

**Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg**  
**Philosophisches Seminar**

Bachelor Arbeit

**Gerechtigkeit als Versicherung**  
**Sozialstaat und Verantwortung unter Unsicherheit**

eingereicht von

Lars Römheld  
geboren am 27.09.1989 in Duisburg

Betreut von Prof. Dr. Anton Friedrich Koch

**Juli 2013**

## Zusammenfassung

Diese Arbeit versucht, in 15 Thesen eine Rechtfertigung für einen gerechten Sozialstaat zu skizzieren: gegenüber Gebern ebenso wie gegenüber Nehmern soll erklärt werden können, wieso ihre jeweilige Position gerecht ist. Dazu befasse ich mich mit der Verteilungsgerechtigkeit des *luck egalitarianism*, die gerechten Wohlstand als das Ergebnis eigenverantwortlicher Handlungen begreift und es sich zum Ziel macht, den Einfluss zufälliger Umweltfaktoren auf Wohlstand zu kompensieren.

Dabei wird Verteilungsgerechtigkeit gezeichnet als Risikoaversion und als Entfaltungsfreiheit: während zufälliger Wohlstand reduziert werden soll, soll Verantwortung für eigene Lebensentscheidungen gefördert werden. Überlegungen darüber, was es bedeutet, für Entscheidungen verantwortlich zu sein, durchziehen die Arbeit; die Möglichkeit solcher Verantwortung wird insbesondere unter dem ökonomischen Paradigma fundamentaler Unsicherheit problematisiert.

Ich interpretiere Ronald Dworkins hypothetischen Versicherungsmarkt als einen erfolgreichen und praktikablen Entwurf für einen gerechten Sozialstaat, der auch in Zeiten fundamentaler Unsicherheit Verantwortung ermöglicht und fördert. Die Arbeit schließt mit dem Vorschlag, das deutsche Arbeitslosengeld wieder als Versicherung zu verstehen: dies erlaubt eine persönlichere Wertschätzung von Gerechtigkeit.

## Eigenständigkeitserklärung

Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne unerlaubte fremde Hilfe verfasst habe, und dass alle wörtlich oder sinngemäß aus Veröffentlichungen entnommenen Stellen dieser Arbeit unter Quellenangabe einzeln kenntlich gemacht sind.

Heidelberg, den 15.07.2013

# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung</b>	<b>1</b>
1.1	Methode und Wahrheitsanspruch . . . . .	3
<b>2</b>	<b>Verteilungsgerechtigkeit ist Risikoaversion</b>	<b>6</b>
	These 1: Keine Verantwortung für Zufälle . . . . .	7
	These 2: Keine Verantwortung für bestimmte Handlungen . . . . .	9
	These 3: Arbitrarität ohne Verantwortung . . . . .	11
	These 4: Arbitrarität von <i>brute luck</i> . . . . .	15
	These 5: Risikoaversion . . . . .	17
<b>3</b>	<b>Verteilungsgerechtigkeit ist Entfaltungsfreiheit</b>	<b>18</b>
	Annahme: Willensfreiheit . . . . .	19
	These 6: Verantwortung für freie Handlungen . . . . .	19
	These 7: Verantwortung für <i>option luck</i> . . . . .	20
	These 8: Verantwortung für Lebensentscheidungen . . . . .	21
	These 9: Entfaltungsfreiheit . . . . .	23
<b>4</b>	<b>Verantwortung und fundamentale Unsicherheit</b>	<b>25</b>
	These 10: Fundamentale Zweifel an Verantwortung . . . . .	25
<b>5</b>	<b>Dworkins Versicherungen im Sozialstaat</b>	<b>28</b>
	These 11: Versicherungen gegen <i>brute luck</i> . . . . .	28
	These 12: Hypothetische Versicherungen . . . . .	29
	These 13: Sozialstaat als Versicherung . . . . .	32
<b>6</b>	<b>Praktische Implikationen</b>	<b>34</b>
	These 14: Praktische Einschränkungen . . . . .	35
	These 15: Nützlichkeit für den Sozialstaat . . . . .	37
	<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>40</b>

# 1 Einleitung

In jedem Sozialstaat wird es Individuen geben, die überzeugt sind, dass ihre jeweilige Position ungerecht sei: die einen werden überzeugt sein, dass sie zu wenig Unterstützung erfahren, und die anderen, dass sie zu viel ihres Eigentums aufgeben müssen. Da die zu verteilenden Güter knapp sind, kann aber nicht jeder Wunsch befriedigt werden: es muss eine Verteilung von Gütern gefunden werden, die im Rahmen des Möglichen GERECHT ist. Dieses Vorhaben gestaltet sich komplex, und sein Lackmus-Test wird darin bestehen, der Beschwerde Einzelner eine überzeugende Antwort geben zu können, warum ihr Wohlstandsniveau gerecht ist: wenn Einzelne unter einem System leiden, muss begründet werden können, warum ihr Leid gerechtfertigt ist.<sup>1</sup>

Dies ist die zugespitzte Fragestellung einer modernen Verteilungsgerechtigkeit: Wie kann eine Umverteilung mittels Sozialabgaben und Sozialleistungen als gerecht begründet werden? Das Ziel einer solchen Begründung ist es, sowohl gegenüber Gebern als auch gegenüber Nehmern begründen zu können, dass ihre Rollen gerechtfertigt sind: Gebern muss erklärt werden können, warum sie einen bestimmten Teil ihres Vermögens abgeben müssen, und Nehmern muss erklärt werden können, warum sie kein moralisches Anrecht auf mehr Zuwendungen haben. Wenn das möglich ist, ist ein sozialstaatliches System gerecht: wer sich beschwert, müsste dann ein besseres, gerechteres System vorschlagen können, um seinen Anspruch zu rechtfertigen.<sup>2</sup> In dieser Arbeit soll daher zunächst eine Theorie der Verteilungsgerechtigkeit skizziert werden, die möglichst plausibel und gerecht erscheint. Auf dieser Grundlage soll dann ein Begründungsmuster für einen gerechten Sozialstaat gefunden werden.

Als Objekt von Verteilungsgerechtigkeit werden im Rahmen dieser Arbeit ökonomische Güter aufgefasst: damit ist festgelegt, dass es um die Verteilung KNAPPER Güter geht. Diese sind dadurch gekennzeichnet, dass sie (i) umverteilt werden können (im Gegensatz beispielsweise zu Charaktereigenschaften) und (ii) dass nicht alle Individuen ihre vollen Güter-Wünsche befriedigen können (denn im Schlaraffenland gäbe es keine Verteilungsproblematik). Wenngleich der Fokus dieser Arbeit auf materiellen Gütern liegt,

---

<sup>1</sup>Vgl. [Dworkin 2000, S. 2].

<sup>2</sup>Vgl. [Dworkin 1981b, S. 329f.]. [Dworkin 1981b] und [Dworkin 1981a] bilden in leicht geänderter Form die ersten zwei Kapitel von [Dworkin 2000]; wie in der Literatur üblich zitiere ich dennoch die beiden Originalaufsätze.

müssen die Implikationen nicht auf solche beschränkt sein: auch soziale und politische Positionen und Mittel zur Einflussnahme sind *de facto* knapp und können theoretisch unverteilt werden.<sup>3</sup> Im Folgenden wird daher in bewusst abstrakter Weise von „Gütern“ gesprochen, die Wohlstand im Sinne einer Akkumulation solcher Güter erzeugen.

Die Position, die in dieser Arbeit zur Verteilungsgerechtigkeit eingenommen werden soll, entspricht weitgehend der breiteren Strömung des Pechegalitarismus: als Begriff „*luck egalitarianism*“<sup>4</sup> ursprünglich von seinen Kritikern geprägt<sup>5</sup> hat sich der Name für eine Gruppe von Theorien etabliert, die durch ihren Versuch geeint werden, Individuen vor dem Hintergrund unverantworteter Umwelteinflüsse gleichzustellen und darüber hinaus individuelle Verantwortung für wirtschaftliches Handeln zu fördern. Das Ziel einer pechegalitaristischen Theorie der Gerechtigkeit ist damit eine Verteilung, die *endowment-insensitive* und *responsibility-sensitive*<sup>6</sup> ist: unbeeinflusst von unverantworteten Zufällen, aber beeinflussbar von frei verantworteten Handlungen.

Eine solche Theorie der Verteilungsgerechtigkeit ist in ihren Implikationen weit kontroverser als dies zunächst scheinen mag – es muss begründet werden, warum die Formel „*endowment-insensitive, responsibility-sensitive*“ tatsächlich gerecht ist.<sup>7</sup> Dazu wird im ersten Teil dieser Arbeit eine grundsätzliche Handlungs- und Verantwortungstheorie entworfen: das erste Kapitel verteidigt die These, dass unverantwortete Zufälle keinen Einfluss auf eine gerechte Verteilung haben sollten und dass beispielsweise angeborene Talente zu ungerechten Verzerrungen von Wohlstand führen. Das zweite Kapitel versucht anschließend zu begründen, dass Individuen durch ihre verantwortlichen Hand-

---

<sup>3</sup>Die Implikationen (und Gegenargumente) für immaterielle Güter sollen im Rahmen dieser Arbeit aber nicht weiter diskutiert werden.

<sup>4</sup>„Pechegalitarismus“ ist freilich nicht die offensichtliche deutsche Übersetzung von „*luck egalitarianism*“. Ich habe mich in dieser Arbeit allerdings bewusst gegen den auch in der deutschen Literatur vertretenen Begriff des „Glücksegalitarismus“ entschieden, da dieser aufgrund der Ambiguität des deutschen Wortes „Glück“ zu Verwechslungen mit utilitaristischen oder wohlfahrtsegalitaristischen Theorien einlädt. Gleichzeitig wird damit ein Hauptanliegen der Theorien verdeutlicht: das intuitive Problematische an zufälligen Einflüssen auf Individuen sind Fälle von Pech, weniger die Glücksfälle (wenngleich eine konsistente Theorie beide ablehnt).

<sup>5</sup>Vgl. [Anderson 1999] und [Knight 2011]. Einige Autoren wehren sich gegen die Klassifizierung als Pechegalitaristen (vgl. [Lippert-Rasmussen 2009]), insbesondere auch Dworkin (vgl. [Dworkin 2003, S. 190f.]): dieser scheint aber primär die Festlegung auf eine bestimmte Interpretation von *luck egalitarianism* vermeiden zu wollen. Im Rahmen dieser Arbeit soll die Frage der richtigen Klassifizierung nicht weiter erörtert werden: der Begriff „Pechegalitarismus“ wird im Rahmen dieser Arbeit in der allgemeinen, vagen Definition als „*responsibility-sensitive, endowment-insensitive*“ als vergleichsweise handlicher Oberbegriff verwendet.

<sup>6</sup>Vgl. [Knight 2011, S. 1], und [Dworkin 1981b, S. 311].

<sup>7</sup>Vgl. insb. [Scheffler 2003, S. 31f.].

lungen Anteile an einer gerechten Güterverteilung erwerben und auch verlieren können. Aus den Überlegungen der beiden Kapitel ergeben sich unmittelbar die Grundzüge einer pechegalitaristischen Position.

Mit diesem Fundament wird im dritten Kapitel eine erste Problematisierung dieser Position gewagt: die Unterscheidung von Entscheidungen und (zufälligen) Umweltfaktoren, auf der der Pechegalitarismus basiert, wird in wirtschaftlichen Kontexten vom Paradigma der fundamentalen Unsicherheit prinzipiell infrage gestellt. Ronald Dworkins Konstruktion eines hypothetischen Versicherungsmarktes als Mittel zur Gerechtigkeit wird im vierten Kapitel als eine adäquate Antwort auf derartige praktische Probleme eines Pechegalitarismus interpretiert. Dies erlaubt eine erfolgreiche Rechtfertigung für einen gerechten Sozialstaat.

Das letzte Kapitel diskutiert die praktischen Implikationen einer solchen Rechtfertigung und ihren praktischen Wert. Dafür wird die Rechtfertigung kritisch betrachtet und mit einigen Bemerkungen zum deutschen Arbeitslosengeld konkretisiert.

Zur Notation: fremdsprachliche Fachbegriffe werden, sofern sie absichtlich nicht übersetzt werden, *kursiv* geschrieben. In zentralen Begriffsdefinitionen wird das Definiendum unterstrichen. Zur besonderen Hervorhebung dienen KAPITÄLCHEN.

## 1.1 Methode und Wahrheitsanspruch

Diese Arbeit beschäftigt sich mit modernen Gerechtigkeitstheorien. Diese sind, wie weite Teile der modernen Praktischen Philosophie, stark geprägt von der amerikanischen Tradition des Pragmatismus; im Gegensatz zu klassischen Argumentationsmustern wird dabei das Vorhaben aufgegeben, rein analytisch-deduktive Aussagen zweifelsfrei zu begründen, um den Fokus auf die Konstruktion NÜTZLICHER Theorien zu setzen, die menschliche Erfahrung adäquat beschreiben. Innerhalb von Ethik und Moralität wird dieses Vorhaben spätestens seit John Rawls' einflussreichem Hauptwerk „Eine Theorie der Gerechtigkeit“<sup>8</sup> umgesetzt, indem der moralischen Intuition ein in der europäischen Tradition undenkbarer Stellenwert eingeräumt wird: was Menschen im Allgemeinen für moralisch schlecht halten, kann von einer pragmatischen Moral schwerlich für gut erklärt werden.

Freilich muss sich jede solche Theorie des Vorwurfes erwehren, unbegründet und

---

<sup>8</sup>[Rawls 1999].

willkürlich zu sein – rein aus allgemeiner Intuition ließ sich im Amerika des 18. Jahrhunderts beispielsweise kein Argument gegen die Sklaverei finden. Ein Versuch, eine solche Beliebigkeit der Moral zu vermeiden, besteht in der analytischen Prüfung der Theorien mittels besonders starken Grundsätzen der Gerechtigkeit. In Rawls' wirkmächtiger Theorie besteht darin das „*reflective equilibrium*“:<sup>9</sup> es soll ein System moralischer Prinzipien gefunden werden, das einerseits in sich analytisch-konsistent ist und das andererseits mit unserer Welterfahrung, nämlich unserer moralischen Intuition übereinstimmt. Statt einer letztbegründeten Deduktion von Prinzipien soll so „ein Netz von sich gegenseitig stützenden Aussagen“<sup>10</sup> geschaffen werden.<sup>11</sup>

Diese Arbeit beschäftigt sich maßgeblich mit Ronald Dworkins Moraltheorie. Dworkin erweitert das *reflective equilibrium* um einen diskursiven Ansatz zur Begründung von Prinzipien der Gerechtigkeit: Intuition allein genügt nicht, es muss RICHTIGE Intuition sein.<sup>12</sup> Die richtige Intuition ist dabei nicht dadurch definiert, dass eine Mehrheit sie teilt, sondern dadurch, dass sie sich im rationalen Diskurs mittels der besseren Argumente durchsetzen würde. Das Datum der Intuition wird somit als zunächst streng subjektiv aufgefasst und mit der Hoffnung verbunden, dass gute Argumente sich durchsetzen und letztlich von rationalen Akteuren übernommen werden müssten, da sie deren intersubjektive Welterfahrung besser beschreiben. Die individuelle Intuition wird dann gestützt vom Glauben an die Güte der eigenen Argumente: „After all, we would not count the popularity of our moral opinions as evidence for their truth. Why should we count their controversiality as evidence against it?“<sup>13</sup> So kann eine Theorie der Gerechtigkeit sich weiter auf intuitive Daten stützen: Dworkin argumentiert, dass die einzige Alternative ein (UNNÜTZER) skeptischer Nihilismus wäre.<sup>14</sup> Um diesen zu vermeiden,

---

<sup>9</sup>Vgl. [Rawls 1999, S. 18f]. Zur Rolle von Intuition und zum *reflective equilibrium* siehe auch [Rawls 1999, S. 506ff.], außerdem [Hoeffe 1998, S. 22ff.] sowie [O'Neill 1998, S. 38ff.].

