

Martin Rhonheimer

Hayeks Kritik der „sozialen Gerechtigkeit“

Eine Bestätigung und Relativierung aus moralphilosophischer Sicht

1. Die Allerweltsfloskel „soziale Gerechtigkeit“

„Soziale Gerechtigkeit“ ist ein Terminus, der in jedermanns Munde ist. Doch wird er nie definiert, woran denjenigen, die ihn am meisten verwenden, in der Regel auch gar nicht gelegen ist. Denn gerade in seiner Unbestimmtheit dient der zur nichtssagenden Allerweltsfloskel verkommene Ausdruck dem Zweck, jedem Zweck dienen zu können, insbesondere alle möglichen sozialpolitischen Forderungen als Forderungen der Gerechtigkeit zu verbrämen und damit nicht mehr weiter hinterfragbar zu machen. Dabei appelliert die Rede von der sozialen Gerechtigkeit an allgemein geteilte Gefühle und Intuitionen betreffend Gerechtigkeit und scheint deshalb auch für die meisten Menschen keiner weiteren Erklärung bedürftig zu sein. Solche Gefühle und Intuitionen beziehen sich meistens auf verschiedene Arten der Ungleichheit, die man als ungerecht empfindet.

Diese Gefühle sind jedoch nicht einfach bedeutungslos. Man kann auch nicht behaupten, sie besäßen keinerlei Grundlage in zustimmungsfähigen moralischen Intuitionen. Ich möchte den Ruf nach sozialer Gerechtigkeit auch nicht einfach auf Neidgefühle zurückführen, obwohl in vielen Fällen, in denen „soziale Gerechtigkeit“ eingefordert wird, Neid eine Rolle spielen mag – vor allem im Zusammenhang mit dem Konstatieren einer angeblich ungerech-

ten Verteilung von Vermögen und Einkommen. Ich denke jedoch, dass die Allgegenwart der Floskel „soziale Gerechtigkeit“ in einer moralischen Intuition wurzelt, die ernst genommen werden sollte. Die Popularität des Schlagworts scheint in der Tatsache begründet, dass soziale und ökonomische Ungleichheiten spätestens seit der industriellen Revolution nicht mehr wie in einer ständischen und unfreien Gesellschaft, in der die Rollen eindeutig und unverrückbar verteilt schienen, einfach als Schicksal, als gottgegeben oder von der Natur auferlegt hingenommen werden. In der dynamischen Welt eines beispiellosen, von Menschen erzeugten Wohlstandswachstums wie der unsrigen, in der auch Krisen als menschengemacht erfahren werden, erscheinen Ungleichheiten unvermeidlich ebenfalls als menschengemacht, willkürlich und veränderbar. Deshalb werden sie, falls nichts dagegen unternommen wird, zunächst einmal als ungerecht empfunden.

Die verständlichen und teilweise richtigen moralischen Intuitionen, die den Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit zugrunde liegen, sind jedoch oft fehlgeleitet durch die Unwissenheit hinsichtlich der wahren Ursachen von Wohlstand und wirtschaftlichem Wachstum wie auch durch das Übersehen grundlegender ökonomischer Tatsachen wie der Knappheit der Ressourcen oder der Funktion der Kapitalakkumulation, wie sie vor allem für techno-

logische Innovation und dadurch erzeugte Steigerung der Produktivität, der Reallöhne und damit des allgemeinen Lebensstandards und Wohlstands unumgänglich und entscheidend sind. Überdies sind diese moralischen Intuitionen oft fehlgeleitet durch die Nichtberücksichtigung der Beschränktheit des menschlichen Wissens und der Aufgabe von Märkten, um gerade diese Beschränktheit durch dezentrale Wissensakkumulation aufgrund der – durch das Preissystem des Markts ermöglichten – Kooperation auf gesamtgesellschaftlicher und globaler Ebene zu überwinden. Schließlich werden diese Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit in der Regel auch auf der Grundlage von fraglichen wirtschaftsgeschichtlichen Narrativen, ja eigentlichen Legenden erhoben, ganz besonders von falschen Vorstellungen über die Geschichte des Kapitalismus, der industriellen Revolution und der Lage der Industriearbeiterschaft der letzten zwei Jahrhunderte.¹

„Soziale Gerechtigkeit“ wird im Allgemeinen – und auf problematische Weise – als *Verteilungsgerechtigkeit* bzw., in traditioneller Terminologie, als „distributive Gerechtigkeit“ verstanden. Diese unterscheidet sich von der „kommutativen“ oder Tauschgerechtigkeit, der Gerechtigkeit zwischen Individuen beim Kaufen und Verkaufen wie auch bei jeder Art von Vertragsabschlüssen. Die „distributive Gerechtigkeit“ hingegen ist klassischerweise die Gerechtigkeit der übergeordneten Gemeinschaften oder Instanzen, insbesondere des Staates, gegenüber den einzelnen Gliedern der jeweiligen Gemeinschaft. Sie bezieht sich auf die gerechte Verteilung von Pflichten (z.B. das Entrichten von Steuern) und Vorteilen bzw. Vergünstigungen (nicht nur materieller, sondern auch immaterieller Art, wie z.B. Ehren), also von öffentlichen Gütern und Lasten. Sie

hat aber nichts mit der Verteilung von privaten Einkommen oder Vermögen der Bürger zu tun. Doch genau so wird, entgegen der europäischen Tradition – auch derjenigen der katholischen Soziallehre – im heutigen Diskurs distributive Gerechtigkeit verstanden: ausschließlich als Gerechtigkeit der Verteilung privater Vermögen und Einkommen. Entsprechend präsentiert sich dann „soziale Gerechtigkeit“ als die Korrektur dieser Verteilung.²

Einer der heftigsten und einflussreichsten Kritiker des Begriffs der „sozialen Gerechtigkeit“ war Friedrich August von Hayek. Er verstand „sozial“ als „Wieselwort“ – ein Ausdruck, der auf den amerikanischen Präsidenten Theodore Roosevelt (1858-1919) zurückgeht – weil, so wie das Wiesel den Inhalt seiner Eier aussaugt, das Adjektiv „sozial“ den Gehalt des nachfolgenden Substantivs „aufsaugt“. So saugt gemäß Hayek im Ausdruck „soziale Gerechtigkeit“ das Adjektiv „sozial“ den Gehalt von „Gerechtigkeit“ auf. Was übrig bleibt, ist eine diffuse Vorstellung von „sozial“, die mit dem Begriff „Gerechtigkeit“ selbst nichts mehr zu tun hat und ihn zur bloßen Worthülse verkommen lässt.

Hayek selbst folgte in seiner Kritik jedoch dem gängigen Sprachgebrauch und verstand „soziale Gerechtigkeit“ bedauerlicherweise im modernen Sinne als Verteilungsgerechtigkeit im Sinne der Gerechtigkeit der Verteilung privater Einkommen, Vermögen, Ausgangspositionen, Chancen usw. Die dadurch erfolgte Verengung der Perspektive – und seiner Kritik – hinderte Hayek daran, andere mögliche Bedeutungen von „sozialer Gerechtigkeit“ in den Blick zu bekommen, die der klassischen Bedeutung der „iustitia distributiva“ näher stehen und, wie wir sehen werden, mit seiner Kritik an der sozialen Gerechtigkeit und seiner Sicht des Marktes nicht nur kompatibel sind,

¹ Vgl. dazu jetzt aus wirtschaftshistorischer Sicht: Plumpe (2019).

² Vgl. zu diesem Thema Rhonheimer (2018) und kürzer (2018b).

sondern sogar mit seinen Texten begründet werden können. In seiner Kritik am Begriff der sozialen Gerechtigkeit werden diese sich aus moralphilosophischer Sicht geradezu aufdrängenden Möglichkeiten jedoch ausgeblendet.

Im Folgenden werde ich zunächst Kernpunkte von Hayeks Kritik der „sozialen Gerechtigkeit“ darstellen und dabei sowohl das Richtige wie auch die Grenzen dieser seiner Kritik zur Sprache bringen. In einem zweiten Schritt wende ich mich Fragen zu, die Hayek und andere liberale bzw. libertäre Kritiker des Konzepts der sozialen Gerechtigkeit übergehen, und leite damit zu einer Ausweitung der Perspektive über. Drittens werde ich einen Begriff sozialer Gerechtigkeit „höherer Ordnung“ erarbeiten, die unsere grundlegenden moralischen Intuitionen von Gerechtigkeit rechtfertigt und sowohl mit den anthropologischen Prinzipien einer christlich inspirierten, das heißt auf der Anthropologie der Gottebenbildlichkeit des Menschen gründenden Sozialphilosophie wie auch mit Hayeks Position kompatibel ist. Das Ergebnis wird Hayeks Grundposition bestätigen, sie aber zugleich auch relativieren und in eine weitere Perspektive einordnen.

2. Hayeks Kritik der „sozialen Gerechtigkeit“

2.1. *Gesellschaften und Marktwirtschaften als spontane Ordnungen*

Einer von Hayeks zentralen Gedanken ist, dass Gesellschaften, Märkte und das Rechtssystem, in die Märkte eingebettet sind, adäquat nur als „spontane Ordnungen“ verstanden werden können. „Spontane Ordnung“ meint nicht eine naturhaft sich entwickelnde Ordnung im Sinne einer Evolution, die gleichsam blind, ohne Eingriffe durch menschliche Entscheidungen oder „Steuerung“ durch Politiker, Rechtskundige oder Gesetzgeber verläuft.

Nach Hayek sind spontane Ordnungen nicht von Ordnungen zu unterscheiden, in denen keine freien und bewussten Entscheidungen von Akteuren stattfinden, sondern von Ordnungen, die als *gesamte* intentional für einen bestimmten Zweck konzipiert sind, was typisch für Organisationen ist, die sich sämtlich durch einen Zweck definieren und für einen solchen erdacht und geschaffen werden.

Gesellschaften, Märkte und Rechtssysteme, in denen eine Vielzahl von Individuen divergierende Präferenzen besitzen und unterschiedliche Ziele verfolgen, können nicht wie Organisationen konzipiert und ins Leben gerufen werden; sie entwickeln sich auch nicht nach einem Plan oder Organisationsschema. Vielmehr entstehen sie als Resultate evolutionärer Prozesse, die selbst keinem Gesamtplan entsprechen und, als Gesamtordnung, nicht intentional für einen bestimmten Zweck konzipiert sind. Die Regeln und institutionellen Prinzipien, durch die solche spontanen Ordnungen sich ausgestalten, sichern die Kooperation von Individuen, die selbst jeweils unterschiedliche Zwecke verfolgen, und vermeiden dabei die Unterordnung der legitimen individuellen Freiheit unter die dominanten Präferenzen anderer dem entsprechenden Kooperationszusammenhang angehörenden Individuen. Spontane Ordnungen beruhen also auf Freiheit; die einzige Ordnungsform, die mit ihnen kompatibel ist, ist eine solche, die auf *Regeln* beruht. Denn Regeln sind auf eine unbestimmte Anzahl von Ergebnissen hin offen, werden also nicht so konzipiert, dass sie absichtlich einen bestimmten Zustand oder ein bestimmtes Resultat (z.B. eine konkrete Einkommens- oder Vermögensverteilung) hervorbringen, wie das bei Gesetzen, z.B. Steuergesetzen möglich ist, die die Gesellschaft als Ganze z.B. durch eine starke Steuerprogression zu gestalten und eine bestimmte Verteilung zu erzeugen beanspruchen oder konkrete gesellschaftspolitische Ziele verfolgen. Solche

Gesetze sind aber nicht Regeln, die für alle gelten, sondern bloße – interventionistische – „Gesetzgebung“, denen der Geruch des „Konstruktivismus“ und des „Social Engineering“ anhaftet. Während z.B. eine proportionale Besteuerung, etwa eine Flat-Tax – jeder bezahlt unabhängig von seinem Einkommen 20 Prozent Einkommenssteuern – eine Regel ist, ist eine progressive Besteuerung nicht eine Regel, sondern ein gesetzlicher Eingriff – eine bürokratische Maßnahme –, der ein bestimmtes Verteilungsergebnis erzielen möchte.

Freie Marktwirtschaften entwickeln sich als spontane Ordnungen. Sie bilden deshalb die für freie Gesellschaften typische Wirtschaftsordnung. Ihre Verteilungsergebnisse sind weder organisiert noch geplant oder auf irgendeine Weise absichtlich gesteuert. Deshalb, und das ist im zweiten Teil von *Recht, Gesetz und Freiheit (Das Trugbild der sozialen Gerechtigkeit)* Hayeks zentraler Punkt, kann das Ergebnis von Marktprozessen weder „gerecht“ noch „ungerecht“ genannt werden.: „Streng genommen kann nur menschliches Verhalten gerecht oder ungerecht genannt werden“ (Hayek 2003, 181).

2.2. Der „Markt“ handelt nicht, nur Menschen handeln und verfolgen Absichten

Daraus folgt: „In einer freien Gesellschaft, in der die Position von Einzelpersonen und Gruppen nicht das Ergebnis von irgend jemandes Plan ist, (...) lassen sich Unterschiede in der Entlohnung einfach nicht sinnvoll als gerecht oder ungerecht bezeichnen“ (2003, 221). Der Markt „handelt“ nicht, und schon gar nicht mit einer bestimmten Intention oder Absicht. Der Markt ist überhaupt kein Akteur. Deshalb können auch die moralischen Qualifikationen von „gerecht“ und „ungerecht“ weder auf ihn selbst noch auf seine Verteilungsfolgen angewendet werden.

