III Soziale Gerechtigkeit in der Geschichte der politischen Ideen

In Kapitel II wurde ausgeführt, dass eine rationale Diskussion über soziale Gerechtigkeit in einer pluralistischen demokratischen Gesellschaft wie der unseren, realistisch gesehen, nicht das Ziel haben kann, völlige oder weitgehende Übereinstimmung zu erzielen. Die rationale Diskussion kann lediglich den politisch Handelnden bei der Klärung ihrer eigenen Gerechtigkeitsvorstellungen helfen sowie gegenseitige Kenntnis, Toleranz und Kompromissfähigkeit fördern.

Wir leben in einer Gesellschaft, in der eine Vielzahl von religiösen, weltanschaulichen, politischen, moralischen und philosophischen Überzeugungen lebendig ist, die allesamt auf lange und bewegte Traditionen zurückzuführen sind und die sich gegenseitig beeinflusst, lebhaft bekämpft, aber auch befruchtet haben. Nahezu alle Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit, die heute aktuell und kontrovers diskutiert werden, sind aus diesen Traditionen heraus zu verstehen, auch wenn dies den Akteuren oft nicht bewusst ist. Aus diesem Grund ist es für das Verständnis von kontroversen Gerechtigkeitskonzeptionen und für die Verständigungsmöglichkeiten zwischen ihren jeweiligen Anhängern von großer Bedeutung, die Ursprünge und die Entwicklung dieser Konzeptionen in der politischen Ideengeschichte zurückzuverfolgen.

Selbstverständlich kann die Darstellung hier nicht vollständig sein. Es wurden vor allem diejenigen theoretischen Entwürfe ausgewählt, die einen bis heute erkennbaren Einfluss hinterlassen haben und die man daher als paradigmatisch bezeichnen kann. Solche Gerechtigkeitsideen, die als bleibende Denkmuster bis in die Gegenwart hinein wiederkehren, sind vor allem die von Platon, Aristoteles, John Locke, Jean-Jacques Rousseau und Karl Marx. Die griechischen Sophisten, Thomas von Aquin und Thomas Hobbes können wegen ihrer ideengeschichtlichen Bedeutung nicht unerwähnt bleiben, werden aber nur knapp behandelt. Thomas Morus und Friedrich Nietzsche haben in der Gerechtigkeitstheorie besonders extreme Positionen formuliert – der eine für und der andere gegen die Gleichheit – und verdienen vor allem deshalb noch heute Interesse. Der wichtigste Vertreter des Utilitarismus, John Stuart Mill, wird behandelt, weil utilitaristische Positionen noch heute verbreitet sind. Wegen ihres großen Einflusses auf die Sozialpolitik des 19. und 20. Jahrhunderts, besonders in Deutschland, werden auch die Ideen der katholischen Soziallehre in die Darstellung einbezogen. Der Überblick endet dann mit den wichtigsten zeitgenössischen Gerechtigkeitstheoretikern, nämlich mit John Rawls, einigen Vertretern der

neuen libertären Gerechtigkeitstheorie, dem Soziologen Ralf Dahrendorf sowie zwei Vertretern des modernen Kommunitarismus, nämlich Alaisdair MacIntyre und Michael Walzer.

Soziale Gerechtigkeit bedeutet im heutigen Verständnis, wenn man den Begriff sehr weit fasst und von der besonderen Prägung, die er durch den entwickelten Sozialstaat erhalten hat, absieht, generell eine Ordnung von Gesellschaft, Staat und Wirtschaft, in der Güter und Lasten, Rechte und Pflichten sowie Macht und Einfluss angemessen auf die Individuen und Gruppen von Individuen verteilt sind – wobei kontrovers bleibt, was angemessen bzw. nicht angemessen ist. Wenn wir uns mit diesem Verständnis von sozialer Gerechtigkeit der politischen Ideengeschichte zuwenden, dann werden wir manche Themen, die für uns heute zentral sind, vermissen. Dafür werden wir auf Fragstellungen stoßen, die mit den unseren auf den ersten Blick nicht viel zu tun haben. Deshalb soll vorab auf einige wichtige Tatbestände zur Begriffsgeschichte aufmerksam gemacht werden:

1. Der Begriff »soziale Gerechtigkeit« kommt traditionell in der politischen Theorie so gut wie überhaupt nicht vor. Er ist erst im Zusammenhang mit dem entwickelten Sozialstaat in Gebrauch gekommen. Zum politischen Schlüsselbegriff ist soziale Gerechtigkeit noch später geworden, nämlich erst seit über eine Krise des Sozialstaats geredet wird und die politische Auseinandersetzung über dessen Rückbau oder Umbau entbrannt ist.
2. Der Sache nach aber ist das Thema der sozialen Gerechtigkeit so alt wie die Politik und das theoretische Nachdenken über Politik. Nur war eben der Begriff »soziale Gerechtigkeit« nicht gebräuchlich; auch der Begriff »Gerechtigkeit« (ohne den Zusatz »sozial«) wurde viele Jahrhunderte lang eher selten benutzt. Vielfach fanden Begriffe wie Gemeinwohl, beste Verfassung, legitimer Staat, Naturrecht usw. Verwendung, aber das Grundthema: die angemessene Verteilung von Macht, Gütern und Rechten, war immer präsent.
3. Im heutigen Verständnis geht es bei sozialer Gerechtigkeit vor allem um ökonomisch-soziale Fragen im engeren Sinne sowie um die Interessen und Anliegen von Bevölkerungsgruppen, die in irgendeiner Weise als strukturell (d.h. durch die bestehende Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft) benachteiligt angesehen werden. In der politischen Philosophie der Antike, des Mittelalters und der frühen Neuzeit finden wir davon kaum etwas. Die Konzentration auf sozial- und wirtschaftspolitische Fragen begegnet uns erst – von wenigen Vorläufern abgesehen – seit der industriellen Revolution.

4. Das große Gerechtigkeitsthema der europäischen Ideengeschichte war mehr als 2000 Jahre lang in erster Linie weniger die soziale und ökonomische Ungleichheit als vielmehr die Verteilung der politischen Macht. Soziale Gerechtigkeit wurde, so kann man sagen, unter dem Teilaspekt der politischen Gerechtigkeit im engeren Sinne diskutiert. Der erste bedeutende politische Theoretiker, von dem überhaupt überliefert ist, dass er aus Gründen der sozialen Gerechtigkeit die ökonomische und soziale Ordnung seiner Zeit radikal in Frage gestellt hat, scheint zu Beginn des 16. Jahrhunderts Thomas Morus gewesen zu sein. Andere Philosophen der frühen Neuzeit wie Thomas Hobbes, John Locke oder Immanuel Kant schenkten sozialen und ökonomischen Fragen im engeren Sinne keine besondere Beachtung. Erst Jean-Jacques Rousseau befasste sich wieder mit der sozialen und ökonomischen Ungleichheit, bevor diese dann mit Beginn der Industrialisierung, zunächst in der politischen Praxis, dann auch in der Theorie, zum alles beherrschenden Thema wurde.
5. In der Antike und im Mittelalter, aber auch bis in die frühe Neuzeit hinein hatte der Begriff der Gerechtigkeit eine weitere Bedeutung als heute. Wir verstehen darunter vorrangig eine ethische Qualität in politischen und sozialen Systemen oder zwischenmenschlichen Beziehungen. Bis zur frühen Neuzeit war Gerechtigkeit zugleich auch eine Bezeichnung für eine individuelle Tugend, und zwar im Sinne der Fähigkeit und Bereitschaft der Mitglieder einer Gesellschaft, sich in ihrem Handeln am Gemeinwohl zu orientieren. Was wir heute soziale Gerechtigkeit nennen, war in den Augen der antiken und mittelalterlichen Sozialphilosophen von der individuellen Tugend der Gerechtigkeit gar nicht zu trennen und ohne sie nicht möglich. Die gerechte Ordnung von Gesellschaft und Staat war für sie ohne »gerechte«, d.h. tugendhafte und gemeinwohlorientierte, Gesellschaftsmitglieder undenkbar. Mit dieser Sichtweise haben erst Thomas Hobbes und nach ihm die Philosophen des Liberalismus gebrochen, und zwar mit der damals revolutionären Vorstellung, eine gerechte staatliche und gesellschaftliche Ordnung dürfe keine idealen Menschen voraussetzen, sondern müsse konsequent vom tatsächlich existierenden Menschen in seiner moralischen Unvollkommenheit ausgehen. Allerdings ist, wie wir sehen werden, die Überzeugung, dass die Gerechtigkeit der politischen und sozialen Ordnung und Gerechtigkeit als individuelle Tugend zusammengehören, damit nicht völlig verschwunden, sondern sie taucht später an verschiedenen Stellen erneut auf: bei Rousseau, in der katholischen Soziallehre des späten 19. Jahrhunderts und, in der Gegenwart, im modernen Kommunitarismus.

1 Der historische Hintergrund der antiken politischen Philosophie: die athenische Demokratie

Die beiden griechischen Philosophen Platon (427–347 v.Chr.) und Aristoteles (384 –322 v.Chr.) sind die ersten großen Gestalten der politischen Ideengeschichte, von denen uns ausführlich ausgearbeitete Theorien der sozialen Gerechtigkeit – wenn auch ohne Verwendung dieses Begriffs – schriftlich überliefert sind. Beide gelten bis heute als Klassiker der Gerechtigkeitstheorie und noch heute nehmen die politischen Theoretiker auf ihre Lehren Bezug, setzen sich intensiv mit ihnen auseinander und bauen zum Teil auf ihnen auf.

1.1 Platon und Aristoteles als Gegner der zeitgenössischen Demokratie

Historischer Hintergrund der politischen Philosophie Platons wie auch der seines Schülers Aristoteles ist die demokratische Verfassung im Stadtstaat Athen am Ende des 5. und in der ersten Hälfte des 4. vorchristlichen Jahrhunderts. Das politische Denken dieser beiden Klassiker lässt sich als Auseinandersetzung mit der Demokratie ihrer Zeit begreifen. Platon entstammte der athenischen Aristokratie, die ihre traditionelle privilegierte Stellung verloren hatte. Er war ein erbitterter Gegner der Demokratie und sein politisches Denken war vom Kampf gegen die Demokratie motiviert. Aristoteles war sehr viel moderater und pragmatischer: prinzipiell war er für eine Aristokratie der Besitzenden und Gebildeten, aber er war Realist und deshalb in seiner Theorie zu Konzessionen gegenüber der Demokratie bereit. Deshalb lehnte er, anders als Platon, die Mitwirkung der einfachen Bürger an der politischen Willensbildung nicht kategorisch ab, sondern akzeptierte sie widerstrebend und beschränkte sich darauf, den Einfluss des Volkes möglichst zu begrenzen.

Der Grundgedanke der Demokratie, nämlich die rechtliche und politische Gleichheit aller Bürger, war beiden Philosophen fremd. Platon lehnte ihn dezidiert ab, Aristoteles stand ihm mit großer Skepsis gegenüber. Die Armen und Ungebildeten aus den niedrigen Ständen waren nach ihrer Meinung nicht fähig, Verantwortung für ein Gemeinwesen zu übernehmen; sie trotzdem an politischen Entscheidungen teilhaben zu lassen, war für Platon eine Art Todsünde, für Aristoteles nur in möglichst engem Rahmen akzeptabel. Erst recht war beiden die Idee fremd, dass alle Menschen unabhängig von ihrer Abstammung, also einschließlich der Sklaven und »Barbaren«, gleichberechtigt seien. So dachten damals zwar bereits

einzelne philosophische Außenseiter, aber theoretisch hat sich das Prinzip der Gleichberechtigung erst mehr als 2000 Jahre später in der Aufklärung, in der Praxis erst allmählich, beginnend mit der Amerikanischen und der Französischen Revolution am Ende des 18. Jahrhunderts durchgesetzt. Dass Frauen und Männer gleichberechtigt sein könnten, lag in der Antike erst recht außerhalb jeglicher Vorstellungskraft.

Platon und Aristoteles haben, trotz ihrer zeitgebundenen Optik und ihres unverkennbaren Elitedenkens, bis heute bleibende Einsichten für die Theorie der Gerechtigkeit formuliert. Sie haben Aspekte von Gerechtigkeit zur Sprache gebracht, die auch wir, unabhängig von unserer persönlichen Wertorientierung und unserem politischen Standpunkt, in der theoretischen Reflexion nicht unbeachtet lassen können. Wollen wir aber das in diesem Sinne Zeitlose ihrer Ideen herausfinden, dann müssen wir, auch um kurzschlüssige Nutzanwendungen und voreilige Verurteilungen zu vermeiden, vom Zeitbedingten abstrahieren. Dazu ist es notwendig, einen kurzen Blick auf den historischen Hintergrund, auf die antike athenische Demokratie zu werfen.

1.2 Zusammenbruch der alten aristokratischen Ordnung

Das 5. vorchristliche Jahrhundert war – wie schon das vorausgegangene 6. Jahrhundert – in der griechischen Welt eine Zeit stürmischen sozialen Wandels. Die Ursachen lagen vermutlich in der Zunahme der Bevölkerung, in wachsenden sozialen Spannungen, im Aufblühen der Städte, in der Zurückdrängung der Naturalwirtschaft durch die Geldwirtschaft, in der Expansion von Schifffahrt und Fernhandel und der damit verbundenen Entstehung einer breiteren Schicht von Kaufleuten und Handwerkern sowie in der wachsenden Bedeutung der Schrift und einer neuen und intensiveren Kommunikationskultur. Das hatte zwei Folgen:

1. Das alte mythische Weltbild wurde hinterfragt; die Menschen begannen nach rationalen Erklärungen für die Welt und das Geschehen zu suchen und es setzte das ein, was man die griechische Aufklärung nennt, ganz ähnlich dem Prozess der europäischen Aufklärung im 18. Jahrhundert.

2. Überall in den griechischen Stadtstaaten geriet die bis dahin über Jahrhunderte stabile und traditionsorientierte Herrschaft des Geburtsadels in die Krise. Athen war bereits am Beginn des 6. Jahrhunderts durch Verarmung und Überschuldung der Bauern des Umlands an den Rand einer sozialen Revolution geraten, die aber durch die berühmten

Reformen des Verfassungsgesetzgebers Solon (594) abgewendet werden konnte. Die Macht der athenischen Adeligen wurde zwar noch einmal stabilisiert, aber als Preis dafür mussten sie den Bauern die Schulden erlassen und hinnehmen, dass die weiter bestehenden politischen Privilegien künftig an das Vermögen anstatt die Abstammung geknüpft wurden. Die Reform Solons hatte das Ende der Aristokratie in Athen bereits eingeleitet. Es kam, als einige Jahre nach dem Zweiten Perserkrieg (480–479) nahezu alle an das Vermögen geknüpften politischen Vorrechte schrittweise abgeschafft wurden. Die Demokratisierung stand übrigens in ursächlichem Zusammenhang mit den Perserkriegen, die eine gewaltige Kraftanstrengung bedeuteten; denn nach den Opfern, die das Volk in ihnen gebracht hatte, konnten die Aristokraten seinen Forderungen keinen Widerstand mehr entgegensetzen.

1.3 Athenische und moderne Demokratie – verschiedene Welten

Wenn wir die athenische Demokratie als Bezugsrahmen für die Anfänge der Theorie der Gerechtigkeit und der politischen Philosophie überhaupt würdigen, dann muss man sich vor Augen halten, dass sie grundverschieden von dem war, was wir heute als Demokratie bezeichnen (zum Folgenden s. Bleicken 1995). Denn einerseits war Athen, an modernen Maßstäben gemessen, nicht demokratisch, sondern ein Klassenstaat. Andererseits war es, bezogen allerdings nur auf die Minderheit der Vollbürger, mit einer Radikalität demokratisch, die uns noch heute verblüfft. Und schließlich fehlten in Athen die für moderne Demokratien typischen Sicherungen zur Begrenzung des Staatseinflusses und zum Schutz der Rechte der Einzelperson.

