

Kapitalismuskritik und distributive Gerechtigkeit

Autor(en): **Marti, Urs**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik**

Band (Jahr): **31 (2011)**

Heft 60

PDF erstellt am: **10.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-651914>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Kapitalismuskritik und distributive Gerechtigkeit

Kann man den Kapitalismus im Namen der Gerechtigkeit kritisieren? Gewiss, regelmässig werden der Kapitalismus generell oder seine „Auswüchse“ als ungerecht kritisiert. Doch ist es konsequent, ein System im Namen der Gerechtigkeit zu kritisieren und sich dabei auf die Marxsche Analyse dieses Systems zu stützen? Auf linker Seite wird gerne vergessen, dass nicht nur der Neoliberalismus, sondern auch der Marxismus der Idee distributiver Gerechtigkeit skeptisch gegenübersteht. Der neoliberalen Auffassung, wie sie Friedrich von Hayek darlegt, liegen drei Überlegungen zugrunde (Hayek GS B4, 213-225): Der Markt verteilt zwar erstens Gewinne und Verluste der Kooperation ungleich, doch kann diese Verteilung nicht als ungerecht gelten, weil Gerechtigkeitskriterien nur absichtsvolles Handeln qualifizieren, der Markt aber nicht aus bewusstem Handeln resultiert. Hayek, der Gerechtigkeit als Fundament und Schranke allen Rechts versteht, beurteilt zweitens Umverteilung als ungerecht, weil sie zwingend mit Ungleichbehandlung einhergeht: Man gewährt den Armen einen Anteil, den man den Reichen vorenthält. Die notwendige Ungleichbehandlung durch den Markt rechtfertigt keine kompensierende Ungleichbehandlung durch die Politik. Drittens kann das Spiel von Angebot und Nachfrage nur funktionieren, wenn die Spielregeln nicht mittels Anwendung klassischer Gerechtigkeitskriterien wie Verdienst, Leistung oder Bedürfnis verändert werden.

Wenn Marx in der Kritik des sozialdemokratischen Gothaer Parteiprogramms (MEW 19, 11-32) bemerkt, es sei ein Fehler, von der Verteilung „Wesens zu machen und den Hauptakzent auf sie zu legen“, so liegen seiner Skepsis andere Argumente zugrunde. Worin liegt der Fehler? Marx hält das Prinzip distributiver Gerechtigkeit aus vier Gründen für fragwürdig. Zunächst stellt die sozialdemokratische Forderung, den Arbeitsertrag „unverkürzt, nach gleichem Rechte, allen Gesellschaftsgliedern“ zuzuteilen, eine „hohle Phrase“ mit ideologisch fragwürdigen Implikationen dar. Als (normativer) Individualist misstraut Marx dem Begriff der Gesellschaft, weil zu allen Zeiten die Verfechter der jeweiligen Gesellschaftsordnung den Arbeitern das Recht auf den vollen Ertrag ihrer Arbeit im Namen dieser Ordnung abgesprochen haben. Im Gegenzug weist er darauf hin, dass dennoch kein Arbeiter Anspruch auf den vollumfänglichen Gegenwert seiner Leistung hat, da er sich an der Finanzierung von Betriebs-, Verwaltungs-, Unterstützungs- und weiteren Kosten sowie von öffentlichen Dienstleistungen beteiligen muss.

Für unseren Zusammenhang wichtiger ist der zweite Grund: Marx kritisiert das dem Programm zugrunde liegende Verständnis von Verteilung, weil es sich ausschliesslich auf die Konsumtionsmittel bezieht. Deren

Verteilung resultiert aus der Verteilung der Produktionsbedingungen. Die kapitalistische Produktion beruht auf der ungleichen Verteilung sachlicher und persönlicher Produktionsbedingungen: während Boden und Kapital wenigen gehören, verfügen die meisten nur über ihre Arbeitskraft. Jede noch so „gerechte“ Zuteilung von Geld oder Konsummitteln ändert nichts an der Abhängigkeit jener, die vom Eigentum an sachlichen Produktionsmitteln ausgeschlossen sind. Um die Arbeiter aus dieser Abhängigkeit zu befreien, ist nicht eine „bessere“ Güterverteilung nötig, sondern eine Neuverteilung der Macht, über wirtschaftliche Ressourcen zu verfügen. Die Verteilung materieller Güter kann allenfalls als Mittel zum Zweck grösserer Selbstbestimmung, nicht als Selbstzweck gerechtfertigt werden.