Hayek gibt zwar zu: „Es ist natürlich nicht falsch, wenn wir feststellen, dass sich in einer freien Gesellschaft die Ergebnisse der Wirtschaftstätigkeit auf die verschiedenen Einzelpersonen und Gruppen nicht nach einem erkennbaren Gerechtigkeitsprinzip verteilen.“ Doch, so Hayek, können wir daraus nicht schließen, „dass sie [die Verteilungsfolgen von Marktprozessen] ungerecht sind und jemand dafür verantwortlich ist und daran die Schuld trägt“ (2003, 234). Wir können die Gesellschaft und den Markt nicht als einen bestimmten und verantwortlichen Akteur ansehen, der für die Ergebnisse seiner „Handlungen“ verantwortlich gemacht werden kann. Vorausgesetzt wir verabscheuen die Kommandowirtschaft des Sozialismus und totalitäre politische Systeme, und vorausgesetzt wir verstehen, dass eine Marktwirtschaft ein System ist, „in dem jeder sein Wissen für seine eigenen Zwecke gebrauchen darf“, dass sie also die Wirtschaftsordnung einer freien Gesellschaft ist, dann „ist der Begriff ‚soziale Gerechtigkeit‘ notwendigerweise leer und inhaltslos, weil in ihm niemandes Wille die relativen Einkommen der einzelnen bestimmen oder ihre partielle Zufallsabhängigkeit verhindern kann“ (2003, 220).

Nicht nur zeichnet sich Hayeks Sicht durch ein klares Verständnis des Wesens der Marktwirtschaft und der Grundlagen einer freien Gesellschaft aus; seine Konzeption des wirtschaftlichen Lebens, der Kooperation und der Gesellschaft erscheint auch zutiefst humanistisch. Sie gründet nämlich auf dem Primat der individuellen Person, ihrer Freiheit und Selbstverantwortung. Hayek ist keineswegs gleichgültig gegenüber jenen, die an dem, was er das „katalaktische Spiel“ des Marktes nennt, nicht teilzunehmen imstande sind. Solchen Menschen soll durch die gesamte Gemeinschaft beigestanden bzw. sie sollen von ihr getragen werden, wenn nötig „in der Form eines garantierten Mindesteinkommens oder eines

Minimums, unter das hinunter niemand zu geraten braucht. Eine derartige Versicherung gegen extreme Unglücksfälle mang durchaus im Interesse aller sein; man empfindet es vielleicht als eindeutige moralische Pflicht aller, in der organisierten Gemeinschaft denjenigen zu Hilfe zu kommen, die sich nicht selbst helfen können“ (2003, 238).³

2.3. Gerechtigkeitskriterien gibt es auch für Sachverhalte und Zustände

Hayek hebt aber auch einen anderen, meiner Ansicht nach entscheidenden Punkt hervor, den er erstaunlicherweise nicht weiter ausführt geschweige denn weiterentwickelt. Er gibt nämlich zu, dass man auch Sachverhalte oder Zustände und damit Ergebnisse von nicht-intentional wirkenden Ursachen unter Umständen durchaus nach Kriterien der Gerechtigkeit beurteilen kann, und zwar unter folgender Bedingung: „Wenn wir die Ausdrücke [gerecht oder ungerecht] auf einen *Sachverhalt* anwenden, sind sie nur insoweit sinnvoll, *als wir jemanden dafür verantwortlich machen, dass er diesen herbeigeführt oder zugelassen hat*“ (2003, 181; Hervorhebung nicht im Original). Diese Aussage hat weitreichende Konsequenzen. Zwei Seiten später wiederholt er sie: „Da sich nur Situationen, die vom menschlichen Willen geschaffen wurden, als gerecht oder ungerecht bezeichnen lassen, können die Einzelheiten einer spontanen Ordnung nicht gerecht oder ungerecht sein: *Wenn es nicht beabsichtigtes oder vorhergesehenes Ergebnis von irgendjemandes Handeln ist, dass*

A viel hat und B wenig, so lässt sich das nicht als gerecht oder ungerecht bezeichnen“ (2003, 183 f.; Hervorhebung nicht im Original).

Märkte sind mit Sicherheit spontane Ordnungen, und zwar nicht nur hinsichtlich der Art, wie sie sich im Laufe der Zeit entwickelt und herausgebildet haben, sondern auch in der Art und Weise, wie sie zu jedem möglichen Zeitpunkt funktionieren. Allerdings: Selbst wenn die Ergebnisse ihrer katallaktischen Prozesse nicht durch einzelne menschliche Akteure intendiert sind, so erzeugen sie diese Ergebnisse eben doch immer im Kontext eines gegebenen rechtlichen und institutionellen Rahmens, für dessen Existenz und Aufrechterhaltung nun aber immer auch bestimmte Personengruppen verantwortlich sind. Bestimmte rechtliche und institutionelle Rahmenbedingungen wie auch konkrete daraus resultierende Vermögensverteilungen können die spontane Ordnung des Marktes dazu bringen, Verteilungseffekte – wie Ungleichheiten, Benachteiligungen oder Diskriminierungen einzelner gesellschaftlicher Gruppen – zu zeitigen, die unter anderen rechtlichen und institutionellen Voraussetzungen nicht entstanden wären. Wenn beispielsweise eine Rechtsordnung bestimmte soziale, ethnische oder religiöse Gruppen diskriminiert, indem sie deren Angehörigen von der Möglichkeit ausschließen, jene Berufe zu ergreifen, die das höchste Einkommen oder gesellschaftliche Ansehen mit sich bringen, oder wenn sie diese daran hindern, bestimmte Vermögenstitel zu erwerben – wie den Juden bis ins späte 19. Jahrhundert

³ Vgl. auch Hayek (1960, 257 f., 286). A. J. Tebble (2009) meint, diese Forderung stehe mit der philosophischen Begründung von Hayeks Liberalismus im Widerspruch. Meine nachfolgende Kritik an Hayek scheint mir jedoch dieses Problem der Inkonsistenz zu lösen und lässt dabei Hayeks Ablehnung des Begriffs der „sozialen Gerechtigkeit“ in ihrer Substanz unberührt. Hayeks Idee eines garantierten Mindesteinkommens ist freilich aus liberaler Sicht erläuterungsbedürftig. Es kann nicht im

Sinne eines garantierten Mindesteinkommens verstanden werden, das unabhängig von effektiver Bedürftigkeit und der Bereitschaft des Empfängers ausbezahlt wird, jede Arbeitsmöglichkeit zu ergreifen, die sich bietet. Es darf also weder als Rechtsanspruch verstanden werden noch einen Anreiz zu einem ökonomisch parasitären Dasein enthalten.

in der Regel verboten war, Eigentum an Land zu erwerben –, dann wird das aus der spontanen Ordnung eines unter solchen Voraussetzungen funktionierenden Marktes resultierende Verteilungsmuster exakt auch jene anfänglichen Diskriminierungen und damit die Ungerechtigkeit der ursprünglichen Konfiguration der Rechtsordnung und der Institutionen reflektieren, in die entsprechende Marktprozesse eingebettet sind.

Daraus folgt: Wenn wir das Hayekianische Verständnis von Gerechtigkeit als eine Eigenschaft menschlicher Handlungen zugrunde legen, dann können wir die distributiven Folgen von Marktprozessen und die durch sie geschaffenen Sachverhalte genau in dem Maße als „ungerecht“ bezeichnen und im Namen der Gerechtigkeit für korrekturbedürftig erachten, wie die Kategorien „gerecht“ und „ungerecht“ auf die rechtlichen und institutionellen Voraussetzungen angewandt werden können, die solche Marktergebnisse in einer bestimmten Weise konfigurieren und für deren Existenz bzw. Beibehaltung Menschen verantwortlich sind. Die Gerechtigkeit solcher rechtlichen und institutionellen Voraussetzungen, der rechtlich-institutionellen Rahmenordnung also, werde ich als „Ordnungsgerechtigkeit“ bezeichnen. Ebenso können wir Personen und ihre Handlungen, die für die Struktur dieser Voraussetzungen verantwortlich sind, „gerecht“ oder „ungerecht“ nennen.⁴

⁴ Auch aufgrund der geltenden Gesetze als rechtmäßig angesehene Eigentumsrechte können unter Umständen der Gerechtigkeit widersprechen, insofern sie einen bestimmenden Einfluss auf die institutionellen Rahmenbedingungen von Marktprozessen ausüben, diese verzerren und damit Ergebnisse verursachen können, die als ungerecht zu beurteilen sind – zum Beispiel, wenn diese „Rechte“ durch Betrug oder Eroberung bzw. illegitime Aneignung, z.B. von Land, erworben wurden und dazu

3. Die Grenzen von Hayeks Kritik an der „sozialen Gerechtigkeit“ und die Ausweitung der Perspektive

Es ist erstaunlich, dass Hayek von einer weitergehenden Analyse möglicher Implikationen seiner oben zitierten Aussage absieht, dass „sich nur Situationen, die vom menschlichen Willen geschaffen wurden, als gerecht oder ungerecht bezeichnen lassen“, eine Aussage, die Hayek, wie oben zitiert, ausdrücklich auch auf „Sachverhalte“ bezieht, sofern jemand diese „herbeigeführt oder zugelassen hat“. Trotz der grundlegenden Richtigkeit von Hayeks Kritik der „sozialen Gerechtigkeit“ offenbart seine weitgehende Ignorierung der Implikationen dieser seiner eigenen Bemerkung ein Manko seiner Argumentationsweise, das uns aber zugleich die Möglichkeit ihrer Vervollständigung eröffnet.

3.1. Marktprozesse und institutionelle Rahmenordnung

Hayek versäumt es nämlich, die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass eine höhere oder vorgelagerte Ebene von „Rechten“ und entsprechender „Gerechtigkeit“ existiert, die eine Qualifizierung bestimmter – aus Marktprozessen resultierender – gesellschaftlicher Zustände oder Verteilungsmuster als „ungerecht“ durchaus angemessen werden lässt.⁵ Wenn wir auch mit Hayek übereinstimmen, dass Verteilungsfolgen von Marktprozessen *als solche* nicht aufgrund von Kriterien der Gerechtigkeit bewertet werden können, so

benutzt werden, andere von der Möglichkeit, Eigentum zu erwerben und sogar zu arbeiten, auszuschließen. Vgl. dazu aus liberaler Sicht auch Sadowsky (1966).

⁵ Verschiedene ähnliche Kritiken sind gegen Hayek vorgebracht worden. Einige davon werden bei Tebble (2009) diskutiert. Meine eigene Kritik unterscheidet sich allerdings von den Argumenten, die Tebble anführt.

können wir durch Marktprozesse hervorgerufene Zustände oder Verteilungsmuster immer noch auf der Grundlage anderer, unabhängiger Kriterien „höherer Ordnung“ bewerten, die selbst nicht Kriterien der Verteilungsgerechtigkeit sind, sondern viel fundamentaler die rechtliche und institutionelle Rahmenordnung der Gesellschaft betreffen.

Hayek liefert kein einziges Argument gegen eine solche Möglichkeit; er zieht sie im Laufe seiner Kritik am Begriff der sozialen Gerechtigkeit schlicht und einfach nicht in Betracht. Das ist keine Kritik an der Struktur von Hayeks Argumentation gegen die Verwendung der Kategorie „Gerechtigkeit“ für die Resultate von Marktprozessen, auch kein Versuch, diese Kritik abzuschwächen oder zu modifizieren. Vielmehr geht es darum zu zeigen, weshalb Hayeks abschließendes Verdikt über den Begriff „soziale Gerechtigkeit“ als kategorialer „Unsinn“ (2003, 229) voreilig war, weil nämlich der Markt selbst und damit auch die Ergebnisse von Marktprozessen in einen weiteren Gerechtigkeits-Kontext eingeordnet werden können und auf dieser Ebene der Begriff der „sozialen Gerechtigkeit“ Bedeutung erlangt, allerdings in einem ganz anderen als dem geläufigen Sinne, nämlich als „Ordnungsgerechtigkeit“ hinsichtlich des Sozialen oder der Gesellschaft als Ganzer.

3.2. Eine klassische Definition von Gerechtigkeit und die Idee der Menschenrechte

Um zu zeigen, welches dieser Kontext ist, sei an die Definition von Gerechtigkeit des antiken römischen Juristen Ulpian erinnert, die durch die gesamte mittelalterliche Philosophie und Rechtswissenschaft hindurch tradiert und auch von Thomas von Aquin aufgegriffen worden ist. Sie wird auch von Hayek

gelegentlich und nebenbei erwähnt (2003, 515; 525). Die Definition lautet: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*: „Gerechtigkeit ist der konstante und beharrliche Wille, jedem sein Recht zuzugestehen.“⁶

Auf der Grundlage dieser klassischen Definition von Gerechtigkeit stellt sich die Frage, ob es Rechte gibt, die menschliche Personen als Glieder der Gesellschaft ganz unabhängig davon besitzen, ob sie an Marktprozessen teilnehmen, und welche, als Ergebnis, ihre soziale und ökonomische Position ist – Rechte also, die Menschen einfach deshalb besitzen, weil sie menschliche Wesen sind, und die deshalb auch nichts mit distributiver Gerechtigkeit oder Fragen der Verteilung zu tun haben.