1. Nur eine kleine Minderheit der erwachsenen Bevölkerung genoss politische Teilhaberechte, während die Sklaven(etwa 40 % der Bevölkerung), die »Metöken« (persönlich freie, auch wehrpflichtige, aber politisch nicht stimmberechtigte Bewohner; etwa 10 bis 15 % der Bevölkerung) sowie alle Frauen ausgeschlossen waren (Bleicken 1995, S.98 ff). Somit besaßen überhaupt nur 20 bis 25 % der erwachsenen Bevölkerung das Recht zur politischen Mitwirkung. Man schätzt die Zahl der athenischen Vollbürgerin der Zeit von Platon und Aristoteles auf etwa 30.000. Von diesen konnte wiederum ein beträchtlicher Teil dieses Recht faktisch nicht ausüben, weil er nicht in der Hauptstadt, sondern im Umland lebte. Die athenische Demokratie spielte sich also in Größendimensionen ab, die in etwa einer heutigen Kleinstadt entsprechen.

2. Athen war – bezogen auf die Minderheit der Vollbürger – eine radikale unmittelbare Demokratie; die Staatsgewalt war weitgehend in der Volksversammlung konzentriert. Jeder, der politisch aktiv sein wollte, hatte unabhängig von seinem sozialen und ökonomischen Status nicht nur die formale, sondern auch die tatsächliche Chance, öffentliche Ämter zu bekleiden. Typisch waren das Rotationsprinzip (jährlicher Ämterwechsel) und das Losverfahren. Die meisten politischen Ämter wurden bewusst nicht durch Wahl bestimmt, sondern ausgelost, um Protektionismus und Korruption auszuschließen, besonders aber um dem Einfluss der aristokratischen Familien entgegenzuwirken. Persönliche Wahl war eher die Ausnahme und beschränkte sich auf die höchsten (allerdings auch einflussreichsten) Positionen wie die der Heerführer (Strategen), bei denen Professionalität unerlässlich war. Die athenische Demokratie kannte keine Berufspolitiker, keine Berufsbeamten, keine Verwaltungsangestellten und auch keine hauptamtlichen Richter. Alle diese Tätigkeiten waren ehrenamtlich. Die Inhaber dieser Ämter wurden auf Zeit bestellt und ebenfalls durch das Los bestimmt, es sei denn, dass besondere Kenntnisse erforderlich waren, wie etwa in der Finanzverwaltung, dem Städtebau oder der Wasserversorgung. Allerdings wurden für die öffentlichen Ämter und auch für die Teilnahme an der Volksversammlung Tagesgelder (Diäten) bezahlt. Dass diese relativ gering bemessen waren, hatte offenbar eine asymmetrische Anreizwirkung, weil die Zahlungen für die Armen immer noch hochwillkommen, für die Reichen hingegen uninteressant waren. Die Folge all dieser Regelungen war ein aus heutiger Perspektive kaum vorstellbares Ausmaß an politischer Aktivierung der Bürger. Die athenische Demokratie war im heutigen Sinne kein liberaler Rechtsstaat. Es gab weder eine Gewaltenteilung noch einen prinzipiellen Schutz der Persönlichkeitsrechte vor Eingriffen aufgrund von Beschlüssen der Volksversammlung. Das Justizsystem, das aus ausschließlich mit Laien und im Rotationsverfahren besetzten Geschworenengerichten mit jeweils mehreren Hundert Richtern bestand, scheint zu schweren Missständen geführt zuhaben. In der Stadt gab es eine permanente Prozessflut; jeder konnte jeden, wenn er wollte, verklagen, z.B. wegen »Täuschung des Volkes« oder »Faulheit«; eine mehr oder weniger populistische Rechtspraxis scheint die Folge gewesen zu sein. Die Übernahme eines herausgehobenen öffentlichen Amtes, z.B. das eines Generals oder eines Gesandten, war immer mit dem Risiko einer Anklage wegen Hochverrats oder Ungehorsams gegenüber der Volksversammlung verbunden. Berühmt geworden ist das so genannte

Scherbengericht (*ostrakismós*); es wurde gängige Praxis, politische Gegner nach öffentlichen Kampagnen mit Hilfe dieser in der Kompetenz der Volksversammlung liegenden Institution in die Verbannung zu schicken.

3. Das Entscheidende und Einmalige an der athenischen Demokratie war in den Augen der Zeitgenossen nicht dasjenige, was aus heutiger Sicht das Demokratische ausmacht, nämlich die Tatsache, dass wesentliche politische Entscheidungen von der Volksversammlung getroffen wurden. Dies gab es auch schon in aristokratischer Zeit und auch in anderen Städten des antiken Griechenland. Eher ungewöhnlich war das gleiche Stimmrecht in der Volksversammlung, das weder von einer ererbten Standeszugehörigkeit noch von Vermögensklassen abhing. Wirklich exzeptionell – und auch das, wofür Platon und Aristoteles jedes Verständnis fehlte – war aber, dass alle männlichen Vollbürger, unabhängig von Herkunft, Bildung und Besitz, Zugang zu nahezu allen öffentlichen Ämtern hatten, und zwar nicht nur theoretisch, sondern auch in der Realität. Entscheidend dafür waren die Auslosung der meisten Ämter (das Losverfahren galt als demokratisch, die Wahl als oligarchisch), die Ämterrotation und die (wenn auch relativ geringe) Bezahlung für politische Aktivitäten. Der Zugang des ganzen Volkes (soweit im Besitz des vollen Bürgerrechts) zur politischen Exekutive war der Grund, weswegen die Athener ihre Verfassung als »Demokratie« bezeichneten. Umgekehrt wären die modernen repräsentativen Demokratien nach den Maßstäben des klassischen Athen – z.B. auch nach der Klassifikation von Aristoteles (s. Kapitel III, Unterkapitel 4.5) – gar nicht als demokratisch, sondern als Spezialform der Oligarchie betrachtet worden.

1.4 Der Populismus in der athenischen Demokratie

Die athenische Demokratie war nicht nur mit unserer heutigen rechtsstaatlichen Demokratie nicht zu vergleichen, sondern sie war auch, vor allem unter äußeren Belastungen (z.B. im Krieg) und wenn die Stimmung im Volk aufgeheizt war, durch einen ausgeprägten Populismus gekennzeichnet. Zu diesen negativen Begleiterscheinungen gehörte das Auftreten von »Volksführern« (Demagogen), charismatischen Einzelpersönlichkeiten, teils aus alten aristokratischen, teils aber auch aus »neureichen« Familien, die es verstanden, dank ihrer Rednergabe Mehrheiten in der Volksversammlung zu organisieren und dadurch ihre politischen Ziele zu erreichen. Katastrophale Konsequenzen dieser Strukturprobleme der athenischen Demokratie blieben

nicht aus, besonders auf außenpolitischem Gebiet; die fatale Neigung der athenischen Volksversammlung zu imperialistischer und aggressiver Außenpolitik und zu unkalkulierbaren Abenteuern führten die Stadt in das Desaster des Peloponnesischen Krieges (431 – 404) und in eine verheerende Niederlage gegen Sparta.

Das berühmteste Opfer des Populismus und der – nach unseren heutigen Begriffen – fehlenden Rechtsstaatlichkeit in der athenischen Demokratie war der Philosoph Sokrates, der Lehrer Platons, der von einem Geschworenengericht wegen »Gottlosigkeit« zum Tode verurteilt wurde;[4] ein Ereignis, das seinen Schüler Platon sicherlich nachhaltig prägte.

Diese Schattenseiten der athenischen Demokratie wurden von den Gebildeten aufmerksam registriert. Sie hielten sich selbst in höherem Maß zu politischer Verantwortung befähigt als ihre ungebildeten Mitbürger. Die meisten Gebildeten entstammten selbstverständlich aristokratischen Familien, die ihre politischen Privilegien verloren hatten; sie befanden sich allein schon deshalb im Interessenkonflikt mit der demokratischen Mehrheit. Es wundert nicht, dass die Gebildeten im damaligen Athen mehrheitlich mit politischem Konservativismus reagierten und die Demokratie in ihrer Heimatstadt schlichtweg als Pöbelherrschaft betrachteten. Hier haben ganz sicher Platons rabiate Demokratiefeindlichkeit und Aristoteles' Demokratieskepsis wenigstens zum Teil ihre Wurzeln.

Fassen wir zusammen: Die großen Philosophen der Antike sind, anders als die der frühen Neuzeit, den demokratischen Bestrebungen ihrer Zeit nicht vorausgegangen, sondern sie haben sich ihnen entgegengestemmt, Platon mit Verbissenheit, Aristoteles mit hinhaltender Skepsis. Die Situation war in beiden Epochen anders: Rousseau oder Kant zum Beispiel sahen sich einer noch weitgehend intakten feudalen und monarchischen Ordnung gegenüber und übten an ihr Kritik; Locke erlebte immerhin die Versuche der Stuart-Könige, in England ein absolutistisches Regime zu errichten. Zur Zeit von Platon und Aristoteles hatte sich dagegen die traditionelle aristokratische Ordnung in der Praxis bereits weitgehend aufgelöst. Ihr Thema war deshalb nicht der Sturz einer ungerechten Ordnung, sondern die Herstellung oder Wiederherstellung von Stabilität, und dies erklärt ihre restaurativen Tendenzen.

Übrigens war die demokratische Ordnung im antiken Athen – entgegen den Befürchtungen der großen Philosophen – dann doch erstaunlich stabil, trotz der latenten populistischen Neigung und trotz der Niederlage im Peloponnesischen Krieg. Von einigen kurzen Unterbrechungen (411 und

404/403) abgesehen blieb sie von ungefähr 460 v.Chr. bis 320 v. Chr., als die Stadt (zwei Jahre nach dem Tod des Aristoteles) dem Großreich Alexanders des Großen einverleibt wurde, intakt. Bemerkenswert ist außerdem, dass es im demokratischen Athen – auch dies entgegen den Befürchtungen von Platon und Aristoteles – nie zu größeren, vom Volk erzwungenen ökonomischen Umverteilungen oder Enteignungen der Vermögenden gekommen ist.

Zusammenfassung: Der historische Hintergrund der antiken politischen Philosophie

1. Platon (427–347 v.Chr.) und Aristoteles (384–322 v.Chr.) sind die beiden ersten großen Klassiker der Gerechtigkeitstheorie mit Wirkung bis in die Gegenwart.
2. Ihre Philosophie ist auf dem Hintergrund des tief greifenden politischen und sozialen Wandels in der damaligen griechischen Welt zu sehen. Dazu gehören die Auflösung der alten aristokratischen Gesellschaftsordnung und die Infragestellung ihrer hergebrachten Normen und Werte.
3. In ihrer politischen Philosophie haben Platon und Aristoteles in erster Linie die Erfahrungen mit der Demokratie in Athen verarbeitet, zu der beide als Angehörige der Aristokratie in Opposition standen. Platon war ihr erbitterter Gegner, Aristoteles betrachtete sie mit großer Skepsis.
4. Der Hintergrund dieser Ablehnung war, dass Platon und Aristoteles von einem aristokratischen Grundverständnis ausgingen und davon überzeugt waren, dass nur Vermögende mit vornehmer Herkunft in der Lage seien, im Interesse des Gemeinwohls politische Verantwortung zu übernehmen.
5. Zum richtigen Verständnis muss beachtet werden, dass die athenische Demokratie grundverschieden von der heutigen Demokratie gewesen ist. In ihr zeigten sich unter anderem extreme populistische Fehlentwicklungen, welche die ablehnende Haltung von Platon und Aristoteles zum Teil verständlich machen.

2 Gerechtigkeit bei den Sophisten

Eine andere wichtige Hintergrundbedingung der politischen Philosophie von Platon und Aristoteles, besonders der Platons, hängt mit der Erosion des mythischen Weltbildes und der griechischen Aufklärung zusammen. Dies äußerte sich in einer sehr zeittypischen Erscheinung, nämlich dem Auftreten der sogenannten Sophisten. Anders als die deutsche Übersetzung mit

»Weisheitslehrer« vermittelt, strebten die Sophisten in der Regel nicht nach Kontemplation und Weltentrückung; sie waren vielmehr in erster Linie Wissensvermittler, Rhetoriklehrer, Politikberater, Redenschreiber und professionelle Auftragsredner, die in der Regel Honorare verlangten. Dieses Berufsfeld hatte sich nicht zuletzt durch die athenische Demokratie eröffnet. Wer in der Volksversammlung politischen Erfolg haben oder vor Gericht Recht bekommen wollte, konnte dies nur durch geschickte Argumentation oder auch Demagogie erreichen, denn die traditionelle Einflussnahme durch soziale Stellung, Beziehungen, Geld, dauerhafte Verfügung über hohe Ämteroder mit Hilfe inoffiziell etablierter Machtstrukturen, wie Familienclans und wohlorganisierte Interessengruppen, war in der unmittelbaren Demokratie Athens nur noch sehr begrenzt möglich.

2.1 Radikale Aufklärung

Es sind nur wenige authentische schriftliche Dokumente der Sophisten erhalten, sodass wir hauptsächlich auf die Überlieferung ihres entschiedenen (und sicherlich nicht immer unvoreingenommenen) Gegners Platon angewiesen sind. Die Sophisten waren nicht nur Teil der demokratischen Ordnung in Athen, sondern waren, ungeachtet ihrer bisweilen etwas schillernden Erscheinung als bezahlte Intellektuelle, auch eine philosophische Herausforderung ersten Ranges. Viele, wenn nicht die meisten Sophisten stellten, soweit wir wissen, die herkömmlichen religiösen, ethischen und politischen Grundüberzeugungen ihrer Zeit grundsätzlich in Frage. Man kann sie mit den Aufklärern des 18. Jahrhunderts vergleichen, nur waren sie vielfach radikaler als diese. Manche vertraten atheistische oder agnostische Positionen (z.B. Protagoras). Viele leugneten offenbar die Möglichkeit sicherer Erkenntnis und hielten alle Meinungen für relativ (wiederum Protagoras). Andere bestritten die Existenz verpflichtender ethischer Grundsätze und hielten die Gesetze nicht für den Ausdruck einer göttlichen oder natürlichen Ordnung, sondern sahen in ihnen ein interessenabhängiges Menschenwerk (z. B. Gorgias, Thrasymachos oder Kallikles). Auf der anderen Seite vertraten einige Sophisten, soweit wir dies den spärlichen Quellen entnehmen können, die damals noch völlig neuartige Idee universaler Menschenrechte und der Gleichberechtigung aller Menschen (auch der »Barbaren« und Sklaven) oder standen ihr nahe (z.B. Hippias aus Elis oder Alkidamas); damit rüttelten sie an den Grundfesten der Gesellschaft. Von Alkidamas von Elaia, einem Zeitgenossen Platons aus der 1. Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr., ist der Satz überliefert: »Frei ließ der Gott alle Menschen, niemanden hat die Natur zum Sklaven gemacht.« (Schirren/Zinsmaier 2003, S. 342)

2.2 Ideologiekritik und früher Sozialdarwinismus: Thrasymachos und Kallikles

Einige Sophisten wie Thrasymachos (geb. ca. 460 v.Chr.) und Kallikles haben, soweit wir aus den Schriften Platons wissen, auch Überlegungen über das Wesen der Gerechtigkeit angestellt. Es ist daher kein Wunder, dass Platon seine eigene Gerechtigkeitstheorie in Auseinandersetzung mit den Sophisten formuliert hat. Deshalb hat er sie in seinem Werk ausführlich zu Wort kommen lassen und dann versucht, sie zu widerlegen. Thrasymachos hat Platon zufolge die These vertreten, dass dasjenige gerecht sei, was dem Stärkeren nützt:

> »Ich nämlich behaupte, das Gerechte sei nichts anderes als das dem Stärkeren Zuträgliche.« (nach Darstellung von Platon, Politeia 338c[5])
> »Weißt du etwa nicht, dass einige Staaten tyrannisch regiert werden, andere demokratisch und noch andere aristokratisch? [...] Und dieses Regierende hat doch die Gewalt in jedem Staate? [...] Und jegliche Regierung gibt die Gesetze nach dem, was ihr zuträglich ist, die Demokratie demokratische, die Tyrannei tyrannische und die anderen ebenso. Und indem sie sie so geben, zeigen sie also, dass dieses ihnen Nützliche das Gerechte ist für die Regierten. Und den dieses Übertretende strafen sie als gesetzwidrig und ungerecht handelnd. Dies nun, o Bester, ist das, wovon ich meine, dass es in allen Staaten dasselbe Gerechte ist, das der bestehenden Regierung Zuträgliche. Diese aber hat die Gewalt, sodass also, wenn einer alles richtig zusammennimmt, herauskommt, dass überall dasselbe gerecht ist, nämlich das dem Stärkeren Zuträgliche.« (nach Darstellung von Platon, Politeia 338d–339a)

Platons Darstellung lässt gewisse Zweifel offen, wie die Thesen des Thrasymachos zu interpretieren sind. Manche Autoren (beispw. Horn/Scarano 2002, S.21) glauben, diese seien ideologiekritisch gemeint gewesen und er habe den Missbrauch des Gerechtigkeitsideals durch die Herrschenden demaskieren wollen. Aber vielleicht hat Thrasymachos auch in zynischer Offenheit das so genannte Recht des Stärkeren propagiert, das wir aus dem Sozialdarwinismus[6] des 19. Jahrhunderts kennen.