Was den dritten Grund von Marx' Gerechtigkeitskepsis betrifft, sei ein philosophiegeschichtlicher Exkurs erlaubt. Die von Denkern wie Hobbes und Kant geprägte neuzeitliche politische Philosophie hat die Gerechtigkeit als normatives Leitprinzip durch jenes der Freiheit ersetzt; Gerechtigkeit, insbesondere distributive Gerechtigkeit spielt nur mehr eine untergeordnete Rolle. Unter dem distributiv Gerechten kann, wie Aristoteles darlegt, eine Zuteilung verstanden werden, bei der Gleiche Gleiches erhalten. Doch das Problem der politischen Philosophie besteht in der Schwierigkeit, zu bestimmen, wer weshalb gleich oder ungleich ist; es handelt sich für Aristoteles um eine eigentliche Aporie (Politik 1282b). Bei einer gerechten Verteilung muss das zugeteilte Gut dem Wert des potentiellen Empfängers angemessen sein. Wer in den Genuss welcher Güter kommt, entscheidet die jeweilige politische Ordnung; so kennt eine Demokratie andere Verteilungsprinzipien als eine Oligarchie.

Die Schwierigkeit besteht also darin, unparteiische Kriterien zu finden. Immerhin steht für Aristoteles fest, dass in der besten Ordnung der ideale Verteilungsschlüssel zur Anwendung kommt. Die beste Ordnung ist jene, in der die Besten herrschen; es handelt sich um eine – nicht im Sinne der Abstammung, sondern der ethischen Qualifikation zu verstehende – Aristokratie. Gerechtigkeit meint zwar „jedem das Seine“, wobei aber die Menschen nicht gleich sind. Im Sinne einer so verstandenen distributiven Gerechtigkeit erhalten die Mitglieder eines politischen Gemeinwesens nach Massgabe ihres unterschiedlichen Status, ihrer Verdienste und Qualifikationen ungleiche Teile. Gemäss neuzeitlicher Auffassung besteht die Aufgabe der Politik hingegen in einer „Gleichverteilung“, die nicht Güter, sondern Rechte betrifft. Es geht um die Herstellung von Sicherheit zwischen formal gleichberechtigten Individuen mittels Garantie von Eigentumsrechten. Distributive Gerechtigkeit regelt das Verhältnis zwischen Menschen, die wechselseitig ihr Recht auf Freiheit anerkennen; gleiche Freiheitsrechte können dann logischerweise nicht Gegenstand der Verteilung sein, sondern definieren den Rahmen des Verteilungssystems (Günther 1994).

Marx's abfällige Bemerkung über die distributive Gerechtigkeit wird vor diesem Hintergrund verständlich. Er versteht Gerechtigkeit ebenfalls

als Attribut der Rechtsordnung, geht indes einen Schritt über die vertragstheoretische Logik von Hobbes und Kant hinaus, wenn er die Rechtsordnung nicht als autonome Schöpfung rationaler Menschen versteht, sondern als Ausdruck einer bestimmten Produktionsweise. In dem Sinne ist der Kapitalismus gerecht, weil er die auf der Grundlage der ihm eigenen Produktionsweise einzig möglichen Verteilungsregeln definiert. Erst im Zuge der Umwälzung der Produktionsweise können andere Normen durchgesetzt werden. Auf die Frage, was eine gerechte Verteilung ist, kann die Antwort daher nur lauten: jene Verteilung, die den jeweils herrschenden Produktions- und Rechtsverhältnissen entspricht. Man erinnert sich an die aristotelische Aporie; es ist vergeblich, einen überhistorischen Massstab von Gerechtigkeit bestimmen zu wollen.

Allerdings geht es in Marx' Ausführungen nicht um distributive, sondern um kommutative Gerechtigkeit: In der Frühphase der kommunistischen Gesellschaft, die noch die Züge der kapitalistischen trägt, erhält, wer arbeitet, das Quantum Arbeit, welches er der Gesellschaft geliefert hat, in anderer Form von ihr zurück. In beiden Gesellschaften werden Warentausch wie Recht durch das Prinzip der Gleichheit geregelt. Wie Aristoteles festhält, ist im Gegensatz zur distributiven bei der kommutativen Gerechtigkeit die Ungleichheit der Menschen irrelevant; vor dem Gesetz gelten die Vertragspartner als gleich. Tauschbeziehungen setzen die Vergleichbarkeit der getauschten Güter voraus; das Geld (*nomisma*) wird zum allgemeinen Äquivalent, seine Funktion ist jener des Gesetzes (*nomos*) vergleichbar. Marx weist nochmals auf diese Affinität hin, wenn er festhält, Recht wie Warentausch beruhen auf dem Prinzip der Gleichheit.

