht und klassifizieren es schon gar nicht unter dem Rubrum der Gerech-

3 Locke, John: Second Treatise on Government, Leipzig: Reclam 2012.

4 Rothbard, Murray: The Ethics of Liberty, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press 1982.

tigkeit. Letztlich handelt es sich hier um ein Problem der Begriffszuweisung. Der Grad der Radikalität der Libertären bestimmt sich dabei in Abhängigkeit davon, ob sie sich Umstände vorstellen können, in denen die postulierten Rechte des Einzelnen von anderen moralischen Aspekten überlagert oder übertrumpft werden können – entsprechende Ausführungen findet man beispielsweise bei Robert Nozick.⁵ Ein Exempel dafür wäre eine allgemeine Impfpflicht, die radikale Libertäre als Übergriff auf die Person kategorisch verwerfen müssen, während sie gemäßigte Liberale ohne große Mühen zu rechtfertigen vermögen.

Dass die Nomenklatur eine oftmals verwirrende Rolle spielt, verdeutlicht in diesem Zusammenhang auch der Blick in das unvergleichlich reiche Werk von Adam Smith.⁶ Ähnlich wie für seinen Zeitgenossen Immanuel Kant ist für ihn die Gerechtigkeit essenziell für den Bestand der Gesellschaft. Doch statt sich wie Kant auf die Fährte einer aus der Vernunft abgeleiteten Pflichtenethik der Gerechtigkeit zu begeben, fasst Smith letztere wie später die Libertären als eine im Wesentlichen negative Tugend, bei der es vor allem darum gehe, anderen Menschen nicht zu schaden. Man erkennt darin auch die für das Smith'sche Werk typischen Spuren der griechischen Philosophie. Allerdings tritt er nicht in die Fußstapfen Platons und Aristoteles', sondern Epikurs, demzufolge Gerechtigkeit nicht abstrakt herzuleiten ist, sondern letztlich auf einer Übereinkunft von Menschen beruht, einander nicht zu schädigen. Aus dieser Übereinkunft ergibt sich dann das Recht. Oftmals, so schreibt Smith, genügt man diesem defensiven Gebot der Gerechtigkeit schon dadurch, dass man stillsitzt und gar nichts tut.

Die Gerechtigkeit fordert demnach also ein Unterlassen – sowohl vom Einzelnen, der Anderen keinen Tort antun soll, als auch von der Regierung, die den Bürgern ihre »natürliche Freiheit« nicht nehmen darf. Für positive moralische Pflichten eröffnet Smith eine andere begriffliche Abteilung, die er Wohltätigkeit (»beneficence«)⁷ nennt. Gerechtigkeit trägt das soziale Gebäude, Wohltätigkeit ist ein zusätzliches, das Ganze verschönerndes Ornament. Die Wohltätigkeit ist dabei für Adam Smith ähnlich wie später für Hayek eine wichtige individuelle Tugend, nicht aber eine sinnvoll ins Kollektive skalierbare normative Kategorie, die sich für die Ausrichtung des staatlichen

5 Siehe etwa Nozick, Robert: *Anarchie, Staat, Utopia*, München: Olzog Verlag 2011.

6 Smith, Adam: *Wohlstand der Nationen*, Köln: Anaconda 2013.

7 Smith, Adam: *Theorie der ethischen Gefühle*, Hamburg: Meiner 2013, S. 124f.

Handelns eignen würde. Der Staat ist nicht für die Moral zuständig, sondern für das Recht, das die – stets kontextabhängige – soziale Übereinkunft der Gerechtigkeit formalisiert, einklagbar und durchsetzbar macht. Man könnte auch formulieren: Der logische Ort der Gerechtigkeit im Staat ist das Recht. Wobei allerdings das Recht, ob gefunden oder gesetzt, unweigerlich im sich wandelnden Moralverständnis der Menschen wurzelt.