Ziemlich sicher ist hingegen, dass Kallikles, ein anderer Sophist, Platon zufolge Positionen vertreten hat, die wir heute als sozialdarwinistisch bezeichnen würden. In Analogie zum Tierreich hat er offenbar egoistisches Verhalten auch für Menschen als naturgegeben und daher gerecht betrachtet.

> »Die Natur selbst aber, denke ich, beweist, dass es gerecht ist, dass der Edlere mehr habe als der Schlechtere und der Tüchtigere mehr als der

Untüchtige. Sie zeigt nämlich vielfältig, dass sich dieses so verhält, sowohl an den übrigen Tieren als auch an ganzen Staaten und Geschlechtern der Menschen, dass das Gerechte so bestimmt ist, dass der Bessere über den Schlechteren herrsche und mehr habe.« (nach Darstellung von Platon, Gorgias 483d–e)

Ähnliche Positionen werden uns erst im 19. Jahrhundert erneut begegnen, nämlich bei Friedrich Nietzsche (s. Unterkapitel 13).

2.3 Die Sophisten – die ersten Theoretiker des Gesellschaftsvertrags

Als drittes Beispiel sei eine sophistische Theorie erwähnt, welche Platon in seinem großen Werk *Politeia* den Diskussionsteilnehmer Glaukon vortragen ließ. Danach haben einige Sophisten Gesetz und Gerechtigkeit auf menschliche Konvention zurückgeführt:

»Von Natur aus nämlich, sagen sie, ist Unrechttun gut, das Unrechtleiden aber übel. Das Unrechtleiden aber zeichne sich aus durch ein größeres Übel als Gutes durch Unrechttun. Sodass, wenn sie Unrecht einander getan und voneinander gelitten und beides gekostet haben, es denen, die nicht vermögend sind, das eine zu vermeiden und das andere zu wählen, vorteilhaft erscheint, sich gegenseitig darüber zu einigen, weder Unrecht zu tun noch Unrecht zu leiden. Und daher haben sie denn angefangen, Gesetze und Verträge untereinander einzurichten und das von dem Gesetz Auferlegte das Gesetzliche und das Gerechte zu nennen. Und dies sei also die Entstehung sowohl als auch das Wesen der Gerechtigkeit, welche in der Mitte liege zwischen dem Vortrefflichsten, wenn einer Unrecht tun kann, ohne Strafe zu erleiden, und dem Übelsten, wenn man Unrecht leiden muss, ohne sich rächen zu können.« (Platon, Politeia 358e–359a)

Dieser Gedankengang, mit dem Platon sophistische Positionen beschrieben hat, nimmt im Prinzip die Gerechtigkeitstheorie von Thomas Hobbes (s. Unterkapitel 8) um 2000 Jahre vorweg und kombiniert sie mit dem Argument, dass Recht und Gerechtigkeit Instrumente in der Hand der Schwachen gegen die Starken seien. Der Verzicht auf die gewaltsame Durchsetzung des eigenen Vorteils durch Respektierung von Gesetzen erscheint den Schwächeren als das kleinere Übel gegenüber dem Risiko, Opfer der Stärkeren zu werden. Aus diesen Gründen kommt es zum Vertragsschluss, zur Schaffung von Gesetzen und Institutionen sowie zur Beendigung des allgemeinen Faustrechts. Gerechtigkeit ist in dieser Sicht keine ethische und dauerhaft verpflichtende Norm, sondern ein Gebot der Klugheit um des eigenen Vorteils willen, die nur so lange Bestand hat, wie der eigene Vorteil währt.

Die Sophisten, über deren Lehre uns Platon berichtet hat, haben also bereits die Theorie des Gesellschaftsvertrags formuliert, die dann sehr viel später, im 17. und 18. Jahrhundert, dominierend in der politischen Philosophie wurde. Der revolutionäre Gedanke der Sophisten, der erst 2000 Jahre später wieder aufgegriffen wurde, war, dass die politische Ordnung eines Gemeinwesens nicht von der Natur vorgegeben und göttlichen Ursprungs ist, sondern durch Zustimmung der Beherrschten legitimiert wird. Auf der anderen Seite war die Theorie des Gesellschaftsvertrags im 4. Jahrhundert v. Chr. eigentlich doch wieder nicht so revolutionär, denn anders als im 17. und 18. Jahrhundert n. Chr. war die demokratische Praxis der Philosophie weit voraus.

Diese Beispiele illustrieren, welche erstaunlich revolutionären Theorien im Kreis der Sophisten diskutiert wurden. Besonders für Platon waren der radikale Individualismus, der Egalitarismus, die scharfe Autoritätskritik, der ethische Relativismus, der Agnostizismus und Skeptizismus mancher Sophisten die zweite große Herausforderung neben der als Pöbelherrschaft empfundenen Praxis der athenischen Demokratie. Wie wir im nächsten Unterkapitel sehen werden, ist Platons Philosophie der Gerechtigkeit als Versuch zu verstehen, in Auseinandersetzung mit den Sophisten ein durch die Vernunft begründetes stabiles Ordnungsmodell zu etablieren, nachdem die traditionelle aristokratische Ordnung sowohl in der politischen Wirklichkeit als auch in der Philosophie erschüttert war.

Zusammenfassung: Gerechtigkeit bei den Sophisten

1. Die Sophisten waren eine Gruppe von Philosophen in Athen im 4. und 5. Jahrhundert v. Chr. In der Regel betätigten sie sich auch als Rhetoriklehrer, Politikberater, Redenschreiber und professionelle Auftragsredner, die für ihre Tätigkeit Honorare verlangten. Ihr Wirken ist auf dem Hintergrund der direkten Demokratie in Athen zu verstehen.

2. Inhaltlich gingen die Lehrmeinungen der Sophisten vielfach weit auseinander. Gemeinsam war ihnen jedoch die Neigung, die herkömmlichen religiösen, ethischen und politischen Grundüberzeugungen ihrer Zeit radikal in Frage zu stellen. So wurden z.B. die Existenz von Göttern oder eines Gottes und überhaupt die Möglichkeit jeder sicheren Erkenntnis geleugnet.

3. Auf dem Gebiet der politischen Philosophie formulierten einige Sophisten für die damalige Zeit revolutionäre Thesen, z. B. die Gleichheit aller Menschen, das Recht der Stärkeren oder die Entstehung von Staat und Gesellschaft durch einen Gesellschaftsvertrag.

4. Typisch für die Sophisten war, dass sie Gerechtigkeit und Gesetze nicht mehr als Ausdruck einer natürlichen oder göttlichen Ordnung ansahen, sondern als von Menschen gemacht, z.B. als Ergebnisse von Konventionen oder als Ausdruck von Herrschaftsverhältnissen.

3 Platon und das Gerechtigkeitsparadigma des Konservativismus

Platons *Politeia* (427–347 v.Chr.) trägt den Untertitel »Über die Gerechtigkeit« und enthält nicht nur die älteste uns schriftlich und vollständig überlieferte Philosophie der Gerechtigkeit, sondern auch die umfassendste, die jemals vor der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts geschrieben worden ist. Die *Politeia* ist noch heute unbestritten ein Basistext der politischen Philosophie.

Das *Titelwort politeia* bedeutet so viel wie die Gesamtheit der Institutionen und Gesetze, der ungeschriebenen Regeln und des politisch-sozialen Verhaltens der Bürger einer Stadt (*pólis*), d. h. eines autonomen Stadtstaats, zu dem auch noch ein größeres agrarisches Umland sowie einige kleinere abhängige Städte gehören können. Die übliche Übersetzung mit »Staat« ist ungenau; der Einfachheit halber wird im Folgenden der Begriff »Verfassung« verwendet, obwohl *politeia*, wie erläutert, sehr viel mehr als das umfasst, was wir unter Verfassung verstehen.

Für den von Platon häufig verwendeten Begriff *pólis* wird, der allgemeinen Gepflogenheit entsprechend, zwar das Wort »Staat« gebraucht. Aber gemeint ist kein anonymer moderner Flächenstaat mit Millionen von Einwohnern, tief gegliederter Verwaltungsstruktur und Bürokratie, sondern der autonome Stadtstaat des antiken Griechenland, in dem praktisch jeder jeden kannte.

3.1 Platons Idealismus

Um Platons Gerechtigkeitstheorie zu verstehen, sind einige Bemerkungen zu seinem Weltbild notwendig. Er war der Überzeugung, dass es eine übersinnliche und geistige Welt gibt, von der alles Irdische nur ein Abbild ist. Zu dieser Auffassung kam er, indem er, wie auch die anderen antiken Philosophen, die Frage nach dem Wesen oder der wahren Natur der Dinge stellte, wobei mit dem Wesen oder der Natur der Dinge zugleich auch ihr Ursprung und ihr Grund gemeint war. So beschäftigte sich Platon mit Fragen wie »Was ist Wissen?«, »Was ist Schönheit?«, »Was ist Wahrheit?«, »Was ist Liebe?« oder »Was ist Tugend?«.

Die Antworten, die er schließlich fand, waren der Struktur nach immer gleich: Es muss hinter dem Sichtbaren und Vergänglichen etwas Unsichtbares und Unvergängliches geben. Unsere Vernunft besitzt die Fähigkeit, dieses Unsichtbare und Unvergängliche, das Platon die Welt der »Ideen« (von *eîdos* = Bild) nennt, zu sehen. Wir können unser Wissen von dem bleibenden Wesen der Dinge nicht durch Abstraktion aus der sinnlichen Erfahrung gewinnen, sondern es ist umgekehrt: Wir müssen bereits ein Vorwissen von diesen ewigen Ideen besitzen, um in der vielfältigen, vergänglichen und chaotischen diesseitigen Welt mit ihren ständig wechselnden Sinneseindrücken überhaupt Dinge identifizieren und die bleibende Struktur erkennen zu können.

Offenbar haben wir die ewigen Ideen mit unserer unsterblichen Seele schon gesehen, bevor wir Einzelnes erkennen können. Jedes Erkennen war daher für Platon Wiedererkennen der Ideen. Nur durch diese Erinnerung können wir die Frage nach dem Wesen der Dinge beantworten. Die übersinnliche Welt der Ideen war für Platon die wahre Wirklichkeit, während die sinnlich wahrnehmbare Welt für ihn nur ein schwaches Abbild und ein vergänglicher Schein war. Dieses Grundmuster lag auch Platons politischer Philosophie zugrunde: Er wollte die gerechte Ordnung des Gemeinwesens aus einer bleibenden unvergänglichen Idee der Gerechtigkeit ableiten, die der Mensch – vor allen anderen aber der Philosoph – mit seinem geistigen Auge erschauen kann.

3.2 Platons Staatsutopie

Platons *Politeia* ist ein so vielgestaltiges und komplexes Werk, dass gar nicht erst versucht werden soll, in dem hier gegebenen Rahmen den Ablauf der Argumentation annähernd vollständig wiederzugeben. Stattdessen beginnen wir einfach damit, wie sich Platon einen vollkommen gerechten Stadtstaat vorstellt. (Die platonische Staatsutopie findet sich in den Büchern II, Kapitel 11 bis 24, III und IV, Kapitel 1 – 10 sowie in Buch V und Buch VI, Kapitel 1 – 14).

Zur Staatsgründung kommt es nach Platon aufgrund des Mangels, nämlich weil der einzelne Mensch zur Befriedigung seiner Grundbedürfnisse auf die Hilfe anderer angewiesen ist. Durch den Zusammenschluss nutzen sie die Vorteile der Arbeitsteilung. Weil nicht jeder Mensch die gleichen Fähigkeiten besitzt, ist es vorteilhaft, wenn sich jeder auf seine besonderen Fähigkeiten spezialisiert. Der Staat legitimiert sich Platon zufolge also durch Zweckrationalität; dies ist, wie wir später sehen werden, ein deutlicher Unterschied

zu seinem Schüler Aristoteles, für den der Staat nicht allein eine Frage der Zweckmäßigkeit, sondern Ausdruck der natürlichen Geselligkeit des Menschen ist.

Als Resultat der Arbeitsteilung wächst der Wohlstand und die Bevölkerung vermehrt sich. Dies macht die Einrichtung von Polizei und Militär notwendig, aber auch die Bildung einer Regierung, unter anderem deshalb, damit diese Polizei und Militär befehligt und im Zaum hält. Auf diese Weise entstehen in Platons Staat drei Klassen:

- die Inhaber der Polizei- und Militärfunktion, die sogenannten Wächter (*phýlakes*),
- die »Herrscher« (*árchontes*, auch »vollkommene Wächter«, *phýlakes panteleîs*, genannt) und
- die Masse der arbeitenden Bevölkerung. Außerdem setzt Platon, wie sich aus verschiedenen Textstellen erschließen lässt, stillschweigend voraus, dass es in seinem Idealstaat zusätzlich zu diesen drei Klassen auch noch Sklaven gibt. Die Klassen in Platons Idealstaat sind strengstens voneinander abgegrenzt. Jedes Gesellschaftsmitglied wird in seine soziale Rolle hineingeboren. Jede Mobilität und Vermischung der Klassen wird ebenso strikt unterbunden wie die Einmischung der einen Klasse in den Aufgabenbereich einer anderen.

Die zwei oberen Klassen bilden aber insofern eine Einheit, als die Herrscher von Fall zu Fall aus dem Kreis der Wächter ausgewählt werden. Die Herrscher sind also eine Unterklasse der Wächter. Platon spricht von den »Herrschern« im Plural; offenbar denkt er an eine kollektive Führung. Mit dem von Platon für »Herrscher« verwendeten Wort »árchōn« wurden in Athen und in anderen griechischen Stadtstaaten die obersten Exekutivbeamten bezeichnet; man darf also keinesfalls an eine absolutistische Erbmonarchie im Sinne des 17. oder 18. Jahrhunderts denken. Den viel zitierten Philosophenkönig als Monarchen gibt es übrigens in Platons Idealstaat gar nicht, sondern er spielt nur im Zusammenhang mit der Frage, ob es überhaupt möglich ist, in der unvollkommenen Realität einen vollkommenen Staat zu errichten, eine Rolle. Platons berühmte Antwort lautete, dass dazu ein Philosoph König oder ein König Philosoph werden müsste (473c–d, Platon 1991, S. 411); der Philosophenkönig ist also offenbar ein Gesetzgeber, der den Idealstaat etabliert, um sich dann zugunsten einer Mehrzahl von Herrschern zurückzuziehen.