Der vierte Grund betrifft den Marx unterstellten Utopismus, die Ansicht, die Prinzipien von Recht und Gerechtigkeit würden in einer Nachknappheitsordnung überflüssig. Die Unterstellung ist nicht ganz falsch, doch blendet die Kritik den grösseren Zusammenhang des Problems aus. Marx hält fest, die kommunistische Gesellschaft bleibe in der ersten Phase, behaftet mit den „Muttermalen“ der kapitalistischen Gesellschaft, auf die Institution des Rechts angewiesen. Das formal gleiche Recht ist „mit einer bürgerlichen Schranke behaftet“, es misst am gleichen Massstab, jenem der Arbeit. Das Recht des Arbeitenden auf eine bestimmte Entlohnung ist seiner Arbeitsleistung proportional. Ist das gerecht? Heutige Gerechtigkeitstheoretiker würden mehrheitlich die Frage wohl verneinen. Sie könnten darauf hinweisen, dass die Leistungsfähigkeit des einen aufgrund glücklicher Umstände, natürlicher Gaben oder einer besseren Ausbildung grösser ist als die eines andern, dem man die geringere Leistungsfähigkeit moralisch nicht anlasten kann. Ebenso könnten sie darauf hinweisen, dass – die Rede ist von den ökonomischen Verhältnissen um 1875 – ein Arbeiter eine Familie zu ernähren hat, während sein Kollege alleine lebt, und doch nicht weniger verdient. Es sind dies die Argumente, die Marx zur Diskussion stellt. Seine Konklusion entspricht indes nicht den Vorstellungen des Egalitarismus.

Um Massstab zu sein, muss die Arbeit der Intensität nach bestimmt werden, und diese kommt im Ertrag zum Ausdruck. Das Recht ist auf einen solchen Massstab angewiesen; als gleiches Recht misst es einem bestimmten Ertrag einen bestimmten Lohn zu. Da es aber von Leistungsfähigkeit und Bedürfnis absieht, ist es ungleiches Recht für ungleiche Arbeit. Es „erkennt stillschweigend die ungleiche individuelle Begabung und daher Leistungsfähigkeit der Arbeiter als natürliche Privilegien an.“ Doch jedes Recht ist in dem Sinne ein Recht der Ungleichheit, andernfalls könnte es seine Funktion nicht erfüllen. Es muss unterschiedliche Fälle gleichen Regeln und Massstäben unterziehen. Die Menschen sind ungleich, jedes Individuum unterscheidet sich von den anderen aufgrund seiner Fähigkeiten und Bedürfnisse. Als ungleiche Individuen müssen sie dennoch „unter einen gleichen Gesichtspunkt“ gebracht werden. Das Recht müsste folglich, um gerecht zu sein, ungleich sein, was der Idee des Rechts widerspricht. Es kann, so Marx' Befund, „nie höher sein als die ökonomische Gestaltung und dadurch bedingte Kulturentwicklung der Gesellschaft“.

Wird somit in einer nachkapitalistischen Ordnung das Recht „höher“, oder wird es überflüssig sein? Marx' diesbezügliche Erläuterungen sind interpretationsbedürftig. Zunächst betont er, das Recht könne „seiner Natur nach“ nur in der Anwendung gleicher Kriterien bestehen, müsse also von individuellen Eigenheiten absehen und dürfe nur Vergleichbares berücksichtigen. Ein Recht, das nach dem Vorbild von Aristoteles' distributiver Gerechtigkeit Güter ungleich verteilt, um die bestehende Ungleichheit zu reproduzieren, ist genauso denkbar wie ein kompensatorisches Recht, welches sie ungleich verteilt, um grössere Gleichheit herzustellen. Marx plädiert selbstredend nicht für die erste, aber auch nicht für die zweite Version. Ein Recht, das egalisierend wirkt, indem es Unvergleichbares berücksichtigt, wäre „seiner Natur nach“ kein Recht mehr. Wie ist nun die Aussage zu verstehen, gleiches Recht sei auch im Kommunismus mit einer „bürgerlichen Schranke“ behaftet, weil es individuelle Leistungen an gleichen Kriterien misst, der „enge bürgerliche Rechtshorizont“ könne jedoch in einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft „ganz überschritten“ werden? Ist die Aufhebung der Schranke gleichbedeutend mit der Abschaffung des Rechts, oder ist ein „weiter“ Rechtshorizont denkbar? In der höheren Phase des Kommunismus werden mit der „allseitigen Entwicklung der Individuen auch ihre Produktivkräfte“ wachsen und „alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fliessen“.