Die gesamte jüdisch-christliche sowie die nachfolgende theologische, philosophische, juristische und politische Tradition Europas gründet, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, auf dieser Vorstellung. Es ist die Vorstellung, dass es einen Bezugspunkt für Gerechtigkeit gibt, nämlich die menschliche Natur. Diese ist, der auf der jüdisch-christlichen Bibel gründenden Tradition gemäß, die Natur von Menschen, die dem Ebenbild Gottes gemäß als freie, selbstverantwortliche Wesen geschaffen und dazu berufen sind, die Welt mit ihrer aktiven Teilhabe durch ihre eigene Arbeit, durch Kreativität und mit ihrem Erfindungsgeist zu gestalten. Gerechtigkeitsrelevant ist, dass die rechtliche und institutionelle Rahmenordnung der Gesellschaft dieser ursprünglichen Berufung eines jeden Menschen nicht entgegensteht, ihre Befolgung behindert oder gar verunmöglicht. Genau das würde heißen, dem Menschen nicht zu geben, was ihm geschuldet, was, insofern er Mensch ist, sein Recht ist, und wäre deshalb auch eine Verletzung der Gerechtigkeit.

⁶ Ulpian, *Digesta* 1.1.10.

Davon leitet sich die Idee von „Menschenrechten“ im Sinne des klassischen Liberalismus ab. Nicht als eine Art Anspruch auf einen bestimmten Anteil an Reichtum, Einkommen, Vermögen und Chancen, sondern als moralischer Anspruch, insofern man Mensch ist, vor dem Gesetz wie alle anderen behandelt zu werden, und in diesem Sinne als Gerechtigkeitsanspruch. Menschenrechte sind also etwas dem Menschen, sofern er ein menschliches Wesen ist, Geschuldertes, ein *ius*, *Recht*, dem entgegenzuhandeln oder das zu missachten ungerecht ist.⁷

3.3. Folgen von Naturereignissen und von menschlichen Handlungen

Um nun aber nicht dem von Hayek zu Recht kritisierten Begriffs der sozialen Gerechtigkeit in die Falle zu gehen, ist dem Gesagten hinzuzufügen, dass wir aus der Existenz solcher Rechte nicht schließen können, dass bestimmte Marktergebnisse diese Rechte verletzen und deshalb ungerecht sind. Wir können dies ebenso wenig sagen, als wir den durch ein Erdbeben verursachten Tod von Menschen als „ungerecht“ bezeichnen können, weil das Erdbeben dieses Ergebnis ja nicht absichtlich hervorbringt. Es handelt sich schlicht und einfach um ein Naturereignis, das man bedauern mag, aber dessen Folgen nicht „ungerecht“ genannt werden können – genau so wenig wie wir sinnvollerweise sagen können, wir hätten der Natur gegenüber das Recht, von ihr nicht geschädigt zu werden.

Dennoch könnten wir den Tod dieser Menschen dann als ungerecht bezeichnen, wenn er die Folge schuldhafter und absichtlicher Unterlassungen oder Fehler derjenigen ist, die beispielsweise in einer Gegend, in der man mit Erdbeben rechnen musste, auf illegale oder sonst betrügerische Weise schlecht gebaute

und nicht erdbebensichere Häuser konstruiert und ahnungslosen Menschen verkauft oder vermietet haben. Wenn auch die Natur ihnen kein Unrecht tat, so taten es doch jene Menschen, die es auf betrügerische Weise, das heißt schuldhaft versäumten, andere vor den schädlichen Einflüssen der Natur zu schützen oder wenigstens zu warnen.

Auf analoge Weise können auch nicht die bloßen Tatsachen der Ungleichheit, wie sie durch Marktprozesse verursacht wird, oder der Armut und mangelnder Chancen, insofern sie eben einfach Sachverhalte sind, als „ungerecht“ bezeichnet werden. Ergebnisse von Marktprozessen sind also aus ethischer Sicht bzw. zurechnungstheoretisch analog zu solchen von Naturprozessen zu betrachten. So weit ist Hayek recht zu geben. Nicht recht hat er jedoch mit seiner kompromisslosen Negierung der Möglichkeit eines sinnvollen Gebrauchs des Ausdrucks „soziale Gerechtigkeit“ bzw. mit seiner Ansicht, es gebe überhaupt keine mögliche Perspektive, in der Ergebnisse von Marktprozessen als „ungerecht“ bezeichnet werden könnten. Ungerecht könnten sie nämlich in genau derselben Weise sein, wie wir den Tod von Menschen als Ergebnis eines Erdbebens ungerecht nennen können, insofern sie nämlich selbst Folge einer Ungerechtigkeit, beispielsweise einer Diskriminierung, sind und genau in dieser Hinsicht auch schuldhaft verursacht wurden.

Betrachten wir den früher erwähnten Fall einer Marktwirtschaft, deren rechtliche und institutionelle Rahmenordnung absichtlich so verfasst ist, dass sie Rechte menschlicher Individuen als *Menschen* und damit fundamentale Erfordernisse der Gerechtigkeit verletzen. Eine solche Ungerechtigkeit ist beabsichtigt, selbst wenn sie nur aus der willentlichen Unterlassung einer von der Gerechtigkeit an sich geforderten Aufhebung solcher Diskriminie-

⁷ Vgl. dazu Rhonheimer (2001, 247–51).

rung folgt – aus welchen Gründen auch immer. Denn die Verletzung von Rechten resultiert in diesem Falle daraus, dass eine diskriminierende Rahmenordnung nicht abgeschafft oder korrigiert, sondern ohne jeden Eingriff aufrechterhalten wird, sei es aus Eigeninteresse, Trägheit, Nachlässigkeit oder Gruppenegoismus. In diesem Fall sind die daraus folgenden Verzerrungen von Marktergebnissen als absichtlich verursacht und intentional handelnde Menschen als dafür verantwortlich zu betrachten. Deshalb, und insofern sie einem geltenden Gerechtigkeitsprinzip widersprechen, können die daraus folgenden Verzerrungen von Marktergebnissen, insofern sie die Ungerechtigkeit der Rahmenordnung reflektieren, selbst als „ungerecht“ bezeichnet werden.

3.4. *Zwei Ebenen des Gerechtigkeitsdiskurses*

Somit gelangen wir zum Ergebnis: Es gibt zwei unterscheidbare und hierarchisch geordnete Ebenen, auf denen unser Gerechtigkeitsdiskurs verläuft. Auf der *ersten Ebene* – der anthropologisch grundlegenden Ebene von Rechten, die dem Menschen zukommen, insofern er der menschlichen Natur teilhaftig ist, sowie der entsprechenden rechtlichen und institutionellen Rahmenordnung einer Gesellschaft – sind menschliche Individuen, als menschliche Individuen, einander gleich: Sie besitzen eine identische „menschliche Natur“, die ihre menschliche Würde begründet. Sie haben ihren Mitmenschen gegenüber Anspruch darauf, dass ihre Würde, insbesondere ihre Freiheit, ein selbstverantwortetes Leben zu führen, respektiert wird. Wir nennen solche Rechte „natürliche Rechte“ oder „Menschenrechte“. Im wirtschaftlichen Leben schließen diese Rechte das Recht ein, als freie und selbstverantwortliche Wesen durch eigene Arbeit, Kreativität und Erfindungsgeist aktiv an der Gestaltung der Welt teilzuhaben und auf diese

Weise zur Deckung der eigenen Bedürfnisse einen gerechten Anteil am Produkt ihrer Arbeit zu erhalten. Dieses Recht zu verletzen, indem man seine Ausübung verhindert, ist ein Verstoß gegen die Gerechtigkeit. Es mittels der generellen Konfigurierung der rechtlichen und institutionellen Rahmenordnung absichtlich zu beeinträchtigen, widerspricht genau dem, was wir soziale Gerechtigkeit als „Ordnungsgerechtigkeit“ nennen können. Eine so verstandene soziale Gerechtigkeit hat also an sich selbst nichts mit Verteilungsgerechtigkeit, sondern mit der Gerechtigkeit von Regeln und Institutionen (wie etwa der Rechtspflege) zu tun, die freilich nicht ohne Einfluss auf nachträgliche Verteilungsergebnisse sind.

Auf der zweiten, gleichsam darunter liegenden Ebene, jener des „katallaktischen Spiels“ des Marktes, können die Ergebnisse von Marktprozessen als solche weder als „gerecht“ noch als „ungerecht“ qualifiziert werden. Insofern sie jedoch Ergebnis einer ungerechten rechtlichen und institutionellen Rahmenordnung sind, können sie unter Umständen als ungerecht bezeichnet werden. Dies nicht, weil der Markt oder seine „Mechanismen“ ungerecht sind, sondern weil in diesem Fall die den Marktprozessen zugrundeliegende und deren Verteilungsfolgen bestimmende Rahmenordnung ungerecht ist und diese Ungerechtigkeit durch entsprechende Verzerrung auf die Marktergebnisse übertragen wird. Auch wenn wir also die rechtliche und institutionelle Rahmenordnung eines Marktes wiederum als eine Ordnung betrachten, die sich auf spontane Weise über einen langen Zeitraum hinweg entwickelt hat, schließt eine solche Evolution nicht menschliche Verantwortung für die konkrete Konfiguration dieser Ordnung sowie der distributiven Ergebnisse der darin eingebetteten Marktprozesse aus.

3.5. Die Evolution der Rechtsordnung: Nicht geplant, aber auch kein blinder Naturprozess

An dieser Stelle ließe sich einwenden, eine solche Betonung menschlicher Verantwortlichkeit für die konkrete Konfigurierung der rechtlichen und institutionellen Rahmenordnung einer Marktwirtschaft widerspreche Hayeks Begriff von Rechtsordnungen und Gesellschaften als spontanen, sich evolutiv entwickelnden Ordnungen. Ein solcher Widerspruch existiert jedoch nicht, und das lässt sich gerade mit Hayek begründen. Wie bereits erwähnt, ist für ihn die „spontane Ordnung“ der Evolution der Zivilisation, der Gesellschaft, von Rechtssystemen und Marktwirtschaften nicht die Spontaneität blinder oder deterministisch ablaufender Naturprozesse, sondern immer eine Entwicklung, die von intentional handelnden menschlichen Akteuren, Regierungen, Rechtsgelehrten und Gesetzgebern mitgestaltet wird. Deshalb können auch Akteure ausgemacht werden, die für entsprechende Ergebnisse zumindest Mitverantwortung tragen. Ihre Handlungen sind Bestandteil des Entwicklungsprozesses solcher Ordnungen, und deshalb können die Ergebnisse solcher evolutiven Prozesse auch besser oder schlechter ausfallen. Kennzeichen von spontanen Ordnungen ist nicht, dass sie, wie Naturprozesse, ohne jeglichen Einfluss von menschlichen Absichten und aus Freiheit getroffenen menschlichen Entscheidungen ablaufen, sondern dass ihnen kein allumfassender, den ganzen Prozess übergreifender Plan zugrunde liegt, der Evolutionsprozess also nicht als Ganzer intentional gesteuert oder nach einem Plan „konstruiert“ ist. Vielmehr ist er Folge einer Unzahl individueller und kollektiver Entscheidungen, aber auch kontingenter Umstände, Ereignisse, Interferenzen und Zufälle, die auch durch psychologische, physiologische, ökonomische, demographische und andere Gesetzmäßigkeiten bedingt sind.

Für unser Thema wichtig sind nun aber die mit Absicht und aus Freiheit getroffenen menschlichen Entscheidungen als Bestandteil der Evolution von spontanen Ordnungen. Hayek schreibt über die Evolution der Rechtsordnung: „Aus verschiedenen Gründen kann der spontane Wachstumsprozess in eine Sackgasse geraten, aus der er mit eigener Kraft nicht wieder herauskommen kann oder an der er zumindest nicht rasch genug etwas ändern kann“ (Hayek 2003, 91), so dass „eine echte Veränderung des Rechts erforderlich ist“ (ebd. 92). Hayek fährt fort: „Die Notwendigkeit solch radikaler Veränderung einzelner Regeln kann verschiedenartige Ursachen haben. Sie kann sich einfach aus der Erkenntnis ergeben, dass irgendeine Entwicklung der Vergangenheit auf einem Irrtum beruhte oder Folgen zeitigte, *die man später als ungerecht erkannte*“ (ebd.; Hervorhebung nicht im Original).

Nach Hayek liegt die häufigste Ursache für die Notwendigkeit solch „radikaler Veränderung“ der rechtlichen Rahmenordnung aufgrund deren erkannten Ungerechtigkeit in der Tatsache, „dass die Fortbildung des Rechts Angehörigen einer Klasse oblag, deren traditionelle Auffassungen sie etwas als gerecht ansehen ließ, was den allgemeinen Erfordernissen der Gerechtigkeit nicht entsprechen konnte“. Er fährt fort: „Es kann kein Zweifel bestehen, dass in Rechtsbereichen wie den Beziehungen zwischen Herrn und Dienstboten, Grundeigentümer und Pächter, Gläubiger und Schuldner und in neuerer Zeit zwischen dem Großunternehmen und seinen Kunden *die Regeln weitgehend von den Ansichten einer der Parteien und ihren spezifischen Interessen geprägt sind*“ (2003, 92; Hervorhebung nicht im Original).