<sup>10</sup>[Hoeffe 1998, S. 23].

<sup>11</sup>Darin manifestiert sich die epistemologische These des Holismus, die die Möglichkeit einzelner analytischer Sätze abstreitet und die Position vertritt, dass grundsätzlich nur „Cluster“ von Sätzen mitsamt ihren Hintergrundhypothesen anhand des Vergleichs mit der Empirie einen Wahrheitswert erhalten (vgl. [Quine 1964]).

<sup>12</sup>[Dworkin 1981a, S. 201]: „A [...] political system does not become just because everyone wrongly believes it to be.“

<sup>13</sup>[Dworkin 1996, S. 113].

<sup>14</sup>Vgl. [Dworkin 1996]. Es sei hier nur angemerkt, dass Dworkin auch Kants Kritik der Praktischen Vernunft als auf intuitiven Überzeugungen aufbauend interpretiert: „Kant argued [...] that morality's point and value for people lies in freedom [...]. But this Kantian view of morality's point, however compelling, is plainly a positive moral judgment.“ [Dworkin 1996, S. 125f.].

sind moralische Überzeugungen unausweichlich: „in the beginning, and in the end, is always a conviction“<sup>15</sup>.

Über die Legitimität dieses – eingeschränkten – Erkenntnisanspruches innerhalb der Moral mag zu streiten sein. An dieser Stelle soll allein darauf hingewiesen sein, dass die zeitgenössische Moralphilosophie überwiegend ähnlichen Methoden folgt. In der Beschäftigung mit- und in der Bewegung innerhalb zeitgenössischer moralischer Theorien versucht auch diese Arbeit, pragmatisch zu argumentieren, und rekurriert dabei an einzelnen Stellen auf Intuition. Damit ist natürlich auch die Aufgabe gestellt, möglichst überzeugende Argumente für die Richtigkeit solcher Intuitionen und den aus ihnen folgenden Schlüssen zu präsentieren.

Dies soll im Folgenden durch eine besonders hervorgehobene Struktur von Thesen und Begründungen geschehen. Ich vertrete mit Dworkin die Überzeugung, dass die Zuhilfenahme von Intuition dabei nicht etwa die Kapitulation der philosophischen Ethik beispielsweise vor psychologisierendem Zeitgeist darstellt, sondern im Ringen um die besten Argumente einen validen Zugang zu einer modernen Moralität bietet.

---

<sup>15</sup>[Dworkin 1996, S. 118].

## 2 Verteilungsgerechtigkeit ist Risikoaversion

Dieses Kapitel soll den *endowment-insensitive*-Teil einer pechegalitaristischen Theorie begründen: der Einfluss von (unverantworteten) Umweltfaktoren auf den Wohlstand eines Individuums ist ungerecht.<sup>16</sup> Mit diesem Grundsatz lassen sich moralische Intuitionen begründen, die beispielsweise Armut durch nachteilige soziale oder gesundheitliche Umstände, rein aristokratischen Reichtum oder die materiellen Konsequenzen von Schicksalsschlägen als ungerecht empfinden.

Zum Zwecke der Herleitung wird hier zunächst die These vertreten, dass es möglich ist, dass ein Individuum für seine eigenen Umstände nicht verantwortlich ist – unabhängig davon, ob diese Umstände sich rein zufällig einstellten oder als Produkt seiner Handlungen entstanden (Thesen 1–2). Wenn aber Individuen für bestimmte Umstände ihres Lebens und Handelns nicht verantwortlich gemacht werden können, dann werden diese Umstände moralisch arbiträr (These 3). Dies erlaubt in These 4 zu folgern, dass eine (sozialstaatliche) Umverteilung zur Kompensation gerecht sein kann – und dass eine Kompensation arbiträrer Einflüsse gerecht ist. Das Ergebnis dieses Kapitels kann als moralische Entsprechung des ökonomischen Konzepts der Risikoaversion verstanden werden (These 5).

Dieses Kapitel argumentiert implizit gegen einen starken Libertarismus à la Robert Nozick<sup>17</sup>: in seiner Präsentation eines Minimalstaats argumentiert Nozick, dass die Ergebnisse freiwilligen Handelns grundsätzlich gerecht sind, wenn die Anfangsverteilung gerecht war. Mit der Betonung des moralischen Gewichtes individueller Entscheidungen („From each as they choose, to each as they are chosen“<sup>18</sup>) lehnt er Umverteilung als prinzipiell ungerecht ab, da diese individuelle Eigentumsrechte verletzen würde. Dieses

---

<sup>16</sup>Dieses grundlegende Fundament des Pechegalitarismus wird oft stiefmütterlich behandelt, unter anderem aufgrund der Behauptung, [Rawls 1999] würde den Inhalt von These 3 bereits ausreichend begründen (vgl. Fußnote 29). Auch Dworkin liefert keine eigene (Letzt-)Begründung für seine Konzeption von Gerechtigkeit: „My arguments enforce rather than construct a basic design of justice“ ([Dworkin 1981b, S. 345]). Thesen 1 und 2 sollen daher den Entwurf einer Begründung von Verantwortung liefern – diese spielt für die Begründung des Pechegalitarismus eine tragende Rolle als „handy shortcut for talking about what really matters, that is agency and (dis)advantage“ ([Knight 2011, S. 14]).

<sup>17</sup>Vgl. [Nozick 1974, insb. S. 150ff.].

<sup>18</sup>[Nozick 1974, S. 160].

Kapitel argumentiert, dass nicht jeder Einfluss auf individuellen Wohlstand die Voraussetzungen von freier Entscheidung erfüllt: Umverteilung kann demnach gerecht sein.

**These 1:** Niemand ist verantwortlich für (pure) Zufälle oder deren Wirkung: zufälliges Glück oder Unglück, das von Individuen erfahren wird.

**Intuitive Daten:** In der Heidelberger Altstadt schlägt bei einem Gewitter der Blitz ein, und ein Wohnhaus brennt nieder, während die (baugleichen) Nachbarhäuser verschont werden: ein Fall unkontrollierbarer, höherer Gewalt, der die Nachbarn ebenso gut hätte treffen können wie den unglücklichen Hausbesitzer. Es scheint absurd, den Hausbesitzer für sein Unglück moralisch verantwortlich machen zu wollen, ebenso wie es absurd scheint, seinen Nachbarn für den Umstand, dass sie Glück hatten, Verantwortung zuschreiben zu wollen.

**Argumentation:** Auf dieser These bauen viele der späteren Thesen und Schlüsse auf. Daher soll zunächst die Begrifflichkeit geklärt werden, um dann analytische Argumente liefern zu können, die die intuitive Plausibilität der These unterstreichen.

Der Begriff „Verantwortung“<sup>19</sup> ist weniger eindeutig, als zunächst scheinen mag:<sup>20</sup> die für diese Arbeit maßgebliche Unterscheidung soll vorgenommen werden als Handlungs-Verantwortlichkeit (H-Verantwortung) im Gegensatz zu Ergebnis-Verantwortlichkeit (E-Verantwortung).<sup>21</sup> H-Verantwortung für ein X erwirbt ein handelndes Individuum, indem es dieses X als frei handelndes BEWIRKT. Das H-verantwortliche Individuum ist Urheber des X, unabhängig davon, ob X ein Ergebnis einer Handlung, die Handlung selbst oder eine innere Einstellung ist. Für H-Verantwortung ist daher sowohl ein kausaler Zusammenhang zwischen dem Akteur und X als auch eine adäquate Handlungstheorie vonnöten, die X als Resultat der Handlung des Akteurs erklärt. H-Verantwortung *per se* begründet keine moralische Bewertung: sie ordnet lediglich ein X einem handelnden Akteur zu. Im Gegensatz dazu erklärt das Konzept der E-Verantwortung moralische Zuschreibungen: eine Person ist E-verantwortlich für Y, wenn die mit Y verbundenen moralischen Rechte gerechterweise dieser Person zustehen: Zuschreibungen von gut und böse,

---

<sup>19</sup>In der Verwendung hier soll der Begriff dem englischen *terminus technicus* „responsibility“ entsprechen.

<sup>20</sup>Vgl. [Arneson 2011, S. 27].

<sup>21</sup>Damit folge ich dem Vorschlag aus [Knight 2011, S. 11ff.]: „agent-responsibility and consequential responsibility“. Hingewiesen sei noch auf eine dritte Bedeutung, die hier aber nicht interessieren soll: „responsibilities are obligations or duties.“ ([Arneson 2011, S. 27]). Dem entspricht im Deutschen am ehesten der Begriff der „Verantwortlichkeiten“: Eltern sind verantwortlich für ihre Kinder.

Lob und Tadel, Anspruch auf Genuss der erzeugten Vorteile und Pflicht zur Übernahme der Nachteile.

Für H-Verantwortung folgt die These bereits rein semantisch: (pure) Zufälle sind dadurch gekennzeichnet, dass es keinen Einfluss auf ihre Ausprägung gab (denn sonst wäre die Ausprägung nicht zufällig gewesen). Es gab demnach keine Handlung, die den Zufall oder dessen Wirkung verursacht hätte. Damit kann *per definitionem* auch kein Individuum für diesen oder jene H-verantwortlich sein.

Intuitiv scheint es plausibel, dass jemand, der für ein X nicht H-verantwortlich ist, für dieses X auch nicht E-verantwortlich sein kann: da er X nicht bewirkt hat, können die damit verbundenen Rechte ihm auch nicht zustehen. In Verbindung mit dem Argument, dass niemand H-verantwortlich für Zufälle ist, ist dann auch niemand E-verantwortlich für Zufälle.

Es fällt leicht, intuitive Beispiele zu konstruieren, die gegen diese These sprechen: es könnte beispielsweise angeführt werden, das Unglück des Hausbesitzers sei eine Bestrafung für frühere Sünden und müsste daher gerechterweise von ihm verantwortet werden. Solche Gegenbeispiele können aber oft entlarvt werden als unechte Zufälle: das Argument der Sünden beruht auf der Annahme, der Hausbesitzer habe das Unglück indirekt durch frühere Sünden bewirkt (denn er hätte ein tugendhafteres Leben führen können). Dann wäre es aber kein Zufall mehr.

Logisch lässt sich das Argument, dass niemand E-verantwortlich für Zufälle ist, weiter begründen: ein purer Zufall zeichnet sich dadurch aus, dass er nicht an das Individuum gebunden ist, dem das (Un-) Glück widerfährt. Ein zufälliger Glücksfall ist eben dadurch zufällig, dass er genau ein Individuum von vielen möglichen getroffen hat. Es ist ohne ein weiteres Argument nicht einzusehen, wieso gerade dieses vom Zufall erwählte Individuum die E-Verantwortung tragen soll: moralische Verantwortung sollte kein Zufallsprodukt sein.

Ein letztes Argument betrifft die metaphysische Kategorie des „Mensch-Seins“: pure Zufälle bestimmen nicht die „*personhood*“<sup>22</sup> eines Menschen, die durch bewusste Entscheidungen und Handlungen konstituiert wird. Da Verantwortung als moralisches Konzept aber immer eine Eigenschaft von Personen ist, kann E-Verantwortung nicht auf

---

<sup>22</sup>[Scheffler 2003, S. 18]. Siehe auch dort für eine erste Problematisierung solcher zutiefst metaphysischer Ansätze zur Begründung von Verantwortung; insbesondere für die Schwierigkeit der Abgrenzung, welche Eigenschaften noch zur *personhood* gehören, und welche schon nicht mehr.

Zufällen beruhen, denn Zufälle stehen in keiner Beziehung zur Person. Besonders dieses Argument macht offenbar, dass die Begründung von Verantwortung grundsätzlich einen nicht unerheblichen metaphysischen Import voraussetzt darüber, was es heißt, ein moraltragender Akteur zu sein; mit diesem Import treffe ich implizit die libertär-individualistische Annahme, dass Individuen primär über ihre eigenen Entscheidungen und Handlungen moralische Qualitäten erlangen.

Im Folgenden wird mit dem Konzept „Verantwortung“ im Allgemeinen E-Verantwortung bezeichnet. Die folgende These erweitert die Möglichkeit, für Umstände wie den eigenen Wohlstand nicht verantwortlich zu sein, von puren Zufällen auf bestimmte eigene Handlungen.

**These 2:** Es ist möglich, für eine Handlung und/oder für die Konsequenzen einer Handlung nicht moralisch verantwortlich zu sein.

**Intuitive Daten:** Es besteht eine allgemeine Überzeugung, dass Handlungen, die nicht das Resultat einer freien Willensbildung sind, nur eingeschränkt verantwortet werden können. Diese Überzeugung manifestiert sich etwa im Strafrecht, wo eine Schuldunfähigkeit bei bestimmten Einschränkungen der Willensbildung angenommen wird.<sup>23</sup>

**Argumentation:** Handlungen, für die keine Verantwortung getragen wird, lassen sich in zwei Gruppen teilen: in der einen besteht eine Zufallskomponente in der Wirkung oder im Ergebnis der Handlung. So kann eine Handlung beispielsweise durch einen zufälligen Einfluss ihr intendiertes Ziel verfehlen, oder das verfügbare Wissen lässt nicht zu, dass die Konsequenzen einer Handlung vollständig absehbar sind. In diesem Fall trägt das Individuum nach These 1 für die Zufallskomponente keine Verantwortung, sofern der Zufall „pur“ war (und nicht etwa bei der Handlung billigend oder spekulativ in Kauf genommen wurde). Die These folgt daher für die Folgen von Handlungen aus dieser Gruppe trivialerweise.

Bei der anderen Gruppe von Handlungen, für die keine Verantwortung getragen wird, besteht ein Mangel an Freiheit der Entscheidung. Bei Kindern und (schwer) Geisteskranken wird dieser in der Regel angenommen: um zu argumentieren, dass auch gesunde Erwachsene ohne Verantwortung handeln können, kann also eine „relevante

---

<sup>23</sup>Vgl. [StGB, §20]: „Ohne Schuld handelt, wer bei Begehung der Tat [...] unfähig ist, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln.“ – Bemerkenswert ist hier die Tatsache, dass die Fähigkeit, aus der RICHTIGEN Einsicht ANDERS zu handeln, zentral ist: vgl. die Argumentation dieser These und Abschnitt 1.1.

Ähnlichkeit zwischen Kindern, Geisteskranken und gesunden, vernünftigen Erwachsenen“<sup>24</sup> begründet werden. Dies soll hier getan werden, indem ich mich der Skizze einer solchen Begründung in [Matravers 2011] anschließe. Dort wird argumentiert, dass Individuen von ihrer „Konstitution“ und ihrem persönlichen Umfeld in ihrem Handeln stark beeinflusst werden: die Konstitution wird dabei verstanden als „eine begrifflich vollständige Beschreibung ihrer biologischen und persönlichen Charakteristika“<sup>25</sup>. Das Zusammenspiel zwischen individueller Konstitution und persönlichem Umfeld kann dann das individuelle Handeln negativ beeinflussen, indem es unmittelbar schädlich (z.B. körperliche Behinderung) oder sozial nachteilig (z.B. Faulheit) ist. Mit dieser Skizze entwirft [Matravers 2011] eine möglichst unkontroverse Darstellung der Idee, dass es Teile der individuellen Konstitution gibt, die nicht gewählt wurden (die also z.B. angeboren sind), die individuelles Verhalten aber grundlegend beeinflussen.<sup>26</sup> Je nach Stärke dieses Einflusses wäre solches Verhalten dann nicht mehr als das Resultat einer freien Willensbildung zu verstehen, und die Möglichkeit von Handlungen, die nicht frei gewählt wurden, ist gezeigt. Dabei ist der Entwurf ausdrücklich so angelegt, dass er die Möglichkeit freien Willens und individueller Verantwortung grundsätzlich offen lässt.