Die Wächter und Herrscher leben in Platons Idealstaat in radikal kommunistischer Lebensform zusammen, ohne Privatleben, ohne persönliches

Eigentum und unter Verzicht auf allen Luxus. Es gibt weder Ehe noch Familie noch feste Paarbeziehungen zwischen Männern und Frauen, die Kindererziehung ist kollektiv organisiert. Die Abschaffung der Familie und die Sozialisierung der Kindererziehung dienen nicht dem Wohl der Kinder oder der sexuellen Freiheit, sondern ausschließlich dem Zweck der Menschenzüchtung; auf diese Weise soll der genetisch am besten ausgestattete Nachwuchs für die Herrscher- und Wächterklasse herangezogen werden. Zur Beschreibung seines staatlichen Züchtungsprogramms bedient sich Platon denn auch offen der Analogie zu den Techniken der Viehzucht. Dabei schreckt er auch vor der staatlich geregelten Kindesaussetzung aus »eugenischen« Gründen nicht zurück (460c). Das erschien allerdings zur Zeit Platons in Griechenland nicht als derart ungeheuerlich, wie es heute der Fall wäre; in Sparta wurde sie tatsächlich praktiziert. Auch wenn es abwegig ist, Parallelen zwischen einem Denker des Altertums und dem Nationalsozialismus zu ziehen, so verblüffen doch die biologistischen und rassistischen Anwandlungen des idealistischen Metaphysikers Platon.

Im Übrigen gibt es in Platons idealem Staat für die beiden oberen Klassen ein minutiös ausgearbeitetes Erziehungs- und Bildungssystem. Die Lehrinhalte unterliegen der strengsten Zensur, Homer und die meisten Tragödiendichter sind verboten, es ist unzulässig, den Göttern Leidenschaften wie Eifersucht oder Rachsucht zuzuschreiben, für die Musikerziehung gibt es genaue Reglementierungen die zulässigen Musikinstrumente, Tonarten und Rhythmen betreffend. Dazu kommen noch Regeln für die Heranbildung des Nachwuchses der Herrscherklasse zu Philosophen. Die untere Klasse wird hingegen von all dem ausgeschlossen, aber auch verschont. Ihre Mitglieder genießen keinerlei Bildung, ihre Fortpflanzung wird nicht reglementiert, sie dürfen Eigentum besitzen, monogam leben und ihre Kinder selbst erziehen. Platon verlangt von ihnen nichts weiter, als dass sie ihrer Arbeit nachgehen, die beiden oberen Klassen versorgen und gehorchen.

3.3 Die Legitimation des idealen Staates durch Psychologie und Tugendlehre

Seine Drei-Klassen-Konstruktion rechtfertigt Platon mit einer für ihn typischen Kombination aus Psychologie und Tugendlehre: In der Seele gibt es drei Seelengattungen oder Seelenkräfte: die Vernunft (*logistikón*), die Lebenskraft oder vitale und emotionale Energie (*thymós*) und die Begierde (*epithymía*). Jeder dieser Seelenkräfte entspricht eine Tugend, nämlich der Vernunft die Weisheit (*sophía*), der Lebenskraft die Tapferkeit (*andreía*) und der Begierde die Besonnenheit (*sōphrōsýnē*), welche die Begierden zügeln

soll. Die letzte der vier klassischen Kardinaltugenden, nämlich die Gerechtigkeit (*dikaiosýnē* oder einfach *díkaion* = das Gerechte), ist keinem bestimmten Seelenteil zugeordnet, sondern der Seele insgesamt: Gerechtigkeit ist also die Obertugend oder der Inbegriff der Tugend und besagt so viel wie die Summe der drei ins richtige und geordnete Verhältnis zueinander gebrachten Einzeltugenden der Seele und der drei Seelenkräfte.

Gerechtigkeit als Harmonie der Seelenkräfte bedeutet zugleich Glück (*eudaimōnía*) im Sinne eines guten und sinnerfüllten Lebens. Sie ist deshalb sowohl um ihrer selbst willen als auch wegen des aus ihr fließenden Glücks erstrebenswert. Dies entspricht der bei den Griechen gängigen eudämonistischen Ethik: Das sittlich Gute ist das, was ein gutes und sinnerfülltes Leben ermöglicht. Das gute Leben ist nicht einfach das angenehmste oder lustvollste Leben und es besteht auch nicht in einem Maximum an persönlichem Vorteil, sondern es ist dasjenige, das in der menschlichen Gemeinschaft zu Recht hoch geachtet ist – wobei natürlich die jeweils herrschenden Normvorstellungen als Maßstab vorausgesetzt werden. In dem so verstandenen sittlich Guten fließen also persönliches Glück und Erfüllung ethischer Standards zusammen. Darin liegt ein gravierender Unterschied zwischen der antiken eudämonistischen Ethik und der neuzeitlichen »Pflichtethik«, deren Grundsätze Immanuel Kant (1732–1804) formuliert hat und der zufolge das Gute ausschließlich in der Erfüllung der Pflicht ohne Rücksicht auf das persönliche Glück besteht.

Platons Gedanken, dass Gerechtigkeit der Inbegriff der Tugend und insofern identisch mit Glück und gutem Leben ist, können wir nur richtig verstehen, wenn wir uns die Bedeutung vor Augen führen, die der Begriff »Tugend« (*aretē*) in der griechischen Philosophie hatte: Gemeint ist damit Vortrefflichkeit, Tüchtigkeit oder Tauglichkeit; häufig wird dieser Begriff in Analogie zu Handwerkern benutzt, die ihr Handwerk gut beherrschen, oder gar zu Werkzeugen, die ihren Zweck gut erfüllen. Tugend ist die Tauglichkeit für eine besondere Aufgabe und die Fähigkeit, sich an dem Platz zu bewähren, der dem Individuum durch die ihm gestellte Aufgabe und den vorgegebenen natürlichen und gesellschaftlichen Rahmen zugewiesen ist. Tugend ist demnach – anders als im heutigen Verständnis – nicht allein eine Sache der individuellen Moral oder gar des persönlichen Seelenheils, sondern steht immer in einem funktionalen gesellschaftlichen Zusammenhang. Deswegen hat auch der Handwerker eine andere Tugend als der Dichter, Krieger oder der Arzt.

Wir müssen also drei verschiedene, aber zusammengehörige Aspekte sehen, um Platons Lehre von der Gerechtigkeit als Inbegriff der individuellen Tugend zu verstehen:

1. Gerechtigkeit ist Harmonie der Seele und Bändigung der verschiedenen Seelenkräfte durch die Vernunft oder besteht – wie wir heute sagen würden – in der Reife der Persönlichkeit.
2. Gerechtigkeit besteht in der Tüchtigkeit, mit der die Aufgaben erfüllt werden, die mit der jeweiligen sozialen Funktion verbunden sind.
3. Gerechtigkeit ermöglicht ein gutes, sinnerfülltes und anerkennungswürdiges Leben und somit auch umfassendes Wohlbefinden und Glück (*eudaimōnía*).

Wir werden an späterer Stelle noch sehen, welche Bedeutung dieser Dreiklang von innerer Harmonie, sozialer Funktionalität und umfassendem Wohlbefinden in Platons Konzeption von sozialer Gerechtigkeit hat. Die Seelen- und Tugendlehre gilt Platon zufolge nicht nur für das Individuum, sondern auch für den gerechten Staat und auf diese Weise legitimiert er sein Drei-Klassen-System (s. Tabelle 1): Jeder der drei Klassen ordnet er eine bestimmte Tugend zu, die er ihr vorrangig abverlangt und für die er sie besonders prädestiniert hält: den Herrschenden die Weisheit, den »Wächtern« die Tapferkeit, der arbeitenden Klasse die Besonnenheit. Was die arbeitende Klasse betrifft, so lässt die übliche Übersetzung von *sōphrōsýnē* mit »Besonnenheit« nicht klar genug erkennen, dass Platon im Kern nichts anderes meint als Enthaltsamkeit, Bescheidenheit und Gehorsam. Platon schreibt also den drei Klassen kurzerhand bestimmte Charaktereigenschaften zu, nämlich den Herrschenden Vernunft, dem Wächterstand Energie und Vitalität, dem arbeitenden Volk Triebhaftigkeit. Auf diese Weise erscheint die strikte Klassentrennung dann als Ausdruck dessen, wozu die Natur die Menschen bestimmt hat. So wie Gerechtigkeit für den einzelnen Menschen nicht nur eine Tugend ist, sondern auch die Quelle des wahrhaften Glückes, so ist der gerechte Staat mit seiner Ordnung der Klassen für Platon auch die Voraussetzung für das glückliche Leben der Bürger.

Tab. 1: Analogie von Psychologie,Tugendlehre und Staatsutopie in Platons Politeia

	Gerechtigkeit im einzelnen Menschen = Ordnung der drei Seelenkräfte
Seelenkräfte Funktionen der Seelenkräfte	Vernunft (*tó logistikón*) Lebenskraft, Vitalität (*thymós*) Begierde (*epithymía*) Erwerbssinn (*tò philochrēmatikón*) Die Seele leiten Der Vernunft mit Eifer folgen und ihr zur Durchsetzung verhelfen Die Begierden der Vernunft unterordnen
	Vollkommene Gerechtigkeit im Staat = ideale Ordnung zwischen den drei Klassen
Klassen in der gerechten oder vollkommenen Verfassung Besondere Tugend (*aret¯e*) der Klassen Funktionen der Klassen im vollkommen gerechten Staat	Herrscher (*árchontes*), »vollkommene Wächter« (*ph••lakes panteleîs*) »Wächter« (*phýlakes*), Militär und Polizei Arbeitende Bevölkerung, Beherrschte (*archómenoi*) Weisheit (*sophía*) Tapferkeit (*andreía*) Besonnenheit (*sôphrōsýnē* =Gehorsam, Bescheidenheit, Enthaltsamkeit) Weise Entscheidungen treffen und herrschen Tapfer kämpfen, den Staat beschützen, die Herrscher unterstützen Arbeiten, gehorchen

3.4 Das platonische Gerechtigkeitsparadigma

Dies ist also der vollkommen gerechte Staat nach dem Entwurf von Platon. Aus heutiger Perspektive werden wir darin eher das Gegenteil von Gerechtigkeit erblicken und uns von manchen Aspekten, z.B. dem rigorosen Kastenwesen und der Kindsaussetzung aus »eugenischen« Gründen, abgestoßen fühlen. Allerdings war Platon vom moralischen Empfinden seiner Zeit nicht so weit entfernt wie von unserem und seine Utopie lag für seine Zeitgenossen auch nicht völlig aus der Welt. Denn im Grunde orientierte sich Platon an der damaligen Verfassung des Stadtstaats von Sparta, dem aristokratischen Gegenpol zum demokratischen Athen, und er übersteigerte dieses Modell nur wenig. Das ändert nichts daran, dass die platonische Staatsutopie keineswegs dem heute üblichen Bild Platons als dem philosophischen Vorkämpfer humanistischer Ideale entspricht. Diesen

Umstand haben die Philosophiehistoriker und Altertumswissenschaftler traditionell meist übergangen oder beschönigt.

Erst der bedeutende österreichisch-britische Sozialphilosoph Karl R. Popper (1902–1994) brach das Tabu. Im ersten Band seines Buches *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* hat er, gestützt auf eine umfassende Analyse, den Vorwurf des »Totalitarismus« gegen Platon erhoben (Popper 1970, vor allem S. 126–168). Vermutlich hat Popper die *Politeia* im Wesentlichen zutreffend interpretiert, aber sein Urteil fällt unangemessen hart aus, weil er Platon letztlich an den Wertvorstellungen des neuzeitlichen Liberalismus und der modernen konstitutionellen Demokratie misst. Das ist nicht angemessen, denn die griechische Antike kannte – von einigen Sophisten abgesehen – die Vorstellungen vom Autonomieanspruch des Individuums, von den universalen Menschenrechten und von der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen als moralische Personen noch nicht. Außerdem ist der »Totalitarismus« ein Phänomen des 20. Jahrhunderts, das z. B. durch charismatische Führerherrschaft, Massenparteien, Massenmobilisierung, umfassende Ideologie und Terror gekennzeichnet ist. Auch insofern ist Poppers Totalitarismus-Vorwurf gegen Platon unhistorisch und verfehlt. Auf der anderen Seite kann kein Zweifel bestehen, dass Platon, auch gemessen an den Verhältnissen seiner Zeit und im politischen Spektrum seiner Heimatstadt, ein extrem konservativer Außenseiter gewesen ist. Darauf hat Popper den Blick gelenkt, auch wenn er übers Ziel hinausgeschossen ist.

Die Frage ist nun, ob Platons Idealstaat überhaupt etwas mit dem zu tun hat, was wir heute unter sozialer Gerechtigkeit diskutieren und ob uns seine Gerechtigkeitstheorie noch interessieren muss. Die Antwort darauf lautet Ja, trotz der nach heutigen Maßstäben befremdlichen Einzelheiten seines Kolossalgemäldes. Denn Platon hat ein zeitloses Muster eines streng konservativen Verständnisses von sozialer Gerechtigkeit geschaffen, das über Jahrtausende bis in die Gegenwart hinein fortwirkt. Dieses, wie man es bezeichnen könnte, »platonische Gerechtigkeitsparadigma« wurde im Laufe der Geschichte immer wieder aktualisiert und variiert, seine Radikalität wurde vielfach korrigiert und abgemildert. Es wurde an geänderte Zeitbedingungen angepasst, aber es ist in der philosophischen Substanz weitgehend gleich geblieben. Noch heute können wir z.B. in der Debatte über Eliten, die in Deutschland geführt wird, die Spuren Platons erkennen (vgl. z.B. Gabriel u.a. 2006a, S. 12).

Wenn dieses platonische Gerechtigkeitsparadigma als »konservativ« bezeichnet wird, dann bedarf das einer Erläuterung, um Missverständnisse zu vermeiden. Man sollte nämlich nicht Poppers Fehler und Platons

Philosophie mit unseren heutigen Maßstäben politisch einzuordnen und zu bewerten. Mit der Charakterisierung als »konservativ« ist nur gemeint, dass Platon in seiner Theorie der Gerechtigkeit wesentliche Elemente theoretisch formuliert hat, die sich seit mehr als 2000 Jahre sozusagen als Standardargumentation bei allen Sozialphilosophen wiederfinden, welche die bestehende Gesellschaftsordnung verteidigen oder vergangene Zustände wiederherstellen wollen. Vor allem zwei Muster sind für alle Spielarten des Konservativismus – jeweils in epochenspezifischer Variation – typisch: erstens der Vorrang der Ordnung und des übergeordneten Ganzen vor der Freiheit und den Rechten des Individuums und zweitens der Vorrang der Ungleichheit vor der Gleichheit.