Wie die Präzisierung verdeutlicht, wird der Kommunismus gemäss Marx' Idee keine egalitäre, sondern eine individualistische Ordnung und als solche allenfalls auf geringe Regulierung angewiesen sein. Rechtsnormen und Distributionsregeln müssen den Zwängen und Ansprüchen der jeweiligen Produktionsweise gerecht werden. So geht es in einer kapitalistischen Marktwirtschaft darum, den Kampf um knappe Ressourcen mittels Rechten auf Privateigentum und private Vertragsschlüsse zu zivi-

lisieren. Lässt sich der Kampf um knappe Güter so regulieren, dass nicht mehr Angebot und Nachfrage über die Zuteilung entscheiden oder Privateigentum und Privatvertrag durch andere Rechtsinstrumente ersetzt werden? Zunächst ist festzuhalten, dass es hier nur um jenes Recht geht, dessen Funktion in der Regulierung der Ökonomie besteht. Individuelle Freiheit und Selbstbestimmung werden nicht von ökonomischer Macht alleine bedroht, eine sie schützende Rechtsordnung wird daher auch in einer nachkapitalistischen Gesellschaft unverzichtbar sein. Eine Gesellschaft, die ohne Regeln funktioniert, wäre eine Gesellschaft, die keine Konflikte kennt; sie setzte einen totalen Konformismus voraus, der nicht erstrebenswert ist.

Wenn die Utopie einer regel- und konfliktfreien Welt abschreckt, heisst dies nicht, die Hoffnung, der Regulierungsbedarf könne dank geringerer Konflikanfälligkeit in einer nachkapitalistischen Ordnung abnehmen, sei vergeblich. Damit Gerechtigkeitsprinzipien sinnvoller Weise postuliert werden können, müssen bestimmte soziale Bedingungen gegeben sein, das wusste nicht erst Marx. In den Schriften von Locke und Montesquieu, Hume und Rousseau finden sich diesbezüglich aufschlussreiche Hinweise: Von Ungerechtigkeit kann erst die Rede sein, wenn die Institution des Eigentums existiert. Gäbe die Natur den Menschen alle Güter im Überfluss, was zuweilen der Fall ist, wäre die Tugend der Gerechtigkeit so nutzlos wie Recht und Eigentum. Das Ausmass der erforderlichen Regulierung wird bestimmt von den in einer Sozialordnung wirkenden Anreizsystemen. Eine Gesellschaft, in der zwar die Natur den Menschen nicht alles im Übermass schenkt, die Anerkennung der Individuen aber nicht von ihrem materiellen Reichtum abhängt, kann den Kampf um knappe Güter zähmen. Werden Präferenzen nicht heteronom gebildet, etwa unter dem Zwang, aus Statusgründen bestimmte Dinge zu besitzen, nimmt die Nachfrage nach positionellen Gütern ab. In einer solchen Gesellschaft könnte es durchaus „Ungerechtigkeiten“ im Sinne von Ungleichbehandlung und Ungleichverteilung geben, doch würden sie solange niemanden kümmern, wie sie nicht die Benachteiligten in Situationen von Abhängigkeit und Fremdbestimmung führen. Man kann sich unter Marx' individualistischem Kommunismus eine Nachknappheits-Ordnung dieser Art vorstellen. Um „Gleichmacherei“ ginge es darin nicht, soll doch im Gegenteil jedes Individuum seine eignen Fähigkeiten entfalten und seine eignen Bedürfnisse ausleben können, freilich auch nach Massgabe dieser Fähigkeiten zum gesellschaftlichen Reichtum beitragen. Dies meint der Grundsatz: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen. Die ökonomische Basis dieser Gesellschaft wäre die Befreiung individueller Produktivität und Kreativität.