Damit sind Möglichkeiten aufgezeigt, in denen Handlungen nicht das Ergebnis einer freien Willensbildung sind. Es bleibt zu begründen, dass ein Individuum für Handlungen, die nicht das Resultat seiner freien Willensbildung sind, nicht E-verantwortlich ist.<sup>27</sup> Ein solches Argument ist intuitiv sehr plausibel, wie auch die Analogie zum Strafrecht zeigen soll.<sup>28</sup> Eine genauere Argumentation erweist sich als schwierig – das folgende Argument sei ein erster Versuch.

---

<sup>24</sup>[Matravers 2011, S. 137]: „relevant similarity between children, the insane, and sane rational adults“.

<sup>25</sup>[Matravers 2011, S. 138f.]: „some notional complete account of their biological and personal characteristics“.

<sup>26</sup> Auf die schwierige, eigenständige Diskussion, welche Teile der Konstitution gewählt sind, sei hier nur hingewiesen. Die Frage, für welche Teile ihrer Persönlichkeit Individuen Verantwortung tragen, ist insbesondere in der „*expensive tastes*“-Diskussion zentral: Rawls beispielsweise vertritt die Auffassung, dass Individuen durchaus verantwortlich für Teile ihrer Persönlichkeit sein können (vgl. [Rawls 1980, S. 332]). Die Schwierigkeit einer genauen Trennung von verantworteter und unverantworteter Konstitution ist für die hier skizzierte Fassung des Pechegalitarismus problematisch: siehe auch Kapitel 4. An dieser Stelle sei die Konstitution als unverantwortet angenommen, um das Argument nicht unnötig zu erschweren.

<sup>27</sup>Dass ein Individuum für solche Handlungen nicht H-verantwortlich ist, ergibt sich nach Definition trivialerweise, denn der Handlungsbegriff setzt eine freie Willensbildung voraus (zumindest sei das hier angenommen).

<sup>28</sup>Im deutschen Strafrecht ist die Einschränkung der freien Willensbildung freilich sehr streng begrenzt. [Matravers 2011] bietet einen ersten Überblick über Perspektiven für *retributive justice*, die sich aus weiter gefassten Möglichkeiten zur „Verantwortungslosigkeit“ ergeben.

Wenn ein Individuum eine Handlung ausführt ohne diese durch eine freie Willensbildung bewirkt zu haben, dann hätte das Individuum nicht anders handeln KÖNNEN. Die Handlung war somit bedingt durch äußere Faktoren, beispielsweise die angeborene Konstitution des Individuums. Es sei angenommen, dass diese Faktoren ebenfalls nicht einer willentlichen Entscheidung des Individuums entspringen. Dann hätten diese Faktoren aus Sicht des Individuums auch andere sein können, denn sie sind nicht in der Person des Individuums begründet. Dann sind die Faktoren aber aus Sicht des Individuums zufällig. *Qua* Zufall ist das Individuum nach These 1 dann nicht verantwortlich für die Faktoren, die die Handlung bedingten. Da die Handlung somit vollständig durch einen Zufall determiniert ist, kann das Individuum dann auch nicht für die Handlung selbst verantwortlich sein. Da das Individuum nur durch seine nicht-verantwortete Handlung Einfluss auf deren Konsequenzen hätte nehmen können, kann es damit auch die Konsequenzen seiner Handlung nicht verantworten.

Nicht allein pure Zufälle, sondern mitunter auch einzelne individuelle Handlungen sind von den betroffenen Individuen nicht zu verantworten. Diese Feststellung erlangt in der folgenden These zentrale Wichtigkeit für die hier skizzierte Konzeption von Verteilungsgerechtigkeit.

**These 3:** Einflüsse auf ein Individuum, für die es nicht selbst verantwortlich ist, sind moralisch arbiträr insofern, als sie bei einer gerechten Güterverteilung an das Individuum keine Rolle spielen sollten.

**Intuitive Daten:** In vielen Gesellschaften verdienen Männer für die gleiche Arbeit mehr Geld als Frauen – dabei ist es relativ unumstritten, dass dies ungerecht ist. Die „naive“ Begründung, dies sei einfach ungerecht, weil es die gleichen Menschenrechte von Männern und Frauen verletze, bleibt allerdings un schlüssig: Lehrer und Kellner besitzen auch die gleichen Menschenrechte, doch wenige würden fordern, dass beide das gleiche Gehalt verdienen sollen. Vielmehr scheint es intuitiv ungerecht zu sein, wenn gleichberechtigte Akteure für den gleichen relevanten Aufwand unterschiedliche Belohnung erhalten.

**Argumentation:** Unter moralisch arbiträren Einflüssen<sup>29</sup> auf eine Güterverteilung ver-

---

<sup>29</sup>Für den Begriff „arbitrary“ vgl. [Rawls 1999, S. 63]: „distributive shares [are] improperly influenced by [...] factors so arbitrary from a moral point of view“. Diese Passage war einflussreich für die späteren Ideen von Pechegalitaristen (vgl. [Knight 2011, S. 2ff.]), die mit Rawls feststellten, dass „the initial distribution of assets for any period of time is strongly influenced by natural and social contingencies“ ([Rawls 1999, S. 62]): so können Güterverteilungen sich mit der Zeit von einmal gerechten Zuständen

stehe ich Umstände, deren Konsequenzen den Wohlstand eines Individuums verändern, die bei einer gerechten Verteilung (das heißt bei der Begründung, was dem Individuum gerechterweise zusteht) aber keinen Einfluss haben sollten. So argumentiert diese These, dass das Geschlecht *qua* individueller Zufall arbiträr ist und folglich bei der Frage, welche Güter einem Menschen zustehen, unerheblich sein sollte.

Allerdings gestaltet sich die eindeutige Identifikation bestimmter Umstände als moralisch arbiträr schwierig, denn moralische Arbitrarität ist keine empirische Qualität: „Die Identifikation eines Ergebnisses als moralisch arbiträr setzt voraus, dass wir bereits moralische Prinzipien angenommen haben, die festlegen, was moralisch arbiträr ist und was nicht“<sup>30</sup>. Die Begründung, dass nicht verantwortete Einflüsse auf ein Individuum moralisch arbiträr sind, soll hier in drei konzentrischen Kreisen geschehen: jeder Kreis wird vom nächstgrößeren begründet. Der innerste, kleinste Kreis argumentiert aus dem bisherigen Begriff von Verantwortung. Der zweite Kreis versucht zu begründen, dass Verantwortung ein intrinsischer Wert zur Vermeidung von Zufälligkeit zukommt. Dass Zufälligkeit vermieden werden sollte, versucht der dritte Kreis mit einem politischen Ideal von Gleichheit zu begründen. So entstehen drei aufeinander aufbauende Argumente, die die jeweils vorangehenden mit immer grundsätzlicheren Überlegungen stützen.

Das Argument des kleinsten Kreises stellt im Rahmen der bisher gemachten Annahmen fest, dass wer für die moralische Legitimität des Zusammenhangs zwischen einem hier arbiträr genannten Einfluss und einem Individuum argumentieren wollte, dies entweder tun könnte, indem er bei dem beteiligten Individuum selbst einen Rechtfertigungsgrund aufzeigt. Oder er müsste begründen, warum der Einfluss *per se* moralische Qualität besitzt. Der erste Weg ist aber unmöglich, da er dafür den Begriff der E-Verantwortung benötigen würde; sollte die moralische Qualität des Einflusses im Individuum begründet liegen, müsste es ja E-verantwortlich für den Einfluss sein. Das schließt die These aber aus.

---

auch wieder entfernen. Interessant ist, dass die Bedeutung und die Implikationen von „Arbitrarität“ weder bei Rawls noch bei den meisten Pechegalitaristen ausdrücklich reflektiert wird: was genau gemeint ist, wenn ein Einfluss als „arbitrary“ beschrieben wird, bleibt oft unklar. Der Rückbezug auf Rawls' Theorien mag dazu beigetragen haben, dass Pechegalitaristen „Arbitrarität“ als wohldefiniert annahmen (vgl. [Scheffler 2003, S. 7ff.]). Es scheint allerdings wahrscheinlich, dass Rawls den Begriff in dieser Tragweite nicht verwenden wollte (vgl. [Scheffler 2003, S. 26]). Hier soll daher der Versuch einer Interpretation und Begründung von Arbitrarität gewagt werden, der die Lücke schließt, die [Scheffler 2003, S. 31] mit der Bemerkung reißt, „luck egalitarianism [...] cannot simply piggy-back on Rawls's remarks about the arbitrariness of the natural lottery [...]“.

<sup>30</sup>[Arneson 2001, S. 76]: „To identify a [...] outcome as morally arbitrary presupposes that we already are committed to moral principles that fix what is and what is not morally arbitrary“.

Unverantwortete Einflüsse auf eine Verteilung können aber auch *per se* nicht gerechtfertigt werden: Ein Einfluss müsste dann durch eine Eigenschaft an sich selbst moralische Qualität erlangen. Ein solches Argument scheint unplausibel aufgrund der Sein-Sollen-Dichotomie,<sup>31</sup> die die Frage, ob wirkliche Dinge allein durch ihr so-Sein moralische Qualität erlangen, typischerweise verneint: aus reinem weltlichem Sein entsteht kein moralisches Sollen. Die Natürlichkeit des Einflusses von Zufällen auf das Leben macht diesen nicht gerecht: solche Zufälle können nicht allein durch ihre Ausprägung, ihre reine Wirklichkeit, gerechtfertigt sein.

Die Rechtfertigung eines unverantworteten Einflusses auf die Güterverteilung kann also weder individuell noch aus rein faktischem Sein geführt werden und muss daher scheitern. Der Versuch einer Rechtfertigung könnte allerdings den Stellenwert des Konzepts „Verantwortung“ bezweifeln und eine eigene Theorie der Verteilungsgerechtigkeit vorschlagen, die den hier verwendeten Begriff von „Verantwortung“ einem höheren Ideal unterordnet. Wieso sollte Gerechtigkeit sich an das Ideal der Verantwortung halten?

Der zweite Kreis antwortet auf diese Frage, indem argumentiert wird, dass Verantwortung ein intrinsischer Wert für Verteilungsgerechtigkeit zukommt. Dies wird negativ begründet mit der Intuition, dass niemand durch Faktoren, die er nicht kontrollieren (verantworten) kann, schlechter als andere gestellt werden sollte.<sup>32</sup> Faktoren, die ein Individuum nicht kontrollieren (verantworten) kann, kann es nicht ändern – ihm bleibt nur, mit ihnen zu leben. In dieser Hinsicht sind unkontrollierbare (unverantwortete) Faktoren für das Individuum kontingent: es kann sein Leben nur leben und abwarten, wie solche Faktoren sich auswirken.

Angenommen, unkontrollierbare Faktoren könnten einen legitimen Einfluss auf eine gerechte Güterverteilung nehmen; das heißt, sie könnten eine legitime Rolle spielen bei der Begründung, was einem Individuum gerechterweise zusteht. Dann wäre der Anteil an der gerechten Güterverteilung aus Sicht des Individuums kontingent, mithin zufällig.

---

<sup>31</sup>Das „*is-ought problem*“ wird auf David Hume zurückgeführt. Für einen kompakten Überblick der durchaus unterschiedlichen Meinungen zu Sein und Sollen vgl. [Cohon 2010, §5]. Siehe auch [Rawls 2000, S. 82f.].

<sup>32</sup>Hierbei scheint es sich um die meistzitierte begründende Intuition zu handeln. Verschiedene Varianten finden sich etwa bei [Arneson 1989, S. 85]; [Temkin 1993, S. 200]; [Rawls 1999, S. 104]; [Scheffler 2003, S. 32]; [Arneson 2011, S. 30f.]; [Knight 2011, S. 15ff.].

Das Ergebnis von Gerechtigkeit sollte aber nicht zufällig oder beliebig sein.<sup>33</sup> Daher sollte Verantwortung eine tragende Rolle für Gerechtigkeit spielen.

Dass der gerechte Anteil an einer Güterverteilung nicht zufällig sein sollte, wird im äußersten Kreis begründet, wo die Perspektive des Sozial-STAATS eingenommen wird. Dabei wird ein Ideal der Gleichbeachtung („*equal concern*“) verwendet:<sup>34</sup>

*„No government is legitimate that does not show equal concern for the fate of all those citizens over whom it claims dominion and from whom it claims allegiance. Equal concern is the sovereign virtue of political community—without it, government is only tyranny—and when a nation’s wealth is very unequally distributed [...] then its equal concern is suspect.“*<sup>35</sup>

Dieses Ideal startet bei der politischen Philosophie eines gerechten Staates:<sup>36</sup> ein Staat, der sich demokratisch (oder grundsätzlich mittels eines Gesellschaftsvertrages) legitimiert, tut dies mit dem Versprechen, die Interessen seiner Bürger gleichermaßen zu beachten – Die Folgerung, dass ein legitimer Staat die moralische Gleichwertigkeit seiner Bürger akzeptieren und garantieren muss, drückt sich beispielsweise in Grundrechten aus. Ein so verstandener Staat muss sich gegenüber seinen Bürgern rechtfertigen können, indem er nachweist, dass er tatsächlich alle Bürger gleichermaßen vertritt. Eine solche Rechtfertigung kann gefordert werden für alle Arten staatlichen Handelns – auch für die Entscheidung, den Status quo beizubehalten.<sup>37</sup> Insofern als staatliche Rahmenbedingungen von Eigentumsrechten bis zu Steuersystemen den Wohlstand einzelner Individuen aber maßgeblich beeinflussen, muss ein Staat, dessen Bürger in stark unterschiedlichem Wohlstand leben, begründen können, dass er tatsächlich allen Bürgern gleiche Beachtung geschenkt hat.

---

<sup>33</sup>An dieser Stelle wird das verwandte Thema „Verdienst“ („desert“) gestreift: „[...] other things being equal, it is a good thing if people get what they deserve“ ([Kagan 2012, S. xiii]). *Desert* sollte aber nicht zufällig sein (vgl. [Sher 1987, S. 22]).

<sup>34</sup>Damit wird die „*equality of what*“-Debatte angeschnitten. Vgl. [Gosepath 2011, §3].

<sup>35</sup>[Dworkin 2000, S. 1].

<sup>36</sup>Das Argument dieses dritten Kreises liegt im Herzen von [Dworkin 2000]: für Dworkin ist *equal concern* die ideale „*sovereign virtue*“ der Verteilungsgerechtigkeit – Dworkins Fähigkeit zur Verbindung von politischer Philosophie und Ethik wurde sowohl gepriesen [Burley 2004, S. xii] wie auch kritisiert [Scheffler 2003, S. 35]. In jedem Fall aber verlässt dieses Argument die Domäne individueller Ethik: das Recht auf gleiche Beachtung entspringt einem Staatsverständnis und besteht in der Beziehung zwischen Bürger und Staat – allein aus den hier diskutierten Argumenten besteht es nicht zwischen einzelnen Individuen (vgl. [Cohen 2000, S. 164]). Für mein Vorhaben der Begründung eines Sozialstaats genügt dies freilich.