Ein Vorläufer der Warnung vor einer »Anmaßung von Wissen«, die später Hayek vorgebracht hat, findet sich dabei auch schon bei Smith: Im konkreten Fall, informiert durch dessen Anschauung, erfährt in seinem Modell der Mensch aus der Interaktion mit anderen und der Auseinandersetzung mit seinem Gewissen, dem »unparteiischen Beobachter«, ob über die passive, eine mögliche Schädigung anderer Menschen vermeidende individuelle Gerechtigkeit hinaus ein aktives wohlthätiges Handeln gefordert ist. Smith skizziert dabei konzentrische Kreise unserer durch Vorstellungskraft und Vertrautheit geschulten Fähigkeit, uns in andere Leute hineinzuversetzen; ebenso konzentrisch sind auch die Kreise unserer Fähigkeit, ihnen etwas Gutes zu tun. Je weiter der konkrete Fall von mir entfernt ist, je weniger ich also über die herrschenden Umstände und über die spezifischen Bedürfnisse und Wünsche des Betroffenen Bescheid weiß, desto nachdrücklicher rät mir mein modellhaft imaginiertes unparteiisches Beobachter zum Stillhalten – nicht, dass ich aus guter Absicht das Falsche unternehme! Die Regierung hingegen kann sich in ihrem Urteil darüber, womit jemandem geholfen wäre und in welcher Weise sie sich also wohlthätig verhalten sollte, nicht auf ihre individuelle Vorstellungskraft und enge Vertrautheit mit dem Hilfesempfänger stützen, der für sie zumeist nur eine statistische Nummer ist. Ihr Urteil bleibt notwendig abstrakt. Sie droht unterschiedliche Menschen über einen Kamm zu scheren und allzu vielen dabei Ungerechtigkeit widerfahren zu lassen; deshalb ist sie zur Zurückhaltung verpflichtet.

Rawls Theory of Justice

Von dem schon von Epikur angerissenen und in Adam Smiths Modell der von Einfühlungsvermögen getragenen Rückkopplungen näher ausgeführten Gedanken, dass unsere Gerechtigkeitsvorstellungen letztlich auf einer Übereinkunft beruhen, ist es nicht mehr weit zur bisher wohl explizitesten und am sorgfältigsten ausgearbeiteten liberalen Gerechtigkeitstheorie – der kontrak-

tualistischen »Theory of Justice«⁸ von John Rawls. Was Gerechtigkeit in ihrer Substanz ist, leitet Rawls aus einem individuellen rationalen Vorteilskalkül ab, das freie, autonome und gleiche Bürger für sich anstellen. Rawls setzt die Menschen gedanklich hinter einen »Schleier des Nichtwissens«, wo sie ahnungslos bezüglich ihres Rangs in der Gesellschaft, ihrer materiellen Ausstattung, ihrer Talente und Neigungen sind – damit sie sich unparteiisch über allgemeine Regeln verständigen, statt nur den vorab definierten eigenen Vorteil zu suchen. Hinter einem solchen Schleier ist nach Rawls zu erwarten, dass sich die Menschen auf zwei Gerechtigkeitsgrundsätze einigen. Erstens: »Jede Person hat ein gleiches Recht auf das umfassendste System gleicher Grundfreiheiten, das mit demselben System von Freiheiten für alle vereinbar ist.« Und zweitens: »Soziale und ökonomische Ungleichheiten sind zulässig, wenn sie a) zum größten zu erwartenden Vorteil für die am wenigsten Begünstigten und b) mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit offenstehen.«

Es handelt sich bei der Rawls'schen Theorie um eine spannende, fruchtbare Konzeption, die viele andere Elemente aus der facettenreichen liberalen Ideengeschichte in sich aufnimmt. Sie hat den Vorzug, Freiheit und Gerechtigkeit konstruktiv zusammenzudenken, statt sie auseinanderzuidividieren und sich damit in eine Sprachlosigkeit hineinzumanövrieren. Wertvoll ist auch, dass sie lehrt, den Blick auf die Angemessenheit der allgemeinen Regeln zu richten, der von Hayek, aber auch von James M. Buchanan⁹ betonten Spielregeln, die uns alle angehen. Sie führt vor Augen, dass das eigene Interesse unauflöslich mit dem Gemeinwohl verbunden ist. Aber natürlich liegt auch in dieser Konzeption der Teufel im Detail. Sie wirft Fragen auf: Wie überzeugend ist das Gedankenexperiment des »Schleiers«; lassen sich Regel- und Handlungsebene tatsächlich trennen? Wie realistisch ist es, dass auch die ökonomische Freiheit zum Konsens gehören würde? Und müssen der fiktiven Einigung hinter dem Schleier des Nichtwissens nicht eine öffentliche Debatte und eine reale Abstimmung folgen? Hieran arbeitet sich die liberale Philosophie seit Jahrzehnten ab. Sie ist kein Fach für Ungeduldige.

8 Rawl, John: A Theory of Justice, Revised Edition, Cambridge: Harvard University Press 1999.

9 Buchanan, James M.: The Collected Works of J. M. Buchanan. 20 Volumes, Indianapolis: Liberty Fund, Inc 1999 – 2002.