Um das überzeitliche Muster von Platons Gerechtigkeitstheorie zu erkennen, müssen wir das Zeitgebundene beiseite lassen und uns mit ihrer prinzipiellen Systematik befassen. Wir müssen also fragen, aufgrund welcher Prämissen und Denkstrukturen Platon zu seiner Staatsutopie gekommen ist. Hier stoßen wir auf einige besonders wichtige Grundelemente des platonischen Gerechtigkeitsparadigmas:

- die Gleichsetzung von Gerechtigkeit im Staat und Gerechtigkeit als individueller Tugend,
- die Auffassung vom Staat als einer Art kollektiver Person,
- daraus resultierend der Vorrang des größeren Ganzen vor dem Recht des Individuums und die Vorstellung eines objektiven Gemeinwohls,
- die Vorstellung von der prinzipiellen rechtlichen Ungleichheit der Menschen,
- das Prinzip »Jedem das Seine« und
- das Verständnis von Gerechtigkeit als guter und stabiler Ordnung.

3.4.1 Gerechtigkeit im Staat und Gerechtigkeit als individuelle Tugend

Das erste wichtige Kennzeichen des platonischen Gerechtigkeitsparadigmas ist die enge Verbindung zwischen der Gerechtigkeit im Staat und der Gerechtigkeit als Tugend des einzelnen Menschen. Diese Vorstellung ist heute umstritten; vielmehr hat sich in der Tradition der Aufklärung und des Liberalismus weitgehend die Auffassung durchgesetzt, dass der Staat besser daran tut, die Menschen in ihrer moralischen Unvollkommenheit zu akzeptieren, statt sie zur Tugend zu erziehen. Aber in der Antike (von einigen Sophisten abgesehen) und im Mittelalter erschien der Zusammen-

hang zwischen gerechtem Staat und gerechten Bürgern weitgehend als selbstverständlich.

Mit dieser Verbindung von Gerechtigkeit im Staat und Gerechtigkeit als individueller Tugend ist keine bloß äußerliche Analogie gemeint, sondern ein innerer Zusammenhang. Er besagt erstens, dass beides in der Grundstruktur dasselbe ist. Zweitens – und noch wichtiger – bedeutet er, dass sie einander bedingen, sodass die eine Gerechtigkeit nicht ohne die andere möglich ist. Der Staat kann nicht gerecht sein, wenn die Menschen ungerecht sind und es ihnen an der Tugend fehlt. Und die Menschen können ihre Tugenden nicht entfalten, wenn das Gemeinwesen nicht gerecht ist. In diesem Sinne ist die Vorstellung, die Gerechtigkeit im Staat und die Gerechtigkeit als individuelle Tugend hingen zusammen, eine Idee von außerordentlicher Tragweite. Sie hat übrigens bis in die heutige Zeit ihre Attraktivität nicht vollständig verloren; dies werden wir am Beispiel des modernen Kommunitarismus (s. Unterkapitel 18) noch sehen.

3.4.2 Der Staat als kollektive Person und der Vorrang des Ganzen vor den Individuen

Wenn Gerechtigkeit im Staat und Gerechtigkeit als individuelle Tugend praktisch dasselbe sind, dann bedeutet dies, dass das politische Gemeinwesen in Analogie zu einer menschlichen Seele betrachtet wird. Es wird als eine Art Person aufgefasst, während die Individuen nur deren unselbstständige Teilelemente sind. In der Tradition der politischen Philosophie wurde diese Vorstellung – inhaltlich ganz Platon folgend – meistens in das Bild vom Staat als Organismus gefasst. Eine schöne literarische Form der Organismusmetapher findet sich bei dem römischen Historiker Titus Livius, der in einer Anekdote schildert, wie es gelang, den Aufstand der Plebejer gegen die Patrizier mit Hilfe der Organismus-Fabel zu beenden (s. Kasten). Wesentlich für das platonische Gerechtigkeitsparadigma ist also ein organizistischer – man könnte auch sagen kollektivistischer oder antiindividualistischer – Staatsbegriff: Das größere Ganze hat den Vorrang vor den Einzelpersonen. Letztere haben – jedenfalls bezogen auf die politische Ordnung – ihre Bedeutung nicht in sich selbst, sondern nur als Teil eines größeren Ganzen. Das Gemeinwohl kann nicht als Summe oder Kompromiss aus den Partikularinteressen abgeleitet werden, sondern es besteht objektiv und unabhängig von diesen; in letzter Instanz besteht das Gemeinwohl in nichts anderem als im Bestand des Ganzen als solchen.

Zur Theorie vom Staat als Organismus

Anekdote des römischen Historikers Livius: Menenius Agrippa beschwichtigt die aufständischen römischen Plebejer

»Man beschloss also, den Menenius Agrippa als Unterhändler zum Volk zu schicken. Er war ein redegewandter Mann und, weil er aus dem Volk stammte, bei diesem beliebt. Er wurde in das Lager eingelassen und soll in der altertümlich-schlichten Art von damals einfach Folgendes erzählt haben: Einst, als im Menschen noch nicht wie heute alles einheitlich verbunden war, als jedes der einzelnen Glieder des Körpers seinen Willen, seine eigene Sprache hatte, empörten sich die übrigen Glieder, dass sie ihre Sorge und Mühe und ihre Dienste nur aufwendeten, um alles für den Magen herbeizuschaffen. Der Magen aber liege ruhig mittendrin und tue nichts anderes, als sich an den dargebotenen Genüssen zu sättigen. Sie verabredeten sich also folgendermaßen: Die Hände sollten keine Speise mehr zum Mund führen, der Mund nichts Angebotenes mehr annehmen, die Zähne nichts mehr zerkleinern. Während sie nun in ihrer Erbitterung den Magen durch Aushungern bezwingen wollten, kamen die einzelnen Glieder alle zugleich mit dem ganzen Körper an den Rand völliger Entkräftung. Da sahen sie ein, dass sich auch die Aufgabe des Magens durchaus nicht in faulem Nichtstun erschöpft, dass er ebenso andere ernährt wie er selbst ernährt wird. Er bringt ja das Blut, das durch die Verarbeitung der Speisen gebildet wird und durch das wir leben und bei Kräften bleiben, gleichmäßig auf die Adern verteilt in alle Glieder des Körpers. Indem er durch den Vergleich zeigte, wie dieser Aufruhr im Körper Ähnlichkeit hatte mit der Erbitterung des Volkes gegen die Patrizier, soll er die Gemüter umgestimmt haben.«

Titus Livius (59 v.Chr. –17 v.Chr.), Ab Urbe Condita, Buch 2, Kap. 32, 8 – 12

Der Sache nach stammt die organizistische Staatsauffassung ursprünglich von Platon, aber ihre mehr oder weniger deutlichen Spuren findet man über die Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg bei Thomas von Aquin, Thomas Morus und Rousseau (s. Unterkapitel 5, 6 und 10), aber auch in ideologisch so grundverschiedenen politischen Strömungen wie der katholischen Soziallehre und dem zeitgenössischen Kommunitarismus (s. Unterkapitel 4 und 18).

3.4.3 Die private Tugend als öffentliche Angelegenheit und der Staat als Erzieher

Soziale Gerechtigkeit setzt, wenn die Gerechtigkeit im Staat von der Gerechtigkeit der Individuen abhängt, gerechte, d.h. moralisch gute oder vollkommene, Bürger voraus. Damit teilte Platon eine Vorstellung, die in der Antike gängig war und auch bis zum Beginn der Neuzeit von den meisten politischen Theoretikern (z.B. noch von Thomas Morus) geteilt wurde. Erst Thomas Hobbes, John Locke, Immanuel Kant und die gesamte Sozialphilosophie des Liberalismus sind davon abgerückt. Damit haben sie dann auch die platonische Überzeugung fallen gelassen, die Verfolgung von Partikularinteressen sei moralisch verwerflich und politisch ruinös. Andere Theoretiker der Neuzeit wie Rousseau blieben in dieser Frage der gleichen Meinung wie Platon. Ähnliches gilt, in deutlich abgeschwächter Form, auch für den zeitgenössischen Kommunitarismus.

Wenn ein gerechter Staat gerechte Bürger voraussetzt, dann führt dies letztendlich zu der Konsequenz, dass die Tugend der einzelnen Menschen zur Staatsangelegenheit wird. Ihren Charakter zu bilden, wird zur ersten Gemeinschafts- oder Staatsaufgabe. Wir können diese Zwangsläufigkeit nicht nur in Platons Staatsutopie erkennen, sondern in vielen anderen Konstruktionen der politischen Philosophie und Praxis späterer Jahrhunderte, von Thomas Morus über Rousseau bis zum sogenannten real existierenden Sozialismus.

3.4.4 Die prinzipielle rechtliche Ungleichheit der Menschen

Es dürfte schon deutlich geworden sein, dass es in Platons Vorstellungswelt keinen Platz für die uns selbstverständliche Idee gibt, dass alle Menschen, ungeachtet ihrer Verschiedenheit als Personen, prinzipiell gleichberechtigt sind. Platons Grundüberzeugung ist vielmehr fundamental anti-egalitär; für ihn sind die Menschen mit ungleichen Rechten geboren, Adlige und Menschen von niederer Herkunft, Männer und Frauen, Hellenen und Barbaren, Freie und Sklaven haben selbstverständlich nicht denselben Rang und nicht dieselbe Würde. Allerdings ist dies nicht nur Platons persönliche Auffassung, sondern die tief verwurzelte Grundüberzeugung seiner Zeit. Einzelne Sophisten vertraten schon damals die Idee der universellen Gleichberechtigung, aber sie waren Außenseiter. Auch in der sonst so radikalen athenischen Demokratie fand die Gleichheit an der Sklaverei sehr schnell ihre Grenze.

In einer subtileren Form hat Platons Vorstellung von der Ungleichheit der Menschen (gemeint ist nicht die faktische Ungleichheit, die ohnehin niemand

ernsthaft bestreitet, sondern die rang-oder wertmäßige Ungleichheit) jedoch bis ins demokratische Zeitalter und sogar bis in den Kommunismus sowjetischer Prägung hinein überdauert, nämlich in Form der Lehre vom Vorrang der Eliten.

3.4.5 Das Prinzip »Jedem das Seine«

Das platonische Gerechtigkeitsparadigma zeichnet sich weiterhin dadurch aus, dass es auf dem Prinzip »Jedem das Seine« (Suum cuique-Prinzip) aufgebaut ist. Gerechtigkeit heißt, dass das Individuum den Platz, der ihm durch die eigene Natur und die gesellschaftliche Ordnung zugewiesen ist, einnimmt, ausfüllt und dadurch seiner eigenen Bestimmung gemäß lebt. Es gibt also eine Ordnung, die jedem Ding und jedem Menschen eine bestimmte Funktion und eine Stelle im Ranggefüge zuweist, dem einen als Herrscher, dem andern als Diener, diesem als Soldat oder Schuhmacher, jenem als Bauer. Diese Ordnung ist durch die Natur und durch Tradition vorgegeben und der Daseinszweck der Menschen ist es, dieser Ordnung gemäß zu leben.

»Nämlich was wir von Anfang an festgesetzt haben, was jeder durchgängig tun müsste, als wir die Stadt gründeten, eben dieses, oder doch eine Art davon, ist, wie mich dünkt, die Gerechtigkeit. Denn wir haben ja festgesetzt und oftmals gesagt, wenn du dich dessen erinnerst, dass jeder nur eines betreiben müsse, von dem, was zum Staat gehört, wozu nämlich seine Natur [*ph••sis*] sich am geschicktesten eignet« (Platon, Politeia, 433a). [...] »demnach würde, dass jedermann das Seinige und Gehörige hat und tut, als Gerechtigkeit anerkannt werden.« (Platon, Politeia, 433d/434a)

Wörtlich übersetzt lautet diese zentrale Stelle: »Die Lebensweise (*héxis*) und Tätigkeit (*prâxis*) des Herkömmlichen (*oikeíos* = zum Hause oder zur Familie gehörig, vertraut, passend) und des Seinigen würde Gerechtigkeit genannt werden.« Man sieht an dieser Stelle, dass Gerechtigkeit, definiert als das »Tun des Seinen«, das gleiche ist wie »Tugend« in dem oben erläuterten Sinne von innerer Harmonie, sozialer Funktionalität und umfassendem Wohlbefinden (*eudaimōnía*).

Wir erkennen hier auch, welche spezielle Ausdeutung Platon der Generalformel gibt, dass Gerechtigkeit »jedem das Seine« zu geben habe: das »Seine«, die eigene Bestimmung, ist alles andere als eine Sache der persönlichen und freien Selbstbestimmung. Es ist nicht offen, sondern abschließend definiert und dem Individuum durch seine Abstammung, soziale Herkunft und Tradition vorgegeben. Was unser heutiges Gerechtigkeitsverständnis grundsätzlich von dem Platons trennt, so können wir sagen, ist

nicht der Grundsatz, »Jedem das Seine« als solcher, sondern vielmehr wie Platon das »Seine« oder die jeweilige Bestimmung des einzelnen Menschen versteht, nämlich als Schicksal und ausgehend von der Überzeugung, dass die Menschen von Natur aus ungleichen Ranges sind. Man sieht: Die Ideen des autonomen Individuums und der universellen Gleichberechtigung, die wir heute für selbstverständlich halten, sind keineswegs überzeitlich, sondern historisch bedingt. Platon und seiner Zeit waren sie jedenfalls, von einzelnen Sophisten abgesehen, noch weitgehend fremd.

3.4.6 Gerechtigkeit als gute und stabile Ordnung

Ein weiteres Charakteristikum des platonischen Gerechtigkeitsparadigmas ist, dass es nur sehr am Rande um das geht, was wir heute vor allem mit sozialer Gerechtigkeit verbinden, nämlich die Verteilung von Gütern und Lasten, Rechten und Pflichten auf Individuen und soziale Gruppen entsprechend ihrer legitimen Anspruchsrechte. Das Verteilungsproblem spielt bei Platon im Grunde überhaupt keine Rolle. Er sucht vielmehr, wenn er das Wesen der Gerechtigkeit ergründen will, nach etwas völlig anderem: nach der guten Ordnung, die allen Teilelementen den richtigen Platz im Ganzen zuweist. Der Staat ist dann gerecht, wenn seine Klassen in einem wohlgeordneten Verhältnis zueinander stehen, wenn ihr Über- und Unterordnungsverhältnis klar bestimmt ist und wenn jeder Bürger seine Funktion im Rahmen der Arbeitsteilung gerecht wird. Ein Individuum ist gerecht, wenn seine Seelenkräfte Vernunft, Vitalität und Begierden im richtigen Verhältnis zueinander geordnet sind, wenn also die Vernunft herrscht, die Vitalität sich in den Dienst der Vernunft stellt und die Begierden gezügelt werden. Die Frage, wann eine Ordnung gut und wann sie schlecht ist, beantwortet Platon stillschweigend, aber eindeutig: Eine Ordnung ist dann gut, wenn sie stabil und dauerhaft ist und wenn sie den Fortbestand und das Gedeihen des Ganzen sichert.

Was oben das platonische Gerechtigkeitsparadigma genannt wurde, das Bild von Staat und Gesellschaft als kollektive Seele oder Organismus, das Prinzip »Jedem das Seine« und das Verständnis von Gerechtigkeit als stabile und dauerhafte Ordnung, hat seine tiefste Begründung in Platons idealistischem Weltbild: Gerechtigkeit im Staat und Gerechtigkeit als individuelle Tugend sind, wie überhaupt die ganze sinnlich wahrnehmbare Welt, Ausdruck einer ewigen und unveränderlichen Ideenwelt. Das Prinzip der Ideenlehre, dass die Welt der unbeständigen sichtbaren Dinge das Abbild einer beständigen jenseitigen Ideenwelt ist, hat Platon auf die gesellschaftliche Ordnung übertragen. Dieser ewige geistige Wertehimmel

fand dann im Idealstaat Ausdruck, den er der von ihm als chaotisch empfundenen sozialen Realität seiner Zeit entgegensetzen wollte.

