Vorbemerkung

Der folgende Text ist 30 Jahre alt und war bisher unveröffentlicht. Er ist nur stilistisch geglättet und mit nachträglich markierten gelegentlichen Anmerkungen versehen. - Ich habe ihn als Beitrag für die Theorie-Zeitschrift einer Hochschulinitiative Demokratischer Sozialismus mit dem Titel *forum ds* verfasst, um einer hochschul- und allgemeinpolitisch orientierten Zeitschrift, der ich mich durch meine Freundschaft mit Dr. Hermann Scheer, später MdB und Träger des ‚alternativen Nobelpreises' in Anerkennung seiner Verdienste um die politische Propagierung einer nachhaltigen Energieversorgung, verbunden glaubte, einen Anschluss an damals aktuelle Diskussionen in der Praktischen und Politischen Philosophie zu geben. Das Bestreben war nicht von Erfolg gekrönt. Die Redaktion in Gestalt des damaligen JuSo-Funktionärs, späteren Politologie-Professors und Sekretärs des deutschen PEN Johanno Strasser lehnte den Beitrag als zu wenig linientreu ab. Das war das Ende meiner Beteiligung an Bemühungen um eine uns aus unserer Prägung durch den Kostüm-Marxismus in unserem Studium uns verpflichtend erscheinende ‚Theorie/Praxis-Vermittlung'. Die in der Ablehnung steckende Diskussionsverweigerung war ein kleines Symptom für die damals einsetzende ideologische Defensive, aus der sozialdemokratische Positionen gegenüber dem Neo-Liberalismus bis heute nicht herausgekommen sind und die ja sogar dazu geführt haben, dass ein Neoliberaler zeitweise Vorsitzender der SPD werden konnte.

Der Eindruck, den mir Nozick damals gemacht hat, war vor allem der eines ‚freien Geistes', als der er nach seinem frühen Tod 2002 zu Recht gerühmt worden ist. Er war ein Beispiel für aktuelles Theoretisieren über die Politik, das zuerst einmal dem Streben nach wahrhaftiger Einsicht verpflichtet war und erst danach irgendwelchen ‚ideologischen' Engagements. Das war für einen, der aus marxistisch geprägter Ideologiekritik herkam, eine große Befreiung, der noch überzeugender als Nozick der amerikanische Philosoph Thomas Nagel Ausdruck gab, wenn er in der Einleitung seines Aufsatzbandes *Mortal Questions* in Anspielung auf Marx' 11. These zu Feuerbach schrieb, er wisse nicht, was wichtiger sei, die Welt zu verändern oder sie zu interpretieren, aber er glaube, Philosophie werde am besten nach ihrem Beitrag zum Verstehen beurteilt und nicht nach ihrem Beitrag zum Lauf der Ereignisse.

Nozicks Anknüpfung an John Locke lehrte mich, dass man im Blick auf aktuelle Probleme an die neuzeitliche Theorie des Rechts und der Politik auch vor Marx mit Gewinn anknüpfen konnte; sein mehr oder weniger informeller Gebrauch entscheidungs- und spieltheoretischer Mittel demonstrierte, welche begrifflichen Klärungen durch Bezugnahme auf die zeitgenössischen rationalen Sozialwissenschaften erreichbar sind (denen gegenüber der ideologiekritische Marxismus als hoffnungslos historisierendes Do-it-yourself erschien). Auf die Problemlage der Praktischen Philosophie bezogen zeigte Nozick, wie die Scholastik im Umkreis der Rawls'schen *Theorie der Gerechtigkeit*, deren Erstimport nach Deutschland mich abstoßenden katholisierende Züge aufwies, zu umgehen war. Die Theorie von James Buchanan, mit der ich mich erstmals in meinem Habilitationsvortrag 1979 beschäftigt habe, hat mich dann gelehrt, wie auch noch der normative (naturrechtliche) Dogmatismus an der Basis der Theorie von Nozick vermieden werden kann (und deren Zweiseitigkeit als erklärende und normative Theorie eine noch größere Realitätsnähe gewinnen kann).

Ein wichtiger inhaltlicher Punkt war Nozicks Gebrauch und Behandlung der von ihm so genannten invisible-hand-processes, also nicht-intentionaler Koordinationsprozesse und –Resultate des Handelns in großen Gruppen und anonymen Handlungssituationen. Nozick und mehr noch seine wesentliche Quelle, von Hayek, haben mich davon überzeugt, dass es sich bei diesen Prozessen und den aus ihnen resultierenden Strukturen um Phänomene sui generis handelt und dass die marxistische Vorstellung, solche Phänomene – die der Lehrer Adam Smtih', Adam Ferguson, the results of human action but not of human design genannt hat – könnten durch Aufhebung von Entfremdungen in die Intentionen von Handelnden zurückgenommen werden, weil sie deren sui-generis-Charakter verkennt (an ihre eigene Überzeugung vom Neuen in der Geschichte gar nicht glaubt), nicht etwa nur utopisch (das würde ja schob genügen, denn gegen den missbräuchlichen ideologischen Gebrauch des Ausdrucks bedeutet er ja wörtlich ‚ohne (jeden möglichen) Ort'), sondern auch (im Wortsinn) reaktionär ist. Dem sui generis Charakter der Resultate von invisible-hand- Prozessen entsprechen Diskontinuitäten zwischen individueller und kollektiver Rationalität, die ich der Sache nach in meinem Habilitationsvortrag zum Begriff des Sozialvertrags behandelt habe, den ich als *ANHANG* anfüge. Ich habe die Belehrung durch Nozick und Hayek zum ersten Mal in dem Marx-Aufsatz für *neue hefte für philosophie* für die Skizze eine konventionstheoretische Metakritik an Marx' Theorie der Geldbildung verwendet.

Als ein Dokument freien Geistes wird Nozicks Theorie unabhängig von ihren inhaltlichen Positionen auch deshalb denkwürdig bleiben, weil der Autor, der sie schon als vorläufig und offen präsentiert hat, sie später freimütig als seriously inadequate verworfen hat:

„The libertarian position I once propounded now seems to me seriously inadequate, in part because it did not knit the humane considerations and point cooperative it left room for more closely into its fabric. It neglected the symbolic importance of an official political concern with issues or problems, as a way of marking their importance or urgency, and hence of expressing, intensifying, channeling, encouraging und validating our private actions and concerns towards them. Joint goals that the government ignores completely ... tend to appear unworthy of our joint attention und hence to receive little. There are some

things we choose to do together through government in solemn marking of our human solidarity, served by the fact that we .

© E.M. Lange 1977, 2007

do them together in this official fashion and often also by the content of the action itself."[1] Ich glaube, dass die Hypothese der Abhängigkeit einer konkreten politischen Kultur von den faktisch in einer kulturellen Tradition geprägten Präferenzen, die ich in *Das verstandene Leben*, Abschnitt Politik, im Anschluss an die empirische Vertragstheorie von Buchanan skizziert habe, mit Nozicks Retraktation kompatibel ist.

Ist staatliche Umverteilungspolitik moralisch illegitim?

Zu Robert Nozick: *Anarchie – Staat – Utopia* , München 1976 (Engl. New York 1974)

I.

Nozick ist Professor für Politische Philosophie an der Havard-Universität. Sein Buch hat in angelsächsischen Ländern beträchtliches Aufsehen erregt und es ist daher zu begrüßen, dass eine deutsche Übersetzung doppelt so schnell vorliegt wie die Übersetzung der einflussreichen *Theorie der Gerechtigkeit* von John Rawls (Frankfurt a.M. 1975, Engl.1971), als deren grundsätzliche Alternative N.s Buch betrachtet werden kann, auch wenn das Urteil von F. A. Hayek in seiner kurzen Einführung zur deutschen Ausgabe überspitzt ist, N. richte sich hauptsächlich gegen Rawls (9).[2]

Das schnelle Erscheinen der deutschen Ausgabe mag auch mit einer gewissen Spekulation auf das Aufleben des Neo-Konservativismus zusammenhängen, das in Deutschland unter dem Stichwort ‚Tendenzwende' beschrieben worden ist. So hat F.A. Hayek nicht nur die Einführung zu N. verfasst, er ist auch der Hauptzeuge für seine Position. Und es ist gewiss signifikant, dass Hayek von F.J. Strauß als Autor der Parole Freiheit statt Sozialismus in Anspruch genommen werden konnte (DER SPIEGEL Nr. 38, 1976, S. 23). Zwar ist diese Inanspruchnahme, was ihre Stossrichtung gegen die Sozialdemokratie angeht, ebenso wenig gerechtfertigt wie es eine analoge Inanspruchnahme N.s für das von Konservativen in verschiedenen Ländern proklamierte Recht auf Ungleichheit wäre. Das Buch könnte zur Rechtfertigung von Steuerreformen zugunsten gut Verdienender, Kürzungen von Sozialleistungen, Reprivatisierung öffentlicher Dienstleistungen und ähnlichen neo-konservativen Programmpunkten nur ausgebeutet werden, wenn die Differenziertheit seiner Argumentation im Ganzen außer Acht gelassen würde. Dagegen ist es allerdings nicht gefeit und N. vermutet sich zu Recht „nicht in der besten Gesellschaft" (11) und hat allen Anlass zu betonen, sein Buch sei keineswegs ein politischer Traktat, sondern „eine philosophische Erforschung von Fragen" (13) der Grundlagen von staatlicher Vergesellschaftung und Politik.