Wenn ich Marx' kurze Schrift so ausführlich kommentiert habe, so auch deshalb, weil sie eine wichtige Inspirationsquelle von Amartya Sen ist. Sen und Martha Nussbaum haben mit ihren Reflexionen über Fähigkeiten und

Bedürfnisse der Gerechtigkeitsdiskussion eine neue Richtung gegeben; beide berufen sich häufig, wenn auch recht selektiv, auf Marx. Gerechte Politik zielt in Nussbaums Sichtweise nicht primär auf materielle Umverteilung, sondern auf die Beseitigung aller Hindernisse, welche Menschen daran hindern, ihre Fähigkeiten zu entfalten. Hierzu gehören asymmetrische Machtbeziehungen, wie sie aus dem Privateigentum an Produktionsmitteln oder aus patriarchalen Strukturen resultieren (Nussbaum 1999, 40-45). Sen lenkt die Aufmerksamkeit auf die konkreten Voraussetzungen menschlicher Handlungsfreiheit. Soll diese mittels distributiver Gerechtigkeit gefördert werden, stellt sich die Frage nach dem gerechtigkeitsrelevanten Gegenstand der Gleichverteilung.

Sen nimmt das Problem auf, welches Marx mit der paradoxen Formulierung eines gleichen Rechts der Ungleichheit benannt hat. Das Gut, wovon allen Menschen ein gleicher Anteil zusteht, wäre als positive Freiheit oder Handlungsvermögen zu bezeichnen. Seine gerechte „Verteilung“ ist aus mehreren Gründen schwierig zu bewerkstelligen. Der Bedarf danach differiert zwischen Individuen, Geschlechtern, Klassen und Nationen und ist schwer zu bemessen. Die von Sen als wesentlich definierten Freiheiten (substantive freedoms, Sen 1999, 13-86) sind auf Voraussetzungen wie Nahrung, Gesundheit, Bildung, politische Partizipation und das Fehlen ökonomischen Zwangs angewiesen. Sind nicht, um solche Voraussetzungen zu schaffen, radikale Transformationen der sozioökonomischen Strukturen nötig? Die gerechte „Verteilung“ der für Leben, Selbstbestimmung und persönliche Entwicklung unverzichtbaren Güter impliziert offenbar den Anspruch aller Betroffenen auf Partizipation an der Gestaltung dieser Strukturen, was wiederum eine tiefgreifende Transformation der globalpolitischen Entscheidungsprozeduren voraussetzt.

Sens 2009 erschienene Studie über die Idee der Gerechtigkeit gibt Gelegenheit zu prüfen, ob philosophische Theorien die Frage nach den zwecks Herstellung gerechterer Verhältnisse nötigen Transformationen überhaupt thematisieren. Sens Arbeiten, für die er 1998 den Wirtschaftsnobelpreis erhalten hat, beeinflussen seit Jahrzehnten die Armuts- und Entwicklungsforschung. Um die Stichworte in Erinnerung zu rufen: Weder das Wachstum des Bruttosozialprodukts noch dessen Verteilung vermögen die Armut in einem Land zu überwinden. Entscheidend ist die Frage, unter welchen Bedingungen Wirtschaftswachstum und Umverteilung die persönliche Entwicklung armer Menschen überhaupt zu fördern vermögen. Ein wohlhabender Mensch hat in der Regel grössere Chancen, ein selbstbestimmtes Leben zu führen als ein armer Mensch, doch die Armut des letzteren besteht nicht einfach im Mangel an monetären Mitteln, sondern im fehlenden Zugang zu Gesundheitsvorsorge und Bildung sowie in der Verweigerung sozialer Anerkennung. Armut meint Verlust von Fähigkeiten; ein besseres Einkommen kann unter Umständen ein Mittel sein, welches Abhilfe schafft, doch kann es nie etwas anderes sein als blosses Mittel.

Unterprivilegierte können in reichen Ländern unter gleichen Deprivationen leiden wie in armen Ländern. Entwicklungspolitisch geboten ist laut Sen, nicht bloss den Zugang zu lebensnotwendigen Mitteln zu garantieren, sondern die Freiheit, zwischen verschiedenen Lebensweisen zu wählen, zu erweitern. Freiheit vergrössert die Chance, Ziele zu verwirklichen, und sie erlaubt es, selbständig Ziele zu wählen. Sie hat nicht bloss instrumentellen, sondern intrinsischen Wert.