Solche Aussagen zeigen, dass Hayeks Idee von spontaner Ordnung nicht nur erlaubt, sondern vielmehr dazu zwingt, die Frage nach der Gerechtigkeit jener Aspekte einer konkreten Wirtschaftsordnung aufzuwerfen, denen intentionale menschliche Handlungen zugrunde

liegen und für die deshalb intentional handelnde menschliche Akteure auch Verantwortung tragen. Dies betrifft nun exakt die Ebene der rechtlichen und institutionellen Voraussetzungen, die grundlegenden Regeln also, denen gemäß Märkte funktionieren und in die sie eingebettet sind. Deshalb lassen sich die Gerechtigkeitskriterien dieser rechtlichen Regeln und institutionellen Voraussetzungen indirekt auf die Ergebnisse der ihnen folgenden Marktprozesse anwenden, und zwar genau insoweit sie durch diese rechtlichen und institutionellen Voraussetzungen geformt bzw. verformt oder verzerrt werden.⁸

So entspricht es beispielsweise menschlicher Würde, dass man sich den Lebensunterhalt mit der eigenen Arbeit verdient und man deshalb auch, durch die Anerkennung von Eigentumsrechten, einen fairen Anteil an den Gütern dieser Erde erhält. Nun ist kein Marktprozess, bei dem es immer Gewinner und Verlierer gibt, moralisch für die Ungleichheiten verantwortlich, die durch diesen Prozess verursacht werden. Deshalb können diese auch nicht nach Gerechtigkeitskategorien beurteilt werden. Hingegen ist ein Marktprozess, der in einen diskriminierenden rechtlichen und institutionellen Rahmen eingebettet ist – und deshalb zur Exklusion bestimmter Gruppen von Individuen von der Möglichkeit führt, sich mit eigener Arbeit das Leben zu verdienen, sie in unentrinnbarer Armut gefangen hält und daran hindert, Eigentum zu erwerben –, ein Marktprozess, dessen Ergebnisse durch die

anfängliche Ungerechtigkeit der rechtlichen und institutionellen Rahmenordnung der Gesellschaft verzerrt ist. Dabei ist es wiederum nicht der Marktprozess als solcher, der ungerecht zu nennen ist, und auch nicht dessen Ergebnis, insofern er das Ergebnis des Marktprozesses ist. Ungerecht ist hingegen das Ergebnis des Marktprozesses, insofern es eine auf einer dem Marktprozess vorgelagerten Ebene liegende Ungerechtigkeit reflektiert, die von intentional handelnden menschlichen Akteuren verursacht wurde oder deren Weiterbestehen von ihnen nicht verhindert wird.

3.6. Ungleichheit, Rechtsgleichheit und soziale Gerechtigkeit als Ordnungsgerechtigkeit

Die Prinzipien, die zur Beurteilung solcher Ergebnisse bzw. zu ihrer Korrektur angewandt werden können, sind nicht Prinzipien einer sogenannten Verteilungsgerechtigkeit (Gerechtigkeit auf der Ebene der Verteilungsergebnisse von Marktprozessen), die es aufgrund der Natur von Märkten gar nicht geben kann; sie sind vielmehr Prinzipien, die dieser höheren, Marktprozessen vorgelagerten Ebene zugehören und sich auf jene menschliche Würde beziehen, die allen Menschen, insofern sie Menschen sind, zukommt, und auf die wir ein entsprechendes Recht besitzen, das spezifisch Gegenstand der Tugend der Gerechtigkeit ist. Wir können diese Ebene – und damit sind wir wieder ganz bei Hayek – jene der

⁸ Man könnte freilich argumentieren, dass diese Theorie der zwei Ebenen und damit die Unterscheidung zwischen Märkten und deren rechtlich-institutionellen Voraussetzungen nicht zwingend ist, nämlich für den Fall, dass das gesamte gesellschaftliche „System“ – also auch die geltende Rechtsordnung und die Regeln, denen gemäß der Markt sich ordnet – ein Ergebnis von Marktprozessen und insofern eine rein privatrechtliche Ordnung wäre. Wenn das auch in Einzelbereichen durchaus der Fall sein kann und es dafür auch historische Beispiele gibt, so gibt es dennoch keine

historische Evidenz dafür, dass sich eine marktwirtschaftliche Ordnung, als gesellschaftliches „Gesamtsystem“, je auf diese Weise auf rein privatrechtlicher Grundlage herausgebildet hätte; es gibt eher Evidenz für das Gegenteil und auch sachliche Gründe dafür, dass es unmöglich ist. Das braucht hier aber nicht diskutiert zu werden, da Hayek (ebenso wie Ludwig von Mises) mit Bestimmtheit kein Anhänger einer solchen „anarcho-kapitalistischen“ Position war.

fundamentalen Rechtsgleichheit nennen. Sie ist die Gleichheit vor dem Gesetz, die zum Grundsatz „gleiche Chancen für alle“ führt. Damit sind nicht gleiche Chancen im sozio-ökonomischen Sinne als Gleichheit der materiellen Ausgangsposition gemeint und noch weniger die Gleichheit als Resultat, sondern die diskriminierungsfreie Gleichbehandlung individueller Personen vor dem Gesetz, obwohl diese Individuen in vieler, ja oft entscheidender Hinsicht völlig verschieden sind (vgl. Hayek, 2005, 111; 117 f.).

Meiner Ansicht nach besteht präzise darin der zustimmungsfähige Gehalt jener moralischen Intuition, die der gängigen Rede über „soziale Gerechtigkeit“ zugrunde liegt. Soziale Gerechtigkeit ist letztlich nichts anderes als fundamentale Rechtsgleichheit, Gleichheit vor dem Gesetz, Diskriminierungsfreiheit. „Soziale Ungerechtigkeit“ ist nicht „soziale Ungleichheit“, sondern „rechtliche Ungleichheit“, das heißt: Diskriminierung. Infolge des weitverbreiteten Mangels an ökonomischem Verständnis ist es leider normal, soziale Ungleichheiten, die die Folge einer diskriminierungsfreien Gleichheit vor dem Gesetz sind, ja durch diese vielleicht sogar verursacht werden, als Ungerechtigkeiten zu brandmarken und sie dem freien Markt oder dem „Kapitalismus“, dem Wettbewerb, dem Gewinnstreben usw. in die Schuhe zu schieben. Doch nicht diese sind das Problem, sondern die Fehltrübe, die leicht den Gerechtigkeitssinn in Mitleidenschaft ziehen und jenes bekannte, anfangs erwähnte, floskelhafte Reden über „soziale Gerechtigkeit“ im Gefolge haben, mit seinem ebenso bekannten und geläufigen Ruf nach staatlicher Intervention, Umverteilung und so weiter.

Leider ist auf diese Weise die intuitiv richtige Auffassung von Gerechtigkeit selbst durch die unglückliche, aber populäre Idee zerstört worden, reiche Leute könnten nur auf Kosten der Ärmern reich sein, ihr Reichtum werde den Armen absichtlich vorenthalten oder sei

diesen sogar „gestohlen“ worden. Der Ursprung dieses falschen Glaubens ist die Auffassung, Wirtschaft sei ein Nullsummenspiel, Reichtum werde also nicht *geschaffen*, sondern sei eine Art allgemeiner Pool, der so begrenzt ist, dass der Gewinn des einen notwendigerweise einen Verlust für einen anderen impliziert und diesen ärmer macht. In Wirklichkeit kann in einer kapitalistischen Marktwirtschaft reicher nur werden, wer auch andere reicher macht, weil er reicher werden nur kann, wenn er Arbeit schafft, Löhne auszahlt, damit Nachfrage nach Gütern erzeugt und dafür eben auch Gewinn erzielt (der allerdings zum größten Teil wieder investiert wird und damit die Wohlstandsspirale antreibt).

Die Verzerrung von – in ihrem Kern zustimmungsfähigen – Intuitionen bezüglich „sozialer Gerechtigkeit“ kann auch einem egalitären Gerechtigkeitsbegriff entspringen: der Idee, dass Ungleichheit als solche schon ungerecht ist. Dies ist selbstverständlich ebenso falsch (vgl. dazu Frankfurt, 2016). Menschen sind nicht in jeder Hinsicht gleich geschaffen – Ungleichheit ist deshalb unvermeidlich, und im praktischen Leben trägt gesellschaftliche Ungleichheit zur Bereicherung in vielerlei Hinsicht bei. Zudem ist Ungleichheit die Folge freier Entscheidungen, freier Handlungswahl und insofern auch nicht Folge der Ungerechtigkeit anderer – immer vorausgesetzt, dass die anfängliche Konfiguration der rechtlichen und institutionellen Rahmenordnung nicht selbst ungerecht ist und den betreffenden Markttransaktionen weder Betrug noch anderweitig kriminelles Verhalten zugrunde liegt.

Schließlich kann die Fehlleitung des Sinnes für „soziale Gerechtigkeit“ auch in der Überzeugung gründen – sie entspringt zumeist der bereits erwähnten Verkennung der Natur ökonomischer Zusammenhänge und des Wesens von Gerechtigkeit –, dass die Gesellschaft oder der Staat die Aufgabe haben, die weniger vom Glück Begünstigten und die Verlierer des

Marktprozesses durch Umverteilung, Einkommenstransfers und durch die Leistungen des Wohlfahrtsstaates gleichsam zu entschädigen. Das wäre jedoch strukturell ungerecht, weil damit Menschen – Steuerzahler – ohne ihre Zustimmung und gezwungenermaßen für die Fehler oder das Pech anderer bezahlen müssten. Man kann dies tun im Namen der Nächstenliebe oder freiwilligen Solidarität, und als solche kann sie sehr verdienstvoll, ja sogar nötig und auch moralisch geboten sein, aber sie darf nicht im Namen der Gerechtigkeit und deshalb auch nicht mithilfe staatlicher Gewalt aufgezwungen werden.

Meiner Ansicht nach – es sei wiederholt – gibt es nur einen einzigen legitimen Grund, die Ergebnisse von Marktprozessen und entsprechende Ungleichheiten als „ungerecht“ zu bezeichnen, nämlich wenn die Ungerechtigkeit das Resultat der rechtlichen und institutionellen Rahmenordnung ist, in die Marktprozesse eingebettet sind und die ihre Ergebnisse entsprechend bestimmen. Der Fehler ist dann aber nicht ein Fehler des freien Marktes, der weder gerecht noch ungerecht sein kann. Der Fehler liegt dann vielmehr in den rechtlichen und institutionellen Rahmenbedingungen und bei denen, die diese geschaffen oder es versäumt haben, sie zu verändern: bei menschlichen Akteuren also, wie es die dafür verantwortlichen Politiker oder Bürger sind, aber nicht beim Markt.

Man beachte, dass ich nicht die Meinung vertrete, Ergebnisse von Marktprozessen seien, als solche betrachtet, „gerecht“. Sie können „ungerecht“ sein, aber nur aufgrund der Ungerechtigkeit der anfänglichen rechtlichen und institutionellen Rahmenbedingungen. Sie können also höchstens „nicht ungerecht“ sein; sie aber „gerecht“ zu nennen, macht keinen Sinn, es sei denn man nenne die für eine echte Marktwirtschaft typische Haftung individueller Marktteilnehmer für Verluste und Scheitern infolge unverantwortlichen, betrügeri-

schen oder inkompetenten Handelns „gerecht“; und, umgekehrt, die Belohnung Einzelner für eingegangene Risiken, Weitsicht bzw. ganz allgemein für ihre unternehmerische Leistung. Das aber bezieht sich eben nur auf Individuen, nicht auf Ergebnisse des Marktprozesses insgesamt und damit auch nicht auf Verteilungsergebnisse hinsichtlich Vermögen und Einkommen.

Andererseits ist jeder Versuch, Marktergebnisse nachträglich an ein angeblich der sozialen Gerechtigkeit entsprechendes Verteilungsmuster anzupassen, zum Scheitern verurteilt, weil wir nicht wissen können, worin eine solche „soziale Gerechtigkeit“, das heißt eine gerechte Verteilung von Einkommen und Chancen eigentlich bestehen könnte. Entsprechende Vorstellungen sind nicht Vorstellungen von Gerechtigkeit, sondern von Erwünschtheit. Was erwünscht ist, kann aber kein Kriterium von Gerechtigkeit sein, will man den Begriff der Gerechtigkeit nicht zerstören.

Deshalb sind Marktergebnisse entweder einfach „ungerecht“ (im oben angegebenen Sinn als Folge ungerechter rechtlicher und institutioneller Rahmenbedingungen), oder – vorausgesetzt die Rahmenbedingungen sind gerecht – „nicht ungerecht“. Dies reflektiert präzise Hayeks Einsicht, dass die Ergebnisse von Märkten *als solche*, das heißt als Ergebnisse nicht-intentionaler spontaner Ordnungen nicht gemäß Kriterien der Gerechtigkeit beurteilt werden können. „Ungerecht“ können Marktergebnisse nur hinsichtlich einer ungerichten Konfiguration der vorgelagerten Rahmenordnung sein, deren Ungerechtigkeit Marktergebnisse verzerrt. Somit können wir soziale Gerechtigkeit sinnvollerweise als „Ordnungsgerechtigkeit“ definieren, nämlich als Gerechtigkeit jener Rahmenordnung, innerhalb derer sich die in Freiheit getätigten Handlungen, insbesondere auch Markttransaktionen, einzelner Individuen und Gruppen

vollziehen und die deshalb auf deren Resultate nicht ohne Einfluss ist.