<sup>37</sup>Vgl. die Sein-Sollen-Dichotomie im innersten Kreis des Arguments: die reine Wirklichkeit des Status quo begründet allein noch nicht die Legitimität, ihn so zu lassen.

Wenn der Wohlstand eines Individuums von Einflüssen betroffen ist, die dieses Individuum nicht zu verantworten hat, mithin nicht kontrollieren konnte, dann haben staatliche Rahmenbedingungen einen wie im zweiten Kreis beschriebenen „zufälligen“ Wohlstand ermöglicht. Wie aber kann der Staat gegenüber zufällig Armen begründen, dass er ihnen die gleiche Beachtung geschenkt hat? Auch das System, das solche Zufälle zuließ, war Resultat staatlichen Handelns (oder eines Unterlassens solchen Handelns) – eine zufällige Güterverteilung lässt sich aber schwerlich rechtfertigen als jenes System, das die Interessen der Bürger am besten balanciert.<sup>38</sup>

Im Kontext eines gerechten Sozialstaats sollten Individuen demnach ihren gerechten Anteil an der Güterverteilung durch freie Handlungen mitgestalten können (dies wird die Kernthese des folgenden Kapitels sein). Im Umkehrschluss sollten unverantwortete Faktoren keinen Einfluss auf eine gerechte Güterverteilung nehmen. Die folgende These überführt dieses Ergebnis in die Begrifflichkeit der Pechegalitaristen.

**These 4:** *Brute luck* ist moralisch arbiträr. Da der Einfluss von *brute luck* somit ungerecht ist, sollte ihn ein System von Verteilungsgerechtigkeit in angemessener Weise reduzieren.

**Argumentation:** In der pechegalitaristischen Literatur spielen die Begriffe *brute luck* und *option luck* eine große Rolle. Sie hängen direkt zusammen mit der bisher mittels „Verantwortung“ geführten Argumentation, wenn auch oft nicht explizit: um die Brücke von den bisherigen Überlegungen darüber, welche ethischen Implikationen sich aus der Verantwortung von Handelnden ergeben, hin zum Pechegalitarismus schlagen zu können, sollen sie nun eingeführt werden. Beide beschreiben glückliche oder unglückliche Zufälle in ihrer Relation zur E-Verantwortung desjenigen Individuums, das ihre Konsequenzen trägt.<sup>39</sup> *option luck* beschreibt den Ausgang von Lotterien<sup>40</sup>, die von Individuen freiwillig gewählt wurden. Bei *option luck* wird ein bestimmtes Risiko bewusst eingegangen, und die Chance auf einen Vorteil wird mit der Chance auf Nachteil bewusst abgewogen.

---

<sup>38</sup> „When government acts or sustains one set of [...] laws rather than another, it is not only predictable that some citizens' lives will be worsened by its choice but also, to considerable degree, which citizens these will be. [...] We must be prepared to explain, to those who suffer [...], why they have nevertheless been treated with the equal concern that is their right“ ([Dworkin 2000, S. 1f.]).

<sup>39</sup>Zur Begrifflichkeit vgl. [Dworkin 1981b, S. 293]. S. auch [Knight 2011].

<sup>40</sup>Wie in ökonomischer Literatur üblich verwende ich den Begriff „Lotterie“ hier als „handlungsinduzierte Wahrscheinlichkeitsverteilung über eine Menge möglicher Weltzustände“, d.h. als Entscheidungsoption mit probabilistischen Folgen.

Brute luck beschreibt dagegen die Konsequenzen von „Zufällen“<sup>41</sup>, die von einem Individuum nicht freiwillig gewählt wurden (und auch nicht hätten gewählt werden können: Nachlässigkeit allein qualifiziert kein *brute luck*). „Wenn ich eine Aktie an der Börse kaufe, die steigt, habe ich gutes *option luck*. Wenn ich von einem fallenden Meteoriten getroffen wurde, dessen Kurs nicht vorhergesagt werden konnte, habe ich negatives *brute luck*.“<sup>42</sup>

Die Unterscheidung von *option luck* und *brute luck* ist nicht binär: in der Realität existieren Graustufen, die weder einer vollständig bewussten Risikoabwägung noch einem völlig unverantworteten Zufall entsprechen. Diese Abstufungen sollen im vierten Kapitel genauer thematisiert werden; für diesen Teil sei angenommen, dass trennscharf zwischen *option luck* und *brute luck* unterschieden werden kann.

*Brute luck* scheint uns intuitiv ungerecht zu sein: dem Hausbesitzer aus These 1 widerfährt aus purem Zufall großes Unglück. Dass dieses ausgerechnet ihn trifft, ist ungerecht. Dass bereits bestimmte Neugeborene als sozial Privilegierte mit signifikant besseren Aussichten auf Wohlstand auf die Welt kommen als andere, ist ebenso *brute luck* und ungerecht – doch wie kann diese Intuition begründet werden? Eine solche Begründung kann nun über den Zusammenhang zwischen *brute luck* und dem Konzept „Verantwortung“ gegeben werden.

*Brute luck* ist nach Definition ein Einfluss auf ein Individuum, für den das Individuum nicht verantwortlich sein kann, da es sich dabei entweder um puren Zufall handelt (dann greift These 1), oder da das Individuum mangels verfügbarem Wissen oder Alternativen den Einfluss nicht vermeiden konnte (dann handelt es sich um einen „Zufall aus Sicht der Person“ und es greift These 2). *Brute luck* ist somit *qua* These 3 arbiträr und sollte keine Rolle bei einer gerechten Güterverteilung spielen.

Der Einfluss von *brute luck* entfernt eine Verteilung demnach von ihrem gerechten Zustand (denn er SOLLTE nicht bestehen) – Er ist somit ungerecht. Ein System, dessen Ziel eine gerechte Güterverteilung ist, sollte den Einfluss von *brute luck* daher so weit wie möglich reduzieren. Natürlich impliziert dies nicht nur, dass das negative *brute luck* von „Pechvögeln“ kompensiert wird, sondern auch, dass *brute-luck*-„Glückspilze“ zur

---

<sup>41</sup>Nicht alle Literatur-Beispiele von *brute luck* sind streng genommen Zufälle. Angespielt wird vielmehr auf die Verantwortbarkeit von Einflüssen – dies wird auch im folgenden Zitat klar, in dem der unglückliche Wanderer durchaus nicht streng „zufällig“ am Einschlagsort war.

<sup>42</sup>[Dworkin 1981b, S. 293]: „If I buy a stock on the exchange that rises, then my option luck is good. If I am hit by a falling meteorite whose course could not have been predicted, then my bad luck is brute“.

Ermöglichung dieses Vorhabens Güter aufgeben müssen: nach den Thesen und Argumenten dieses Kapitels ist (unverantworteter) *brute-luck*-Wohlstand ebenso ungerecht wie *brute-luck*-Armut.

Wenn ein gerechter Sozialstaat den Einfluss von *brute luck* reduzieren soll, muss er dies in ANGEMESSENER Weise tun: beim Verringern des Wohlstandes von *brute-luck*-, „Glückspilzen“ muss mit Fingerspitzengefühl erklärt werden können, dass dies tatsächlich gerecht ist. Beispielsweise tragen die Nachbarn des Hausbesitzers aus These 1 keine E-Verantwortung dafür, vom Blitz verschont geblieben zu sein. Ein System, das angesichts des Schadenfalls des Hausbesitzers plötzlich eine Sonderabgabe einfordert, wird aber (wenigstens seitens der Nachbarn) wenig angemessen erscheinen. Wie ein angemessenes System aussehen könnte, bleibt an dieser Stelle offen – Kapitel 5 und 6 sollen eine Skizze bieten.

**These 5:** Verteilungsgerechtigkeit ist Risikoaversion.

**Argumentation:** Unter Risikoaversion versteht man das Streben von Menschen, Risiken tendenziell zu vermeiden. Risikoaversion liegt beispielsweise vor, wenn eine sichere Auszahlung von 5 € gegenüber einem fairen Münzwurf, der 10 € bei Kopf und 0 € bei Zahl verspricht, vorgezogen würde: die risikoneutral gebildeten Erwartungen der Ausgänge sind identisch. Risikoaversion wurde empirisch als stark verbreitetes Motiv menschlicher Handlungen belegt.<sup>43</sup>

Die in diesem Kapitel gezeichneten Anforderungen an Verteilungsgerechtigkeit lassen sich als Entsprechung dieser Risikoaversion verstehen: wir wollen zufällige Einflüsse auf unser Leben vermeiden. Daher empfinden wir die Vermeidung von unkontrollierbaren, unverantworteten (*brute luck*) Einflüssen als erstrebenswert. In diesem Sinne motiviert Risikoaversion den Pechegalitarismus, da komplett unkontrollierbare Risiken unseres Lebens reduziert werden.

Trotz ihrer Risikoaversion gehen Menschen kontrollierte Risiken ein, von denen sie sich einen Vorteil versprechen. Die Implikationen von Verantwortung für solche Ergebnisse freier Entscheidung sollen im folgenden Kapitel untersucht werden.

---

<sup>43</sup>Vgl. bspw. [Varian 2007, S. 264].

### 3 Verteilungsgerechtigkeit ist Entfaltungsfreiheit

Während das vorangehende Kapitel implizit gegen einen starken Libertarismus und für eine Form von Egalitarismus argumentiert hat, argumentiert dieses Kapitel implizit gegen einen starken Egalitarismus und für eine Form von Libertarismus. Damit begründet dieses Kapitel den *responsibility-sensitive*-Teil des Pechegalitarismus: wenn gezeigt werden kann, dass ein Individuum für die Konsequenzen einer Handlung E-verantwortlich ist, dann stehen diese Konsequenzen ihm gerechterweise zu: es kann dann beispielsweise argumentiert werden, dass derjenige Anteil an Früchten eigener Arbeit, der auf eine freie Entscheidung zurückzuführen ist, gerechterweise zum Erzeuger gehört. Damit können Intuitionen begründet werden, die es gerecht finden, wenn beispielsweise von zwei Arbeitern unter gleichen Umständen derjenige mehr Lohn erhält, der härter oder länger arbeitet, oder wenn private (auch zeitliche) Investitionen in Bildung zu höherem Wohlstand führen, oder wenn ein emsiger Sparer und geschickter Investor ein privates Vermögen aufbaut und behalten möchte.

Nachdem das vorangehende Kapitel implizit GEGEN Nozick argumentierte, kann dieses Kapitel nun für eine weitergehende Begründung von *option luck* MIT Nozick argumentieren und auf dessen Position verweisen. Die Argumentation soll daher in diesem Kapitel nur skizziert und durch geeignete Annahmen erheblich abgekürzt werden, um den Rahmen dieser Arbeit nicht zu sprengen. Dies geschieht zunächst durch die Annahme, dass es einen freien Willen gibt. Aus dieser Annahme wird begründet, dass freie Entscheidungen verantwortet werden können und müssen – dies gilt dann auch für *option luck* (Thesen 6-7). Damit gilt insbesondere auch, dass die Früchte freiwilliger Arbeit gerechterweise zum Produzenten gehören, zumindest soweit sie einer verantworteten Entscheidung entspringen. Aus der Verantwortung für eigene Entscheidungen wird ein politisches Ideal der freien Entscheidung darüber, was ein gutes Leben ausmacht, gefolgert (These 8): so betrachtet ist Verteilungsgerechtigkeit die Ermöglichung von individueller Entfaltungsfreiheit (These 9).

**Annahme:** Es existiert eine Form von Willensfreiheit.<sup>44</sup> Selbst wer glaubt, es gebe keinen freien Willen und der Verlauf der Welt sei (beispielsweise durch Naturgesetze) determiniert, kann dies immer nur *ex post*: er kann seine Handlungen *ex post* als determiniert begreifen. Im Moment der Handlung selbst muss er sich jedoch als frei Handelnder erkennen, um überhaupt handeln zu können, denn dafür muss er sich ja entscheiden.<sup>45</sup> Eine Form der Willensfreiheit, die freie Entscheidung ermöglicht, ist daher eine Grundkonstante der hier diskutierten Ethik.

**These 6:** Individuen sind selbst verantwortlich für ihre freien Handlungen und deren planbare Konsequenzen.

**Argumentation:** Zunächst soll die H-Verantwortung für freie Handlungen begründet werden. Wenn H-Verantwortung für eine Handlung besteht, ist E-Verantwortung im Zusammenhang mit der Argumentation in These 1 zumindest nicht mehr ausgeschlossen. Die Möglichkeit von E-Verantwortung für Handlungen kann hier dann nur skizziert werden – eine vollständigere Begründung ergibt sich im Zusammenhang mit These 8.

Die Begründung von H-Verantwortung gestaltet sich unter der Annahme von Willensfreiheit einfach: für eine freie Handlung hat ein Individuum sich frei entschieden. In solchen Fällen hat das Individuum die Handlung bewirkt, und qua Willensfreiheit kann die Handlung seinem Willensakt zugeschrieben werden. Damit besteht *per definitionem* H-Verantwortung für die Handlung.

Eine erste Begründung von E-Verantwortung entspringt nun aus der Feststellung, dass das Individuum sich in solchen Fällen von H-Verantwortung auch hätte anders entscheiden KÖNNEN. Wenn dieser (kontrafaktische) Umstand nicht in ethischen Überlegungen reflektiert würde, könnte er sich in keiner Weise in der Realität manifestieren. Dann wird die Annahme von Willensfreiheit aber zur Schimäre: es sei angenommen, niemand sei jemals für eine seiner Handlungen verantwortlich. Dann bleibt Willensfreiheit ein bloßes Postulat ohne praktische Implikationen, ein Glaubenssatz, dessen Umkehrung an der Realität nichts ändern würde (denn *ex post* hat sich niemand je „anders entschieden“,

---

<sup>44</sup>Wobei eine vergleichsweise schwache Form wie etwa die des Kompatibilismus ausreichen würde (Vgl. [Keil 2007, S. 50ff.]). Eine solche Form muss nicht im Widerspruch zu Einflüssen durch die Konstitution eines Individuums stehen (vgl. [Matravers 2011] und These 2).

<sup>45</sup>Vgl. [Dworkin 2000, S. 323]: „We might think ourselves persuaded, intellectually, of the philosophical thesis that people have no free will [. . .] But we cannot lead a life out of that philosophical conviction. We cannot plan or judge our lives except by distinguishing what we must take responsibility for, because we chose it, and what we cannot take responsibility for, because it was beyond our control“.

sodass das Attribut „frei“ *ex post* dann bedeutungslos bleibt). In einer Welt ohne Verantwortung existiert somit keine bedeutungsvolle Willensfreiheit, denn der Umstand, dass eine Entscheidung „frei“ war, bleibt ohne Konsequenzen. Wirkliche Spuren hinterlässt ein freier Wille nur, wenn aus ihm E-Verantwortung entspringt:<sup>46</sup> dann ermöglicht Willensfreiheit etwa einen moralischen Schuldbegriff oder ein Anrecht auf Lohn für Arbeit, die freiwillig geleistet wurde. Da ich die Annahme von (bedeutungsvoller) Willensfreiheit nicht aufgeben will, muss die Annahme, es gebe keine Verantwortung, falsch sein. Folglich muss es Fälle geben, in denen ein Akteur für seine (freie) Handlung E-verantwortlich ist.

Ohne dieses Argument weiter zu vertiefen scheint es sinnvoll, anzunehmen, dass individuelle E-Verantwortung für sämtliche vollständig freien Entscheidungen besteht. Die folgende These erweitert den Begriff von „freien Entscheidungen“ auf die Begrifflichkeit des Pechegalitarismus.