Zentrales Thema des Buches ist das Verhältnis zwischen ‚natürlichen' Rechten der Individuen und der Institution Staat. Die Hauptthese zu diesem Verhältnis lautet, dass auf der Ebene des Staates keine gegenüber individuellen neue Rechte entstehen (90, 252). Nur die Rechte, die die Individuen der Institution übertragen haben, kommen ihr zu. Moralisch legitim sei daher allein ein Staat, der sich auf die Funktionen des klassischen liberalen ‚Nachtwächterstaates' beschränke: auf den Schutz individueller Rechte und Freiheiten inklusive des Rechts auf Privateigentum; auf die Erzwingung von Verträgen, die Sicherung der Gewaltlosigkeit des gesellschaftlichen Verkehrs etc. Moralisch illegitim seien also insbesondere jene zahlreichen Wohlfahrts- und Umverteilungsfunktionen, die der Staat westlicher Prägung seit dem Ende des 19. Jahrhunderts immer weitergehend übernommen hat. Dieses Verdikt entspricht der reinen Theorie. So bleibt ein Ausweg aus der direkten und ungemilderten Verurteilung des

---

[1] Robert Nozick: *The Examnined Life* - Philosophical Meditations, New York 1989, 286 f.

[2] Ziffern in ( ) im Text bezeichnen die Seitenzahlen der deutschen Übersetzung. – Bei der Abfassung dieser Besprechung haben mir Diskussionen mit und Hinweise von Joseph A. Sneed (inzw.: Santa Cruz, California) mehr geholfen, als einzelne Hinweise deutlich machen können.

Sozialstaats als unmoralisch: N. räumt ein, dass in der Vergangenheit liegende Ungerechtigkeiten und Verletzungen individueller Rechte (vor allem durch den Staat selbst) zu ihrer Wiedergutmachung vorübergehend einen mehr-als-minimalen Staat notwendig werden lassen – obwohl „die Einführung des Sozialismus als Strafe für unsere Sünden … zu weit“ ginge (213).
Bevor einige der Argumentationen, die zu diesem für viele provozierenden Resultat führen, näher betrachtet werden, ein Wort zu deutschen Übersetzung. Die Übersetzung von Hermann Vetter ist flüssig und gut lesbar. Nur ein massiver Missgriff ist mir aufgefallen: die Wiedergabe von „entitlement-theory“ mit „Anspruchstheorie“ – es muss in N.s Kontext zwingend „Berechtigungstheorie“ heißen. Die deutsche Ausgabe (im Unterschied zur Übersetzung) hat noch einige weitere Nachteile. Der gravierendste ist, dass das Register der englischen Ausgabe weggelassen worden ist. Dann ist mit einzelnen idiomatischen Redewendungen und Nebensätzen sowie mit den zahlreichen im Original unter den Text gesetzten Anmerkungen recht willkürlich verfahren worden – z. T. wurden sie einfach weggelassen, z. T. in den Haupttext integriert, obwohl doch N. auf die Gebrochenheit und Offenheit seiner Darstellung ausdrücklich Wert legt (14 f.). Auch enthalten die Anmerkungn nicht wie im Original jedesmal vollständige bibliographische Angaben, die man sich daher jeweils mühsam im „Schrifttumsverzeichnis“ vergegenwärtigen muss. Daher sollte, wer ohne Mühe Englisch liest, zum Original greifen (die Ausgabe dürfte auch preiswerter sein).

II.

Im ersten Teil konstruiert N. eine hypothetische Geschichte, die von der Anarchie zum minimalen Staat führt. Diese Geschichte ist in die Widerlegung der individualistisch-anarchistischen These gefasst, jeder Staat verletze schon durch seine Existenz individuelle Freiheitsrechte und sei daher moralisch zu verurteilen. Der Ausgangszustand der Anarchie ist ähnlich dem Naturzustand der neuzeitlichen Politischen Theorie eine Situation, in der freie und gleiche Individuen leben. In seiner Beschreibung lehnt sich N. an John Locke an. Anders als bei Locke aber ergibt sich der Staat nicht aus der Einsicht der einzelnen in die Widrigkeiten des Naturzustands und einem Vertragsschluss zur Einsetzung einer Regierung. Vielmehr zeigt N. in informeller Verwendung entscheidungs- und spieltheoretischer Mittel, wie sich ein Staat. Der 1. ein de-facto-Monopol auf den Gebrauch physischer Gewalt hat und 2. alle Einwohner eines von ihm kontrollierten Territoriums schützt, in einem spontanen Prozess herausbilden kann, ohne dass irgendjemand seine Einrichtung intendierte, und auch, ohne dass irgendwelche individuellen Rechte verletzt würden. Wegen dieses Rekurses auf einen spontanen Prozess, den N. in Anlehnung an Adam Smith’ Theorem „invisible-hand process“ nennt (dt. 34), ist das Argument für den Staat auch für nicht-normative erklärende Theorie relevant. Als ein Stück Staatstheorie qualifiziert es unter wissenschaftstheoretischem Gesichtspunkt als „grundlegende potentielle Erklärung“. (21-24; 31-35) Allerdings ist der normative Aspekt in N.s Darstellung vorherrschend.
Der Weg zum minimalen Staat führt zunächst zur Bildung von Schutzvereinen zwischen den independenten Einzelnen. Da es für jedes Mitglied eines solchen Schutzvereins große Unbequemlichkeiten mit sich bringen müsste, wenn es jederzeit zur Hilfeleistung für einen Schutzgenossen abrufbar sein müsste, ist die Wahrscheinlichkeit für die Ausbildung von Arbeitsteilung und Tauschbeziehungen sehr groß. Es wird ein Markt für Schutzdienste entstehen, auf dem einzelne bei verschiedenen Schutzorganisationen unterschiedliche Programme zu unterschiedlichen Preisen kaufen werden und ihnen für den gewährten Schutz ihr Recht auf private Erzwingung ihrer Ansprüche übertragen werden. Obwohl auf dem Markt für Schutzdienste zunächst keine Restriktion auf Konkurrenz um Klienten besteht, wird sich auf lange Sicht ein Monopol herausbilden. Denn die verschiedenen Schutzorganisationen stehen nicht nur in Konkurrenz zueinander, sondern geraten bei der Verteidigung der Rechte

ihrer Klienten gegen Klienten anderer Organisationen in potentiell gewaltsame Konflikte miteinander. Das ist der Grund dafür, dass „im Unterschied zu anderen Gütern, die vergleichend bewertet werden, … maximale Schutzdienstleistungen nicht in Konkurrenz nebeneinander bestehen (können)“. (30, 170) Auf anderen Gütermärkten dagegen entstehen Monopole, wie N. mit der Ökonomie der Monopole behauptet, durch Staatseingriffe, durch die sie auch aufrechterhalten werden.
Die Erörterung des Verhaltens einer in einem Territorium schließlich dominierenden Schutzorganisation gegenüber Unabhängigen („independents“, dt. „Außenseiter“), die noch nicht ihre Klienten werden wollten, führt schließlich zum Ausweis der beiden Merkmale, die den minimalen Staat nach N. kennzeichnen. Unabhängige haben ja weiterhin das Recht auf private Erzwingung ihrer Ansprüche, das Klienten der Organisation übertragen haben. An der Ausübung dieses Rechts wird die Schutzorganisation die verbliebenen Unabhängigen in Verteidigung des Rechts ihrer Klienten auf ein faires Verfahren zur Feststellung ihrer Schuld oder Unschuld hindern. Für diese Behinderung, die zum de-facto-Monopol auf den Gebrauch physischer Gewalt durch die dominierende Schutzorganisation führt, müssen die Unabhängigen aber – nach einem breit erörterten Entschädigungsprinzip (61-89), das auch für Umweltschutzfragen einige Relevanz hat (82 ff.) – entschädigt werden. Was liegt für die dominierende Schutzorganisation näher, als die Unabhängigen dadurch zu entschädigen, dass sie auch ihnen Schutzdienstleistungen gewährt.
N. erklärt, der Effekt einer solchen Entschädigung Unabhängiger, die ja mit Schutz versorgt werden, obwohl sie nicht dafür gezahlt haben, sei keine Umverteilung. Denn diese Entschädigung erfolge ja aus Gründen einer Berechtigung auf Seiten der Unabhängigen und *nicht*, um eine gerechte Verteilung herbeizuführen. Hinter dieser These steht die Auffassung, nur ein Handeln mit dem Ziel oder aus Gründen der Herbeiführung einer Umverteilung dürfe redistributiv genannt werden. Diese Sprachregelung (38 f., 111) bleibt willkürlich, selbst wenn sie eine Explikation des normalen Sprachgebrauchs sein sollte. Denn natürlich kann auch eine Verteilung, die gegenüber der Anfangsverteilung Veränderungen aufweist und aus ihr kausal hervorgegangen ist (durch Handlungen mit beliebiger Begründung) ein *Um*verteilung genannt werden. N. privilegiert hier intentionalistische Handlungsbeschreibungen, wogegen er in anderem Kontext selbst polemisiert – dort allerdings gegen ein (zugegebenermaßen schwaches) Argument für soziale Gleichheit (214 ff.). N. möchte offenbar vermeiden, die Versorgung der Unabhängigen mit Schutzdienstleistungen eine Umverteilung zu nennen, weil das weiteren Umverteilungen Tür und Tor öffnen könnte (z.B. solchen, die zur Gewährleistung der Gleichverteilung von Rechtsschutz und Sicherheit vor Gewalt notwendig sein könnten.)[3]
Eine Fülle von interessanten Einzelthesen, die N. im Verlauf seiner Argumentation präsentiert, muss ich übergehen. Ihr Ziel ist der Nachweis, dass die in einem Territorium dominierende Schutzorganisation ein minimaler Staat ist, der normativ gesehen allein legitim sein soll. Kritisch fällt am ersten Teil auf, was N. im Ansatz selbst einräumt: dass seine Darstellung keine ausgearbeitete Begründung für die in Anspruch genommenen moralphilosophischen Prinzipien enthält. So wohltuend die Offenheit seiner Darlegungen ist, in denen er überall auf die ihm gegenwärtigen Schwächen der Argumentation hingewiesen wird, wenn N. damit kokettiert, eine Ausarbeitung der moralischen Fundamente seiner Theorie sei „vielleicht … eine Lebensaufgabe“ (24), wälzt er doch entscheidende Beweislasten allzu elegant ab. So wüsste man sicher gern, was genau unter ‚natürlichen’ individuellen Rechten zu verstehen ist (a) und welche natürlichen rechte jeder Einzelne in einem N.-System haben soll (b.)