Diese Überlegungen führen uns zu einem weiteren Schritt in der vorliegenden Untersuchung über den möglichen Sinn der Rede von „sozialer Gerechtigkeit“. Angenommen, es gibt hinsichtlich Effizienz der Ressourcenallokation keine Alternative für Märkte, und angenommen, die marktwirtschaftliche Ordnung ist die einzige Ordnung, die mit einer freien Gesellschaft vereinbar ist, so entsteht die Frage: Welches sind die für die rechtliche und institutionelle Rahmenordnung einer Marktwirtschaft geltenden Kriterien der Gerechtigkeit? Auf eine solche Rahmenordnung könnten wir dann mit Fug und Recht die Qualifikation „sozial gerecht“ anwenden, weil sie eine ganze Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung und ihre Verteilungsergebnisse präjudiziert.

4. Die „soziale Gerechtigkeit“ von Kapitalismus und Marktwirtschaft

4.1. *Gerechtigkeit als Fairness: John Rawls' Differenzprinzip – ein Kriterium für Ordnungsgerechtigkeit?*

Im Jahre 1971 veröffentlichte der US-amerikanische Philosoph John Rawls ein Buch mit dem Titel *A Theory of Justice* (Rawls 1971) zu Deutsch: „Eine Theorie der Gerechtigkeit“ (Rawls 1975). Dieses epochemachende Buch veränderte nicht nur tiefgreifend den akademischen, sondern auch den öffentlichen Diskurs über die soziale Gerechtigkeit.

Hayek erwähnt auf der letzten Seite von *The Mirage of Social Justice* überraschenderweise Rawls' nur wenige Jahre zuvor erschienene Theorie der Gerechtigkeit in sehr freundlicher und zustimmender Weise; er deklariert sogar eine grundlegende Übereinstimmung mit ihr (2003, 251). Es scheint jedoch, dass Hayek mit Rawls' Theorie nur sehr oberflächlich vertraut war. Rawls war ein „Liberaler“ im US-ameri-

kanischen Verständnis des Wortes, das heißt ein umverteilungsfreudiger Sozialdemokrat, der an den Wohlfahrtsstaat, staatliche Interventionen in Marktergebnisse, „korrigierende“ Eigentumsverteilung und ein staatlich organisiertes Bildungssystem glaubte. Ein Aspekt von Rawls Theorie der Gerechtigkeit jedoch ist aus klassisch-liberaler Sicht in der Tat auch für klassisch-Liberale attraktiv und hat Hayek offenbar zu seiner zustimmenden Äußerung bewogen.

Rawls verstand nämlich Gerechtigkeit grundlegend als „Fairness“. Gerechtigkeit als Fairness meint, dass Gerechtigkeit sich auf Regeln bezieht, auf institutionelle Arrangements und rechtliche Prozeduren, die sozialrelevante Ergebnisse erzielen sollen. Gerechtigkeit als Fairness gründet auf der Annahme, eine Gesellschaft sei „ein Unternehmen zur Förderung des gegenseitigen Vorteils“ (Rawls 1975, 20) [*a cooperative venture for mutual advantage*, Rawls 1971, 4]. Eine Gesellschaft müsse deshalb in einer Weise verfasst sein, die es einem jeden ermöglicht, einen fairen Anteil an Reichtum, Positionen, Bildung, sozialer Anerkennung usw. zu erhalten, und zwar unabhängig von seiner natürlichen Ausstattung an Talenten und seiner Ausgangsposition innerhalb der Gesellschaft.

Rawls' Theorie der Gerechtigkeit ist komplex und bis ins Detail ausgeklügelt. Sie unterscheidet sich ganz wesentlich von Hayeks Gerechtigkeitsvorstellungen dadurch, dass sie nicht auf (formale) Rechtsgleichheit als Gleichheit Verschiedener vor dem Gesetz abzielt, sondern Fairness ganz wesentlich als eine Art von *institutioneller* Gerechtigkeit begreift, die diese (sozio-ökonomischen) Verschiedenheiten und damit Startungleichheiten aufgrund des Gedankenexperiments eines „Schleiers der Unwissenheit“ einebnet, so dass jeder eine reelle Chance hat, nicht nur vor dem Gesetz gleich behandelt zu werden, sondern auch wie alle anderen einen entsprechenden Anteil an

Reichtum, Position, Bildung, sozialer Anerkennung usw. zu erhalten. Gerechtigkeit als Fairness soll also durch institutionelle Arrangements, denen alle in einem fiktiven Zustand des Unwissens über die eigene Stellung in der Gesellschaft zustimmen können, die (angebliche) Ungerechtigkeit der Ausgangspositionen korrigieren und damit letztlich Ressourcengleichheit sicherstellen, so dass niemand in seinen realen Chancen, zu Reichtum, Positionen, Bildung, sozialer Anerkennung usw. zu gelangen, benachteiligt ist. Auf die Details und Schwachstellen dieser Konzeption kann hier nicht eingegangen werden (vgl. zur Kritik Kersting 2000).

Allerdings gibt es ein Element in Rawls' Gerechtigkeitstheorie, das in diesem Zusammenhang auch für Liberale von Interesse ist, nämlich das sogenannte Differenzprinzip. Gemäß dem Differenzprinzip sind soziale Ungleichheiten ausschließlich in dem Maße gerechtfertigt, als sie auch für die am schlechtesten gestellten Personen von Vorteil sind. Ja selbst natürliche Ungleichheiten (hinsichtlich Begabung, Gesundheit usw.) sind zwar nicht ungerecht, aber auch nicht verdient, und müssen deshalb durch die institutionellen Arrangements der Gesellschaft so behandelt werden, dass die durch natürliche Gaben Begünstigten nur in der Weise davon Gebrauch machen, dass es auch für die weniger Begünstigten von Vorteil ist. Nach Rawls ist, vereinfachend gesagt, das grundlegende Instrument für die Verwirklichung des Differenzprinzips ein progressives Steuersystem und damit letztlich die Umverteilung von Einkommen und Eigentum. Es handle sich hier um „Verteilungsgerechtigkeit mittels der Besteuerung und Änderung des Besitzrechts“ sowie „Einschränkungen für das Erbrecht“, Regelungen, die für den Staat „kein höheres Steueraufkommen erzielen, der Regierung nicht Mittel zuführen, sondern die Vermögensverteilung allmählich und stetig

berichtigen und Machtballungen verhindern“ sollen (Rawls 1975, 311).

Wie der US-amerikanische Politologe und politische Philosoph John Tomasi, ein sogenannter Bleeding Heart Libertarian, ein Libertärer also, dem die Sorge um die Armen und Benachteiligten ein Herzensanliegen ist, in seinem Buch *Free Market Fairness* argumentiert, gründet Rawls' Differenzprinzip auf der richtigen Annahme, dass ein Wirtschaftssystem für alle vorteilhaft sein sollte. Andernfalls wäre das System innerlich unfair. Tomasi nennt diese normative Annahme oder Bedingung für die grundsätzliche Fairness eines Wirtschaftssystems die *distributional adequacy condition* (Tomasi 2012, 126), was wir etwa mit „Verteilungsadäquatheitsbedingung“ oder „Bedingung angemessener Verteilung“ übersetzen können. Eine Wirtschaftsordnung, die als solche und prinzipiell die Position der am wenigsten Begünstigten unterminiert, indem es Reichtum und Ungleichheit auf Kosten der Ärmsten oder generell der am wenigsten Begüterten schafft, ja diese in der Armut gefangen hält, würde der Verteilungsadäquatheitsbedingung widersprechen und wäre deshalb vom Prinzip her unfair und ungerecht. Sie widerspräche dem, was hier „Ordnungsgerechtigkeit“ genannt wurde.

Tomasi zeigt, dass für eine große Zahl klassischer Liberaler von Adam Smith bis hin zu Ronald Reagan die Annahme, Kapitalismus und freie Marktwirtschaft seien für alle, die Ärmsten eingeschlossen, die vorteilhafteste Wirtschaftsform, stets als entscheidender Bestandteil der moralischen Rechtfertigung dieser Wirtschafts- und Gesellschaftsform verstanden wurde. Gemäß Tomasi bildet Hayek hier keine Ausnahme (2012, 136). Tomasi meint nun, dass eine Hayekianische Sichtweise das Kriterium der Verteilungsadäquatheitsbedingung besser erfüllt als Rawls' Theorie der Gerechtigkeit. Freilich besteht auch für Hayek die letzte Rechtfertigung der

marktwirtschaftlichen Ordnung darin, dass allein sie mit Freiheit und einer freien Gesellschaft vereinbar ist, in der jeder seinem Wissen und seinen Präferenzen gemäß handeln und leben kann. Hayek ist jedoch zugleich überzeugt, *dass gerade aus diesem Grund* – wegen des Primats der Freiheit also – jedermann, also auch dem am wenigsten Bevorteilten, eine Chance gegeben ist. Deshalb ist es auf Hayekianischer Grundlage legitim, eine marktwirtschaftliche Ordnung eine „faire“ oder „gerechte“ Ordnung zu nennen. Man beachte, dass hier die Qualifizierung „gerecht“ sich nicht auf die Ergebnisse des Marktgeschehens bezieht, sondern auf die rechtliche und institutionelle Rahmenordnung, die dem Ergebnis von Marktprozessen zugrunde liegt, dieses immer auch prägt, selbst aber nicht eine Eigenschaft der Marktprozesse als solcher und ihrer Ergebnisse ist. Und dass diese rechtlich-institutionelle Rahmenordnung gerade insofern gerecht ist, als sie menschliche Freiheit und Selbstverantwortung ins Zentrum stellt.

4.2. Das Differenzprinzip spricht im Realitätstest zugunsten einer freien Marktwirtschaft ohne egalitär ausgerichtete Umverteilung

Konzedieren wir deshalb – zumindest aus argumentativen Gründen –, dass auf einer abstrakten Ebene Rawls' Differenzprinzip korrekt ist. Nehmen wir also an, dass die anfängliche rechtliche und institutionelle Konfiguration der wirtschaftlichen Ordnung so beschaffen sein sollte, dass existierende und zunehmende Ungleichheit prinzipiell alle Individuen und Gruppen einer Gesellschaft besserstellt, dabei also die ärmsten sozialen Gruppen nicht ausschließt; und dass die Gestaltung einer so gearteten Grundstruktur der Gesellschaft der Gerechtigkeit entspricht, so dass die dadurch geprägten Ergebnisse der Marktprozesse, wie auch immer sie ausfallen mögen, nicht „unge-

recht“ genannt werden können und deshalb auch keiner Korrektur im Namen der Gerechtigkeit bedürfen.

Wie erwähnt behauptet Rawls, der Verteilungsadäquatheitsbedingung – also seinem Differenzprinzip – werde am besten in einer Gesellschaft von Eigentümern entsprochen, in der Einkommen durch ein progressives Steuersystem umverteilt werden, selbst wenn diese Umverteilung das Wirtschaftswachstum verlangsamt. Jason Brennan, ebenfalls politischer Philosoph, auf den sich Tomasi stützt, zeigt in einem Artikel mit dem Titel „Rawls' Paradox“ (2007), dass diese Position in sich widersprüchlich ist. Das Rawlssche Paradox besteht darin, dass die Erfordernisse des Differenzprinzips und damit auch der Verteilungsadäquatheitsbedingung viel besser in einer Gesellschaft mit einem völlig freien Markt erfüllt sind, die sich umverteiler politischer Eingriffe vollständig enthält und der ökonomischen Effizienz, das heißt der kapitalistischen Dynamik des wirtschaftlichen Wachstums, absolute Priorität einräumt. Ist das jedoch der Fall, dann muss gemäß dem Rawlsschen Differenzprinzips eine solche Gesellschaft auch als die gerechtere bezeichnet werden.