3.5 Platons Lehre vom Niedergang der Verfassungen

Auch eine noch so kurze Darstellung der politischen Philosophie Platons darf seine Lehre vom Niedergang der Verfassungen nicht unerwähnt lassen (Politeia Buch VIII, Buch IX, Kapitel 1 – 6, 543a–579c). Dass es verschiedene Verfassungen wie Monarchie, Aristokratie und Demokratie gibt und dass diese jeweils spezifische Vor- und Nachteile haben, wurde schon vor Platon ausgiebig diskutiert, z.B. von dem bekannten Historiker Herodot (Heródotos, 484 – 424), von dem die erste uns überlieferte Systematik der Verfassungstypen stammt. Es ist hier nochmals daran zu erinnern, dass das griechische Wort *politeía* mit »Verfassung« eigentlich nicht korrekt übersetzt ist, weil es nicht allein den juristischen Rahmen eines Staates bezeichnet, sondern die Gesamtheit seiner politischen und sozialen Ordnung einschließlich aller Verhaltensmuster und ungeschriebenen Regeln.

Platon hat der Verfassungstheorie eine neue Richtung gegeben, indem er nicht nur die Typologie verfeinert, sondern die Theorie aufgestellt hat, die Abfolge der Verfassungen sei durch einen gesetzmäßigen Trend zum Schlechteren determiniert. Dies war ein Rückgriff auf die Idee vom verlorenen Goldenen Zeitalter, die in der griechischen Mythologie fest verankert war. Platon geht davon aus, dass es einst einen vollkommen gerechten Staat, so wie er ihn konstruiert hat, gegeben haben muss. Trotz aller Perfektion, so schließt er, muss es zu einem Verfall des vollkommenen Staates gekommen sein.

Diesen Verfall erklärt sich Platon – in diesem Zusammenhang kein Idealist, sondern Biologist – durch genetische Dekadenz, d.h., eines Tages waren, wegen Fehler bei der Züchtung, die Nachkommen der Herrscher- und Wächterklasse schlechter als ihre Väter. Dieser genetische Unfall bewirkt, dass die Herrscher und Wächter sich nicht mehr von der Vernunft, sondern von Ehrgeiz und Streben nach Ruhm, vornehmlich kriegerischer Art, leiten lassen. So entsteht die »Timokratie« (*timokratía*, von *timē* = Wertschätzung, Ehre, Rang), mit der Platon die traditionelle aristokratische Herrschaft des Kriegsadels der archaischen griechischen Welt beschreibt, etwa so wie sie ihm und seinen Zeitgenossen aus den homerischen Epen bekannt war und wie sie in Sparta überdauert hatte. Die Timokratie hat aber keinen dauerhaften Bestand, denn die herrschenden Schichten beginnen allmählich nach Reichtum statt nach Ruhm und Ehre zu streben; auf diese Weise

werden alle Ämter käuflich und es regieren die Reichen; diese Staatsform nennt Platon »Oligarchie« (*oligarchía*, von *óligoi* = wenige). Die Herrschaft der Reichen in der Oligarchie führt zu sozialen Konflikten, zu Volksaufständen, schließlich zum Sieg des Volkes und zur Etablierung der Demokratie. Die Demokratie ist für Platon bereits eine völlig verderbte Staatsform; er beschreibt sie mit offenem Hass und Abscheu als allgemeines Chaos und Gesetzlosigkeit. Der allgemeinen Unordnung überdrüssig, vertraut sich das Volk am Ende einem Demagogen an, der verspricht, die Ordnung wieder herzustellen. Dieser errichtet eine Tyrannenherrschaft, verfolgt aber keinen anderen Zweck, als sich selbst zu bereichern.

3.6 Platon – ein radikaler Utopist oder ein resignierter Konservativer?

Mit der Tyrannenherrschaft endet Platons stilisierte Geschichte der Verfassungen. Es gibt keine Weiterentwicklung, etwa in dem Sinne dass im tyrannischen Staat eine verborgene Tendenz zum Vorschein käme, welche die Rückkehr zum vollkommen gerechten Staat einleitet. Wir haben es also mit einer ausgesprochen pessimistischen Geschichtsphilosophie zu tun. Die Geschichte strebt nach Platon keinem höheren Ziel zu, sondern ist vielmehr eine Geschichte des gesetzmäßigen Verfalls. Wie sich Platons pessimistische Geschichtsphilosophie zu seinem Idealbild des vollkommen gerechten Staates verhält, ist schwer zu interpretieren. Es ist möglich, dass Platon selbst nicht an die Realisierbarkeit seiner Staatsutopie geglaubt hat. Dann wäre er kein radikaler Utopist gewesen, sondern ein resignierender und rückwärts gewandter Konservativer (so z. B. Hüttinger 2004). Aber vielleicht hat Platon auf eine Art Erlösungstat gehofft, welche die Gesetzmäßigkeit des Verfalls durchbricht. Vielleicht hat er geglaubt, eine große historische Ausnahmepersönlichkeit, ein großer Gesetzgeber könnte das goldene Zeitalter wieder herstellen. Es ist nicht ausgeschlossen, dass sich Platon heimlich selbst in diese Rolle hineinphantasiert hat (so Popper 1970, S. 211). Eine eindeutige Interpretation des Verhältnisses von Platons Staatsutopie und seiner Geschichtsphilosophie wird es wohl nie geben; auch in der Literatur, die im Übrigen nicht mehr annähernd zu überblicken ist, herrscht in diesem Punkt große Meinungsvielfalt. Für unsere Zwecke, im Rahmen der Theorie der sozialen Gerechtigkeit ist dies auch unerheblich. Wichtig ist vielmehr, dass Platon ein über mehr als zwei Jahrtausende fortwirkendes Gerechtigkeitsparadigma geschaffen hat.

Platons Gerechtigkeitsparadigma basiert auf seinem Glauben an eine überzeitliche und unveränderliche Ideenwelt, die alle sichtbaren und veränderlichen Dinge regiert. Dementsprechend ist für ihn das gerecht, was

dem übergeordneten Ganzen dient. Gerecht ist auch, wenn jedes Individuum seinen vorbestimmten und von ihm selbst nicht zu wählenden Platz in dieser Ordnung einnimmt und nach Kräften ausfüllt. Je nach den Zeitumständen wurde dieses Muster abgewandelt und modernisiert, teilweise abgemildert, ergänzt oder auch durch Verzicht auf Teilelemente bereinigt, aber als bleibendes konservatives und anti-egalitäres Gerechtigkeitsparadigma hat es die Jahrhunderte überdauert. Alles Übrige aus Platons *Politeia*, z.B. das rigorose Kastenwesen oder das Menschenzüchtungsprogramm, sind zeitbedingt oder spiegeln die Erfahrungen und Ressentiments des Individuums Platon wider. Sie machen aber nicht den Kern dessen aus, was für uns an Platons politischer Philosophie heute noch interessant ist.

Zusammenfassung: Platon und das Gerechtigkeitsparadigma des Konservativismus

Platon (427–347 v.Chr.) hat in seinem großen Werk *Politeia* eine umfassende Theorie der Gerechtigkeit entwickelt, die nicht nur die soziale oder politische Gerechtigkeit, sondern auch Gerechtigkeit als individuelle Tugend umfasst. Platons Gerechtigkeitstheorie ist in der Auseinandersetzung mit der Demokratie seiner Heimatstadt Athen entstanden, die er – ausgehend von einer aristokratischen und antiegalitären Einstellung – kompromisslos ablehnte.

Als Gegenmodell hat Platon das Idealbild eines vollkommen gerechten Stadtstaats mit drei strikt voneinander getrennten Klassen (Herrscher, Krieger, arbeitende Bevölkerung), streng autoritärer Führung, öffentlicher Reglementierung von Erziehung, Kultur, Religion und Fortpflanzung sowie Verpflichtung der Herrscher- und Kriegerklasse auf eine radikal kommunistische Lebensweise entworfen.

Die platonische Staatsutopie wird in ihrer Radikalität aus heutiger Sicht als abschreckend empfunden. Sieht man jedoch von Zeitbedingtem ab, so zeigt sich, dass Platon ein zeitloses Muster eines streng konservativen Gerechtigkeitsverständnisses geschaffen hat, das zwar vielfach an geänderte Zeitumstände angepasst, modernisiert und abgemildert wurde, in der philosophischen Substanz aber bis in die Gegenwart wirksam geblieben ist.

Hauptmerkmale des platonischen Gerechtigkeitsparadigmas sind:

1. Gerechtigkeit hat drei Teilaspekte, die nur zusammen verwirklicht werden können und sich gegenseitig bedingen:

    a. Gerechtigkeit besteht in einer dauerhaften, harmonischen und hierarchischen Ordnung des Staates unter der Herrschaft der Vernunft, die

dessen dauerhaften Bestand sichert. Dazu müssen die im Staat bestehenden Klassen und Stände klar getrennt und einander über- und untergeordnet sein. Dem entspricht die Vorstellung vom Staat als einer Art kollektiver Person oder Organismus. Deshalb hat das Wohl des Ganzen Vorrang vor dem Recht des Individuums.

b. Gerechtigkeit besteht zugleich auch darin, dass jedem das »Seine« zugeteilt wird und jeder den Platz in der Gesellschaft einnimmt und ausfüllt, der seiner Bestimmung entspricht. Diese Bestimmung ist nicht im modernen Sinne als freie Selbstbestimmung zu verstehen, sondern als ein durch Natur und Tradition vorgegebenes Schicksal. Da die Menschen von Natur aus nicht nur faktisch, sondern auch rechtlich ungleich sind, ist das »Seine« je nach Klassen und Ständen unterschiedlich zuzuteilen.

c. Gerechtigkeit ist nicht nur eine gute Ordnung von Gesellschaft und Staat, sondern zugleich auch eine individuelle Tugend. Diese besteht in der Harmonie der Seele, d.h. in der Herrschaft der Vernunft über die Vitalkräfte und über die Begierden. Diese Harmonie der Seelenkräfte ist nur möglich in einem gerechten Staat, der jedem das Seine zuteilt.

2. Gerechtigkeit im Staat setzt moralisch gute Staatsbürger voraus. Die Ausbildung des individuellen Charakters ist daher keine Privatsache der Bürger, sondern Staatsaufgabe.

3. Eine solche gerechte Ordnung der Gesellschaft entspricht der vernünftigen, zeitlosen und übersinnlichen Ordnung der Ideen, die allen sichtbaren Dingen zugrunde liegt und sie bestimmt.

4 Das aristotelische Gerechtigkeitsparadigma oder die Mitte zwischen den Extremen

Aristoteles (384–322 v.Chr.) hat – stärker noch als Platon – das philosophische Denken über soziale Gerechtigkeit über 2400 Jahre hinweg intensiv beeinflusst. Auch heute ist sein Wirkung nicht zu unterschätzen. Das antike Griechenland hat also zwei große Gerechtigkeitsparadigmen hervorgebracht, das platonische und das aristotelische.

Platon und Aristoteles waren in ihrem Temperament und in der Art, wie sie die Probleme der politischen Philosophie behandelten, grundverschieden; das erklärt zum großen Teil auch die Unterschiede zwischen ihren Gerechtigkeitstheorien. Platon liebte die Zuspitzung und die Abstraktion, er

wollte aus ewigen Prinzipien ein für alle Zeiten gültiges Modell der politischen Ordnung ableiten. Aristoteles war, wie bei der Darstellung seiner Lehre noch deutlich werden wird, auf Ausgleich und Kompromiss bedacht und immer bereit, seine Thesen, wenn nötig, zu relativieren. Vor allem war er bestrebt, die Vielgestaltigkeit und Veränderlichkeit der konkreten Realität zu berücksichtigen. Aristoteles war ebenfalls – gemessen an den Maßstäben seiner Zeit – konservativ und keineswegs ein Demokrat. Aber er war im Gegensatz zu Platon pragmatisch. Seine nicht zu unterschätzende Bedeutung liegt unter anderem in einer Herangehensweise an die Probleme der sozialen Gerechtigkeit, die noch heute vielfach als beispielhaft empfunden wird: Er war zwar im Prinzip anti-egalitär und konservativ, jedoch situationsoffen und auf Ausgleich bedacht; insofern können wir ihn als den philosophischen Stammvater des pragmatischen Konservativismus bezeichnen.

Aristoteles hat seine Gerechtigkeitstheorie in zwei großen Werken entwickelt, und zwar im Fünften Buch der *Nikomachischen Ethik* und in der *Politik* (*tà polítika* = das, was die Gesamtheit der Bürger eines Stadtstaats betrifft).

4.1 Gerechtigkeit als individuelle Tugend

In der *Nikomachischen Ethik* behandelt Aristoteles die Gerechtigkeit als individuelle Tugend. Hier findet sich eine Systematisierung des Gerechtigkeitsbegriffs, die in der gesamten Philosophiegeschichte einen enormen Einfluss gehabt hat. Für unser Thema, die soziale Gerechtigkeit, ist dies aber nicht von zentraler Bedeutung, sodass hier nur das Allerwichtigste erwähnt werden muss: Aristoteles unterscheidet, wenn man es genau nimmt, nicht weniger als fünf Gerechtigkeitsbegriffe:

1. Gerechtigkeit als Inbegriff der individuellen Tugend, also als Oberbegriff zu den einzelnen Tugenden wie Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und der Spezialtugend Gerechtigkeit. Wir kennen diese Wortbedeutung von »Gerechtigkeit« bereits von Platon;
2. Gerechtigkeit als individuelle Spezialtugend (neben Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit), d.h. die Fähigkeit als Bürger, Richter, Lehrer, Erzieher, Vorgesetzter usw. gerecht zu urteilen; diese zerfällt in drei Unterkategorien, nämlich
    - Gerechtigkeit als Gesetzestreue, d.h. als formale Bestimmung;

- ausgleichende Gerechtigkeit; die wörtliche Übersetzung bedeutet Gerechtigkeit im Verkehr ,imTausch oder bei Übereinkünften, es ist also die Tauschgerechtigkeit im Verhältnis zwischen Einzelpersonen gemeint (*iustitia communitativa* in der lateinischen Terminologie);
- zuteilende Gerechtigkeit; hier geht es um die öffentliche Zuteilung z. B. von Getreide, Kriegsbeute oder Ländereien an das Volk und auch um die öffentliche Gerechtigkeit bei der Verteilung von Ämtern, Würden, Gütern usw. (*iustititia distribuitiva* in der lateinischen Terminologie). Der Begriff der zuteilenden Gerechtigkeit bei Aristoteles trifft also in gewisser Weise unseren modernen Begriff von Verteilungsgerechtigkeit. Jedoch ist die zuteilende Gerechtigkeit eine individuelle Tugend, sie bezeichnet also die Befähigung eines Menschen zu gerechtem öffentlichen Handeln. Welche Art von Verteilung gerecht ist, darüber macht Aristoteles in derEthik keine Aussagen.

4.2 Gerechtigkeit im Staat

Die Gerechtigkeit im Staat behandelt Aristoteles in der *Politik*. Dieses Werk ist neben Platons *Politeia* unbestritten der zweite große klassische Text der Antike zur politischen Philosophie. Es kreist im Wesentlichen um einen zentralen Fragenkomplex: Worin besteht die Gerechtigkeit in der Zuteilung der politischen Macht? Wer soll regieren? Welche politischen Rechte sollen wem gerechterweise zustehen? Was ist die beste Verfassung?

In der *Politik* geht es also in gewisser Weise durchaus um die heutige Problematik der sozialen Gerechtigkeit als Verteilungsgerechtigkeit. Allerdings ist die Thematik im Wesentlichen auf die Verteilung der politischen Macht beschränkt, während Fragen der sozialen Gerechtigkeit und Gleichheit im engeren Sinne (also bezogen auf die Verteilung von ökonomischen Gütern und Ressourcen) noch weitgehend ausgeklammert bleiben.