---

[3] Fußnote 2007: wie die Theorie von James Buchanan in *The Limits of Liberty*, auf die ich mich im *Politik*-Kapitel von *Das verstandene Leben* gestützt habe, zeigt, ist das auch tatsächlich der Fall. Die Möglichkeit von recht und Staat unter Ungleichen setzt anfängliche Umverteilungen voraus, um überhaupt zu einer Rechte-Struktur kommen zu können und hat immer dann weitere zufolge, wenn deren Bestand gefährdet wäre.

Ad (a): Die natürlichen Rechte anderer Individuen bilden nach N. einschränkende Nebenbedingungen („side-constraints“) auf die mir moralisch erlaubten Handlungen. In diesen side-constraints komme das Kantische Prinzip zum Ausdruck, demzufolge Menschen niemals bloße Mittel, sondern immer zugleich Zwecke sind (42). Nun glaubt N. offen lassen zu dürfen, ob solche side-constraints „absolut sind“ (41). Klarerweise müssen sie aber mindestens in zwei Hinsichten relativ sein. Denn erstens sollen Individuen in der Wahl ihrer Präferenzen frei sein – N.s „nicht-paternalistischer Auffassung“ (64) zufolge dürfen Individuen auch solche Handlungen ausführen, die ihnen bei John Locke mit theologischer Begründung verboten waren – z.B. Selbstmord begehen oder sich in die Sklaverei verkaufen. Also ist das Verbot solcher Handlungen für mich in der Weise bedingt, dass, wenn ein anderer die Ausführung dieser Handlungen ihm gegenüber wünscht, es aufgehoben wird. Zweitens sind mir bestimmte Handlungen, die ansonsten eine Verletzung der moralische „Schutzzone“ anderer darstellten, dann erlaubt, wenn sie in Ausübung meines Rechts auf Rache erfolgen (d.h. wenn die anderen zuvor meine Schutzzone verletzt haben). Rechte, die Individuen in einem N.-System ‚natürlicherweise’ zukommen, sind also, auch von Rätselfällen abgesehen, niemals absolut, sondern immer bedingte Immunitäten (Verbote für andere, mich zu verletzen, wenn ich sie nicht verletzt habe) und bedingte Erlaubnisse (Verbote für andere, mich an erlaubten Handlungen zu hindern) oder Kombinationen beider Typen von Berechtigungen.
Ad (b): Nirgends gibt N. eine Liste ‚natürlicher’ Rechte. Sie könnte auch nicht sehr informativ sein. In einem N.-System dürften nämlich keinerlei potentiell konfligierende Rechte enthalten sein – denn af der Ebene des Staates sollen ja keine gegenüber der Ebene der Individuen neuen Rechte entstehen. Wenn es aber konfligierende Rechte enthielte, dann müsste der Rechtswahrungsinstanz des Staates ein Spielraum zur Rechtsgüterabwägung gegeben sein und das ist sicher ein gegenüber der Ebene der Individuen und ihrer Rechte qualitativ neues Recht. Ohne ein solches Recht dürfte also wegen des Erfordernisses einer klaren Entscheidungsgrundlage für die Rechtswahrungsinstanz z.B. von den Rechten auf freie Meinungsäußerung einerseits, Schutz vor übler Nachrede andererseits nur eins von beiden in ein N.-System aufgenommen werden. Da überdies die individuellen Rechte den gesamten Rechtsraum ausfüllen sollen (219), müssen in einem N.-System enorme Regelungslücken bleiben. Es sollte vielleicht darauf hingewiesen werden, dass empirisch die potentielle Unlösbarkeit von Konflikten auf der Ebene der Berechtigungen selber (und nicht bloß wegen Verstößen gegen eindeutiges Recht) eine entscheidende raison d’être für die überindividuellen Rechte staatlicher Institutionen ist. John Locke, der das gesehen hatte, wird von N. in diesem Punkt nicht überzeugend kritisiert (316 f., Anm. 1 und 9).

III.

Im zweiten Teil seines Buches diskutiert N. eine Reihe der gängigsten moralischen Rechtfertigungen für die Existenz eines mehr-als-minimalen Staates – u.a. Herstellung von Verteilungsgerechtigkeit, Sicherung von Chancengleichheit, Verhinderung von Ausbeutung, Verbreitung demokratischer Strukturen. Ich beschränke meine sdiskussion auf das Thema Verteilungsgerechtigkeit und dabei zudem auf N.s eigene Theorie.[4]
Diese Theorie beginnt mit einem Einwand gegen den Ausdruck ‚Verteilungsgerechtigkeit’. Er sei nicht neutral, weil die meisten Leute, wenn von ‚Verteilung’ die Rede sei, daran dächten,

[4] N. benutz im zweiten Teil des 7. Kapitels seine Theorie zu einer ausführlichen Kritik an John Rawls *Theorie der Gerechtigkeit*. Ein Eingehen auf Rawls, dessen Buch als erste materiale rechtsphilosophische Theorie in den angelsächsischen Ländern seit ca. 40 Jahren eine enorme Diskussion ausgelöst hat (vgl. *Reading Rawls*, ed. N. Daniels, London 1975), müsste den Rahmen dieser Besprechung sprengen. Daher gegen ich auch auf N.s Kritik an Rawls nicht ein. – Von Rawls kann gesagt werden, dass er sozialliberale Grundüberzeugungen systematisiert und zu begründen versucht. Eine ausführliche Diskussion in dieser Zeitschrift wäre daher durchaus am Platze.