Brennan erläutert das mit folgendem Gedankenexperiment. Er vergleicht zwei fiktive Gesellschaften, die eine nennt er „Paretosuperiorland“, die andere „Fairnessland“. Beide Gesellschaften starten unter denselben Ausgangsbedingungen. Aber während Paretosuperiorland sich nur auf ökonomische Effizienz konzentriert und wirtschaftlichem Wachstum die absolute Priorität einräumt, beginnt Fairnessland unter dem Einfluss von Rawls Gerechtigkeitstheorie damit, Einkommen und Vermögen gemäß einem bestimmten, als fair erachteten Verteilungsmuster umzuverteilen. Dies wiederum bedeutet, dass die Regierung in den spontanen Prozess der Ressourcenallokation durch den Markt eingreift und damit

das Wachstum verlangsamt. „Ein solches Eingreifen bedeutet, dass Informationen durch den Markt, Anreize des Marktes und dessen Lernprozess unterbrochen werden; damit wird die Wirksamkeit der Gleichgewichtsprinzipien, die Effizienz und Wachstum erzeugen, unterbrochen. All das konzidiert Rawls – das sind seine Prämissen“ (Brennan 2007, 293).⁹

Brennan argumentiert, dass kraft der jährlichen Wachstumsrate eine Generation später die Ärmsten in ParetoSuperiorland geldmäßig

viel bessergestellt sind als die Ärmsten in Fairnessland. Dies zeigt folgende Tabelle, die von einer angenommenen Verteilung (in fiktiven Einheiten) im Jahre 1900 ausgeht – sie wurde in Fairnessland bereits durch fiskalische Umverteilung, insbesondere eine starke, die Reichen treffende Steuerprogression, „korrigiert“ – und sich dann kontinuierlich bis ins Jahr 2000 verändert, wobei die Ungleichheit in ParetoSuperiorland ansteigt, aber die Ärmsten am Ende besser dastehen als in Fairnessland, wo es hingegen weniger Ungleichheit gibt:

	ParetoSuperiorland			Fairnessland		
	Arm	Mittel	Reich	Arm	Mittel	Reich
1900	10	20	40	15	19	24
1901	10.4	20.8	41.6	15.3	19.4	24.5
1902	10.8	21.6	43.2	15.6	19.8	25.0
1925	26.7	53.3	106.6	24.6	31.2	39.4
1950	71.1	142.1	284.3	40.4	51.2	64.6
2000	505.1	1010.1	2020.2	108.7	137.7	173.9

Tabelle 1 (Brennan, 2007, 293)

Brennan zeigt dies aber nicht nur mit einem Gedankenexperiment, dessen Details hier nicht wiedergegeben werden können, sondern führt auch empirische Argumente und entsprechende Beispiele und Daten an. Er gibt zu: „Es stimmt zwar, dass Wachstum den Armen keinen Nutzen garantiert – es kann auch mit ihrer Schädigung einhergehen. Die Geschichte zeigt jedoch: Wenn Wachstum den

Armen zum Nachteil gereicht, dann geschieht das in der Regel, weil es keinen gesetzlich durchsetzbaren Eigentumsschutz und keine Rechtsstaatlichkeit gibt“ (2007, 294; Hervorhebung nicht im Original).¹⁰

Genau dies jedoch betrifft insbesondere die anfängliche Konfiguration der rechtlichen und institutionellen Rahmenbedingungen einer

⁹ “Such interference entails interrupting the information, incentive, and learning structure of the market, thus disrupting the operation of the equilibrium principles that generate efficiency and growth. Rawls has granted us all of this – these are his premises” (Brennan 2007, 293).

¹⁰ “It certainly is true that growth does not guarantee a benefit to the poor – it is even compatible with harming them. However, historically, when growth harms the poor, it is usually because property rights regimes and the rule of law are not in place” (2007, 294; Hervorhebung nicht im Original).

Wirtschaft. Genau darauf, also auf die „Ordnungsgerechtigkeit“, sollten Diskurse über soziale Gerechtigkeit demnach fokussiert sein. Auch kulturelle Faktoren wie etwa das indische Kastensystem können bewirken, dass Marktergebnisse für die Ärmsten schädlich sind (solche Faktoren sind jedoch, zumindest gemäß westlichen Standards, besser als mangelhafter Schutz von Eigentumsrechten und als Defizite an Rechtsstaatlichkeit zu beschreiben).

Wir gelangen somit zum Schluss, dass *auf lange Sicht* und aus strikt ökonomischer Perspektive sowie unter der Voraussetzung einer gerechten Konfiguration der rechtlichen und institutionellen Rahmenbedingungen, die Rechtsstaatlichkeit und diskriminierungsfreien Schutz von Eigentumsrechten einschließt, anwachsende Ungleichheit infolge von Kapitalakkumulation viel effizienter als Umverteilung ist, um Arme ökonomisch besser zu stellen. Das bedeutet aber auch, dass Ersteres, eine kapitalistische Gesellschaft also, aufgrund des Differenzprinzips gerechter wäre – ganz unabhängig davon, ob dadurch die soziale Ungleichheit steigt, denn diese wäre ja dann aufgrund des Differenzprinzips moralisch gerechtfertigt. Ganz besonders vom Standpunkt der zukünftigen Generationen aus gesehen scheint damit die Verwirklichung eines Höchstmaßes an „sozialer Gerechtigkeit“ eine freie Marktwirtschaft ohne die Verteilung korrigierende staatliche Eingriffe zu verlangen. Umverteilung zwecks Verringerung der Ungleichheit würde hingegen einen in sozial gerechte rechtliche und institutionelle Rahmenbedingungen eingebundenen

Markt daran hindern, für die am wenigsten Begüterten das größte Maß an Wohlstandszuwachs zu erzeugen.

4.3. Die Umverteilungssillusion und die wahren Ursachen des Wohlstandes

Als einzigen Grund dafür, Umverteilung aus „Verteilungsgerechtigkeitsgründen“ – Umverteilung aus Gründen der Sozialhilfe steht hier nicht zur Debatte – als die überlegene und gerechtere Strategie in Betracht zu ziehen, ließe sich anführen, das Augenmerk müsse – auf Kosten zukünftiger Generationen – prioritär auf die kurzfristige Verbesserung der Lage bestimmter sozialer Gruppen, von Armen und Benachteiligten gerichtet werden. Diese Zielsetzung wäre derjenigen von Hayeks „Versicherung gegen extreme Unglücksfälle“ (2003, 238) ähnlich. Hayek spricht jedoch von öffentlicher, vorzugsweise auf kommunaler Ebene organisierter Sozialhilfe für Arme, die zugegebenermaßen eine gewisse Umverteilung bzw. Zwangssolidarität einschließt. Doch handelt es sich dabei lediglich um einen öffentlichen Dienst zugunsten derjenigen, die in extremer Not sind und sich nicht selbst helfen können. Dafür darf aus ethischer Perspektive die Zustimmung auch jener unterstellt werden, die dem nicht explizit zustimmen, ja ihm sogar widersprechen. Doch wer dies als illegitimen Eingriff in seine individuelle Freiheit betrachtet, stellt sich außerhalb der Sozialgemeinschaft, der Menschen von Natur aus angehören, und der entsprechenden Solidarität und verstößt damit gegen jene Art von Gerechtigkeit, die auf der Ebene der Menschenwürde angesiedelt ist.¹¹ Anders hingegen ist eine Um-

distanziert hat. Trotz seines kompromisslosen Individualismus hat Mises nie das Individuum gegen den Staat ausgespielt oder die Zwangsgewalt des letzteren, solange sie eben aus Gründen des gesellschaftlichen Zusammenhalts notwendig ist, als intrinsisch illegitim oder gar kriminell betrachtet, wie das Rothbard und seine Schüler taten. Freilich

¹¹ Auf Hayekianischer Grundlage lässt sich durchaus so argumentieren. Hayek hat den Bruch, den es innerhalb der Österreichischen Schule zwischen Ludwig von Mises und Murray Rothbard zweifellos gab, ebenso wenig mitgemacht wie Mises selbst, der sich in dieser Hinsicht, das heißt hinsichtlich seiner Rechtsphilosophie, von Rothbard

verteilungspolitik zu beurteilen, die das Ziel verfolgt, die Gesellschaft durch eine permanente Verringerung der Ungleichheit bzw. durch Schaffung einer angeblich von der Gerechtigkeit geforderten „Ressourcengleichheit“ umzugestalten. Eine solche irgendwie egalitaristisch begründete Umverteilungspolitik im Namen der „Verteilungsgerechtigkeit“ wäre ein klarer Angriff auf die legitime Freiheit des Individuums.¹²

Zudem: Auch kurzfristige Vorteile für die Ärmsten infolge einer Politik der Umverteilung bedeuten nicht unbedingt eine wirkliche und dauerhafte Verbesserung ihrer Lage. Wer dies meint, erliegt einer Umverteilungssillusion. Umverteilende Transferleistungen – wie gesagt: von extremen Notfällen abgesehen – mögen zwar zu einer Verbesserung des laufenden Geldeinkommens und damit der aktuellen Konsummöglichkeiten der Armen führen, nicht jedoch zu einer Verbesserung ihrer Chancen. Echter Wohlstand, gehobener Lebensstandard und der Anstieg von Chancen sind Folgen eines Anstiegs der Produktivität, einhergehend mit zunehmender Bildung, die wiederum das Resultat von Kapitalakkumulation und damit eng verbundener technologischer Innovation sind. Wie Jason Brennan richtig betont, ist „Kapitalakkumulation das deutlichste Anzeichen und die mächtigste Ursache der Hebung des Lebensstandards der Arbeiter, denn diese treibt die Arbeitsproduktivität und damit auch die Löhne nach oben...“ (Brennan 2007, 294).¹³

Genau das ist der entscheidende Punkt: Die Menschen in ParetoSuperiorland werden

nicht nur hinsichtlich ihrer Geldeinkommen reicher sein. Sie werden in jeder Hinsicht bessergestellt sein. Weil sie produktiver sein werden, werden sie ein höheres Ausbildungsniveau, bessere berufliche Qualifikationen und damit auch bessere Chancen haben. Die Gesellschaft, in der sie leben, wird technologisch fortgeschrittener sein, was auch heißt, dass mehr von jenen Gütern, die einst Luxusgüter waren und die sich nur die Reichen leisten konnten, nun dem Massenkonsum offenstehen, an dem auch die Ärmsten Anteil haben (deren Armut nun natürlich im Vergleich zu früher gar keine mehr ist). Wenn also – aufgrund der unvermeidlichen aber auch segensreichen Kapitalakkumulation – hinsichtlich Reichtum und statistisch ausgewiesenem monetären Einkommen sich der Abstand zwischen den Reichsten und den Ärmsten vergrößert, wird sich dieser Abstand hinsichtlich des *effektiven Lebensstandards*, darin eingeschlossener Ausbildung und effektiver Chancen, gleichzeitig drastisch verringern.

In der Tat ist genau dies im Laufe der Geschichte geschehen (vgl. Plumpe 2019). Um das zu erkennen, reicht es, die „Kluft“ hinsichtlich des alltäglichen Lebensstandards (im Bereich von Haushaltgeräten, Ernährungsgewohnheiten, medizinischer Versorgung, allgemein zugänglichen Informationstechnologien, Verkehrsmitteln, Bildungsmöglichkeiten usw.) zwischen Personen wie z.B. Bill Gates, Warren Buffet oder Jeff Bezos und einem heutigen Fabrikarbeiter mit der tatsächlich enormen Kluft zu vergleichen, wie sie hinsichtlich der genannten Güter im 19. Jahrhundert zwischen dem Alltags-Lebensstandard von

ist Mises hinsichtlich der Frage der Sozialhilfe weit zurückhaltender und skeptischer, als Hayek.

¹² Man beachte, dass der französische Ökonom Thomas Piketty (2013) eine Verringerung der Ungleichheit (durch konfiskatorische Besteuerung hoher Einkommen und Vermögen) nicht mit dem Ziel, den untersten Einkommenschichten zu helfen, befürwortet, sondern um die Ungleichheit als

solche zu verringern, die er als ungerecht und zerstörerisch für den sozialen Zusammenhalt betrachtet.

¹³ “The biggest predictor and cause of increases in worker quality of life is capital accumulation, since this drives up the productivity of labor, and labor prices...” (Brennan 2007, 294).

Superreichen wie z.B. John Rockefeller oder Andrew Carnegie und einem damaligen Fabrikarbeiter bestand! Ja, nicht einmal der reichste und mächtigste Monarch der Vergangenheit erfreute sich des Lebensstandards, der kapitalistisches Wachstum und seine technologisch innovative Kraft heute jedem Bürger, auch dem am wenigsten begüterten, ja sogar dem Sozialhilfeempfänger in einer modernen Gesellschaft ermöglicht.

4.4. Soziale Gerechtigkeit als Ordnungsgerechtigkeit

Aufgrund der unbestreitbaren Effizienz des Kapitalismus und eines freien Marktes für die Steigerung des Wohlstands für alle scheint die wirkliche Frage nach „sozialer Gerechtigkeit“ die nach der Fairness bzw. Gerechtigkeit der Konfiguration der rechtlichen und institutionellen Rahmenordnung zu sein. So verstandene soziale Gerechtigkeit wäre also Ordnungsgerechtigkeit. Sie sollte nicht nur marktwirtschaftliche Effizienz ermöglichen, sondern ohne Diskriminierungen jedem eine faire Chance geben, an deren Früchten Anteil zu erhalten.

Ist aber einmal anerkannt, dass Märkte die beste Weise der effizienten Allokation von Ressourcen sind (was Rawls an sich nicht verneint), und fällt Umverteilung als bester Weg zur Erfüllung der Verteilungsadäquatheitsbedingung – oder des Differenzprinzips – außer Betracht, so müssen wir dann nur noch die Kriterien für eine faire und gerechte rechtliche und institutionelle Rahmenordnung einer Marktwirtschaft bestimmen, einer Ordnung, die die Achtung grundlegender Menschenrechte jeder einzelnen Person ohne Diskriminierung garantiert – nicht aber eine bestimmte Konfiguration der aus den Marktprozessen resultierenden Verteilung von Vermögen und Einkommen. Es scheint damit klar, dass im Rahmen einer marktwirtschaftlichen

Ordnung der Terminus „soziale Gerechtigkeit“ allein hinsichtlich der Gerechtigkeit der rechtlichen und institutionellen Rahmenbedingungen dieser Ordnung, also als „Ordnungsgerechtigkeit“, eine sinnvolle Bedeutung haben kann. In allen anderen Fällen ist der Begriff, und hier ist Hayek recht zu geben, unscharf, undefinierbar und deshalb offen für Missbrauch und irreführend.