Auch bei der *Politik* des Aristoteles gibt es Schwierigkeiten mit der Übersetzung der beiden zentralen Begriffe *pólis* und *politeía*. Die Begriffe »Staat« bzw. »Verfassung« treffen nicht das Richtige. Gemeint ist selbstverständlich kein moderner Großstaat, sondern der antike Stadtstaat und auch *politeía* hat nichts mit einem geschriebenen Verfassungstext zu tun, sondern beschreibt die Gesamtheit der politischen und sozialen Ordnung eines Gemeinwesens einschließlich aller Institutionen, Verhaltensmuster und ungeschriebenen Regeln. Auch wenn im Folgenden der Einfachheit halber

die üblichen Begriffe »Staat« und »Verfassung« verwendet werden, muss dies immer bedacht werden.

4.3 Die Sozialnatur des Menschen und die politische Gemeinschaft als Teil eines erfüllten Lebens

Die *Politik* des Aristoteles beginnt mit einer berühmten und immer wieder zitierten These: Da der Mensch von Natur aus ein geselliges Lebewesen ist (*zôon politikón*), ist der Staat kein bloßer Zweckverband, sondern eine politische Gemeinschaft (*koinōnía politikē*), die um des gemeinsamen Lebens willen besteht. Diese These ist bereits ein wesentlicher Bestandteil dessen, was man das »aristotelische Gerechtigkeitsparadigma« nennen kann. Sie wird noch heute vielfach vertreten und nicht wenige Theoretiker der Politik und der sozialen Gerechtigkeit sehen sich selbst als »Aristoteliker«.

Gesellschaft und Staat existieren also nach Aristoteles nicht nur aus Zweckmäßigkeitsgründen, sprich zur Ermöglichung der Arbeitsteilung, zur Abwehr von Feinden und zur Schaffung von Rechtssicherheit usw., sondern weil der Mensch von der Natur dazu bestimmt ist, in Gemeinschaften zu leben. Das Leben in politischen Gemeinschaften ist für das Individuum ein wesentlicher Bestandteil eines guten, erfüllenden, der menschlichen Bestimmung entsprechenden Lebens (*eudaimōnía*). Der Mensch ist also von Natur aus politisch, er ist dazu prädestiniert, sich in der aktiven Teilnahme an der politischen Gemeinschaft selbst zu verwirklichen.

Entspricht aber der Staat der Sozialnatur des Menschen und ist die Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft ein wichtiger Bestandteil eines erfüllten Lebens, dann ist der Mensch seinem Wesen nach gemeinschaftsgebunden. Daraus folgt als wichtige Konsequenz, dass die staatliche Gemeinschaft als solche – anders als die Sophisten und später die neuzeitlichen Aufklärer gemeint haben – keiner weiteren Legitimation durch die Zustimmung ihrer Mitglieder mehr bedarf, sondern dass sie, da naturgegeben, gegenüber diesen vorrangig ist. Es bedeutet auch, dass das Gemeinwohl nicht aus den Individualinteressen abgeleitet werden kann, sondern unabhängig von diesen besteht. Es ergibt sich nicht aus ihrer Summe oder ihrem kleinsten gemeinsamen Nenner, sondern es ist identisch mit dem Bestand und der gedeihlichen Entwicklung der staatlichen Gemeinschaft als solcher.

Natürlich ist deswegen nicht jeder Staat, unabhängig von der konkreten Ausgestaltung, der Herrschaftsform, den Gesetzen und sozialen Zuständen immer gut und gerecht, aber dass sich die Menschen in irgendeiner Weise in

die Gemeinschaft als ein größeres Ganzes einzufügen haben, steht nicht zur Diskussion, sondern ist naturgegeben. Diesen Grundansatz, den Aristoteles mit Platon teilt, könnten wir aus unserer heutigen Perspektive als anti-individualistisch oder sogar als kollektivistisch bezeichnen. Aber dann würden wir mit einem Maß messen, das auf Aristoteles und Platon nicht passt, denn der Antike war (wenn wir von einigen Sophisten absehen) die Idee der Autonomie des Individuums noch weitgehend fremd.

4.4 Anti-Egalitarismus

Eine weitere Grundprämisse von Aristoteles politischer Philosophie ist für diesen so selbstverständlich, dass er sie nicht einmal ausdrücklich erwähnt: Er ist nämlich – nicht anders als Platon und auch nicht anders als es den maßgeblichen Traditionen seiner Zeit entsprach – der Überzeugung, dass die Menschen von Natur aus ungleich und mit ungleichem Rang geboren sind. Wer von niederer Abkunft ist und weder über Besitz noch Bildung verfügt, vor allem aber körperlich arbeiten muss, der ist für ihn nicht zur politischen Verantwortung fähig. Dass Frauen, auch wenn sie frei geboren sind, prinzipiell von der Politik ausgeschlossen sind, war in der Antike und damit auch für Aristoteles selbstverständlich. Sklaven betrachtete Aristoteles ohnehin nicht als vollwertige Menschen:

> »Von Natur aus Sklave ist mithin, welcher einem anderen zu gehören vermag – und deshalb eben gehört er auch wirklich einem anderen – und der an der Vernunft nur so weit teilhat, um ihre Gebote zu verstehen, ohne sie zu besitzen. Die anderen Lebewesen vermögen die Gebote der Vernunft auch nicht zu verstehen, sondern sind nur Empfindungen unterworfen. Ähnlich ist auch der Nutzen der Sklaven von dem der Haustiere nur wenig unterschieden, denn beide gewähren uns mit ihrem Leib die erforderliche Hilfeleistung zur Herbeischaffung des zum Leben Notwendigen.« (Politik, 1254b20–25, Aristoteles 1965, S. 16)

Aus heutiger Sicht besteht ein Spannungsverhältnis, wenn nicht gar ein Widerspruch zwischen diesem Anti-Egalitarismus des Aristoteles und seiner Lehre von der ursprünglich »politischen« Natur des Menschen. Denn wenn das Leben in der staatlichen Gemeinschaft – also die Tatsache Bürger einer Polis zu sein – wesentlicher Bestandteil und Voraussetzung eines erfüllten Lebens ist, dann müsste eigentlich allen Menschen wenigstens im Grundsatz ein natürliches Recht auf politische Mitwirkung zustehen. Diese aus unserer Sicht zwingende Konsequenz kann Aristoteles als Anti-Egalitarist natürlich nicht ziehen. Vielmehr spricht er den meisten Menschen, obwohl er das Politische, das Bürger-Sein, zum Wesensbestandteil des Menschen erklärt, die

Fähigkeit zu eben diesem Politischen sofort wieder ab, indem er den meisten überhaupt kein Bürgerrecht zugesteht und auch noch innerhalb der Bürgerschaft ein gleiches Recht aller auf politische Mitwirkung für nicht vertretbar hält. Aber vielleicht hat Aristoteles diesen Widerspruch doch gespürt, denn, wie wir sehen werden, neigte er zum Kompromiss und war bereit, das Recht auf politische Teilhabe zwar nicht auf alle Bürger, aber doch auf ihre Mehrzahl auszudehnen. Dies ist ein sehr wesentlicher Unterschied zu Platon, der seinen Anti-Egalitarismus bis zur letzten Konsequenz vertreten hat und in dessen Idealstaat es für politisch aktive Bürger keinen Platz gibt.

4.5 Die Typologie der Verfassungen

Bevor sich Aristoteles der Frage zuwendet, wie ein gerechter Staat auszusehen hat, entwirft er seine berühmt und klassisch gewordene Typologie der Verfassungen. Dabei unterscheidet er die Verfassungen nach zwei Kriterien, nämlich erstens nach der Zahl Regierenden (*árchontes;* dies war die Bezeichnung für die Inhaber hoher öffentlicher Ämter in der Stadt Athen) und zweitens nach dem Zweck der Regierung, nämlich entweder nach dem Gemeinwohl (*tó koinón symphéron* = das allgemein Zuträgliche) oder nach dem eigenen Vorteil der Regierenden (s. Tabelle 2)

Tab. 2: Verfassungsschema des Aristoteles

	Regierungszweck	
Zahl der Regierenden	**Gemeinwohl (gute Verfassungen)**	**Vorteil der Regierenden (schlechte Verfassungen)**
Einer	Königtum (*basileía,* bisweilen auch *monarchía* = Alleinherrschaft)	Tyrannenherrschaft (*tyrannís)*
Wenige	Aristokratie (*aristokratía* = Herrschaft der Besten)	Oligarchie (*oligarchía* = Herrschaft weniger)
Mehrheit des Volkes	Politie (*politeía)*	Demokratie (*demokratía* = Herrschaft des Volkes

Es ist nicht ganz einfach, zu interpretieren, was in der Verfassungstypologie des Aristoteles mit »herrschen« oder »regieren« (*archeín)* gemeint ist. Jedenfalls dürfen wir die Begriffe Regierung, Demokratie, Monarchie usw. nicht im Sinne ihrer modernen Wortbedeutungen interpretieren, sondern wir

müssen diese vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund betrachten, nämlich des Stadtstaates im antiken Griechenland und vor allem der athenischen Demokratie; der Begriff der Regierung ist auch nicht im Sinne der modernen Vorstellung von Gewaltenteilung als Exekutivgewalt im Gegensatz zur Legislativen aufzufassen. Dieser Frage wollen wir nicht weiter nachgehen; es reicht, zu wissen, dass es Aristoteles hier nicht um die Verfassungsinstitutionen im engeren Sinne geht, sondern um die Verfassungswirklichkeit und um die reale Machtverteilung, die ja nicht allein von formalen Regelungen, sondern auch von den ökonomischen und sozialen Verhältnissen und von der Art der politischen Praxis abhängt. In diesem Zusammenhang ist wichtig, dass Aristoteles die Oligarchie mit der Herrschaft der Reichen, die Demokratie mit der Herrschaft der Armen identifiziert.

Das zweite Kriterium im aristotelischen Verfassungsschema ist der Grad der Gemeinwohlorientierung; es unterscheidet zwischen guten und schlechten Verfassungen. Dass letztlich dieser Aspekt für ihn entscheidend ist, wirft bereits ein Licht auf den pragmatischen Grundzug seines politischen Denkens: Es kommt ihm nicht auf die Institutionen, auf die Staatsform und auf die Verteilung der Macht als solche an, sondern auf die konkrete Praxis und auf das Ergebnis. Gleichgültig, ob nur einer, einige wenige oder die Mehrzahl des Volkes die Macht innehaben, sind je nach den verschiedenen Bedingungen gute oder schlechte Resultate möglich. Hier zeigt sich, was man als den Aristotelischen »Kontextualismus« bezeichnet hat: Es gibt in der Ethik und in der Politik letztlich keine universalen und zeitlosen Regeln, die immer und überall auf dieselbe Weise anwendbar wären, sondern es kommt entscheidend auf den »Kontext«, auf die jeweiligen Bedingungen an. Wir werden später sehen, dass es auch in der heutigen politischen Philosophie eine Strömung gibt, nämlich den Kommunitarismus (s. Unterkapitel 18), die darauf zurückgreift. Diesem Kontextualismus entspricht auch, dass Aristoteles – anders als Platon – nicht der Versuchung erliegt, aus seiner Verfassungstypologie eine historische Gesetzmäßigkeit abzuleiten.

Zum Verständnis der Verfassungstypologie sind noch zwei Präzisierungen zum Begriff des »Gemeinwohls« nötig:

1. Das Gemeinwohl bezieht sich nicht etwa auf das Wohl aller Menschen im Staat, sondern nur auf das Wohl derjenigen, die das Bürgerrecht besitzen.

2. Das Gemeinwohl ist etwas Objektives; es kommt nicht auf den subjektiven guten Willen der Regierenden an, sondern auf das, was objektiv dem Wohle aller Bürger dient.

In seinem Schema der sechs Verfassungsformen reserviert Aristoteles das Wort »Demokratie« für die schlechte Form der Volksherrschaft, die sich nicht am objektiven Gemeinwohl, sondern an der irrigen Volksstimmung orientiert. Hingegen wird die gute Volksherrschaft, bei der die Mehrzahl des Volkes die Herrschaft innehat und sie im Sinne des Gemeinwohls ausübt, mit dem Begriff *politeía* bezeichnet, was nichts anderes bedeutet als »Verfassung« und somit den Oberbegriff aller sechs Verfassungsformen darstellt. Wir können vermuten, dass Aristoteles mit dieser terminologischen Gleichsetzung der – in seinem Sinne – guten Form der Volksherrschaft mit der Verfassung als solcher eine gewisse Präferenz für diesen Verfassungstyp zum Ausdruck bringen wollte. Allerdings ist die »Politie«, die Aristoteles als Ziel vorzuschweben scheint, mit deutlichen Abstrichen an dem verbunden, was wir uns heute als Herrschaft der Mehrheit des Volkes vorstellen würden.

4.6 Die Frage nach der gerechten Zuteilung der politischen Macht

Im Anschluss an die Typologie der Verfassungen wendet Aristoteles sich seiner eigentlichen Frage zu, nämlich der nach der gerechten Verteilung der politischen Macht. Er beginnt mit seiner klassisch gewordenen formalen Definition von Gerechtigkeit: Gerechtigkeit heißt Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln.

> »So scheint die Gerechtigkeit in der Gleichheit zu bestehen und sie besteht auch wirklich darin, aber nicht unter allen, sondern nur unter den Gleichen. Denn ebenso gut gilt auch die Ungleichheit als gerecht und ist es auch, aber nicht unter allen, sondern nur unter den Ungleichen.« (Politik 1280a10, Aristoteles 1965, S.97, Aristoteles 2006, S.116′)

Mit dieser Definition hat Aristoteles zugleich – man könnte sagen ein für alle Mal – das Verhältnis zwischen Gerechtigkeit und Gleichheit klargestellt. Es kommt also bei der Gerechtigkeit auf den richtigen Maßstab der Gleich- bzw. Ungleichbehandlung an.

Was Aristoteles damit meint, ist eigentlich selbstverständlich, nämlich dass jeder Vergleich einen Vergleichsmaßstab braucht. Sagen wir z.B., dass alle Menschen vor dem Gesetz gleich sind, so bedeutet dies natürlich nicht Gleichbehandlung in jeder Hinsicht, sondern nur bei gleichen Tatbeständen; ein und dieselbe Regelverletzung im Straßenverkehr muss für alle Autofahrer das gleiche Bußgeld nach sich ziehen, wenn keine besonderen Umstände eine Differenzierung erfordern. Gleichbehandlung der Schüler in der Schule bedeutet natürlich nicht gleiche Noten für alle, sondern nur gleiche Noten bei gleicher Leistung. Jeder Gleichheitsmaßstab ist zugleich

auch ein Ungleichheitsmaßstab – unterschiedlich schwere Ordnungswidrigkeiten im Straßenverkehr werden unterschiedlich bestraft, ungleiche Schulleistungen werden mit ungleichen Noten bewertet.

Bei der sozialen Gerechtigkeit, so wie Aristoteles sie versteht, geht es um die gerechte Verteilung der politischen Macht. Hier sind wir nun mit dem Problem konfrontiert, dass wir es nicht mit einem einzigen, sondern mit mehreren verschiedenen, konkurrierenden und sogar entgegengesetzten Gerechtigkeitsmaßstäben zu tun haben. Die entscheidende Entdeckung von Aristoteles ist also, dass es mehrere Dimensionen von Gleichheit und damit letztlich widersprechende Gerechtigkeiten gibt, die unter einen Hut gebracht werden müssen. Die Befürworter der Oligarchie betrachten z.B. das Vermögen als geeigneten Maßstab, denn Vermögen war in der Vorstellungswelt des antiken Griechenland die Voraussetzung dafür, sich frei von der Sorge um den Lebensunterhalt und unter Hintanstellung der eigenen Privatinteressen der Politik und dem Gemeinwohl widmen zu können. Aus dieser Sicht wäre es demnach gerecht, Bürger mit ungleichem Vermögen in ungleicher Weise an der politischen Macht zu beteiligen. Die Demokraten orientieren sich hingegen an der freien Geburt, am Besitz des Bürgerrechts und an der damit verbundenen Wehrpflicht; also fordern sie gleiche Teilhabe an der Regierung für alle Bürger. Für die Befürworter der Aristokratie ist stattdessen die edle bzw. geringe Abkunft das geeignete Kriterium, denn die Abstammung aus vornehmer Familie garantiert– so die damals gängige Überzeugung – besondere persönliche Fähigkeiten und Tugenden.