irgendjemand oder irgendein Mechanismus teile nach irgendeinem Kriterium Güter aus. Dabei könnten, wie bei jeder anderen Aktivität, Fehler unterlaufen, so dass es zumindest eine offene Frage sei, ob *Um*verteilung stattfinden müsste. Gegen diesen Assoziationszusammenhang, von dem N. einräumt, dass er als solcher nicht zwingend sei, wird die These gesetzt, dass es in einer freien Gesellschaft keine einheitliche Aktivität der Verteilung geben könne: „Es gibt keine *zentrale* Verteilung, keine Person oder Gruppe, die berechtigt wäre, alle Hilfsquellen zu kontrollieren und gemeinsam zu entscheiden, wie sie zu verteilen sind." (143) Vielmehr ergebe sich die Gesamtverteilung in einer freien Gesellschaft aus einer Vielzahl voneinander unabhängiger Entscheidungen von Individuen und Gruppen, die zu *diesen* Entscheidungen berechtigt sind. Um jedenfalls auch nur die Gefahr falscher Assoziationen zu vermeiden, schlägt N. eine Terminologie vor, für die er Neutralität reklamiert. Im Englischen schreibt er von „people's holdings" und von „justice in holdings". Die deutsche Übersetzung hat sich an das Wörterbuch gehalten und mit der daher nahe gelegten Übersetzung die beanspruchte Neutralität der Terminologie prompt dementiert. Sie schreibt von „Besitztümern der Menschen" und „Gerechtigkeit bei den Besitztümern". Es ist auch ganz richtig, dass der Terminus ‚holding' im Englischen vor allem für konkrete Gegenstände und Grundbesitz und nur abgeleiteter Weise für Guthaben anderer Art gebraucht wird. N. zählt unter die ‚Besitztümer' aber auch persönliche Fähigkeiten etc. Um der von ihm beanspruchten Neutralität seiner Terminologie wenigstens nahe zu kommen, wäre es daher besser gewesen, von ‚Gerechtigkeit bei Guthaben' (o. ä.) zu sprechen. N.s eigenen Berechtigungstheorie („entitlement-theory") für die Gerechtigkeit bei Guthaben enthält drei Prinzipien. Das erste regelt den Erwerb von Guthaben, das zweite die Legitimität verschiedener Arten von Übertragung von Guthaben und das dritte Korrekturen an Verstößen gegen die ersten beiden Prinzipien. Die Theorie wird nur skizziert. Für ihren großen Vorzug gegenüber anderen Theorien der Verteilungsgerechtigkeit hält N. den historischen Charakter ihrer Prinzipien. Ob eine bestimmte Verteilung gerecht ist, hängt ihr zufolge ja nur davon ab, ob sie in Übereinstimmung mit den ersten beiden Prinzipien zustande gekommen ist – also von einer Verteilungs*geschichte* und nicht bloß von einem Verteilungs*profil*. Traditionelle Theorien beruhen dagegen auf „Ergebnisorientierten Grundsätzen", die Verteilungen nach strukturellen Kriterien (d.h. ihrem Profil) beurteilen. Zum Beispiel muss für den traditionellen Utilitarismus eine Verteilung dem Kriterium der Maximierung der Nutzensumme oder des Durchschnittsnutzens genügen. Andere strukturelle Verteilungsgrundsätze ergeben sich durch verschiedene Einsetzungsinstanzen in der Leerstelle der Formel „jedem nach seinem (seinen) …": also z.B. „moralischen Verdienst", „Leistungen", „Bedürfnissen", „Intelligenzquotienten" etc. Dagegen wäre eine Gesamtverteilung gemäß der Berechtigungstheorie, trotz strukturierter Anteile, im Ganzen nicht strukturiert.

Was nun spricht gegen die Orientierung einer Verteilungsgerechtigkeitstheorie an strukturierten Verteilungen bzw. Grundsätzen, die sie zur Folge haben? N.s grundsätzliches moralisches Argument besagt, dass eine Orientierung an einem strukturierten Verteilungsgrundsatz das Faktum der selbständigen Existenz der Individuen nicht ernst genug nehmen kann. Ein Individuum könne auf Rechte und gegenwärtig mögliche Befriedigungen im Interessegrößeren zu künftigen Nutzens verzichten. Mit den Rechten und Gütern von Individuen dürfe so aber nicht im Interesse eines größeren sozialen Ganzen verfahren werden. Denn es gebe „*kein Wesen* Gesellschaft, das um seines eigenen Wohles willen ein Opfer auf sich nähme. Es gebe nur die verschiedenen Einzelmenschen mit je ihrem eigenen Leben. Benützt man einen von ihnen um des Wohles anderer willen, so wird er ausgenützt, und den anderen wird gedient. Sonst nichts … Wenn ein Mensch auf diese Weise benützt wird, so fehlt es an Rücksicht darauf, dass er ein selbständiger Mensch ist, dass er nur einmal lebt." (43 u. ö.)[5] Ein weiterer Mangel der Orientierung an strukturierten Verteilungsprinzipien ist,

[5] Fußnote 2007: Die hier bezogene Position, die durch das Diktum der vormaligen konservativen englischen Premierministerin Magaret Thatcher, es gebe nicht *die* Gesellschaft, sondern nur Individuen, berüchtigt

dass sie Produktion und Distribution als getrennte Prozesse auffassen und Güter so behandeln muss, als ob sie aus dem Nichts entstünden – ein „Manna-vom-Himmel-Modell“ (194, 202). In der Ablehnung einer Trennung von Produktion und Distribution weiß N. sich mit den Sozialisten und Marx einig – er meint aber, diese hätten irrige Auffassungen darüber, aus welchen produktiven Prozessen wie und welche Berechtigungen entstehen (147). Diese These hat in einem späteren Abschnitt eine Kritik der Marxschen Ausbeutungstheorie zur Folge (232-239). Ein „Manna-vom-Himmel-Modell“ sei allenfalls für den Beginn einer Verteilungsgeschichte anwendbar (152). Seine Anwendung zu jedem späteren Zeitpunkt müsste individuelle Berechtigungen verletzen. Schließlich ist ein starkes pragmatisches Argument gegen die Orientierung an strukturierten Verteilungen, dass der Versuch, sie aufrecht zu erhalten, zu kontinuierlichen Eingriffen in den gesellschaftlichen Prozess führen muss, weil „die Freiheit Strukturen sprengt“ (152 ff.) und nur eine weitgehende Unterdrückung individueller Rechte ihre Aufrechterhaltung erlaubte.
Gegen die staatliche Garantie von Wohlfahrtsminima argumentiert N. in ähnlicher Weise. Eine solche Garantie erfordere eine gewisse Substruktur von Dingen, Materialien und Handlungen, für die Berechtigungen in produktiven und anderen Prozessen schon erworben wurden. „Die speziellen Rechte an Gegenständen machen alle Rechte aus und lassen keinen Raum für allgemeine Rechte auf bestimmte materielle Bedingungen.“ [219; engl.: „The particular rights over things (!) fill the space of rights, leaving no room for general rights to be in a certain material condition.“] An dieser Stelle spätestens wird auch im Englischen der Schein der Neutralität zerstört, den N. für seine Terminologie beansprucht und den die deutsche Übersetzung durch die Wiedergabe von ‚holdings’ als ‚Besitztümer’ schon a limine beseitigt hat. Denn das Paradigma für ‚holdings’ ist ersichtlich der Besitz von Dingen und N.s Argument gegen die Garantie von Wohlfahrtsminima scheint nur gültig, wenn alle Berechtigungen solche auf das ‚Haben’ von Dingen wären. Oben ist aber skizziert worden, dass Rechte in N.s Sinn als komplexe Bündel aus bedingten Immunitäten und bedingten Erlaubnissen zu Handlungen verstanden werden müssen, und Berechtigungen zu ‚holdings’ sind nur eine Art von Rechten unter anderen. Werden sie als Rechte auf das ‚Haben’ von Dingen verstanden[6], so wird die Komplexität und Differenzierbarkeit von Rechten, die sich in erster Linie auf Handlungen beziehen und erst über Handlungen auf Dinge, einfach unterschlagen. Und die These, solche Rechte füllten den ganzen Rechtsraum aus, wäre nur unter Voraussetzung dieser Unterschlagung oder illegitimen Reduktion von Komplexität zwingend.
Weil aber Rechte und Berechtigungen sich in letzter Analyse auf Handlungen beziehen, muss sogar N. selbst auf einen ursprünglichen Zustand der Gleichverteilung Bezug nehmen. Dass er sich für den Anfang der Verteilungsgeschichte die Anwendung traditioneller Theorien und eines „Manna-vom-Himmel-Modells“ denken kann (152), weist darauf hin. Denn Rechte und Berechtigungen zu Handlungen sind unmittelbarer als das ‚Haben’ von Dingen mit der moralischen Unverletzlichkeit der Individuen, die N. so hochhält, verbunden. Da diese sich darauf gründet, dass jedes Individuum selbständig und nach eigenem Plan ein Leben führen

---

geworden ist, hat N. später (in den in den Vorbemerkungen zitierten Ausführungen) ausdrücklich als „seriously inadequate“ retraktiert. Das ist sie, weil sie nicht berücksichtigt, dass die neuzeitliche Rechtstheorie in ihrem normativen Fundament den Begriff der politischen Gesellschaft als Willenseinheit (in parte composito, non solum in parte diviso) braucht, um eine Gesetzgebungskompetenz des politischen Souveräns denken zu können. Dieser Gedanke wird schon gebraucht, wenn man auch nur einen minimalen *Staat* rechtfertigen will.