Eine Gerechtigkeitstheorie sollte sich folglich nicht an Kriterien wie Nutzen oder Wohlstand orientieren, sondern an jenem der Freiheit. Es handelt sich in Sens Konzeption um einen positiven Freiheitsbegriff. Freiheit und Fähigkeit bedingen sich gegenseitig: ein Mensch ist nicht bereits dann frei, wenn das Gesetz ihm erlaubt, etwas zu tun, sondern erst dann, wenn er fähig ist, es zu tun; umgekehrt sind Fähigkeiten den Menschen in der Regel nicht einfach in die Wiege gelegt, sondern Potentiale, die zu ihrer Entfaltung günstiger sozialer Bedingungen oder politischer Massnahmen bedürfen. Eine Politik, die soziale Disparitäten vermindern will, muss daher die Aufmerksamkeit auf die Ungleichheit der Fähigkeiten richten, ohne jedoch eine Gleichheit der Fähigkeiten anzustreben. Hierin wird die Paradoxie des Fähigkeiten-Ansatzes deutlich, die freilich in der Natur der Sache liegt und nicht gegen ihn spricht. Der Vorteil eines Ansatzes, der nur monetäre Kriterien berücksichtigt, liegt in der Kommensurabilität: Es lässt sich genau messen, wieviel Geld Menschen zur Verfügung haben und wie gross die Differenzen sind, weil es eine Masseinheit gibt. Allerdings vermag dieser Ansatz nichts darüber zu sagen, ob und wie Menschen monetäre Ressourcen zu nutzen wissen. Fähigkeiten sind nicht kommensurabel, sondern in irreduzibler Weise verschiedenartig; keine Masseinheit sagt etwas darüber aus, ob es besser ist, eine gute Bergsteigerin zu sein oder ein guter Pianist, selbst wenn sich ermitteln lässt, womit mehr zu verdienen ist.

Wie unschwer zu erkennen ist, setzt Sen damit den Marx'schen Gedankengang fort. Eine Gesellschaftsordnung, die den menschlichen Bedürfnissen und Fähigkeiten „gerecht“ werden will, muss die irreduzible Verschiedenartigkeit der Individuen anerkennen und darauf verzichten, mit einer Masseinheit zu messen (Sen 2009, 225-252). Sen, der etwas vage von der „Idee der Gerechtigkeit“ spricht, gibt zu verstehen, dass Gerechtigkeitstheorien, weil sie aufgrund von problematischen Kommensurabilitätsannahmen entscheiden wollen, was jedem Menschen zusteht, als Orientierungshilfen für die Politik von zweifelhaftem Wert sind.

Sen formuliert in seinem Buch eine Kritik der Gerechtigkeitkonzeption von John Rawls. Die gerechte Verteilung von Gütern und Chancen ist erst mit der Entwicklung des modernen Sozialstaats wieder zu einem vorrangigen Thema der politischen Philosophie geworden. Wie Nancy Fraser in Erinnerung ruft, ist die Forderung nach materieller Umverteilung eine liberale Idee (Fraser/Honneth 2003, 18-23). Rawls ist der wichtigste Vertreter

des modernen Liberalismus. Sen wirft ihm vor, er richte die Aufmerksamkeit allein auf die Verteilung der Primärgüter. Es handelt sich dabei laut Rawls' Definition um Güter, von denen angenommen wird, jeder vernünftige Mensch möchte sie haben. Dazu gehören Rechte, Freiheiten und Chancen, Einkommen und Vermögen. Die Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit ermöglichen die Zuweisung von Rechten und Pflichten in den gesellschaftlichen Institutionen, und sie legen die richtige Verteilung der Gewinne und Verluste sozialer Kooperation fest (Rawls 1975, 112f, 20f).