Soziale Gerechtigkeit hat deshalb nichts mit der Frage materieller Gleichheit oder Chancengleichheit zu tun, wie sie sich als Ausgangspunkt des Marktprozesses oder als dessen Ergebnis vorfinden. Sie bezieht sich vielmehr ausschließlich auf die Regeln, denen der Marktprozess unterliegt. Diese Regeln jedoch sind relativ leicht auszumachen. Abgesehen von den geläufigen strafrechtlichen Bestimmungen hinsichtlich Diebstahl, Homizid bzw. Mord, Betrug usw. sowie vertragsrechtlichen Regeln, umfassen sie wesentlich den Schutz von Eigentumsrechten und die öffentlichen Dienste, die notwendig sind, diese durchzusetzen (z.B. Grundbücher und gegebenenfalls entsprechende Ämter). Ebenso muss gesetzlich garantiert werden, dass niemand vom Erwerb solcher Rechte und ihrer Nutzung ausgeschlossen ist und dass mögliche bürokratische oder rechtliche Hindernisse, die dies bewirken, abgeschafft werden. Das Rechtssystem und die Institutionen müssen so gestaltet sein, dass jede Person ohne irgendwelche Diskriminierung sich durch ihre Arbeit ihren Lebensunterhalt verdienen kann, sei es durch eigene unternehmerische Tätigkeit, sei es vermittels Anstellung bei einem Arbeitgeber.

Weiterhin muss auf der Ebene des Verfassungsrechts sichergestellt werden, dass keine wirtschaftliche Interessengruppe und keine Gruppe innerhalb des Marktes irgendwelche rechtliche Privilegien in der Form von Monopolrechten, Subventionen oder Gefälligkeiten erhält. Jegliche Absprache zwischen denen, die die politische Macht innehaben, und den

Teilnehmern am „katalaktischen Spiel“ des Marktes (d. h. Geschäftsleute, Unternehmer, Manager, Aufsichtsräte, Banker, Investoren, Kaufleute, aber auch Gewerkschafter, Angestellte, Arbeiter usw.) muss gesetzlich geächtet werden. Gleichzeitig ist die Vertragsfreiheit auf dem Arbeitsmarkt sicherzustellen.

Das heißt: Eine im Grunde gerechte – und damit auch „sozial gerechte“ – Ordnung besteht dann, wenn eine kapitalistische Marktwirtschaft in einen rechtlichen und institutionellen Rahmen eingebunden ist, der Rechtsstaatlichkeit sowie den Schutz von Eigentumsrechten garantiert und der zugleich davon absieht, Umverteilung mit dem Ziel vorzunehmen, die distributiven Ergebnisse von Marktprozessen aus angeblichen Gerechtigkeitsgründen – „Verteilungsgerechtigkeit“ – zu korrigieren. Eine solche Rahmenordnung, so können wir sagen, entspricht der sozialen Gerechtigkeit, denn wir sprechen hier über die Gerechtigkeit von Regeln, die die Gesellschaft als Ganze – also die verschiedenen Spielarten der wechselseitig vorteilhaften Kooperation einzelner Individuen – betreffen, und nicht von den Verteilungsfolgen der Ergebnisse von Marktprozessen und deren Korrektur zugunsten einzelner Gruppen oder gar Individuen.¹⁴

Auch hinsichtlich eines weiteren, sehr wichtigen Gesichtspunktes stimmt eine solche Ordnung mit der sozialen Gerechtigkeit überein: Eine kapitalistische Marktwirtschaft, die davon absieht, Einkommen und Vermögen aus „Korrekturgründen“ umzuverteilen, berücksichtigt auch, dass die menschliche Würde, die daraus entspringenden Ansprüche und Rechte und die Möglichkeit, sie zu befriedigen, aus verschiedenen Quellen gespeist werden. So ist zum Beispiel auf dem Arbeitsmarkt jener Lohn

gerecht, der der Arbeitsproduktivität des Arbeiters und der von beiden Parteien aus freien Stücken angenommenen vertraglichen Verpflichtungen entspricht. Nun könnte ein solcher Lohn aufgrund mangelnder Ausbildung und fachlicher Qualifikation und entsprechend geringer Produktivität ungenügend sein, um davon den Lebensunterhalt einer ganzen Familie zu bestreiten. Doch ist das kein Grund zu behaupten, der *Arbeitgeber* – der ja schon für den Wert der geleisteten Arbeit bezahlt –, sei nun aus Gerechtigkeitsgründen zusätzlich verpflichtet, den fehlenden Rest durch die Ausbezahlung eines „Familienlohns“ hinzuzuschließen.¹⁵ Das wäre nichts anderes als ein gesetzlich erzwungenes Almosen. Ebenso wie keine gesetzliche Pflicht zum Almosengeben existieren kann, kann es keine moralische Rechtfertigung dafür geben, gesetzliche Mindestlöhne festzusetzen; vielmehr sprechen gute ökonomische Gründe dagegen, die gerade in sozialer Hinsicht relevant sind.¹⁶ Ebenso wenig gibt es eine moralische Grundlage dafür, die Umverteilung von Einkommen der Reichsten als ein Erfordernis der Gerechtigkeit zu behaupten, um auf diese Weise die ungenügenden Löhne von Arbeitern aufzustoßen. Es wäre zudem auch ökonomisch schädlich und würde durch das Erzeugen falscher Anreize den allgemeinen Wohlstand schmälern.

Genau an diesem Punkt nun weitet sich die Perspektive der „sozialen Gerechtigkeit“ noch zusätzlich aus. „Soziale Gerechtigkeit“ bezieht sich nicht nur auf die rechtliche und institutionelle Konfiguration der Gesellschaft und auf staatlich gesetzte Regeln, sie bezieht sich nicht nur auf die Politik und die Schaffung öffentlicher Institutionen, ist also nicht nur

¹⁴ Hinsichtlich Fragen der Wettbewerbspolitik, das heißt der Verhinderung des Missbrauchs von Marktmacht, Monopolen und Kartellen, vgl. meine Ausführungen in Rhonheimer (2017a).

¹⁵ Mehr dazu in Rhonheimer (2017b), vor allem 22-26.

¹⁶ Vgl. dazu die umfassende, die wichtigsten Studien zum Thema Mindestlohn evaluierende Arbeit von Neumark und Wascher (2008).

Ordnungsgerechtigkeit. Sie ist auf viel breitere Weise zu verstehen. Grundlegend sind es ja immer menschliche Personen, die „gerecht“ oder „ungerecht“ sind, insofern sie wissentlich und absichtlich gerecht oder ungerecht handeln und eben dadurch zu gerechten oder ungerechten Menschen werden. Deshalb ist die Kategorie der „sozialen Gerechtigkeit“ auch nicht nur auf die rechtliche und institutionelle Rahmenordnung der Gesellschaft anwendbar, sondern ebenfalls, ja in erster Linie sogar, auf frei und absichtlich handelnde menschliche Individuen (die ja letztlich, wenn auch in unterschiedlichem Maße, für die konkrete Konfigurierung des rechtlichen und institutionellen Rahmens verantwortlich sind). „Sozial ungerecht“ – oder „gerecht“ – sind also nicht in erster Linie Ordnungen, Rechtssysteme und Institutionen, sondern zunächst einmal konkrete Menschen. In diesem Sinne ist „soziale Gerechtigkeit“ eine Tugend. Angewendet auf menschliche Handlungen und Menschen selbst, bezieht sich der Begriff der sozialen Gerechtigkeit also darauf, wie sich diese Handlungen auf die allgemeine Verfasstheit einer Gesellschaft – Rechte, Chancen und Deckung legitimer Bedürfnisse ihrer Glieder – und damit auf das „Gemeinwohl“ auswirken bzw. wie konkrete Menschen ihre Verantwortung für das Gemeinwohl wahrnehmen. Tun sie das, so handelt es sich dabei um eine moralische Vollkommenheit der einzelnen Person, also eine sittliche Tugend.

Weiterhin gibt es nicht nur den Arbeitsmarkt. Es gibt auch Märkte für soziale Dienste, für das Gesundheitswesen, für Bildung, für Sicherheit, etwa Absicherung gegen Unfall, Krankheit, Invalidität, Arbeitslosigkeit, Altersarmut, die ebenfalls unternehmerische Initiative erzeugen (sofern staatliche Institutionen hier nicht bereits alles abgedeckt haben und freie unternehmerische Initiativen von Anfang als unrentabel erscheinen lassen). Weil solche unternehmerischen Initiativen notwendigerweise

gewinnorientiert sein müssen, ist auch sichergestellt, dass sie tatsächlich existierenden Bedürfnissen und Präferenzen von Konsumenten entsprechen. Andernfalls könnte durch unternehmerisches Tun auch kein Gewinn erzielt werden. Da es jedoch auch Bedürfnisse gibt, die durch auf Gewinn ausgehende unternehmerische Tätigkeit nicht befriedigt werden können, verbleibt das weite Feld von Non-Profit, gemeinnützigen oder karitativen Organisationen, die auf die besonderen Bedürfnisse der Ärmsten eingehen und ein privilegiertes Feld der Ausübung sozialer Gerechtigkeit als Tugend der Person sind. Denn all dies ist ja Teil der Verwirklichung von sozialer Gerechtigkeit als Achtung der Würde von Menschen als freien und verantwortlichen Wesen, die dem Ebenbild Gottes gemäß geschaffen sind, und ihrer entsprechenden Rechte – allerdings hier nun nicht durch die staatliche Rechts- und Zwangsordnung, sondern durch das freie und verantwortliche Handeln des Menschen als Mit-Mensch. Es ist soziale Gerechtigkeit, die zur Solidarität wird und durch die Nächstenliebe vervollkommen wird. Staat und Gesetzgeber haben hier nur eine subsidiäre Rolle zu spielen, d.h. einzelnen Personen und Gruppen, Assoziationen usw. die Ausübung solcher Tätigkeit zu erleichtern und sie ordnungspolitisch zu unterstützen, allerdings nicht durch Subventionen, da dies Abhängigkeit vom Staat und letztlich auch Kontrolle durch ihn mit sich bringt (vgl. auch Rhonheimer 2019).

Solche Zusammenhänge werden völlig übersehen, wenn soziale Gerechtigkeit und „Menschenrechte“ von vorneherein und ausschließlich als Ansprüche gegenüber dem Staat und staatlichen Leistungsträgern gesehen werden, um auf dieser Grundlage eine sozialstaatliche Umverteilungspolitik zu fordern, die nicht nur dem Anstieg des allgemeinen Wohlstands entgegensteht, sondern auch moralisch fragwürdig ist, weil sie auf

zwangsbewehrter Besteuerung beruht und deshalb einen staatlichen Eingriff in Eigentumsrechte impliziert – und zwar vor allem in das Eigentum derer, die am meisten zum wirtschaftlichen Wachstum und damit zum allgemeinen Wohlstand beitragen. Dies hat nichts mit Gerechtigkeit zu tun; es ist eher ungerichte Konfiszierung von Eigentum, die, ökonomisch schädlich, dem Gemeinwohl und deshalb auch sozialer Gerechtigkeit entgegen gesetzt ist.¹⁷

Schlussbemerkung: „Soziale Gerechtigkeit“ – ein heimtückischer Terminus

Es erscheint demnach nicht nötig, den Terminus „soziale Gerechtigkeit“ völlig zu verwerfen oder ihn in den Bereich der „Kategorie des Unsinn“ zu relegieren, wie Hayek das tut (2003, 229). Dennoch ist er ein heimtückisches Wort, das heute zumeist in einem vagen und emotionalen, oft gar dem Gemeinwohl schädlichen Sinn verwendet wird. Es gibt aber sozusagen auch eine „wahre Bedeutung“ des Begriffs „soziale Gerechtigkeit“. Diese erschließt sich aus der übergeordneten Ebene der auf der menschlichen Natur gründenden menschlichen Würde und der grundlegenden Rechte, die sich aus dieser Würde ergeben. Wahre soziale Gerechtigkeit ist, als Verfassung des Gemeinwesens, nicht ein bestimmtes Verteilungsmuster, sondern Ordnungsgerechtigkeit. Wird das berücksichtigt, dann können wir die Kategorie der Gerechtigkeit auf die grundlegende rechtliche und institutionelle Rahmenordnung der Gesellschaft und, ökonomisch gesehen, auf die entsprechende Rahmenordnung der Marktwirtschaft anwenden (vor allem die Rechtsstaatlichkeit und die Ordnung des Schutzes von Eigentumsrechten, was Rechtsgleichheit und Gleichheit vor dem

Gesetz zur Voraussetzung hat). Es macht Sinn, hinsichtlich der Fairness dieser Rahmenordnung von „sozialer Gerechtigkeit“ als Ordnungsgerechtigkeit zu sprechen. Sinn macht der Begriff auch, wenn wir damit die Gerechtigkeit (als Tugend) jener Menschen meinen, die für die konkrete Ausgestaltung dieser Rahmenordnung verantwortlich sind. Denn die rechtliche und institutionelle Rahmen- bzw. Verfassungsordnung ist das grundlegende Bonum Commune einer jeden menschlichen Gesellschaft. Da „soziale Gerechtigkeit“ wesentlich auch eine sittliche Tugend ist, findet sie sich in allen anderen menschlichen Handlungsweisen, insofern sich diese auf das Bonum Commune, das Gemeinwohl beziehen. So verstanden findet sich „soziale Gerechtigkeit“ sowohl in den Handlungen von Kapitalisten, Investoren, Unternehmern, wie auch von Bürgern, die sich für Menschen in Not und die Armen mitverantwortlich fühlen (was ganz besonders bei Christen der Fall sein sollte).