[6] Fußnote 2007: Diese ‚Verdinglichung’ hat marxistische Politische Theorie bei C.B. MacPherson als ‚Besitzindividualismus’ (‚possessive individualism’) und diesen als charakteristisch für die bürgerliche Gesellschaft analysiert. Unglücklicher Weise setzt diese Analyse in zirkulärer Weise Theoreme der Marxschen Theorie voraus, wie ich in einem Vortrag zum Thema ‚Locke, Marx (und MacPherson)’ auf dem Kongress der AGfPh in Bonn 1984 dargelegt habe. Ich werde diesen Text zu einem späteren Zeitpunkt auf der Website zugänglich machen. Aber auch wenn MacPhersons Argument nicht funktioniert, bleibt eine Verdinglichung von Rechten durch Angleichung aller Rechte auf solche auf das ‚Haben’ von Dingen begrifflich fehlerhaft.

kann (56-59), muss sie allen Individuen gleichermaßen zukommen. Ungleiche Rechte müssten auf ungleiche Unverletzlichkeit hinauslaufen. Und wenn bestimmte Lebensumstände die Fähigkeit zur Führung eines selbständigen Lebens verkümmern? Muss dann nicht Chancengleichheit öffentlich garantiert werden? N. stellt selbst diese Frage und räumt ihr Gewicht ein, verneint sie aber (216 ff.). Nach den Prinzipien der Berechtigungstheorie ist derartige staatliche Umverteilung illegitim. Obwohl in einem N.-System eine marginale Möglichkeit für Umverteilung dann gegeben ist, wenn es individuelle Rechte auf öffentliche Güter geben kann (denn selbst wenn nur die Rechte bestimmter Individuen auf öffentliche Güter verletzt wären – müssten nicht die Bußen für solche Verletzungen allen zugute kommen?), ist die generelle Verurteilung von staatlicher Umverteilung aufgrund der gewählten Prinzipien konsequent. Eine alternative Theorie wird daher diese Prinzipien in verschiedenen Hinsichten erschüttern müssen. N. hat aber am Ende noch einen sehr starken empirischen Grund gegen staatliche Umverteilungs- und Gleichheitsprogramme. In den USA jedenfalls sind solche Programme nicht in erster Linie den Bedürftigen, sondern der Mittelklasse zugute gekommen – besonders den Verwaltern der Programme selber (weil die die gesetzlichen Bestimmungen am besten kannten) (249 ff.). N. gibt eine spieltheoretische Erklärung dafür, dass in Gesellschaften, in denen Politik von allgemeinen Wahlen abhängt, es ziemlich unvermeidlich ist, „dass Umverteilungsprogramme in der Hauptsache der Mittelschicht zugute kommen“ (250). Denn ihre Stimmen müssen für wechselnde Regierungskoalitionen gekauft werden.

IV.

Im letzten Teil entwirft N. „ein System für die Utopie“ („a framework for utopia“). Grundgedanke dieses Entwurfs, der zunächst unabhängig von den Argumenten dees ersten Teils entwickelt wird, ist die Annahme, die Menschen seien zu verschieden, als dass es vernünftig wäre anzunehmen, es gäbe eine und nur eine Gesellschaftsform, die für alle die beste wäre. Alle Individuen haben das Recht, sich die Gemeinschaft vorzustellen, in der sie am liebsten leben möchten. Zu ihrer Realisierung sind sie aber auf die freiwillige Kooperation anderer verwiesen. Es werden sich unter dieser (und einigen anderen) Bedingung(en) eine Vielzahl von Gemeinschaften bilden und wieder auflösen. Das Modell der entworfenen Struktur wäre eine Vielzahl von Gemeinden, die um Bevölkerung konkurrieren. (275) N. behauptet, dass dieses ‚framework for utopia’ mit dem minimalen Staat identisch ist (und verknüpft so erst den letzten mit dem ersten Teil) und zugleich eine Rekonstruktion des rationalen Kerns der utopischen Überlieferung darstellt.
Interessant im Zusammenhang mit der bisher verfolgten Diskussionslinie ist am letzten Teil, dass N. einräumt, zwar sei das System „freiheitlich und hat laissez-faire-Charakter, doch für die einzelnen Gemeinschaften in seinem Rahmen braucht da nicht zu gelten“ (291). In den einzelnen Gemeinschaften können vielmehr alle die guten (und schlechten) Ziele der mehr-als-minimalen Staaten auf freiwilliger Basis verfolgt werden. Nicht einmal Regeln für die Freistellung von Dissidenten und Nonkonformisten müsste es in solchen Gemeinschaften geben (wie sie in den existierenden mehr-als-minimalen Staatesn in so verschiedenen Möglichkeiten wie den Rechten auf Kriegsdienstverweigerung und Auswanderung institutionalisiert sind). N. begründet dies mit dem Unterschied zwischen „face-to-face community“ (deutsch „Gesellschaft, wo jeder jeden kennt“ 293) und Nation. In ersterer muss der Nonkonformismus nicht akzeptiert werden, denn man kann „es nicht vermeiden, dass man dem, was man anstößig findet, unmittelbar gegenübersteht. Man ist in seinem täglichen Lebensraum betrofffen.“ (293) In solchen Gemeinschaften könnte also auch Umverteilung legitim sein.
Es bleibt problematisch, dass N. sich für viele der gemeinhin sozial genannten Funktionen in seinem Meta-Utopia auf reine Freiwilligkeit verlassen will. Aus empirischen Gründen hat

man ja wenig Anlass zu erwarten, dass so diese Funktionen ausreichend erfüllt würden (Ergänzung 2007: zumal es, wo es sich um öffentlicher Güter handelte, um einen Widerspruch handeln müsste, weil diese ja dadurch, dass sie nicht auf freiwillige Weise in effizienter Weise produziert werden, definiert sind). Darin liegt ja eine der Ursachen für die Entwicklung der sozialen Aspekte der mehr-als-minimalen Staaten, in denen wir tatsächlich leben. Für deren Zustandekommen bietet N. nur eine sehr schwache Erklärung an (Kapitel 9, 252-267)., die im Unterschied zu seinem Argument für den minimalen Staat im ersten Teil nur normativ relevant ist. Die mehr-als-minimalen Staaten haben in ihren sozialen Funktionen Aufgaben übernommen, für die es nah dem Zerfall der Gemeinschaften, wie es Großfamilien in vorindustrieller Zeit waren – und dieser Zerfall korreliert ja mit der Ausbreitung der Marktwirtschaft, an deren reine Theorie sich N. mit seinem Entwurf für Utopia anlehnt – , niemand mehr zuständig sein wollte und die doch erfüllt werden mussten.
Eine der fundamentalen Prämissen, die eine alternative Theorie zu N.s Erneuerung des individualistischen Naturrechts infrage stellen müsste, ist die Annahme eines Kontinuums normativer Prinzipien und Regelungen zwischen Moral, Recht und Politik, in dem die Moral zur ausschließlichen Beurteilungsdimension wird. (21) Zumindest seit der Bildung territorialer Flächenstaaten gibt es neben der moralischen außer eigenen Prinzipien des Rechts auch eine sozialtechnische Beurteilungsdimension für Politik. Und wenn staatliche Umverteilung mit gewissen moralischen Prämissen nicht vereinbar ist – umso schlimmer für diese Prämissen. Denn es scheint ziemlich klare sozialtechnische Imperative für eine solche Politik zu geben.
Gleichwohl: Eine N.s Theorie vergleichbare Alternative muss erst noch ausgearbeitet werden – selbst in der lockeren Vorläufigkeit, in der N. seine eigne Theorie präsentiert. Sie ist im Ganzen eine äußerst einfallsreiche und scharfsinnige Herausforderung weithin unreflektiert akzeptierter politisch-moralischer Überzeugungen, die Leute sozialliberaler und selbst linkerer Couleur gemeinhin teilen. N.s Buch ist lesenswert selbst für den, der seinen Schlussfolgerungen nicht folgen kann oder will. Es gibt ein Beispiel dafür, wie anregend und streckenweise unterhaltsam Politische Philosophie bei allem Ernst, den ihre Gegenstände verlangen und allein zuzulassen scheinen, sein kann und allzu selten ist.

ANHANG

Das Verständnis des Sozialvertrages in neueren amerikanischen Theorien (Rawls, Buchanan Lewis)

Die metaphilosophische Ansicht, ausschließliche Aufgabe der Philosophie sei Begriffsklärung, wird heute zumeist eingeschränkt durch die Anerkennung auch der Theoriekonstruktion als einer legitimen philosophischen Aufgabe. Aber bei analytisch gesonnenen Autoren zumindest bleibt Begriffsklärung eine fundamentale Aufgabe der Philosophie, weil sie als Voraussetzung kontrollierter Theoriekonstruktion angesehen wird. Im Folgenden versuche ich, zu einer Klärung des Begriffs *Sozialvertrag* beizutragen. Interesse an Klärung dieses Begriffs erwächst heute nicht nur aus Zusammenhängen abstrakter rechtphilosophischer Theorie. Vielmehr tritt der Begriff schon in der Beschreibung alltäglicher politisch-rechtlicher Verhältnisse auf. Die beiden besten Beispiele sind die Rede vom Generationenvertrag in der Alterssicherung und –vorsorge und die Zielbeschreibung mancher Regierungen in westlichen Industriegesellschaften, fundamentale Verteilungsprobleme durch bindende Vereinbarungen zwischen großen sozialen Gruppen in Form einer Vereinbarung zwischen den diese Großgruppen organisierenden und repräsentierenden Verbänden zu lösen.