**These 7:** Individuen sind verantwortlich für ihr selbst gewähltes *option luck*.

**Argumentation:** In der Definition von *option luck* ist die Freiwilligkeit der Handlung bereits enthalten: die Entscheidung, ein bestimmtes Risiko einzugehen, war demnach eine verantwortliche Handlung. Da die Zufälligkeit des Ergebnisses zum Entscheidungszeitpunkt absehbar und planbar war, determinierte die Handlung eine Wahrscheinlichkeitsverteilung über Konsequenzen – ohne die Wahl der Lotterie wären die Wahrscheinlichkeiten für verschiedene Konsequenzen andere gewesen. Auch für die Konsequenzen einer Entscheidung für *option luck* besteht daher Verantwortung.

Diese These generalisiert<sup>47</sup> den Begriff einer verantwortlichen Handlung aus der vorangehenden These: Verantwortung besteht nicht nur in deterministischen Handlung-Folge-Zusammenhängen, sondern auch in probabilistischen, sofern eine freie Entscheidung für die jeweilige Lotterie stattfand.

Damit kann beispielsweise die individuelle Entscheidung, Zeit und Geld in ein Studium zu investieren, als *option luck* verstanden werden: ein Studium garantiert zwar keinen Wohlstand, erhöht aber seine Wahrscheinlichkeit. Selbst die Entscheidung für Arbeit lässt sich fassen als *option luck*, denn ein Arbeitnehmer entscheidet sich für eine Lotterie

---

<sup>46</sup>Hier bestehen wiederum Parallelen zur *desert*-Debatte: vgl. [McLeod 2008, §3] für eine Zusammenfassung der Diskussion, ob *desert* Verantwortung, und diese wiederum Willensfreiheit bedingt.

<sup>47</sup>Die Erweiterung auf probabilistische Handlungen ist eine Generalisierung, da deterministische Konsequenzen schlicht Lotterien über genau eine Konsequenz mit Wahrscheinlichkeit 100% sind.

mit (fast) sicherer Auszahlung eines vereinbarten Lohns. Für derartige Entscheidungen trägt ein Individuum demnach E-Verantwortung; ihre Konsequenzen stehen dem Individuum gerechterweise zu. Die folgende These argumentiert, dass dies das Individuum befreit, selbst zu entscheiden, wodurch sein Leben ein gelungenes werden soll.

**These 8:** Verteilungsgerechtigkeit sollte individuelle Entscheidungen zur Gestaltung des eigenen Lebens honorieren, um der Möglichkeit moralischer Verantwortung Rechnung zu tragen.

**Argumentation:** In den beiden vorangehenden Thesen wurde argumentiert, dass Individuen für ihre freien Entscheidungen selbst verantwortlich sind. Insofern sie E-verantwortlich sind, stehen ihnen die Konsequenzen ihrer Handlungen gerechterweise zu: es ist gerecht, wenn sie die Früchte ihrer Entscheidung zu harter Arbeit genießen können, und es ist gerecht, wenn Individuen, die (freiwillig) weniger arbeiten, auch weniger Wohlstand besitzen – schließlich haben sie eine legitime Entscheidung getroffen, beispielsweise für mehr Freizeit. Ebenso können und müssen Individuen Verantwortung übernehmen für die Wahl ihrer jeweiligen Karriere: wer hätte Investment Banker werden können, aber eine akademische Hochschulkarriere vorzog, kann keinen moralischen Anspruch auf Banker-Bezahlung geltend machen – er hätte sich anders entscheiden können, hat aber offenbar nicht-monetäre Aspekte seines Lebens stärker gewertet.<sup>48</sup>

Dieses Ergebnis hat besondere Relevanz für individuelle Entscheidungen darüber, was ein gutes Leben ausmacht: die Entscheidungen dafür, mehr oder weniger arbeiten zu wollen, größeren oder kleineren Wert auf materiellen Wohlstand oder soziales Ansehen zu legen, oder humanitären Werten mehr oder weniger zuzusprechen, sollten als freie Entscheidungen beim Individuum liegen. Es könnte eingewandt werden, die individuelle Idealvorstellung eines gelungenen Lebens sei in weiten Teilen sozial geprägt. Wenn aber eine so grundlegende Orientierung wie die Konzeption eines guten Lebens nicht als Resultat einer freien Entscheidung gesehen werden könnte, wäre es fragwürdig, ob individuelle Entscheidungen, die doch immer auf die Umsetzung der eigenen Vorstellung von einem guten Leben zielen, noch frei sein können. Da ich annehmen will, dass es freie Entscheidungen gibt, muss auch die Entscheidung für eine Konzeption des guten Lebens – für einen persönlichen Versuch einer solchen Konzeption – wenigstens innerhalb

---

<sup>48</sup>Eine Diskussion über Lohnniveaus müsste dann ggf. gesamtgesellschaftlich geführt werden; dass etwa Investment Banker relativ zu anderen Berufsständen überproportional gut verdienen, ist kein Argument gegen das individuelle Anrecht eines EINZELNEN Bankers auf die Früchte seiner Arbeit.

eines gewissen sozialen Rahmens freiwillig sein. Wenn ein Individuum sich freiwillig für eine solche Konzeption entscheidet, kann und muss diese so weit von ihm verantwortet werden, wie sie nicht Resultat einer sozialen Prägung ist.

Ein gerechter Sozialstaat, der wie in These 3 beschrieben allen Bürgern gegenüber Gleichbeachtung (*equal concern*) walten lässt, kann diese Verantwortung nach Dworkin respektieren, indem er den individuellen Lebensentscheidungen gleiche Beachtung schenkt.<sup>49</sup> Bürger sollten demnach frei sein, über den Verlauf ihres Lebens gemäß ihren eigenen Wünschen, Idealen und Ambitionen selbst entscheiden zu können. So kann die individuelle E-Verantwortung für freie Entscheidungen (These 6) noch einmal von einer gänzlich anderen Seite begründet werden: wenn freie Bürger vom Staat mit gleicher Beachtung behandelt werden sollen, muss dieser Staat ihren individuellen, freien Entscheidungen gleiche E-Verantwortung beimessen. So kann er respektieren, dass seine Bürger *qua* Freiheit gänzlich unterschiedliche Präferenzen und Bedürfnisse haben können, die auf die Umsetzung unterschiedlicher Vorstellungen eines guten Lebens abzielen.

Ein Staat, der in diesem Sinne Gleichbeachtung walten lässt, soll im (utopischen) Idealfall dazu führen, dass Dworkins „*envy test*“<sup>50</sup> bestanden wird: dass niemand das Bündel an Gütern und Lebensentscheidungen (beispielweise für Arbeit) eines anderen Bürgers beneidet. In einem solchen Fall führen die gerechten staatlichen Rahmenbedingungen dazu, dass jeder Bürger denjenigen Lebensentwurf wählen kann, der ihn von allen in diesen Rahmenbedingungen möglichen Entwürfen am besten gefällt: eine Verteilung ist gefunden, in der niemand mit einem anderen Bürger „tauschen“ wollen würde – eine solche Verteilung wäre augenscheinlich gerecht, da sich kein Bürger mehr beschweren könnte, dass er gegenüber anderen Bürgern benachteiligt sei. Die folgende These schließt dieses Kapitel mit einer Zusammenfassung der bisher gezeichneten pechegalitaristischen Position als „Entfaltungsfreiheit“.

---

<sup>49</sup>Vgl. bspw. [Dworkin 1981b, S. 330].

<sup>50</sup>„[The envy test] requires that no one envy the bundle of occupation and resources at the disposal of anyone else over time, though someone may envy another’s bundle at any particular time“ [Dworkin 1981b, S. 306].

**These 9:** Verteilungsgerechtigkeit ist Entfaltungsfreiheit.

**Argumentation:** Die Skizzierung einer pechegalitaristischen Verteilungsgerechtigkeit ist damit abgeschlossen: beruhend auf einer Entscheidung-Umwelt-Distinktion<sup>51</sup>, die freie Entscheidungen von (unverantworteten) Umweltfaktoren zu trennen versucht, wird eine Unterscheidung von gerechten und ungerechten Einflüssen auf Wohlstand vorgenommen, um eine Verteilung zu erreichen, die *endowment-insensitive* und *responsibility-sensitive* ist: der Begriff der „Verantwortung“, das Thema dieser ersten beiden Kapitel, steht dabei im Zentrum der parallelen Unterscheidungen *responsibility–endowment*, Entscheidung–Umwelt, und *brute–option luck*.

Mit der Betonung nicht nur der negativen, sondern auch der positiven Bedeutung von „Verantwortung“ betont der Pechegalitarismus die Freiheit, einer eigenen Vorstellung eines gelungenen Lebens nachzugehen und diese Vorstellung in individuellen Entscheidungen umzusetzen. Dafür fordert er im Umkehrschluss auch, für freie Entscheidungen Verantwortung zu übernehmen – die pechegalitaristische Verteilungsgerechtigkeit nimmt dabei einen Balance-Akt zwischen Risikoaversion und Entfaltungsfreiheit vor: einerseits soll der Einfluss von individuell unkontrollierbaren Zufällen auf den Wohlstand von Individuen reduziert werden, andererseits sollen freie Entscheidungen unterstützt und gefördert werden. Dass dabei die Folgen individueller Verantwortung vollständig für gerecht erklärt werden, während die Konsequenzen von unverantwortetem Pech als gänzlich ungerecht gelten, macht den Pechegalitarismus zu einer sehr pointierten Position: einige Beispiele sollen dies belegen.

Typische moralische Intuitionen lassen sich pechegalitaristisch sehr elegant begründen: so ist eine Klassengesellschaft, in der für Kinder bereits bei der Geburt enge Wohlstandsgrenzen nach oben oder unten festliegen, ungerecht, weil die angeborene Klasse aus Sicht der Neugeborenen nicht zu verantworten ist und daher keinen Einfluss auf den späteren Wohlstand haben sollte.<sup>52</sup> Auch der Einfluss von Schicksalsschlägen wie Geburtsfehlern oder schweren Unfällen lässt sich mittels *brute luck* als ungerecht erklären, da keine ver-

---

<sup>51</sup>Für die Begrifflichkeit der „choice-circumstances-distinction“ vgl. [Kymlicka 1990, S. 70]. S. auch [Scheffler 2003] und [Knight 2011].

<sup>52</sup>Die Untermauerung des Pechegalitarismus durch „Verantwortung“ lohnt sich beispielsweise bei solchen Fragen der Geburt: streng genommen ist es natürlich kein Zufall, in welche Familie ein Kind geboren wird. Dies hält Pechegalitaristen aber nicht von der Behauptung ab, angeborener sozialer Stand sei „Pech“ – Mittels „Verantwortung“ kann nun argumentiert werden, dass es sich dabei nicht um eine Entscheidung des Kindes handelt und dass die Konsequenzen daher nicht vom Kind getragen werden müssen (aus Sicht des Kindes ist die Zuordnung zu einer Familie also in diesem speziellen Sinne „zufällig“).

antwortliche Entscheidungsmöglichkeit bestand. Doch auch für über- oder unterdurchschnittliche angeborene oder anerzogene Talente können die Individuen keine Verantwortung tragen: ein Wunderkind hat nicht allein aufgrund seiner glücklichen Anlagen ein moralisches Anrecht auf Wohlstand. Selbst in verhältnismäßig egalitären Gesellschaften, in denen aber „Kompetenzdefizite [...] von Kindern aus ‚bildungsfernen‘ Schichten“<sup>53</sup> bestehen, sind die resultierenden Ungleichverteilungen ungerecht, da (sofern) die Kinder „bildungsferner Schichten“ keine Verantwortung tragen für ihre Benachteiligung.

Gleichzeitig sind ungleiche Verteilungen gerecht, sofern sie auf freien Entscheidungen beruhen: ein Top-Manager, der seinen gesamten Lebensweg auf eine lukrative Position ausgerichtet hat und der freiwillig mehr gearbeitet hat als andere, darf gerechterweise (eventuell auch signifikant) mehr verdienen als andere. Wer sich dagegen aus persönlicher Präferenz gegen ein erfolgreiches Studium entschieden hat, darf seinen geringeren Wohlstand nicht als ungerecht bezeichnen.

Pechegalitarismus stellt sich somit dar als „sowohl mehr als auch weniger egalitaristisch als die gegenwärtige politische Moralität“<sup>54</sup>. Dies führt zu den pointiertesten Folgerungen: so hat beispielsweise ein langjähriger Kettenraucher kein moralisches Anrecht auf eine (staatliche Bezahlung der) Behandlung für daraus entstehenden Lungenkrebs, denn er hat schlicht *option-luck*-Pech: mit seiner freien Entscheidung zum Rauchen hat er eine Lotterie gewählt und verloren.<sup>55</sup>

Viel individueller Wohlstand entsteht einfach daraus, „zur rechten Zeit am rechten Ort“ gewesen zu sein: da es durchaus möglich ist, sich bewusst „in die richtige Gesellschaft zu begeben“, kann dies sowohl das Produkt von *brute luck* als auch von *option luck* sein. Die Zuordnung, welcher Anteil *option luck* ist, wird sich in der Realität schwierig gestalten: das folgende Kapitel wagt eine erste grundsätzliche Problematisierung des Pechegalitarismus in der Praxis.

---

<sup>53</sup>[Gross 2012].

<sup>54</sup>[Scheffler 2003, S. 6]: „luck egalitarianism is both more and less egalitarian than the prevailing political morality“.

<sup>55</sup>Freilich ist die Möglichkeit offen gelassen, aus humanitären „höheren Prinzipien“ auch in einem pechegalitaristischen System lebenswichtige Behandlungen zu rechtfertigen: das Beispiel soll nur die Tragweite der Entscheidung-Umwelt-Distinktion zeigen. Vgl. auch [Dworkin 2000, S. 307].

## 4 Verantwortung und fundamentale Unsicherheit

Die in den beiden vorangehenden Kapiteln als trennscharf angenommene Entscheidungs-Umwelt-Distinktion führt in der Realität zu erheblichen konzeptuellen Problemen. Ein ökonomisch-technisches Argument soll hier die Vielzahl von Zweifeln an der praktischen Bedeutsamkeit von „Verantwortung“ zusammenfassen und bündeln.

**These 10:** Die Möglichkeit von verantwortlichem Handeln wird insbesondere in wirtschaftlichen Kontexten von fundamentaler Unsicherheit erschwert.

**Argumentation:** In wirtschaftlichen Kontexten (in denen sich die hier diskutierte Verteilungsgerechtigkeit bewegt) beschreibt fundamentale Unsicherheit den Umstand, dass „die Zukunft noch geschaffen werden muss“<sup>56</sup>: die Zukunft ist wissenschaftlich nicht adäquat prognostizierbar. Dies liegt einerseits daran, dass sie das Produkt von unvorhersehbaren menschlichen Entscheidungen ist. Doch nicht allein die Annahme eines freien Willens macht zukünftige Ereignisse unvorhersehbar: fundamentale Unsicherheit beschreibt andererseits auch die epistemologische Einsicht, dass vollständiges Wissen (gegenwärtig) nicht möglich ist.<sup>57</sup> Als Folge der Unvorhersehbarkeit der Zukunft entsteht beim Versuch, Entscheidungen zu treffen, Unsicherheit<sup>58</sup> über die zu erwartenden Konsequenzen. Diese ist fundamental, insofern sie bei JEDER Entscheidungssituation vorliegt (wenn auch unterschiedlich stark) und somit eine Sichtweise der Welt, in der wir leben, beschreibt. Das Paradigma der fundamentalen Unsicherheit prägt spätestens seit der Finanzkrise 2008 wieder vermehrt die ökonomische Diskussion<sup>59</sup> und hat eine feste Position selbst in wissenschaftlich-rationalistischen Beschreibungen von wirtschaftlichen Zusammenhängen eingenommen.