Sen will dagegen prüfen, inwiefern Menschen aufgrund ihrer individuellen Bedürfnisse und Fähigkeiten von diesen Gütern Gebrauch machen können. Der Fokus sollte also nicht auf die Mittel gelegt werden, die für ein lebenswertes Leben benötigt werden, sondern auf die tatsächlichen Chancen, ein solches Leben zu führen. Damit ist selbstredend nicht gesagt, die Mittel seien vernachlässigbar; sie haben jedoch keinen Wert in sich selbst und sind als Indikatoren gerechter Verteilung nur beschränkt tauglich. Angesichts dieser Argumente ist es vielleicht nicht falsch, auch Sen als Gerechtigkeits skeptiker zu bezeichnen. Die Diagnose von Ungerechtigkeiten erfordert ihm zufolge nicht den Rückgriff auf eine einheitliche Konzeption einer gerechten Ordnung (Sen 2009, 52-74, 90f, 100, 253-263). Rawls beruft sich explizit auf die kontraktualistische Tradition des politischen Denkens. Sen bezeichnet die Theorien von Hobbes, Locke, Rousseau, Kant und Rawls als transzendentalen Institutionalismus. Er gibt einer anderen Richtung den Vorzug, die er mit den Namen von Adam Smith, Nicolas Caritat de Condorcet, Jeremy Bentham, Mary Wollstonecraft, Karl Marx und John Stuart Mill assoziiert. Wo liegt der Unterschied? Im ersten Fall gilt das Interesse Institutionen, die vollkommen gerecht sind, im zweiten hingegen dem Vergleich verschiedener Gesellschaftstypen im Hinblick auf deren jeweilige Eignung, Ungerechtigkeiten zu vermeiden (Sen 2009, XVI, 5-7, 262f).

Gewiss gibt es aus linker Sicht Gründe, Rawls' Gerechtigkeitskonzeption zu kritisieren, allerdings finden sich darin Ansätze einer Kapitalismuskritik, die man bei Sen vergeblich sucht. Wenn Sen in Erinnerung ruft, Marx ziehe die freie Marktwirtschaft der Sklavenhalter-Gesellschaft vor (Sen 1999, 29), ist das richtig, doch folgt daraus selbstredend nicht, er habe die freie Marktwirtschaft verteidigt. Rawls kritisiert Marx' Urteil, das Recht könne nie höher sein als die ökonomische Struktur einer Gesellschaft, weil er es für geboten hält, anstatt soziale Veränderung anzustreben mittels Anwendung von Rechtsregeln die Ungerechtigkeit in der bestehenden Gesellschaft zu überwinden (Rawls 2007, 367f; vgl. Marti 2010). Als Gegenstand der Gerechtigkeit bestimmt er die Grundstruktur der Gesellschaft, die Art, wie rechtliche, soziale und ökonomische Institutionen mit der Verteilung von Rechten, Pflichten und Kooperationsprodukten ungleiche Ausgangspositionen verursachen. Fakten wie die Ungleichheit von Begabungen oder Ausgangspositionen sind weder gerecht noch ungerecht,

wohl aber ist es die Art, wie Institutionen damit umgehen. Gemäss Rawls' Überzeugung müssen sich die Menschen der Willkür der Natur nicht unterwerfen; die Gesellschaftsordnung ist ein menschliches Handlungsmuster und als solches veränderbar (Rawls 1975, 122f).

Rawls' Marx-Kritik scheint mithin inkonsequent zu sein. Anders als Hayek, der den Markt als quasi-natürliche Ordnung deutet, sieht Rawls darin eine Komponente der Grundstruktur. Besteht die Aufgabe der Politik in der Herstellung sozialer Gerechtigkeit, so kann sie sich auf die Märkte nur partiell verlassen. Märkte sind trotz ihrer Effizienz unvollkommen, sie ermöglichen Monopolbildung, sind mit Informationsmängeln behaftet und externalisieren Lasten. Vollbeschäftigung, ein Existenzminimum oder Chancengleichheit können sie nicht garantieren, Bedürfnisse nicht berücksichtigen, öffentliche Güter nicht bereitstellen, wirtschaftliche und damit auch für die Demokratie bedrohliche politische Machtballungen nicht verhindern. Rawls geht bei seinen Überlegungen von einem demokratisch-privatwirtschaftlichen System mit breiter Streuung von Land- und Kapitalbesitz sowie breit verteilter Kontrolle über die Produktionsmittel aus, bemerkt jedoch, ein freiheitlich-sozialistisches System mit Marktinstitutionen, öffentlichem Eigentum an den Produktionsmitteln und Arbeiter-selbstverwaltung in den Betrieben könne die von ihm definierten Gerechtigkeitskriterien ebenfalls erfüllen (Rawls 1975, 298-318).