Aber natürlich erwächst das Interesse an Klärung des Begriffs *Sozialvertrag* stärker noch aus explizit theoretischen Kontexten. In der zeitgenössischen angelsächsischen Philosophie tritt der Begriff in zwei Zusammenhängen auf. Der eine ist der erneuerte traditionelle Kontext normativer politischer Philosophie. Ihn hat für die angelsächsische Philosophie John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* wieder eröffnet. Für sie hat Rawls ausdrücklich den Anspruch erhoben, dass sie „die bekannte Theorie des Gesellschaftsvertrages etwa von Locke, Rousseau und Kant verallgemeinert und auf eine höhere Abstraktionsebene hebt." (dt. S. 27 f.) – Der andere Kontext, in dem der Begriff *Sozialvertrag* beansprucht wird, ist der der analytischen Aufklärung des Netzes sozialtheoretischer Grundbegriffe. In ihn gehört die Analyse von ‚Sozialvertrag', die David Lewis im Zusammenhang mit seiner Aufklärung des Begriffs ‚Konvention' vorgeschlagen hat. Beide Kontexte, der normativ-philosophische und der analytische gehen eine Verbindung ein in der Theorie, die der amerikanische Ökonom James Buchanan in seinem Buch *The Limits of Liberty* vorgelegt hat. Sie ist nach meinem Urteil die bestausgearbeitete Alternative zu Rawls.

Im Folgenden werde ich argumentieren, dass in keiner der genannten Theorien befriedigend erklärt wird, 1. worin ein Sozialvertrag einem einfachen Vertrag gleicht und worin er sich von ihm unterscheidet; 2. worin ein Sozialvertrag einer Konvention gleicht und sich doch von einer bloßen, sei es auch grundlegenden Konvention unterscheidet. Buchanan stellt den Kontrast einfacher Vertrag – Sozialvertrag heraus und vernachlässigt den allgemeinen Begriff der Konvention. Lewis kontrastiert den Begriff *Sozialvertrag* allein dem Begriff der Konvention. Erst eine Verbindung beider Analysen, das ist die Schlussfolgerung, die ich nahe legen will, führt zu einer befriedigenden Klärung des Begriffs Sozialvertrag, die den Ort dieses Begriffs im Netz unserer Begriffe für politisch-soziale Verhältnisse markiert.

Bevor ich in die skizzierte Argumentation eintrete, möchte ich kurz begründen, warum mir Rawls' Theorie für sie vernachlässigenswert erscheint. Ich habe angeführt, dass sich Rawls zugleich auf Locke, Rousseau und Kant zu beziehen beansprucht. Nun machen die Theorien dieser drei Autoren einen jeweils nur ihnen eigentümlichen Gebrauch vom Begriff des Sozialvertrages und die Rede von „der bekannten Theorie des Sozialvertrages" ist insofern irreführend pauschal. Ferner gibt Rawls eine konstruktive Theorie, die im Sinn meiner anfänglichen Bemerkung zwar Begriffsklärung voraussetzt, sie selbst aber im Buch von 1971 nicht leistet. Erst in einer nachträglichen Selbstinterpretation unter dem Titel „The Basic Structure as Subject" von 1978 findet sich eine intuitive Erklärung. Sie besagt, dass unter einem Sozialvertrag eine hypothetische Übereinkunft zwischen eher allen als nur einigen Mitgliedern der Gesellschaft zu verstehen sei. Schließlich wirft Rawls' Behauptung, seine Gerechtigkeitstheorie reformuliere die Sozialvertragstheorie auf höherer Abstraktionsstufe ein Problem auf, das auch in der nachträglichen Selbstinterpretation nicht aufgelöst wird. Ich muss aus Zeitgründen dieses Problem unvermittelt durch eine Darstellung von Rawls' Intentionen direkt bezeichnen und werde ihm damit nicht völlig gerecht. Rawls setzt voraus, dass eine Sozialvertragstheorie eine Vielheit von vertragsschließenden Parteien unterstellen muss. Gleichwohl stellt er seine Theorie, konkurrierend zum Anspruch auf Reformulierung der Sozialvertragstheorie, als den „vielleicht wichtigsten Teil der Theorie der rationalen Entscheidung" dar und bemerkt dazu ausdrücklich: es lasse „sich die Übereinkunft im Urzustand als die eines zufällig ausgewählten Beteiligten sehen". Die Paradoxie dieser Formulierung ist der deutschen Übersetzung geschuldet. Im Englisch heißt es: „we can view the choice in the original position from the standpoint of one person selected at random" (162/139). Aber auch im Original ist gemeint, dass die Grundsätze der Gerechtigkeit als die Vertragsmaterie des Rawls'schen Sozialvertrages monologisch gewählt werden können und d.h. die Voraussetzung einer Vielheit von vertragsschließenden Parteien entbehrlich wird. Es besteht als bei Rawls eine unaufgelöste Spannung zwischen dem Anspruch auf Reformulierung der Sozialvertragstheorie auf höherer Abstraktionsstufe und ihrer Darstellung

als Teils der rationalen Entscheidungstheorie. Seine Theorie ist daher für ein Interesse an der Klärung des Begriffs Sozialvertrag eher verwirrend.
Ich komme damit zunächst zu Buchanans Theorie. Diese will individuelle Freiheits- und Eigentumsrechte, die politischen Institutionen einer Gesellschaft und die sie ergänzenden Erzwingungsinstitutionen aus dem selbstinteressierten Handeln unabhängiger Akteure in einer hypothetischen rationalen Genese verständlich machen. Buchanan entfernt sich für den Ausgangszustand seiner Theorie in keiner Weise von faktisch bei Mitgliedern einer Gesellschaft auftretenden Präferenzordnungen bzw. Präferenzfunktionen. Sowohl der methodische Indivdiualismus als auch die Annahme rationales Selbstinteresses bei allen Akteuren sollen nichts über auftretenden Präferenzen präjudizieren – inhaltlich altruistische oder sogar kollektivistische Orientierungen sollen nicht a limine ausgeschlossen sein. Einen minimalen normativen Gehalt hat Buchanans methodischer Individualismus aber, insofern er fordert, dass die vereinbarte soziale Ordnung gegenüber jedermann muss gerechtfertigt werden können. Operational wird diese Forderung als Forderung nach Einstimmigkeit für alle Regelungen auf den grundlegenden Stufen des Soziavertrages.
Diese Einstimmigkeit kennzeichnet ja schon eine normalen Vertrag zwischen zwei oder mehreren (aber überschaubar vielen) vertragsschließenden Parteien. Buchanan benutzt einen solchen normalen Vertrag als Folie für seine Entwicklung des Sozialvertrages. Unter einem Vertrag versteht er ein freiwillig eingegangenes zwei- oder mehrseitiges Rechtsgeschäft, dessen Hauptbestandteil eine Willenserklärung der vertragsschließenden Parteien ist. Eigentümlich ist der Hinweis, dass Einstimmigkeit bei einem einfachen Vertrag nicht nur von den Vertragsparteien gefordert ist, sondern implizit auch von allen anderen Gesellschaftsmitgliedern, insofern diese darauf verzichten, einer der vertragsschließenden Parteien ein besseres Angebot zu machen. Ferner setzt ein einfacher Vertrag gewisse Rahmeninstitutionen der Gesellschaft schon voraus – und um deren begriffliche Erklärung geht es in der Sozialvertragstheorie.
Bei Buchanan entfaltet sich der Sozialvertrag über vier Stufen. Ausgangszustand ist eine aus anarchistischer i. S. von herrschaftsloser Interaktion hervorgehende Güter- und Machtverteilung zwischen unabhängigen Akteuren (die entweder natürliche Personen oder Gruppen sein können). (Stufe A) Von dieser natürlichen Verteilung ausgehend kommt es zu einer Festlegung der auf Stufe A implizit anerkannten i. S. von hingenommenen Ansprüchen als individueller Freiheits- und Eigentumsrechte. (Stufe B) dadurch, dass die Ansprüche auf Stufe A noch nicht als Rechte aufgefasst werden – etwa als individuelle Naturrechte wie bei John Locke – verlieren sie ihren Sonderstatus gegenüber anderen Klauseln des Sozialvertrages und gehen in die gesamte Verhandlungsmasse ein. Buchanan weist insbesondere auf die Möglichkeit hin, dass es, um eine Rechtedefinition auf Stufe B zu ermöglichen, erforderlich sein kann, zuvor eine Umverteilung von Ressourcen vorzunehmen, weil andernfalls die schlechter Gestellten nicht zur Abrüstung bereit sein könnten. Diese begriffliche Gleichstellung von Eigentums- mit allen anderen individuellen Rechten wurde in traditionellen Naturrechtstheorien nach Buchanans Vermutung deshalb nicht akzeptiert, weil die Theoretiker von einer grundlegenden Gleichheit der Akteure ausgingen. Buchanan lässt auf fundamentale Ungleichheiten zu. Theoretisch hat das zwei Vorteile: zum einen ist eine begriffliche Erklärung des Rechts, die zeigt, wie es auch unter Ungleichen zustande kommen kann, stärker als eine Rechtstheorie, die die Annahme der Gleichheit investiert. Zum anderen wird durch die Depotenzierung der Eigentumsrechte dem schwierigen Thema der Einkommensumverteilung im Rahmen der libertären Tradition der Ruch des Paradoxen genommen, den konservative Libertäre wie Hayek und Nozick jüngst wieder beschworen haben.
Stufe C in Buchanans Sozialvertrag ist markiert durch die Einrichtung von Erzwingungsinstitutionen für die Regelungen aus Stufe B. Es wird ein protektiver Staat gebildet, der individuelle Rechte zu schützen und die Einhaltung geschlossener Verträge