---

<sup>56</sup>„Surprises can occur as an intended or an unintended consequence of human action. In this sense, the future is yet to be created.“ ([Dequech 1999, S. 416]).

<sup>57</sup>„Fundamental uncertainty refers to situations in which at least some essential information about future events cannot be known at the moment of decision because this information does not exist and cannot be inferred from any existing data set.“ ([Dequech 1999, S. 415f.]).

<sup>58</sup>Die Unterscheidung von „Risiko“ und „Unsicherheit“ ist von zentraler Bedeutung für die Entscheidungstheorie: bei Risiko handelt es sich um quantifizierbare Zufallseinflüsse (es lässt sich also eine mathematische Risikoverteilung angeben), während es sich bei Unsicherheit um vollständig unbekannte Zufallseinflüsse handelt. Vgl. auch [Rawls 1999, S. 132f.].

<sup>59</sup>Vgl. bspw. [Taylor 2011, Kapitel 4].

Für den Pechegalitarismus ist das Paradigma von fundamentaler Unsicherheit von zentraler Bedeutung: selbst ein idealer, perfekt rationaler Akteur könnte sich nicht dem Einfluss von unprognostizierbaren Einflüssen entziehen. Solcher Einfluss ist aber zufällig und unvermeidlich (denn die Unsicherheit ist fundamental und folglich jeder möglichen Entscheidung inhärent) – er ist *brute luck*. *Brute luck* muss somit als Faktum nicht nur der Geburt, sondern auch sämtlicher nachfolgender Handlungen eingesehen werden; in einer fundamental unsicheren Welt ist dann fraglich, wofür Akteure noch Verantwortung tragen können.

Die Implikationen dieser Schlüsse werden im folgenden Beispiel illustriert: Frau Y gewinnt im Lotto den Jackpot. Dies scheint zunächst klares *option luck* zu sein, bei dem Y frei gewähltes Glück innerhalb der mechanischen Logik „6 aus 49“ hatte. Bei genauer Betrachtung lässt sich aber selbst diese klassische Spekulation nicht mittels klarer Risikoabwägung spielen, denn die gesamte Anzahl an Losen und deren getippte Zahlen verändern das Risikoprofil des Spieles, ohne dass Y dieses *ex ante* hätte einsehen können. Allein durch die mangelnde Prognostizierbarkeit wird aus dem Lotto-Spiel freilich noch kein *brute luck*: Y war schließlich nicht gezwungen, die im Lotto inhärente Unsicherheit auf sich zu nehmen – die Unsicherheit ist demnach vermeidbar, könnte argumentiert werden.

Wenn Unsicherheit aber ein fundamentales Paradigma ist, wird dieser Einwand zweifelhaft: Y hätte die Unsicherheit des Lotto nur durch ANDERE Unsicherheit vermeiden können. Welche Unsicherheit war dann unvermeidbar? Besteht Gerechtigkeit demnach in der Kompensation der minimalen Unsicherheit und der Aussage, dass alle zusätzliche Unsicherheit frei gewählt ist? Wie lässt sich im Allgemeinen diejenige Option bestimmen, die mit der minimalen Unsicherheit verbunden ist, zumal Unsicherheit *per definitionem* nicht prognostizierbar ist?

Besonders für die längerfristigen Bestandteile eines individuellen Lebensplanes scheinen solche Einwände die Möglichkeit von Verantwortung vollkommen unplausibel zu machen: kann von heute Berufstätigen behauptet werden, sie hätten mit ihrer früheren Entscheidung für ein Studienfach eine verantwortliche Entscheidung über ihre Zukunft getroffen? Kann ein Individuum überhaupt langfristige Verantwortung für seine Konstitution übernehmen, indem es sich persönlich, fachlich oder ethisch bildet?

Solche Argumente scheinen weite Teile des Lebens als *brute luck* zu charakterisieren und damit das gesamte Vorhaben zu gefährden, Verteilungsgerechtigkeit als Ent-

faltungsfreiheit zu begreifen. Die Implementierung einer *responsibility-sensitive* Verteilungsgerechtigkeit wird durch philosophische Zweifel weiter erschwert: einige Autoren weisen die Entscheidung-Umwelt-Distinktion als metaphysisch unplausibel und als praktisch unnütz ab.<sup>60</sup> In den ersten beiden Kapiteln sollte ein vertretbares Verständnis von Verantwortung als Grundlage der Entscheidung-Umwelt-Distinktion gewonnen werden; damit bleiben noch die praktischen Einwände zu beantworten.<sup>61</sup> Wie kann eine *responsibility-sensitive* Verteilungsgerechtigkeit angesichts einer fundamental unsicheren Welt umgesetzt werden?

Die Entscheidung-Umwelt-Distinktion wird in fundamentaler Unsicherheit zu einer praktischen Herausforderung für die pechegalitaristische Verteilungsgerechtigkeit. Als eine mögliche Lösung dieser ethischen Herausforderung soll im Folgenden Ronald Dworkins hypothetischer Versicherungsmarkt diskutiert werden.

---

<sup>60</sup>So schreibt etwa [Scheffler 2003, S. 17]: „the distinction between choice and circumstances seems, on its face, to be both philosophically dubious and morally implausible“.

<sup>61</sup>Dass solche praktischen Zweifel nach Auffassung vieler Autoren kein Argument gegen die prinzipielle GERECHTIGKEIT eines Systems darstellen, sei hier nur erwähnt (vgl. etwa [Arneson 2001, S. 88]). Um die praktische Frage der Rechtfertigung eines Sozialstaats zu beantworten, die in dieser Arbeit gestellt ist, sind praktische Einwände von großem Interesse.

## 5 Dworkins Versicherungen im Sozialstaat

Die im Rahmen dieser Arbeit gestellte Frage kann nun zugespitzt werden: wie kann ein Sozialstaat *brute luck* angemessen reduzieren, gleichzeitig individuelle Verantwortung für eigenes Handeln fördern und dabei konzeptuelle Schwierigkeiten bezüglich der Entscheidung-Umwelt-Distinktion umgehen? Wenn dies gelingt, wäre der Sozialstaat gerechtfertigt und könnte über die bisher genannten Argumente gegenüber Gebern und Nehmern verteidigt werden.

In einem viel beachteten Aufsatz schlägt Ronald Dworkin<sup>62</sup> einen hypothetischen Versicherungsmarkt als Mittel für Verteilungsgerechtigkeit vor.<sup>63</sup> Dieser innovative Vorschlag soll in diesem und im folgenden Kapitel als Lösungsansatz zu den im Vorausgehenden beschriebenen Schwierigkeiten durch fundamentale Unsicherheit interpretiert werden und gleichzeitig als Konkretisierung der Skizze eines gerechten Sozialstaats dienen. Dazu wird zunächst der Nutzen von Versicherungen für eine pechegalitaristische Ethik gezeigt (These 11). These 12 argumentiert, dass der hypothetische Versicherungsmarkt einen adäquaten Entwurf für die bisher entwickelten Forderungen darstellt. Mit den Ergebnissen kann schließlich eine theoretische Rechtfertigung eines gerechten Sozialstaats erfolgen (These 13). Das folgende Kapitel skizziert dann praktische Implikationen und Probleme eines solchen Sozialstaats.

**These 11:** Versicherungen können *brute luck* PARTIELL in *option luck* wandeln.

**Argumentation:** Indem die Frage nach „Verantwortung“ als Frage nach *option luck* und *brute luck* verstanden wird, wird ermöglicht, dass ökonomische Versicherungen als Hilfsmittel herangezogen werden, um Verantwortung zu stiften:<sup>64</sup> Versicherungen können zwischen *option luck* und *brute luck* vermitteln und Individuen so prinzipiell befähigen, auch gegenüber zufälligen Einflüssen Verantwortung zu übernehmen, um Entscheidungsfreiheit zu gewinnen.<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup>Positionen wie die im Folgenden skizzierte erlaubten Ronald Dworkin eine Stellung als scharfer und einflussreicher Kommentator (Vgl. bspw. [Dworkin 2000, S. 320]: „The 1996 [US-] welfare reform act was a plain defeat for social justice“). Er verstarb im Februar dieses Jahres [Hodgson 2013].

<sup>63</sup>[Dworkin 1981b].

<sup>64</sup>Vgl. [Lippert-Rasmussen 2009, §7].

<sup>65</sup>[Dworkin 1981b, S. 293].

Es sei an den Hausbesitzer aus These 1 erinnert, dessen Haus aus *brute luck* vom Blitz getroffen wurde. Es sei angenommen, dass eine passende (etwa Brandschutz-) Versicherungspolice existiert: dann hätte der Hausbesitzer sich mit der Entscheidung gegen den Kauf einer solchen Versicherung für die Übernahme des zufälligen Gewitterrisikos entschieden – der Blitzschlag wäre dann *option luck*. Auf diese Weise werden sämtliche Fälle von *brute luck*, für die Versicherungen existieren, zu *option luck*: Individuen hatten *ex ante* eine Wahl, sich gegen bestimmte unvermeidbare Risiken zu versichern – auch in fundamentaler Unsicherheit lässt sich so ein Mindestmaß an Planbarkeit erreichen.

Allerdings lässt sich nicht jede Form von *brute luck* vollständig kommerziell versichern: einerseits existiert für viele zufällige Faktoren keine Versicherung. Insbesondere kann sich kein Mensch *ex ante* gegen das *brute luck* versichern, das seine genetische und soziale Ausstattung bei der Geburt und im Kindesalter bestimmt. Andererseits kann die Mehrzahl der hier relevanten Formen von *brute luck* nicht adäquat kompensiert werden: eine Behinderung nach einem unverantworteten Unfall beispielsweise lässt sich monetär nicht ungeschehen machen. Die Transformationsleistung von Versicherungen ist daher eingeschränkt. Wo passende Versicherungen verfügbar sind, können diese aber immerhin eine PARTIELLE Wandlung von *brute luck* zu *option luck* leisten: sie können beispielsweise ein Unfallopfer finanziell entschädigen und es so besserstellen, als es ohne Versicherung gestellt gewesen wäre.<sup>66</sup>

**These 12:** Ein hypothetischer Versicherungsmarkt nach Dworkin ist ein geeignetes Mittel, um den Einfluss von *brute luck* zu reduzieren. Gleichzeitig ermöglicht dieser Markt verantwortliche Lebensentscheidungen insbesondere in Zeiten fundamentaler Unsicherheit.

**Argumentation:** Dworkins Idee, Versicherungen als Mittel für individuelle Verantwortung zu nutzen, macht die Frage nach einer gerechten Verteilung zu einer technischen: offenbar ist nur eine Minderheit von *brute luck* Einflüssen auf regulären Märkten zu versichern. Fraglich ist also, wie die übrigen (für die Verteilung relevanten) Fälle von *brute luck* versichert werden können. Zu diesem Zweck schlägt Dworkin einen hypothetischen Versicherungsmarkt vor.<sup>67</sup>

Dieser hypothetische Versicherungsmarkt besteht aus einem kontrafaktischen Gedan-

---

<sup>66</sup>[Dworkin 1981b, S. 293].

<sup>67</sup>[Dworkin 1981b, S. 301].

kenexperiment: wenn ein Individuum sich hätte gegen sein *brute luck* versichern können, zu welcher Schadenshöhe und in welcher Form hätte es sich versichert? Für den hypothetischen Versicherungsmarkt trifft Dworkin zwei zentrale Annahmen:<sup>68</sup> (i) jedes Individuum kauft Versicherungen mit dem gleichen Vermögen an einer virtuellen Währung<sup>69</sup>, und (ii) kein Individuum weiß, ob der Zufall es später begünstigt oder benachteiligt: es sind nur Durchschnitts-Risiken für verschiedene Einflüsse von *brute luck* bekannt. So ist sichergestellt, dass auch spätere Glückspilze Versicherungen kaufen – im späteren „Schadensfall“ können dann die Individuen, die Glück hatten, mittels ihrer (realen) Versicherungsprämie diejenigen Individuen entschädigen, die Pech hatten. So können die Individuen sich gemäß ihrer Risikoaversion gegen arbiträre Risiken absichern: die hypothetische Ausgangssituation von gleichem Budget und kontrafaktischer Risikogleichheit gewährleistet dabei, dass die Entscheidung für oder gegen Versicherungen *endowment-insensitive* ist.

Der hypothetische Versicherungsmarkt erlaubt den Individuen somit, sich *ex ante* gleichwertige Lebensaussichten zu beschaffen; gleichwertig bedeutet dabei nicht, dass jeder die gleichen Aussichten und die gleiche Versicherung besitzt, sondern dass *qua* gleichem virtuellen Vermögen und kontrafaktisch gleichen Risiken jeder jede andere Ausstattung mit Versicherungen hätte kaufen können. So kann sich jedes Individuum die Ausgangssituation schaffen, die am besten zu seinen Wünschen, Idealen und Ambitionen passt. *Ex post*, nachdem in der Realität zufällige Einflüsse auf die Verteilung gewirkt haben, entsteht sofort Ungleichheit: einerseits haben die Individuen sich entsprechend ihren Präferenzen möglicherweise unterschiedlich versichert. Dies können und müssen sie nach These 7 *qua option luck* selbst verantworten. Andererseits können die Versicherungsprämien wie in These 11 beschrieben nur partiell Unglück kompensieren. So bleibt ein (nach These 4 prinzipiell ungerechtes) Residuum von *brute luck*: selbst Indi-

---

<sup>68</sup>Diese Annahmen zeigen eine gewisse Ähnlichkeit zum „*veil of ignorance*“ bei Rawls (vgl. [Rawls 1999, S. 118ff.]). Die Ähnlichkeit ist nicht rein zufällig: sowohl Rawls auch auch Dworkin argumentieren für (verschiedene) Formen von Gleichheit, die kontrafaktisch gegenüber einer natürlichen Ungleichheit etabliert werden sollen. Diese Rolle des „Gleichmachers“ übernimmt bei beiden ein „Schleier des Unwissens“.

<sup>69</sup>Die Rolle des gleichen virtuellen Vermögens ist bei Dworkin etwas komplizierter als hier dargestellt: es wird NICHT jedem Individuum ein gleiches Budget für Versicherungen zugeteilt – mit der virtuellen Währung können die Individuen statt Versicherungen auch Besitz an Ressourcen erwerben. So kann jedes Individuum auch seine jeweilige Einstellung zu Risiko verwirklichen, indem es entweder mehr Versicherung oder mehr Güter kauft (vgl. [Dworkin 1981b]). Das Gedankenexperiment kommt also der Frage näher: „wenn Wohlstand vollständig gleichverteilt wäre, welche Versicherungen würden abgeschlossen werden“.

viduen, die auf dem hypothetischen Markt eine vollständige Risikoreduktion erworben hätten,<sup>70</sup> können nicht sämtliche Zufallseinflüsse monetär kompensieren. So würde wohl selbst ein bestens versicherter Schwerbehinderter ein Leben ohne Behinderung (und ohne Versicherungsleistungen) vorziehen. Das brutale Faktum der Natur, dass Menschen mit ungleichen Voraussetzungen zur Welt kommen, muss, soweit es unausweichlich ist, selbst von einem gerechten Sozialstaat akzeptiert werden – was es nicht weniger ungerecht macht.