Nicht nur die offizielle kirchliche Soziallehre leidet immer noch an einem Vorurteil gegenüber den gesellschaftlich vorteilhaften Wirkungen von Freiheit. Der heutige Mensch scheint immer mehr das Streben nach Freiheit durch den Wunsch nach Sicherheit zu ersetzen. Dasselbe gilt auch für weite Teile der Bevölkerung, besonders aber für das intellektuelle Establishment, insbesondere des gehobenen und europäischen, das seit jeher Ausgangspunkt der Kapitalismuskritik war (vgl. Plumpe 2019, 213 f.; 233 ff.). Sie alle miss-trauen dem Kapitalismus und den Mechanismen des Marktes, sehen in ihnen nur ein Werkzeug der Interessen einiger auf Kosten anderer und vertrauen zu sehr dem Staat als Garanten des Gemeinwohls. Dabei übersehen sie völlig die enormen Gefahren und zerstörerischen Auswirkungen von Machtmissbrauch und Staatsversagen. Man unterschätzt dabei

¹⁷ Zur Geschichte und Kritik der Idee des Sozial- bzw. Wohlfahrtsstaates siehe Habermann (2013)

und Bartholomew (2015); historisch ergänzend Ritter (1991).

das Ausmaß, in dem eben auch Staatsvertreter, Politiker und Angehörige der Beamten-schaft eigeninteressiert und deshalb oft ge-meinwohlschädlich handeln. Der Staat steht nicht im Wettbewerb, er muss sich nicht auf dem Markt behaupten, sondern finanziert sich mit Steuergeldern. Deshalb wirkt sich das Ver-folgen von Eigeninteressen hier gesamtgesell-schaftlich fatal aus. Es kann nämlich nicht durch die „unsichtbare Hand“ des Marktes, in dessen Kontext eigene Interessen verfolgende Individuen kooperieren, zu einem im Großen und Ganzen für alle vorteilhaften Ergebnis führen. Die eigentliche Gefahr für das Gemein-wohl ist also nicht der ungezügelter Markt, son-derm die ungezügelter Staatsmacht und Büro-kratie. Auch sie ist deshalb gemäß Kriterien

der Ordnungsgerechtigkeit in die Schranken zu weisen und zu kontrollieren.

Infolge einer einseitigen Fokussierung auf „moralische Argumente“, ja eines gewissen Moralismus, wird die elementare Logik des ökonomischen Denkens immer wieder über-gangen und übersehen, dass es genau die spontane Ordnung des Marktes ist, die, einge-lassen in gerechte rechtliche und institutio-nelle Rahmenbedingungen, das Gemeinwohl weit mehr fördert als eine staatliche Sozialpo-litik und eine dazugehörige Staatsbürokratie, die versuchen, ein möglichst ideales Muster angeblicher sozialer Gerechtigkeit als Verteilungsgerechtigkeit zu verwirklichen. ■

Dieser Text ist erschienen in: Freiheit in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Gerd Habermann, hg. von Hardy Bouillon und Carlos A. Gebauer, Lau-Verlag, Reinbek 2020, 63-102.

Literaturverweise

Bartholomew, James (2015), *The Welfare of Nations*, Washington: Cato Institute.

Brennan, J. (2007), 'Rawls' Paradox', *Constitutional Political Economy* 18, 287–99.

Frankfurt, Harry (2016), *Ungleichheit. Warum wir nicht alle gleich viel haben müssen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Habermann, Gerd (2013), *Der Wohlfahrtsstaat. Ende einer Illusion*. München: FinanzBuchverlag (Ursprünglich: *Der Wohlfahrtsstaat. Die Geschichte eines Irrwegs*, Frankfurt/M.: Ullstein 1994).

Hayek, F. A. (2005), *Die Verfassung der Freiheit*. Hg. von Alfred Bosch und Reinhold Veit, 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck (Friedrich A. von Hayek, *Gesammelte Schriften in deutscher Sprache*, hg. von Alfred Bosch, Manfred E. Streit, Viktor Vanberg, Reinhold Veit, mit Unterstützung der Friedrich A- von Hayek-Gesellschaft und das Walter Eucken Institut, Abt. B, Bd. 3).

Hayek, F. A. (2003), *Recht Gesetz und Freiheit*. Eine Neufassung der liberalen Grundsätze der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie. Hg. von Viktor Vanberg, übersetzt von Monika Streissler, Tübingen: Mohr Siebeck (Friedrich A. von Hayek, *Gesammelte Schriften in deutscher Sprache*, hg. von Alfred Bosch, Manfred E. Streit, Viktor Vanberg, Reinhold Veit, mit Unterstützung der Friedrich A- von Hayek-Gesellschaft und das Walter Eucken Institut, Abt. B, Bd. 4).

Kersting, Wolfgang (2000), *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*. Stuttgart: J. B. Metzler

Neumark, David und Wascher, William L. (2008), *Minimum Wages*, Cambridge Mass.: MIT Press.

Piketty, Thomas (2013), *Le capital au XXI^e siècle*. Paris: Editions du Seuil.

Plumpe, Werner (2019), *Das kalte Herz. Kapitalismus: Die Geschichte einer andauernden Revolution*. Berlin: Rowohlt.

- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, John (1975), Eine Theorie der Gerechtigkeit. Übersetzt von Hermann Vetter, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Rhonheimer, Martin (2001), *Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik*. Berlin: Akademie Verlag (jetzt: De Gruyter).
- Rhonheimer, Martin (2017a), *Ludwig Erhards Konzept der sozialen Marktwirtschaft und seine wettbewerbstheoretischen Grundlagen*. In: Journal for Markets and Ethics/Zeitschrift für Marktwirtschaft und Ethik 5 (2) 2017, 83-106.
- Rhonheimer, Martin (2017b), *Wohlstand für alle durch Marktwirtschaft – Illusion oder Wirklichkeit?* in: Helmut Kukacka - Alexander Rauner (Hrsg.), *Wohlstand für alle durch Marktwirtschaft. Illusion oder Wirklichkeit?*, Wien 2017, 9-38 (= Gesellschaft & Politik, Dr. Karl Kummer Institut Verein für Sozial- und Wirtschaftspolitik, 53. Jg. Heft 1, 2017).
- Rhonheimer, Martin (2018), *Vom Subsidiaritätsprinzip zum Sozialstaat. Kontinuitäten und Brüche in der katholischen Soziallehre*, in: *Historisches Jahrbuch der Görres Gesellschaft*, 138, 6-71.
- Rhonheimer, Martin (2018b), *Brüche in der katholischen Soziallehre: Vom Primat der Freiheit zur staatlichen Zwangssolidarität*, in: Wirz, Stephan (Hg.): *Kapitalismus – ein Feindbild für die Kirchen?* (Schriften Paulus Akademie Zürich 13), Zürich: Edition NZN bei TVZ / Baden-Baden: Nomos 2018, 57–78.
- Rhonheimer, Martin (2019), *Sozialstaatskirchensystem und Zivilgesellschaft. Herausforderungen für Freiheit und Selbstverantwortung*, in: R. Kordes, J. Wieland und M. Ebertz (Hg.): *Die Arbeit der Zivilgesellschaft*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Ritter, Gerhard (1991), *Der Sozialstaat. Entstehung und Entwicklung im internationalen Vergleich*, 2. Aufl. München: Oldenbourg.
- Sadowsky, James A., S.J. (1966), *Private Property and Collective Ownership*, in: *Right and Left* (Fall 1966), auch in: Tibor Machan (Hg.), *The Libertarian Alternative*, Chicago: Nelson-Hall, 1974; und: *Le Québécois Libre*, Montreal, June 7, 2003 / No 125, online: <http://www.quebecoislibre.org/030607-3.htm> (Zugriff April 2019).
- Tebble, A. J. (2009), *Hayek on Social Justice: A Critique*, in: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 12(4), 581–604.
- Tomasi, J. (2012), *Free Market Fairness*. Princeton, NJ and Oxford: Princeton University Press.

Anmerkung: Erst geraume Zeit nach Fertigstellung des Manuskripts (2019 ist dem Autor die ausgezeichnete Arbeit von Viktor J. Vanberg, *Marktwirtschaft und Gerechtigkeit*. Zu F. A. Hayeks Kritik am Konzept der »sozialen Gerechtigkeit« (Freiburger Diskussionspapiere zur Ordnungsökonomik/Freiburg Discussionpapers on Constitutional Economics 2005/11) bekannt geworden, der in ganz ähnlicher, zum Teil sogar fast identischer Weise argumentiert und m. E. eine treffliche Ergänzung zu der vorliegenden Abhandlung bildet. Der Text Vanbergs wurde wiederveröffentlicht in: Held, M.; Kubon-Gilke, G. und Sturn, R. (Hg.): *Jahrbuch Normative und institutionelle Grundfragen der Ökonomik*, Bd. 5: »Soziale Sicherung in Marktgesellschaften«, Marburg: Metropolis 2006, 39 – 69.



Über den Autor

Martin Rhonheimer

Martin Rhonheimer, geb. 1950 in Zürich, ist Professor für Ethik und politische Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Päpstlichen Universität Santa Croce in Rom. Er ist Mitbegründer und Präsident des Austrian Institute of Economics and Social Philosophy und lebt in Wien.

Er studierte Geschichte, Philosophie und politischen Wissenschaft in Zürich, Theologie in Rom. 1977 promovierte er bei Hermann Lübbe an der Universität Zürich zum Dr. phil. 1972-1978 Assistent von Hermann Lübbe am Philosophischen Seminar der Universität Zürich. 1981/82 Forschungsassistent bei Otfried Höffe an der Universität Freiburg/Schweiz. Forschungsstipendiat (Habitationsprojekt) der Fritz Thyssen Stiftung, Köln. Ab 1982 Zusammenarbeit mit Wolfgang Kluxen, Bonn.

1983 wurde er in Rom durch Papst Johannes Paul II. zum Priester geweiht (Inkardination in der Personalprälatur Opus Dei). Seit 1990 ist er Professor für Ethik und politische Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Päpstlichen Universität Santa Croce in Rom (seit 2015 ohne Lehrverpflichtung). Er ist Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften und der Künste sowie korrespondierendes Mitglied der Päpstlichen Akademie des Hl. Thomas von Aquin.

Zahlreiche Veröffentlichung in Fachzeitschriften und Sammelbänden, vornehmlich auf dem Gebiet der Ethik und politischen Philosophie sowie der Wirtschafts- und Sozialphilosophie, darunter mehrere Bücher, die zum Teil in verschiedene Sprachen übersetzt worden sind. Gegenwärtig liegt sein Arbeitsschwerpunkt auf wirtschafts- und sozialphilosophischen Fragen insbesondere dem Studium der Österreichischen Schule der Nationalökonomie und ihrer politisch-philosophischen und sozialetischen Implikationen, der Tradition der sozialen Marktwirtschaft, der Entwicklung der christlichen Soziallehre und der kritischen Beschäftigung mit Idee und Wirklichkeit des Sozialstaates sowie damit zusammenhängenden politisch-philosophischen und ethischen, insbesondere gerechtigkeits-theoretischen Fragen.

Letzte Bücher:

Christentum und säkularer Staat. Geschichte – Gegenwart – Zukunft (Mit einem Vorwort von Ernst-Wolfgang Böckenförde), Herder, Freiburg i. Br. 2012,

Homo sapiens: die Krone der Schöpfung. Herausforderungen der Evolutionstheorie und die Antwort der Philosophie, Springer VS, Wiesbaden 2016.

The Common Good of Constitutional Democracy. Essays in Political Philosophy and on Catholic Social Doctrine, Catholic University of America Press, Washington D.C., 2013.

Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik, Akademie Verlag, Berlin 2001.

Libertad económica, capitalismo y ética cristiana. Ensayos para un encuentro entre economía de mercado y pensamiento cristiano, Unión Editorial, Madrid 2017.

[Homepage von Martin Rhonheimer bei der Päpstlichen Universität Santa Croce](#)



Zitierweise dieses Papers:

Hayeks Kritik der „sozialen Gerechtigkeit“. Eine Bestätigung und Relativierung aus moralphilosophischer Sicht, Austrian Institute Paper Nr. 32/2020.

© Martin Rhonheimer, Wien, 2020

© Austrian Institute of Economics and Social Philosophy, Wien, 2016

© Lau-Verlag, Reinbek, 2020