notfalls zu erzwingen hat. Für seine Finanzierung durch Steuern wird vorgesorgt. Die ersten drei Stufen des Sozialvertrages enthalten damit alle institutionellen Bedingungen für Privatgütertausch. Es gibt auf ihnen nur ein öffentliches Gut – d.h. ein solches Gut, das durch Unteilbarkeit, Nichtausschlussfähigkeit und nichtfreiwillige Bereitstellung gekennzeichnet ist – und das ist die durch den protektiven Staat gewährleistete Rechtssicherheit selbst.
Stufe D in Buchanans Sozialvertrag schließlich ist markiert durch die Einrichtung einer Legislative. Sie wird produktiver Staat genannt, weil ihr die Bereitstellung weiterer öffentlicher Güter obliegen soll. Bei der Bestimmung der Kompetenzen der Legislative muss auch festgelegt werden, mit welchen geringeren Mehrheiten als der bisher geforderten Einstimmigkeit Beschlüsse über weitere öffentliche Güter – z.B. Infrastrukturgüter, Gesundheits-, Bildungs- und Kulturdienste – samt zugehöriger Finanzierung gefasst werden dürfen. Ich möchte nun die für meine Fragestellung nach dem Verständnis des Sozialvertrages – zugespitzt: nach seinen Vertragscharakteren – wichtigen Züge von Buchanans Konstruktion hervorheben.
Erstens ist Buchanans Theorie keine reine Sozialvertragstheorie. Denn der dem Naturzustand der traditionellen Theorien entsprechende Ausgangszustand auf Stufe A beruht nicht auf Verträgen in irgendeinem Sinn, sondern auch Macht- und Verteilungskämpfen und dren temporären und instabilen Gleichgewichtszuständen. Buchanan bezieht seine Erklärung des Eigentums ausdrücklich auf David Humes Konventionstheorie – und Hume war ja historisch der neben Hegel wirkungsmächtigste Kritiker der Sozialvertragslehren und hat seine Konventionstheorie als Alternative zu ihnen entwickelt. Gleichwohl gehört Stufe A bei Buchanan al Naturzustand zum Sozialvertrag und bildet seinen ständigen Hintergrund. Bei Buchanan hat die Sozialvertragstheorie also von ihrer Kritik gelernt und berücksichtigt bereits im Ansatz, was der Soziologe Durckheim die „nichtkontraktuellen Elemente des Kontrakts“ genannt hat.
Zweitens aber ist auch bei Buchanan unklar, mit welchem Recht er von Sozial*vertrag* spricht. Er kommt nämlich zu einem von ihm selbst als paradox bezeichneten Ergebnis. Zwar verhindert die Einstimmigkeitsforderung für die drei ersten Stufen des Sozialvertrages, dass Individuen in ihren Rechten durch kollektive Handlungen beeinträchtigt werden. Gleichwohl können die unabhängigen Akteure nicht durch zweiseitige Verträge untereinander zu den öffentlichen Gütern des Sozialvertrags kommen. Und keinesfalls wird ein *alle* Betroffenen einschließender Sozialvertrag freiwillig zustande kommen. Freiwilligkeit ist aber neben Einstimmigkeit das einzige Charakteristikum des einfachen Vertrages, das Buchanan im Kontrat zum Sozialvertrag herausstellt. Und gerade dieses attraktivste Merkmal eines einfachen Vertrages, das ihn zu einem Paradigma für individuelle Handlungsfreiheit macht, kann nach Buchanan und der gesamten spieltheoretischen Logik kollektiven Handelns für den Sozialvertrag nicht festgehalten werden – wegen der in großen Gruppen steigenden Transaktionskosten (Kosten, Vereinbarungen überhaupt zu erreichen) und durch unabhängiges Handeln der Akteure unlösbaren Koordinationsprobleme. Mit der Preisgabe des Merkmals Freiwilligkeit ist bei Buchanan der logische Ort markiert für das, was Hume den sich historisch verstehenden Sozialvertragslehren als die wahrscheinlichste Entstehungsart von Staaten entgegengehalten hat – für Gewalt und Eroberung.
Ich möchte nun der Vermutung nachgehen, dass Buchanans scheinbares Paradox darin begründet ist, dass er den Begriff *Sozialvertrag* nur dem Begriff eines einfachen Vertrages kontrastiert. Indizien für diese Vermutung sind, dass Buchanan für die Vereinbarungen über öffentliche Güter auf Stufe D von einem ‚indirekten Vertrag’ spricht und anmerkungsweise sogar Henry Maines Ausdruck ‚Quasi-Vertrag’ verwendet. Beide Ausdrücke sind aber nur Symptome für die begriffliche Verlegenheit, zu sagen, warum von Sozial*vertrag* zu reden sei, und können jedenfalls philosophisch nicht befriedigen.
An diesem Punkt kann die von David Lewis skizzierte Analyse des Begriffs *Sozialvertrag* weiterhelfen. Lewis hat sie im Rahmen einer mit sprachphilosophischer Zielsetzung

unternommenen Analyse des Konventionsbegriffes entwickelt. Seine Analyse ist in den methodisch individualistischen Grundannahmen problemlos auf Buchanans Theorie beziehbar, weil auch Lewis sich auf die begrifflichen Mittel der rationalen Entscheidungs- und Spieltheorie stützt. Lewis entwickelt seine Analyse für den Begriff *Sozialvertrag* komplementär zu Buchanan allein aus dem Kontrast zum Begriff der Konvention und berücksichtigt den Begriff des einfachen Vertrages nicht – an seiner Stelle steht ein vorrechtlicher Begriff von Übereinstimmung (agreement), der berücksichtigt wird als eine der Weisen, auf die Konventionen zustande kommen können.
Ich kann erneut aus Zeitgründen nicht in extenso auf die äußerst differenzierte Analyse des Konventionsbegriffs bei Lewis eingehen. Aber insofern der Begriff Sozialvertrag kontrastiv zu ihm entwickelt wird, ist eine intuitive Erklärung am Platze. Konventionen sind Verhaltensregelmäßigkeiten in einer Gruppe von Akteuren, die sich der erfolgreichen Lösung von Koordinationsproblemen verdanken. Koordinationsprobleme im Handeln treten dann auf, wenn unter den Mitgliedern einer Gruppe Interesse an Kooperation besteht, sie abr keine Möglichkeit haben, sich zu dieser Kooperation direkt zu verabreden. In einer solchen Situation bleibt den Akteuren nichts anderes übrig, als ihr Verhalten an Erwartungserwartungen zu orientieren – sie müssen versuchen, so zu handeln, wie sie erwarten, dass die anderen Mitglieder der Gruppe erwarten, dass sie handeln. Ist in einem Fall durch unabhängiges Handeln der Mitglieder die gewünschte Koordination zustande gekommen, ist es für sie im Wiederholungsfall des Auftretens des Koordinationsproblems alternativlos rational, die Lösung ihres Koordinationsproblems auf dem gleichen Weg wieder zu versuchen. Denn alle Beteiligten wissen, dass ihr Problem auf dem Wege, den der Präzedenzfall vorzeichnet, schon einmal gelöst worden ist – und sie wissen voneinander, dass sie das wissen. D.h. sie haben ein gemeinsames Wissen davon. In dem Maße, in dem Koordination wiederholt gelingt, wird eine gefundene Lösung des Koordinationsproblems stabilisiert und damit konventionell. Kennzeichen einer Konvention ist ihre Beliebigkeit – jede andere Lösung des Koordinationsproblems, wenn sie nur eine Lösung wäre, hätte an die Stelle der stabilisierten treten können.
Die im Kontrast zu ‚Konvention' skizzierte Analyse von ‚Sozialvertrag' lautet nun folgendermaßen:
Eine Regelmäßigkeit R im Verhalten der Mitgliedere einer Population P in wiederkehrenden Handlungssituationen S ist ein Sozialvertrag g d w es wahr ist und es gemeinsames Wissen in P ist, dass
(1) Jedes Mitglied von P, das an S teilhat, in Konformität zu R handelt; und dass
(2) Jedes Mitglied von P den Zustand genereller Konformität zu R dem Zustand genereller Nichtkonformität zu R – genannt Naturzustand relativ zu Sozialvertrag R – vorzieht.[7]
Die entscheidende Differenz eines Sozialvertrages zu einer bloßen Konvention liegt nun Lewis zufolge in der Natur der allgemeinen Präferenz für ein Verhalten gemäß R. Präferenz ist eine zweistellige Relation – etwas wird immer etwas anderem vorgezogen. Bei einer Konvention wird allgemeine oder beinahe allgemeine Konformität von jedem der Möglichkeit eigenen Schwarzfahrens oder eigenen individuellen Ungehorsams gegenüber R vorgezogen – die Bewertung eines Naturzustandes relativ zu R bleibt in der für Konvention charakteristischen Präferenzordnung außer Betracht. Umgekehrt wird bei einem Sozialvertrag allgemeine Konformität zu R dem zum Sozialvertrag relativen Naturzustand vorgezogen und die Bewertung eigenen Schwarzfahrens oder individuellen Ungehorsams gegenüber R bleibt außer Betracht.
Die folgende Liste verzeichnet alle logisch möglichen Präferenzordnungen über die drei möglichen Zustände Status Quo (SQ), Naturzustand (NZ) und Schwarzfahren oder individueller Ungehorsam (IU), die unter Mitgliedern einer Population P auftreten könnten.