Der hypothetische Versicherungsmarkt dient damit nicht primär dem Reduzieren der *luck*-Komponente von *brute luck* – er dient der Reduktion der *brute*-Komponente.<sup>71</sup> Individuen können gemäß ihrer Einstellung zu verschiedenen Risiken eine Entscheidung darüber treffen, wie sie mit späteren Zufallseinflüssen auf ihr Leben umgehen möchten. Diese Entscheidung ermöglicht ihnen, ihr *brute luck* wenigstens partiell zu *option luck* zu machen: so bietet der hypothetische Versicherungsmarkt Entfaltungsfreiheit für verantwortliche Lebensentscheidungen.<sup>72</sup> Der Einfluss von *brute luck* wird dadurch reduziert, nämlich so partiell, wie monetäre Umverteilung dies zulässt. Die Reduktion ist trotz der Beschränkung auf partielle Kompensation angemessen (vgl. These 4): *ex post* wird ein Sozialstaat ohnehin keine Kompensation über materielle Güter hinaus leisten können<sup>73</sup> und mit der hypothetischen Kaufentscheidung für Versicherungen willigen die Individuen implizit in eine Umverteilung ein, die Glückspilzen auch Güter abnehmen darf.

Der Einfluss von fundamentaler Unsicherheit wird vom hypothetischen Versicherungsmarkt nicht aufgehoben: er wird aber weitestmöglich umgangen. Das gelingt zum einen, indem Individuen sich gegen unvorhersehbare Einflüsse entsprechend ihren Präferenzen versichern können. Zum anderen gelingt dies auf epistemologischer Ebene durch die Annahme gleicher (durchschnittlicher) Risiken auf dem hypothetischen Versicherungsmarkt. Für hinreichend große Gruppen lassen sich zumindest solche durchschnittlichen Risiken mitteln, selbst wenn eine genauere Risikobestimmung aus mangelnder Infor-

---

<sup>70</sup>Auf einem idealen Markt ist eine solche vollständige Absicherung denkbar: theoretisch könnte jedes Risiko gegen eine entsprechende Prämie derart versichert werden, dass in jeder Eventualität der gleiche Wohlstand nach Erhalt von Versicherungsleistungen oder Zahlung der Prämien erreicht wird. Da eine solche Versicherung aber in der Regel mit einer hohen Risikoprämie einhergeht, werden nur äußerst risikoaverse Individuen eine vollständige Risikoreduktion wünschen (vgl. auch [Dworkin 1981b, S. 319f.]).

<sup>71</sup>„This insurance device that we have been studying [...] aims to make people equal in their ex ante risk of bad luck, but not in their ex post circumstances once bad luck strikes“ ([Dworkin 2000, S. 346]).

<sup>72</sup>Vgl. [Dworkin 2000, S. 120ff.].

<sup>73</sup>Aber möglicherweise wird er *ex ante* Prävention leisten können. Vgl. These 14.

mation unmöglich ist. Mit dem hypothetischen Versicherungsmarkt ist somit ein Weg gefunden, auch in fundamentaler Unsicherheit Verantwortung zu übernehmen – das pechegalitaristische Vorhaben kann in dieser Form fortgesetzt werden. Mit diesem Ergebnis soll die folgende These die Nützlichkeit von hypothetischen Versicherungen für die Frage nach einem gerechten Sozialstaat aufzeigen.

**These 13:** Ein gerechter Sozialstaat kann sich zur Ermittlung und Begründung seiner Leistungen auf Dworkins Versicherungsmarkt berufen.

**Argumentation:** Das Argument des hypothetischen Versicherungsmarktes steht in enger Beziehung zur Begründung eines gerechten Sozialstaates: es sei angenommen, ein Individuum hätte gemäß dem Gedankenexperiment auf einem hypothetischen Versicherungsmarkt beispielsweise eine spezielle Arbeitslosigkeitsversicherung abgeschlossen. Wenn dieses Individuum in der realen Welt keine entsprechende Versicherungspolice besitzt, ist das dann durch Umweltfaktoren bedingt: Faktoren, die eine solche Versicherung in der Realität entweder nicht verfügbar oder zu teuer machen. Diese Faktoren sind aber nicht vom Individuum gewählt: sie liegen beispielsweise darin, dass sein reales „Schadensrisiko“ gegenüber dem (hypothetisch angenommenen) durchschnittlichen Risiko deutlich erhöht ist, oder darin, dass das Individuum sich durch den Effekt von *brute luck* die Versicherung nicht leisten kann. Indem der Sozialstaat eine individuell passende, hypothetische Versicherungspolice nachbildet, ist er gerecht.<sup>74</sup>

Das Beispiel einer Arbeitslosigkeitsversicherung soll diese Begründung weiter erläutern. Angenommen, Frau Z hätte auf dem hypothetischen Versicherungsmarkt eine ideale Police erworben, die im bestimmten Rahmen ihr *brute luck* versichert. Ideal ist die hypothetische Versicherung insofern, als sie tatsächlich ausschließlich *brute luck* versichert: die idealen Policen, die auf dem hypothetischen Markt gehandelt werden, sind derart gestaltet, dass sogenannte „*Moral Hazard*“-Probleme<sup>75</sup> möglichst weitgehend vermieden werden. Es wird also mittels Vertragsgestaltung der Police ausgeschlossen, dass ein (fau-

---

<sup>74</sup>Vgl. [Dworkin 2000, S. 333f.].

<sup>75</sup>Unter „Moral Hazard“ verstehen Ökonomen Situationen, in denen ein Akteur nicht die vollen Konsequenzen seiner Handlungen tragen muss – dann entsteht ein „Mangel an Anreiz zur Sorgfalt“ ([Varian 2007, S. 835]). Im konkreten Beispiel ist es ein übliches Argument des politischen Diskurses, dass eine (nicht-ideale) Arbeitslosigkeitsversicherung die Anreize zur Ausbildung und zur Arbeit selbst reduziert. Dieser Einwand wird durch die Annahme möglichst idealer Versicherungen umgangen.

les) Individuum sich betrügerisch im hohen Maße versichern kann, allein um mit der Versicherungsprämie ein angenehmes Leben zu pflegen.<sup>76</sup>

In Wirklichkeit besitzt Z nun keine solche Police – Z ist beispielsweise durch einen Geburtsfehler arbeitsunfähig, sodass keine reale Versicherung ihr eine Police anbieten würde. Es ist *qua* Konstruktion der idealen Police ausgeschlossen, dass Frau Z sich durch eine eigenverantwortliche Entscheidung in den „Schadensfall“ gebracht hat. Somit kann ein gerechter Sozialstaat ihr die hypothetische Prämie in der Realität auszahlen – und könnte sie im gleichen Atemzug von ihr einfordern, wenn Frau Z Glück gehabt hätte und als gesunde Frau arbeiten könnte.

Damit ist beides geleistet: mittels der hypothetischen Kaufentscheidung kann sowohl gegenüber Gebern als auch gegenüber Nehmern ihre jeweilige Rolle im Sozialstaat begründet werden. Warum müssen Glückspilze einen Teil ihres Wohlstands abgeben? Weil sie in einer Situation der Risikogleichheit *ex ante* eine entsprechende Versicherung gegen mögliches Pech gekauft hätten. Warum müssen Pechvögel sich mit den Zuwendungen eines gerechten Sozialstaates begnügen? Weil sie keine höhere Versicherung gekauft hätten, da sie im persönlichen Glücksfall selbst keine höheren Prämien an den Staat hätten zahlen wollen. Dass diese Antworten gerecht sind, sollte in den bisherigen Thesen primär über den Begriff „Verantwortung“ in seinen Derivaten *brute luck* beziehungsweise *option luck* begründet werden.

So entpuppt sich die Verteidigung des gerechten Sozialstaats gegenüber dem einzelnen Individuum essentiell als „wenn die Positionen vertauscht werden könnten, würden Sie die Gerechtigkeit einsehen müssen“. Das folgende Kapitel untersucht, wie ein Sozialstaat, der die Rechtfertigung mittels hypothetischen Versicherungen für sich beansprucht, praktisch umgesetzt werden könnte.

---

<sup>76</sup>Für eine Diskussion von geeigneten Maßnahmen zur Reduktion von *Moral Hazard* s. [Dworkin 1981b, S. 325].

## 6 Praktische Implikationen

Bei dem Versuch, die Dworkin'sche Rechtfertigung für einen gerechten Sozialstaat auf reale politische Systeme anzuwenden, müssen einige Forderungen der pechegalitaristischen Position geschwächt werden. Dies reduziert die Stärke der Rechtfertigung erheblich – führt aber immerhin zu einer praktikablen Näherung eines pechegalitaristischen Sozialstaates.

Zunächst ist klar, dass eine streng individuelle hypothetische Versicherung impraktikabel ist: *ex post* kann nicht befriedigend festgestellt werden, in welcher Art ein Betroffener sich versichert HÄTTE. Solche Fragen sind „stark introspektiv“<sup>77</sup>, und ein Sozialstaat, der individuelle Antworten zu finden versuchte, müsste in „beleidigender“<sup>78</sup> Weise in und auf das Leben seiner Bürger schauen. Eine erste Näherung für einen gerechten Sozialstaat ist Dworkins Lösung, von DURCHSCHNITTLICHER<sup>79</sup> hypothetischer Versicherung auszugehen: die Bemessungsgrundlage für sozialstaatliche Leistungen ist dann nicht mehr eine individuelle Entscheidung, sondern die durchschnittliche (hypothetisch) gekaufte Versicherung.<sup>80</sup> Diese Bemessungsgrundlage kann gegebenenfalls für unterschiedliche „versicherungs-mathematische Gruppen“, nämlich Gruppen mit ähnlichen Hintergründen und Präferenzen, individualisiert werden – die Qualität wirklich individueller, verantworteter Entscheidungen geht damit aber dennoch verloren. Trotzdem kann das Ausmaß gerechter Kompensation für *brute luck* so approximiert werden: Dworkin schlägt vor, von unten zu approximieren, indem hypothetische Policen gefunden werden, die (fast) jedes rationale Individuum gekauft hätte.<sup>81</sup> Die Leistungen solcher Policen wären dann eine Mindestanforderung an einen gerechten Sozialstaat: einige Individuen hätten noch mehr Absicherung nachgefragt, aber jedes Individuum hätte ein gewisses Mindestmaß versichern wollen. Ein Sozialstaat sollte dann zumindest diese „Minimal-Police“ nachbilden.

---

<sup>77</sup>[Scheffler 2003, S. 21]: „strongly inward looking“.

<sup>78</sup>Vgl. [Anderson 1999, S. 305]: „add insult to injury“.

<sup>79</sup>Die Wahl des Durchschnitts als Aggregationsverfahren scheint dabei darin begründet zu sein, dass der Durchschnitt ein sogenannter MSE-minimaler Schätzer ist: die durchschnittliche quadrierte Abweichung der individuellen Versicherung vom Durchschnitt ist minimal. Dies suggeriert [Dworkin 1981b, S. 327f.].

<sup>80</sup>Vgl. [Dworkin 2000, S. 345].

<sup>81</sup>Vgl. [Dworkin 2000, S. 333] und [Dworkin 1981b, S. 315].

Eine zweite Näherung für einen gerechten Sozialstaat betrifft die Messgröße von *brute luck*: insbesondere bei positivem *brute luck* wird schwer zu bestimmen sein, welcher Anteil eines hohen Einkommens das Produkt eigener Entscheidungen ist. Dworkin versucht daher, die Logik von zu zahlenden Versicherungsprämien in Einkommenssteuern zu übersetzen:<sup>82</sup> diese sollen (beispielsweise in progressiver Form<sup>83</sup>) zumindest ein Korrelat von positivem *brute luck* abdecken. Dabei kann argumentiert werden, dass Einkommen ab einer gewissen Höhe *de facto* kaum noch ohne den Einfluss von positivem *brute luck* zu erreichen sind – und dass das Ausmaß an positivem *brute luck* vermutlich mit dem individuellen Einkommen steigt. Mit diesem Argument werden andere Formen von Steuern (beispielsweise eine Vermögenssteuer oder eine Umsatzsteuer) zur Finanzierung des Sozialstaates ausgeschlossen:<sup>84</sup> die Steuer sollte in möglichst direkter Korrelation zu *brute luck* Einflüssen auf das Einkommen stehen.

So entsteht eine praktikable Fassung eines (näherungsweise) gerechten Sozialstaates, die dem Sozialversicherungsmodell der Bundesrepublik Deutschland in vielen Punkten ähnelt: höhere Einkommen leisten einen immer größeren Beitrag, um eine Wohlstandsuntergrenze von Bürgern zu gewährleisten. Die pehegalitaristische Begründung eines solchen Sozialstaats weicht dennoch von der politischen Realität ab: nachdem These 14 eine Zusammenfassung der verbleibenden Desiderata für einen wie hier gerechtfertigten Sozialstaat leistet, beschließt These 15 diese Arbeit mit einem Blick auf die sozialstaatliche Diskussion in Deutschland.

**These 14:** Dworkins Darstellung eines hypothetischen Versicherungsmarktes stellt in der Praxis einen unbefriedigenden Ansatz zur Kompensation von *brute luck* dar.

**Argumentation:** Die hier geschilderte Rechtfertigung für einen pehegalitaristischen Sozialstaat à la Dworkin lässt drei große Einwände zu: erstens fehlt es an einer überzeugenden moralischen Begründung dafür, welcher Anteil des individuellen *brute luck* reduziert wird und welcher Anteil unkompensiert bleibt. Zweitens steht der hypothetische Versicherungsmarkt in seiner praktischen Umsetzung auf einer problematischen empirischen Datenlage. Drittens ist die pehegalitaristische Position eine unbequeme, wenn über globale Gerechtigkeit nachgedacht wird.

---

<sup>82</sup>Vgl. [Dworkin 1981b, S. 312ff. sowie 323ff.].

<sup>83</sup>Vgl. [Dworkin 1981b, S. 324] und [Dworkin 2000, S. 168].

<sup>84</sup>[Dworkin 1981b, S. 312].

Zum ersten: in der geschilderten praktischen Umsetzung von Dworkins Versicherungen bleiben zweierlei Arten von residualem *brute luck* unversichert: solches, das monetär nicht kompensierbar ist, und solches, das von der durchschnittlichen (approximativen) Versicherungspolice nicht versichert werden würde. Ersteres *brute luck* lässt sich *ex post* annahmegemäß kaum kompensieren, denn staatliches Handeln scheint in solchen Kontexten auf direkte oder indirekte monetäre Intervention beschränkt. Es ließe sich aber möglicherweise *ex ante* VERMEIDEN: Gesundheits-, Arbeits- und Bildungspolitik können Maßnahmen ergreifen, die *brute luck* in Form von Krankheit, Arbeitslosigkeit und Qualifikationsmängeln gar nicht erst entstehen lassen. Diese Einsicht ist mit Dworkins Versicherungen durchaus kompatibel, denn auch reale Versicherungen fördern Präventionsmaßnahmen zur Schadensvermeidung.<sup>85</sup> Doch wie weit soll beispielsweise eine Bildungspolitik darin gehen, späteres *brute luck* zu vermeiden? Greift eine allgemeine Schulpflicht schon zu weit in die individuelle Entfaltungsfreiheit ein? Oder ist es gar noch vertretbar, im Rahmen einer Politik von Zuckerbrot und Peitsche Sozialleistungen an gute schulische Noten zu koppeln? Es fehlt im Rahmen der pechegalitaristischen Position bisher an einer Argumentationsgrundlage, um solche Fragen auf gerechte Weise beantworten zu können.