Rawls' „transzendentaler Institutionalismus“ birgt also durchaus ein Potential sozialer Veränderung. Gemäss dem ersten Gerechtigkeitsprinzip steht allen Menschen gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten zu, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist. Zu den Grundfreiheiten gehören politische Partizipationsrechte, persönliche Freiheit, das Recht auf persönliches Eigentum und Rechtsstaatlichkeit, nicht aber, wie Rawls explizit festhält, das Recht auf Eigentum an Produktionsmitteln oder die unbeschränkte Vertragsfreiheit (Rawls 1975, 82f). Die Präzisierung ist folgeschwer; gerade jene Rechte, die für den klassischen Liberalismus und den Neoliberalismus elementar sind, werden von Rawls als für eine Gerechtigkeitstheorie vernachlässigbar beurteilt. Wird damit nicht angedeutet, eine gerechte Gesellschaft könne nur aus einer radikalen Veränderung der Eigentums- und Produktionsverhältnisse resultieren? In einem späteren Werk wird die Frage expliziter beantwortet (Rawls 2001, 135-140).

Hinsichtlich der institutionellen Grundstruktur werden fünf Gesellschaftssysteme unterschieden: deregulierter Kapitalismus, wohlfahrtsstaatlicher Kapitalismus, autoritärer Staatssozialismus, Eigentümer-Demokratie und liberal-demokratischer Sozialismus. In den ersten drei Systemen werden die Gerechtigkeitsprinzipien verletzt. Auch der sozialstaatliche Kapitalismus kann somit nicht als gerecht gelten. Nur die letzten beiden Systeme schaffen institutionelle Voraussetzungen einer gerechten Ordnung. Die Eigentumsdemokratie garantiert eine breite Streuung von Kapital und

Kontrolle der Produktionsmittel. Im liberalen Sozialismus sind die Produktionsmittel Eigentum der Gesellschaft, ökonomische Macht ist dezentralisiert, die Unternehmen werden von den Beschäftigten verwaltet, es gibt freie Märkte, Beruf und Arbeitsplatz können frei gewählt werden. Der Grundgedanke ist folgender: Im Gegensatz zum Sozialstaat, der die Auswirkungen einer ungerechten Ordnung fortwährend abzumildern versucht, ohne deren Ursache, die Konzentration wirtschaftlicher Macht, anzutasten, lässt eine Demokratie, die sich auf den Bereich der Ökonomie erstreckt, Ungerechtigkeit im Sinne massiver Ungleichheit der Chancen gar nicht erst entstehen.

Zweck dieser Überlegungen war es, auf das notwendige Spannungsverhältnis zwischen Kapitalismuskritik und Gerechtigkeitstheorie hinzuweisen. Vertreter normativer politischer Theorien appellieren an die Vernunft und das moralische Verantwortungsgefühl der Menschen. Dass Gesellschaftsordnungen Anreizsysteme schaffen, die moralisches Handeln nicht unbedingt honorieren, und daher die Hoffnung, ein System wie der Kapitalismus lasse sich moralisch zähmen, sich als Illusion erweisen könnte, wird von ihnen gerne verdrängt. Die Transformation der ökonomischen Ordnung ist für sie kein Thema, auch wenn die von ihnen entworfenen Konzeptionen gerechten Handelns faktisch häufig ein anderes Gesellschaftssystem voraussetzen. Wer den Kapitalismus als veränderbare Ordnung begreift, wird den Sinn gerechtigkeitstheoretischer Überlegungen skeptischer beurteilen und die Aufmerksamkeit auf Machtverhältnisse, Machtkonflikte, Krisen und mögliche Auswege richten. Dieser notwendige Perspektivenwechsel darf freilich nicht zum Vorwand werden, die gerechtigkeitstheoretische Grundfrage – „Was steht den Menschen zu?“ – auszublenden.

Literatur

- Fraser, Nancy / Honneth, Axel, 2003: Umverteilung oder Anerkennung? Frankfurt/M.
- Günther, Klaus, 1994: Was heisst: „Jedem das Seine“. In: G. Frankenberg (Hg.), Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft, Frankfurt/M., S.151-181
- Hayek, Friedrich A. von: Gesammelte Schriften in deutscher Sprache, Tübingen 2001 ff.
- Marti, Urs, 2010: Marx und die politische Philosophie der Gegenwart. Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, 159, S. 177-193
- Marx, Karl / Engels, Friedrich, MEW, Werke, Berlin 1956 ff.
- Nussbaum, Martha C., 1999: Gerechtigkeit oder das gute Leben. Frankfurt/M.
- Rawls, John, 1975: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt/M.
- Rawls, John, 2001: Justice as Fairness. A Restatement. Cambridge MA
- Rawls, John, 2007: Lectures on the History of Political Philosophy. Cambridge MA
- Sen, Amartya, 1999: Development as Freedom. New York
- Sen, Amartya, 2009: The Idea of Justice. London