[7] David Lewis: *Convention* – A philosophical Study, Havard UP 1969, 89.

Unter Status Quo kann dabei im Hinblick auf die Verbindung zu Buchanans Konstruktion das Bestehen eines Sozialvertrages la Buchanan verstanden werden – wobei er genau dann besteht, wenn hinreichend viele Mitglieder von P die in ihm festgelegten Rechte anderer und der staatlichen Institutionen respektieren sowie die ihnen zufallenden Pflichten erfüllen. Der Naturzustand ist als das Nichtbestehen des Sozialvertrages definiert und Schwarzfahren oder individueller Ungehorsam soll heißen, dass ein Sozialvertrag zwar besteht, der jeweilige Akteur aber, um dessen Präferenzordnung es geht, sich selbst von den Belastungen ausnehmen und nur die Vorteile genießen will. So sieht die Liste aus[8]:

1	2	3	4	5	6
NZ	SQ	SQ	IU	NZ	IU
SQ	IU	NZ	SQ	IU	NZ
IU	NZ	IU	NZ	SQ	SQ

Wenn nun eine Konvention immer dann vorliegt, wenn Akteure den Status Quo dem Individuellen Ungehorsam vorziehen, dann können bei einer Konvention nur die mit 1, 2 und 3 numerierten Präferenzordnungen auftreten – die Einordnung des Naturzustandes soll ja in diesem Fall vernachlässigenswert sein. Wenn ein Sozialvertrag vorliegt, können nur die Präferenzordnungen 2, 3 und 4 auftreten. Sowohl eine Konvention als auch ein Sozialvertrag erlauben also die Präferenzordnungen 2 und 3 – die beiden Begriffe überlappen demnach stark. Das Bestehen eines Sozialvertrages, der nicht zugleich eine Konvention ist, ist sogar der Ausnahmefall. Denn bei einem Sozialvertrag, der keine Konvention sein soll, können neben Präferenzordnung 4 nur entweder 5 oder 6 oder beide auftreten. In 5 und 6 aber rangieren beide Alternativen zum Status Quo, dem Bestehen des Sozialvertrags, auf den ersten Rängen und im Maß der Verbreitung dieser Präferenzordnungen wird eine etwa bestehende Verhaltensregelmäßigkeit instabil und schließlich unhaltbar.

Die in der Lewis-Analyse hervortretende starke Überschneidung der Begriffe Sozialvertrag und Konvention ist nun, das ist meine erste These, geeignet zu erklären, warum in Buchanans Theorie der Begriff Sozialvertrag in solchen Wendungen wie ‚indirekter Vertrag' und ‚Quasi-Vertrag' entbehrlich zu werden schien – ein Sozialvertrag ist eben mit sehr großer Wahrscheinlichkeit zugleich eine Konvention und d.h., die gemäß dieser Verhaltensregelmäßigkeit Handelnden üben Konformität nicht nur, weil sie ihr Bestehen dem Naturzustand vorziehen, sondern auch, weil sie an ihrem Bestehen ein positives Interesse nehmen und es dem eigenen Schwarzfahren vorziehen – eine Explikation dessen, worin Konvention schon für Hume bestand – im „general sense of common interest" (*Treat*. III, II, 2; ed. Nidditch 490).

Meine zweite These lautet: Indem die Lewis-Analyse die Schwierigkeit mit Buchanans Theorie aufklären hilft und zwar eben durch den Zug, durch den sie das tut, wirft sie selbst eine neue Schwierigkeit auf. Denn wenn es richtig ist, dass ein Sozialvertrag nur sehr selten nicht auch eine Konvention ist, dann gilt doch im Hinblick auf die Analyse in terms von Präferenzordnungen, dass es ebenso unwahrscheinlich ist, dass eine Konvention nicht auch ein Sozialvertrag ist. Und das ist für Buchanans Theorie ebenso wie für eine Explikation des vortheoretischen Gebrauchs des Begriffs Sozialvertrag unwillkommen, weil es einen Sozialvertrag zu sehr an die Beliebigkeit einer bloßen Konvention angleicht. Diese Schwierigkeit kann nun, so schlage ich vor, dadurch behoben werden, dass man Lewis' Analyse des Begriffs Sozialvertrag relativ auf den Begriff der Konvention ergänzt und ein Merkmal, das beim Vergleich eines Sozialvertrages mit einem einfachen Vertrag als Gemeinsamkeit hervortritt und das Buchanan selbstverständlich in Anspruch nimmt, ohne es besonders zu gewichten – ein Sozialvertrag, wie ihn Buchanan konstruiert, teilt mit einem einfachen Vertrag das Merkmal der Erzwingbarkeit und das unterschiedet ihn von beliebigen

[8] Ibid. 91. (Abkürzungen wie in deutscher Übersetzung Belin 1975; durchnumeriert).

Konventionen und auch von einer bloßen, wenn auch grundlegenden Konvention, die der Sozialvertrag dann wäre, wenn Lewis' Analyse nicht um das Merkmal der Erzwingbarkeit ergänzt würde. Dass Lewis dieses Merkmal nicht angemessen berücksichtigt, hat seinen Grund darin, dass er für die Analyse von ‚Konvention' nur kooperative Spiele berücksichtigen muss, nicht auch Konfliktspiele, und das überträgt sich auf die Analyse von ‚Sozialvertrag', die ja nur im Kontrast zu ‚Konvention' erfolgt. Deshalb redet Lewis im Plural von Sozialverträgen und subsumiert darunter auch solche Verhaltensregelmäßigkeiten, die in überschaubaren Gruppen befolgt werden, wenn sie nur der definierenden Bedingung genügen, von den Akteuren einem relativ zu ihnen definierten Naturzustand vorgezogen zu werden.
Der fundamentale Sozialvertrag, den Buchanan (re)konstruiert und wegen seiner Fundamentalität auch Verfassungsvertrag nennt, wird in der Lewis-Analyse nicht in seiner Sonderstellung berücksichtigt. Weil der zum ihm alternative Naturzustand dahin tendiert, ein gesellschaftliches Zusammenleben überhaupt unmöglich zu machen, wird von der im Verfassungs-Sozialvertrag institutionalisierten Autorität die Erzwingbarkeit der Klauseln des Sozialvertrags beansprucht und von den unter den regeln des Sozialvertrags Handelnden in der Regel – d.h. von revolutionären Situationen abgesehen – auch zugebilligt.
Es ist nur scheinbar zirkulär, für den Verfassungs-Sozialvertrag den Charakter der Erzwingbarkeit als den entscheidenden Grund dafür zu reklamieren, von einem Sozial*vertrag* und nicht bloß von einer grundlegenden Konvention zu sprechen. Zwar werden die Erzwingungsinstitutionen erst aufgrund des Sozialvertrags eingerichtet – seine beiden ersten Stufen bedürfen ihrer noch nicht. Aber nichts spricht dagegen, ihre Einführung auf der dritten Stufe (C) auf die Erfahrung mit der Instabilität gesellschaftlichen Zusammenlebens ohne sie zurückzuführen. Alle Bestimmungen des Verfassungssozialvertrages könnten eine von jedem Betroffenen aus eigenem Interesse befolgte Konvention sein und Erzwingung niemals nötig werden, wenn nicht die anonymen Handlungssituationen in großen Gruppen es für einzelne Akteure nicht nur attraktiv erscheinen ließe, sondern sogar rational machte, gegen die eigenen langfristigen Interessen am Bestand des sozialen Zusammenhangs kurzfristige Vorteile für sich zu suchen und lieber schwarz zu fahren.
(Hinzufügung 2007: Das Bestehen von Staaten aufgrund von Verfassungssozialverträgen ist ein Tribut an die Diskontinuitäten, die in der menschlichen Rationalität bestehen und mit denen die Menschen schmerzliche Erfahrungen – wie die religiösen Bürgerkriege am Beginn der Neuzeit – gemacht haben, so dass sie gelernt haben, Konformität zu üben und sich dem kollektiven Selbstbindungsmechanismus des Staates zu unterwerfen, der sie vor den zerstörerischen Folgen der Beschränkungen individueller Handlungsrationalität so bewahrt, wie den Odysseus die individuelle Selbstbindung des Angebundenseins am Mast des Schiffes, damit er dem süßen Gesang der Sirenen zuhören kann, ohne Opfer seiner eigenen Triebhaftigkeit zu werden.)