Die zweite Art von residualem *brute luck* bringt den Sozialstaat, der eine durchschnittliche Versicherung nachbildet, in Verlegenheit, wenn einzelne Individuen im „Schadensfall“ behaupten, sie hätten sich auf dem hypothetischen Versicherungsmarkt überdurchschnittlich versichert, wenn die Möglichkeit bestanden hätte. Da die korrekte individuelle Versicherung aber kaum bestimmt werden kann, schlägt Dworkin vor, die durchschnittliche Police sei „fair enough“<sup>86</sup>: die Bestimmung dessen, was „fair enough“ ist, müsste aber zentraler Bestandteil der Verteilungsgerechtigkeit sein. Für eine Begründung der Gerechtigkeit der durchschnittlichen Versicherung fehlt hier ebenso eine moralische Argumentationsgrundlage wie bei der Prävention von *brute luck*.

Zum zweiten: der hypothetische Versicherungsmarkt als Gedankenexperiment ist in der Realität schwer umzusetzen, da verlässliche empirische Daten fehlen. Dies liegt einerseits daran, dass der hypothetische Markt ein idealer Markt ist, dessen reales Äquivalent fehlt. So ist wahrscheinlich, dass die hypothetische Kaufentscheidung Menschen überfordern würde: die Forderung, dass Versicherungen für einen gesamten Lebensplan gekauft werden, trifft Annahmen über Rationalität und vollständige Informa-

---

<sup>85</sup>Vgl. auch [Dworkin 2000, S. 335f.].

<sup>86</sup>[Dworkin 2000, S. 345].

tion, die in echten Entscheidungssituationen nicht gegeben sind.<sup>87</sup> Andererseits wird die individuelle Abwägung verschiedener Risiken systematisch verzerrt, wenn nur die durchschnittliche Versicherung etabliert wird: dann entsteht unter Umständen auch die *Moral Hazard*-Problematik wieder, die aufgrund der staatlichen Versicherung Anreize schafft, Risiken weniger zu vermeiden (und beispielsweise weniger in die eigene Bildung zu investieren oder mit weniger Druck nach Arbeit zu suchen).<sup>88</sup> Um von einer repräsentativen durchschnittlichen Versicherung ausgehen zu können, müssten also wiederum kontrafaktische Annahmen getroffen werden.<sup>89</sup>

Drittens teilt Pechegalitarismus eine Schwierigkeit, die vielen egalitaristischen Positionen innewohnt: als Theorie einer globalen Gerechtigkeit verstanden sind seine Implikationen außerordentlich unbequem. Kein Bürger der Dritten Welt muss verantworten, Bürger seines Staates zu sein. Wenn aber das *brute luck*, in der Dritten Welt geboren zu sein, versichert werden soll, werden die Bürger der Ersten Welt wahrscheinlich deutlich mehr ihres positiven *brute luck* aufgeben müssen, als dies bisher der Fall ist. Hier stößt die Argumentation für den Pechegalitarismus an ihre analytischen und intuitiven Grenzen:<sup>90</sup> an dieser Stelle erscheint der Pechegalitarismus zunächst als eine Theorie von lokaler, staatlicher Gerechtigkeit. Für die Rechtfertigung eines Sozialstaats genügt das – Für eine Idealvorstellung von universeller Gerechtigkeit ist diese Einschränkung aber natürlich unbefriedigend, und es sollte über die Implikationen des Pechegalitarismus für eine globale Gerechtigkeit diskutiert werden.

**These 15:** Ein hypothetischer Versicherungsmarkt als Instrument einer pechegalitaristischen Verteilungsgerechtigkeit stellt dennoch einen praktikablen, nützlichen Ansatz zur Rechtfertigung eines gerechten Sozialstaates dar.

**Argumentation:** Diese Arbeit hat sich in ihrer praktischen Fragestellung auf einen As-

---

<sup>87</sup>Vgl. bspw. die Diskussion von Krankenversicherungen in [Thaler 2008, Kapitel 10]: von Individuen, deren Entscheidung für eine Versicherung davon abhängt, ob sie sich aktiv anmelden müssen oder aktiv abmelden, kann kaum eine verantwortliche Entscheidung erwartet werden.

<sup>88</sup>Wobei das Konzept „Sozialstaat als Versicherung“ in dieser Hinsicht durchaus interessante Perspektiven bietet: so lässt sich etwa ein relativ strenges Arbeitslosengeld, das Fortbildungen amtlich vordringen darf, als Mittel zur Reduktion der Versicherungsprämie begründen (vgl. [Dworkin 2000, S. 336]).

<sup>89</sup>Dies disqualifiziert streng genommen reale Marktergebnisse als empirische Grundlage für Annahmen zu hypothetischen Versicherungen. Immerhin kann eine solche reale Grundlage aber als „Approximation von unten“ verwendet werden: für eine Skizze des Vorhabens, Arbeitslosengeld aus realen Arbeitslosigkeitsversicherungen abzuleiten, s. [Dworkin 2000, S. 333].

<sup>90</sup>*Equal concern* beispielsweise galt nur zwischen einem Staat und seinen Bürgern (These 3).

pekt von Verteilungsgerechtigkeit konzentriert, nämlich auf die Rechtfertigung eines Sozialstaates. Die Forderungen des hier skizzierten Pechegalitarismus rechtfertigen keinen Staat in seiner Gesamtheit: sie können allenfalls die Gerechtigkeit eines sozialstaatlichen Systems begründen. Dies können sie jedoch erfolgreich.

Hypothetische Versicherungen reduzieren den Einfluss von *brute luck*. Da solche Einflüsse individuell unverantwortet sind, sind sie ungerecht: ein Sozialstaat, der die idealen Versicherungen des hypothetischen Marktes nachbildet, um *brute luck* zu reduzieren, ermöglicht seinen Bürgern ein Stück mehr Verantwortung und handelt gerecht. Auch eine Implementierung mittels nicht-individuellen (durchschnittlichen) Versicherungen reduziert auf diese Weise *brute luck*: trotz der beschriebenen Einschränkungen, die diese Implementierung unbefriedigend scheinen lassen, reduziert ein solcher Sozialstaat Ungerechtigkeit.<sup>91</sup> Dabei ist der Weg über hypothetische Versicherungsmärkte ein praktikabler: er lässt sich wie in diesem Kapitel beschrieben in reale gesellschaftliche Systeme übersetzen und ermöglicht gegebenenfalls sogar eine empirische Bestimmung von gerechten Mindestsätzen für Sozialhilfe.<sup>92</sup>

Die Rechtfertigung eines Sozialstaates mittels der hypothetischen Versicherungen ist außerdem nützlich: sie bietet starke politische Argumente, um die jeweilige Position von Individuen zu begründen und um sowohl Gebern als auch Nehmern im Einzelfall erklären zu können, dass ihnen Gerechtigkeit widerfährt. Eine solche Rechtfertigung könnte auch in der Debatte um das deutsche Arbeitslosengeld II („Hartz 4“) hilfreich sein: diese ist immer wieder von der Frage geprägt, ob „Hartz 4“ das sogenannte „soziokulturelle Existenzminimum“ abdeckt.<sup>93</sup> Aus Sicht der hier diskutierten Position ist dies die falsche Frage – fraglich wäre vielmehr, ob ein adäquater Zusammenhang zwischen „Hartz 4“ und hypothetisch abgeschlossenen Versicherungen bestünde. Damit würde auch die Grundidee der deutschen Sozialversicherungen wieder verstärkt betont: Wenn wir uns in einer hypothetischen Position von Risikogleichheit gegen *brute luck* Einflüsse versichern könnten, welchen Lebensstandard würden wir uns für jede Eventualität langfristig sichern wollen?

Möglicherweise würde eine solche Frage auch zu höheren Sozialhilfesätzen (und Einkommenssteuern) führen. In jedem Fall aber würde sie die Legitimation des Sozialstaats

---

<sup>91</sup>Die Begründung dafür, welches residuale *brute luck* unversichert bleiben soll, müsste dann einem politischen Diskurs entspringen.

<sup>92</sup>Vgl. Fußnote 89.

<sup>93</sup>Vgl. bspw. [Prantl 2010].

ändern: die Gerechtigkeit eines Sozialstaates besteht nicht darin, als Staat so reich zu sein, dass selbst Bürgern ein Existenzminimum geschenkt werden kann, die dieses „nur“ aus einem unpersönlichen Konzept von Menschenwürde verdienen. Die Gerechtigkeit eines Sozialstaates besteht vielmehr darin, mittels kluger Gesetze ALLE Bürger gegen das zufällige Losglück des Lebens zu versichern. Ein Sozialstaat ist dann kein teurer moralischer Standard mehr, sondern eine individuell begründbare Gerechtigkeit, die gegenüber beiden gerechtfertigt werden kann: gegenüber den Armen wie den Reichen.<sup>94</sup>

---

<sup>94</sup>Eine solche Begründung von Sozialversicherungen würde auch eine stärkere konzeptuelle Trennung erlauben zwischen solchen Bedürftigen, denen tatsächlich übles *brute luck* widerfuhr, und solchen, die sich „glückliche Arbeitslose“ nennen (s. [Broder 2002]): insbesondere könnte jene Intuition damit gut erklärt werden, die ein schales Gefühl hinterlässt, wenn beide die gleiche Zuwendung erfahren.

## Literaturverzeichnis

- [Anderson 1999] Anderson, ES: „What is the Point of Equality?“. In: *Ethics*, Bd. 109, S. 287–337. 1999
- [Arneson 1989] Arneson, RJ: „Equality and Equal Opportunity for Welfare“. In: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Bd. 56, Ausg. 1, S. 77–93. 1989
- [Arneson 2001] Arneson, RJ: „Luck and Equality“. In: *Aristotelian Society Supplementary Volume*, Bd. 75, Heft 1, S. 73–90. 2001
- [Arneson 2011] Arneson, RJ: „Luck Egalitarianism: A Primer“. In: Knight, C; Stemplowska, Z: *Responsibility and Distributive Justice*. Oxford. 2011
- [Broder 2002] Broder, HM: „Heitere Müßiggangster“. In: *Der Spiegel*, Ausgabe 48. Verfügbar online: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-25776808.html> (abgefragt am 26.06.2013). 2002
- [Burley 2004] Burley, J (Hrsg.): *Dworkin and His Critics*. Oxford. 2004
- [Cohen 2000] Cohen, GA: *If You're an Egalitarian, How Come You're so Rich?* Cambridge (MA). 2000
- [Cohon 2010] Cohon, R: „Hume's Moral Philosophy“. In: Zalta, EN (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition). Verfügbar online: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/hume-moral/> (abgefragt am 26.06.2013). 2010
- [Dequech 1999] Dequech, D: „Expectations and Confidence under Uncertainty“. In: *Journal of Post Keynesian Economics*, Bd. 21, Ausg. 3, S. 415–430. 1999
- [Dworkin 1981a] Dworkin, R: „What Is Equality? Part 1: Equality of Welfare“. In: *Philosophy and Public Affairs*, Bd. 10, Ausg. 3, S. 185–246. 1981
- [Dworkin 1981b] Dworkin, R: „What Is Equality? Part 2: Equality of Resources“. In: *Philosophy and Public Affairs*, Bd.10, Ausg. 4, S. 283–345. 1981
- [Dworkin 1996] Dworkin, R: „Objectivity and Truth: You'd Better Believe It“. In: *Philosophy and Public Affairs*, Bd. 25, Ausg. 2, S. 87–139. 1996
- [Dworkin 2000] Dworkin, R: *Sovereign Virtue*. Cambridge (MA). 2000

- [Dworkin 2003] Dworkin, R: „Equality, Luck, Hierarchy“. In: *Philosophy and Public Affairs*, Bd. 31, Ausg. 2, S. 190–198. 2003
- [Gosepath 2011] Gosepath, S: „Equality“. In: Zalta, EN (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition). Verfügbar online: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/equality/> (abgefragt am 26.06.2013). 2011
- [Gross 2012] Groß, M; Lang, V: „Gesellschaftliche Ausschlussmechanismen und Wege zur Inklusion“. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Ausg. 16. 2012
- [Hodgson 2013] Hodgson, G: „Ronald Dworkin Obituary“. In: *The Guardian*, 14. Februar. Verfügbar online: <http://www.guardian.co.uk/law/2013/feb/14/ronald-dworkin> (abgefragt am 26.06.2013). 2013
- [Hoeffe 1998] Höffe, O: „Einführung in Rawls Theorie der Gerechtigkeit“. In: Höffe, O (Hrsg.): *John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit. Klassiker auslegen*. 1998
- [Kagan 2012] Kagan, S: *The Geometry of Desert*. New York. 2012
- [Keil 2007] Keil, G: *Willensfreiheit. Grundthemen Philosophie*. Berlin. 2007
- [Knight 2011] Knight, C; Stemplowska, Z: „Responsibility and Distributive Justice: An Introduction“. In: Knight, C; Stemplowska, Z: *Responsibility and Distributive Justice*. Oxford. 2011
- [Kymlicka 1990] Kymlicka, W: *Contemporary Political Philosophy*. Oxford. 1990
- [Lippert-Rasmussen 2009] Lippert-Rasmussen, K: „Justice and Bad Luck“. In: Zalta, EN (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2009 Edition). Verfügbar online: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/justice-bad-luck/> (abgefragt am 26.06.2013). 2009
- [Matravers 2011] Matravers, M: „Mad, Bad, or Faulty? Desert in Distributive and Retributive Justice“. In: Knight, C; Stemplowska, Z: *Responsibility and Distributive Justice*. Oxford. 2011
- [McLeod 2008] McLeod, O: „Desert“. In: Zalta, EN (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2008 Edition). Verfügbar online: <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/desert/> (abgefragt am 26.06.2013). 2008
- [Nozick 1974] Nozick, R: *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford. 1974
- [O'Neill 1998] O'Neill, O: „The Method of A Theory of Justice“. In: Höffe, O [Hrsg.]:

- John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit. Klassiker auslegen. 1998.
- [Prantl 2010] Prantl, H: „Grundrecht auf Existenzminimum“. In: Süddeutsche Zeitung Online, 17.05.2010. Verfügbar online: <http://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/urteil-zu-hartz-iv-grundrecht-auf-existenzminimum-1.74080> (abgefragt am 26.06.2013). 2010
- [Quine 1964] Quine, WVO: „Two Dogmas of Empiricism“. In: Quine, WVO: From a Logical Point of View. Logico-Philosophical Essays. Second Edition, revised. Cambridge (MA). 1964
- [Rawls 1980] Rawls, J: „Kantian Constructivism in Moral Theory“. In: The Journal of Philosophy, Bd. 77, Ausg. 9, S. 515–572. 1980
- [Rawls 1999] Rawls, J: A Theory of Justice. Revised Edition. Cambridge (MA). 1999.
- [Rawls 2000] Rawls, J: Lectures on the History of Moral Philosophy. Cambridge (MA). 2000
- [Scheffler 2003] Scheffler, S: „What Is Egalitarianism?“. In: Philosophy and Public Affairs, Bd. 31, Ausg. 1, S. 5–39. 2003
- [Sher 1987] Sher, G: Desert. Princeton. 1987
- [StGB] Bundesrepublik Deutschland: Strafgesetzbuch. Zuletzt geändert durch Gesetz vom 08.04.2013 (BGBl. I S. 734) m.W.v. 02.05.2013
- [Taylor 2011] Taylor, L: Maynard’s Revenge. The Collapse of Free Market Macroeconomics. Cambridge (MA). 2011
- [Temkin 1993] Temkin, L: Inequality. Oxford. 1993
- [Thaler 2008] Thaler, RH; Sunstein CR: Nudge. London. 2008
- [Varian 2007] Varian, HR: Grundzüge der Mikroökonomik. 7. Ausgabe. München. 2007