Im Grundsätzlichen fällt Aristoteles die Wahl des richtigen Maßstabs für die gerechte Zuteilung der politischen Macht nicht schwer: Für ihn ist es die »Tugend«, d.h. die verstandesmäßige und charakterliche Fähigkeit und Tauglichkeit, den Anforderungen gerecht zu werden, die sich einem am Gemeinwohl orientierten Bürger stellen. Aber er zieht nicht die an sich naheliegende Konsequenz, für eine Art von Aristokratie zu plädieren, sondern er sucht nach einer differenzierten Lösung, die alle verschiedenen Gesichtspunkte nach Möglichkeit berücksichtigt. Dies zeigt beispielhaft, was den aristotelischen Denkstil auszeichnet: Pragmatismus, Kontextualismus und die Suche nach der Mitte zwischen den Extremen.

Der Pragmatiker Aristoteles will nicht die beste aller denkbaren Verfassungen konstruieren, sondern eine realisierbare, die keine idealen tugendhaften Bürger voraussetzt, sondern mit den Menschen rechnet, wie sie gewöhnlich sind. Als »Kontextualist« ist er sich darüber klar, dass die beste realisierbare Verfassung nicht überall und immer die gleiche ist, sondern dass es in jedem Staat und zu jeder Zeit besondere Bedingungen gibt, die

jeweils verschiedene Lösungen des Problems der gerechten Zuteilung von politischer Macht erfordern. Als Befürworter von Kompromiss und Ausgleich glaubt er zudem, dass jede Verfassung, die nur einen einzigen der möglichen Gerechtig keitsmaßstäbe berücksichtigt und alle anderen ignoriert, zwangsläufig schlecht ist.

> »Da nun aber weder diejenigen, welche nur in einer Hinsicht gleich sind, darum schon in allen Hinsichten das Gleiche haben dürfen noch die, welche nur in einer Hinsicht ungleich sind, darum schon in allen Hinsichten Ungleiches, so sind notwendigerweise alle diejenigen Verfassungen, nach denen es so zugeht, als Entartungen zu bezeichnen.« (1283a25, Aristoteles 1965, S. 107, Aristoteles 2006, S. 123)

Alle konsequent nach einem einzigen Prinzip durchkonstruierten Verfassungen führen zu einer einseitigen und daher ungerechten Zuteilung der Herrschaft im Staat. Bei der Oligarchie besteht die Gefahr, dass die Reichen nur ihre eigenen Interessen verfolgen. Gegen die Herrschaft der Tüchtigsten und Tugendhaften (d.h. gegen die Aristokratie) spricht, dass das Volk, wenn es seiner bürgerlichen Ehrenrechte beraubt wird, zwangsläufig zum Feind der politischen Ordnung würde. Die Demokratie schließlich, die Aristoteles mit der Herrschaft der Armen gleichsetzt, ist ebenfalls schlecht, denn das einfache Volk und alle, die für ihren Lebensunterhalt körperlich arbeiten müssen, sind seiner Meinung nach nicht fähig, die Tugenden und Einsichten zu entwickeln, die für politisch verantwortliches Handeln unerlässlich sind.

4.7 Die Mitte zwischen den Extremen

Die beste praktisch realisierbare (wenn auch nicht die beste theoretisch denkbare) Verfassung und damit die gerechte Verteilung der Herrschaft im Staat muss deshalb in der richtigen Mischung aus Demokratie und Oligarchie, also aus der Herrschaft der Armen und der Herrschaft der Reichen, bestehen.[8] Aristoteles entwickelt hierzu eine bis in die Einzelheiten ausgefeilte Theorie über die Wirkung der Beteiligung der verschiedenen Vermögensklassen an den politischen Entscheidungen – eine Theorie, die im Übrigen ihre Basis in der genauen Beobachtung der athenischen Demokratie haben dürfte.

In extremen Oligarchien hat die kleine Gruppe der politisch Herrschenden die Möglichkeit, zum eigenen Vorteil zu regieren. Werden auch Besitzer kleinerer Vermögen zur Teilhabe an der Politik zugelassen, dann wird dies durch ihre größere Zahl, durch interne Meinungsverschiedenheiten und dadurch erschwert, dass viele von ihnen sich um ihre Geschäfte kümmern

müssen und weniger Muße für die Politik haben. Wenn im Gegenteil bei der Teilnahme an politischen Ämtern und Entscheidungen weitgehende Gleichheit herrscht (vor allem wenn die Bürger für ihre politische Tätigkeit und sogar für die Teilnahme an der Volksversammlung besoldet werden, wie es in der athenischen Demokratie der Fall war), dann haben auch die Ärmeren die Möglichkeit, Politik zu ihrer Hauptbeschäftigung zu machen; daraus resultiert die Tendenz der Mehrheit, permanent in alles einzugreifen, statt die geltenden Gesetze wirken zu lassen. Gesetzlosigkeit und Willkür, Unvernunft und Kurzsichtigkeit – heute würde man es »Populismus« nennen – sind die zwangsläufige Folge.

In der Mitte zwischen den beiden Extremen, bei moderater Ungleichheit in der politischen Beteiligung – also etwa dann, wenn der Zutritt zu den politischen Ämtern oder das volle Stimmrecht in der Volksversammlung an einen nicht allzu hohen Vermögenszensus geknüpft werden – wird ein Optimum erreicht: Die Mehrzahl derer, die an politischen Entscheidungen teilnehmen können, muss sich vorrangig um ihre Privatangelegenheiten kümmern und beteiligt sich an der Politik nur dann, wenn es um wichtige Fragen des Gemeinwohls geht; im Übrigen werden nicht alle Einzelheiten politisch entschieden, sondern man ist damit zufrieden, dass die Gesetze das Leben regulieren. Dieser vernünftige Mittelweg bei der Verteilung der politischen Macht ist am besten erreichbar, wenn die Unterschiede im Vermögen und Einkommen der Bürger gering sind. Wenn es auf der einen Seite extremen Reichtum und auf der anderen Seite viele Arme gibt, ist kein Zusammenhalt der politischen Gemeinschaft möglich. Am besten für die stabile und gemeinwohlorientierte politische Ordnung eines Staates ist es, wenn es nur wenig Reiche und wenig Arme gibt, dafür aber eine breite Mittelschicht von Bürgern, die ein kleineres Vermögen besitzen.

Im Prinzip eines praktikablen, realistischen und ausgewogenen Mittelwegs zwischen den Extremen liegt geradezu die Essenz der aristotelischen Theorie der Gerechtigkeit im Staat. Die Idee vom (relativ) gerechtesten Gemeinwesen als einer Ordnung der maßvollen politischen und sozialen Ungleichheit, die Aristoteles auf diese Weise entwickelt, beschränkt sich, wie wir gesehen haben, keineswegs auf die Verteilung der politischen Herrschaft im engeren Sinne, sondern sie schließt auch eine Vorstellung von der wünschenswerten Umverteilung des Reichtums mit ein; sie hat insofern durchaus Berührungspunkte mit unserer heutigen Idee der sozialen Gerechtigkeit als Verteilungsgerechtigkeit. Allerdings ist die Verringerung der sozialen Ungleichheit für Aristoteles kein um seiner selbst willen erstrebenswertes politisches Ziel, sondern er hält sie lediglich deswegen für

anstrebenswert, weil damit eine stabile und gemeinwohlorientierte politische Ordnung begünstigt wird.

4.8 Das aristotelische Gerechtigkeitsparadigma

Alles in allem hat Aristoteles in seiner Politik ein Gerechtigkeitsparadigma entwickelt, das über 2400 Jahre hinweg wirksam gewesen ist und das – entsprechend den jeweiligen zeitbedingten Umständen angepasst – auch noch in der Gegenwart von Bedeutung ist. So kann Aristoteles als Stammvater des pragmatischen Konservativismus gelten, im Unterschied zu Platon, der das Modell eines strengen Konservativismus bleibend geprägt hat.

- Eine wesentliche Grundannahme des aristotelischen Gerechtigkeitsparadigmas ist die natürliche Gemeinschaftsorientierung und Gemeinschaftsbindung des Menschen. Daraus ergibt sich als Konsequenz der Vorrang der Gemeinschaft vor ihren Mitgliedern, also eine gemeinschafts- und gemeinwohlorientierte Grundhaltung. Oben, im Unterkapitel zu Platon, wurde schon darauf hingewiesen, dass der Vorrang der Allgemeinheit vor dem Individuum zu den epochenübergreifenden Konstanten konservativer Sozialphilosophien gehört. Dieses konservative Element finden wir auch in der aristotelischen Gerechtigkeitskonzeption; hier konkretisiert es sich in der Vorstellung der ursprünglichen Sozialgebundenheit des Menschen.
- Das zweite konservative Element bei Aristoteles ist sein Anti-Egalitarismus: Für ihn sind die Menschen nicht mit gleichen Rechten geboren. Von Geburt an minderen Ranges sind Sklaven, Barbaren und Frauen. Auch körperlich arbeitende Menschen von niederer Abkunft stehen nicht auf der gleichen Stufe wie die Vornehmen, Gebildeten und Besitzenden. Sie besitzen nicht die Fähigkeiten und Tugenden, um politische Verantwortung übernehmen zu können, auch wenn es aus Gründen der politischen Stabilität ratsam ist, ihnen wenigstens eingeschränkte Bürgerrechte zuzubilligen.
- Diese beiden konservativen Grundpositionen des Aristoteles (Vorrang der Gemeinschaft vor dem Individuum und Anti-Egalitarismus) werden jedoch wesentlich gemildert durch Pragmatismus, Kontextualismus und die Präferenz für die Mitte zwischen den Extremen: Das Ziel ist nicht ein Idealstaat, sondern eine realisierbare Lösung. Es kommt immer auf die jeweiligen Umstände und konkreten Bedingungen an und es gibt kein Ordnungsmodell, das immer und überall gilt. Schließlich sind alle

einseitigen Lösungen schlecht, die nach einem einzigen Prinzip konstruiert sind; Aufgabe muss es vielmehr sein, einen angemessenen Ausgleich zwischen den verschiedenen Teilaspekten, die alle ihre relative Berechtigung haben, zu finden.

- Auf diese Weise mündet das aristotelische Gerechtigkeitsparadigma in ein Modell der maßvollen politischen und sozialen Ungleichheit (oder der begrenzten politischen und sozialen Gleichheit): Im Prinzip sind die Menschen ungleich und nicht gleichberechtigt. Rangunterschiede und soziale Ungleichheit sind unvermeidbar und für die Funktionsfähigkeit einer Gesellschaft notwendig, aber sie dürfen nicht größer sein als nötig, weil sonst der Zusammenhalt des Ganzen gefährdet wird.
- Durch seinen anpassungsfähigen und pragmatischen Konservativismus unterscheidet sich das aristotelische Gerechtigkeitsparadigma grundsätzlich von dem rigoros konservativen platonischen Gerechtigkeitsparadigma. Das erklärt auch, warum der »Aristotelismus« noch bis in die Gegenwart – selbstverständlich bei entsprechender zeitgemäßer Modifikation – vielfach als durchaus attraktiv empfunden wird.

Zusammenfassung: Das aristotelische Gerechtigkeitsparadigma oder die Mitte zwischen den Extremen

Wie Platon hat sich auch Aristoteles (384–322 v.Chr.), ausgehend von einer deutlich konservativen Grundeinstellung, kritisch mit der Demokratie im Athen seiner Zeit auseinandergesetzt. Anders als Platon vermeidet er jedoch radikale Zuspitzungen. Sein Denken ist vielmehr geprägt durch Pragmatismus und Situationsoffenheit (Kontextualismus).

1. Die grundsätzliche Fragestellung der aristotelischen politischen Philosophie lautet: Welche Zuteilung der politischen Macht ist gerecht? Wer soll herrschen? Welche Verfassung ist die beste?
2. Dabei geht Aristoteles von der Basisannahme der naturgegebenen Gemeinschaftsorientierung des Menschen aus.
3. Aus der Annahme der Gemeinschaftsgebundenheit des Menschen folgen zwei Konsequenzen, nämlich

   a. der Vorrang der Gemeinschaft vor den Individuen (Gemeinwohlorientierung im Gegensatz zum Individualismus) und
   b. die Überzeugung, dass die politische Teilhabe des Bürgers Ausdruck der Natur des Menschen ist.

4. Grundsätzlich vertritt Aristoteles eine anti-egalitäre Position: Die Menschen sind von Natur aus ungleich und mit unterschiedlichem Rang geboren (daher auch Rechtfertigung der Sklaverei).

5. Der aristotelische Konservativismus (Anti-Individualismus und Anti-Egalitarismus) wird wesentlich abgemildert durch Pragmatismus, Kontextualismus und die Suche nach der Mitte zwischen den Extremen. (Kontextualismus = die Auffassung, dass Normen nicht einheitlich und universell gelten, sondern nur in Abhängigkeit von den jeweiligen gesellschaftlichen und historischen Rahmenbedingungen)

6. Die gerechteste Verfassung hat ein Gemeinwesen, wenn maßvolle politische und soziale Ungleichheit herrscht. Verfassungen mit zu hoher oder zu geringer Ungleichheit sind immer schlecht.

Durch seine These, dass die gerechte Lösung immer in der Mitte zwischen den Extremen liegt, hat Aristoteles das zeitlose, bis in die Gegenwart wirksame Gerechtigkeitsparadigma eines pragmatischen Konservativismus geschaffen.

5 Thomas von Aquin und das mittelalterlich-katholische Gerechtigkeitsparadigma

Die Sozialphilosophie des christlichen Mittelalters soll in diesem Überblick über die Ideengeschichte der sozialen Gerechtigkeit nur knapp behandelt werden. Dies ist deshalb gerechtfertigt, weil uns die Welt der mittelalterlichen Feudalgesellschaft sehr viel ferner steht als die der antiken Stadtstaaten und besonders des demokratisch verfassten Athen. Unser Leitinteresse besteht ja darin, die historischen Ursprünge unserer heutigen Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit aufzuspüren und kenntlich zu machen. Deshalb müssen hier einige wenige Ausführungen genügen.

Die mittelalterlichen Sozialphilosophen befassten sich hauptsächlich mit den Rechten und Pflichten in einer hierarchisch gestuften ständischen Ordnung, von der man sich vorstellte, dass sie von Gott geschaffen worden sei. Man glaubte, dass Gott jedem, vom Geringsten bis zum Höchsten, seine Position in dieser Rangordnung zugewiesen habe und dass niemand diese Ordnung in Frage stellen dürfe, weder das System als solches noch die Auswahl der Personen, welche die herrschenden Positionen in der Hierarchie innehatten.

An der Spitze dieser Ordnung standen Kaiser und Papst, es folgten die anderen Fürsten und Lehnsherren sowie die kirchliche Hierarchie mit den Bischöfen, dann der niedere Adel und der einfache Klerus sowie schließlich

die unteren Stände, die unfreien Bauern, Knechte und Mägde bis hinunter zu den sozial randständigen Bettlern und Vagabunden. In diesem System hatte jede Hierarchieebene ihre eigenen Rechte und Pflichten, die als Ausdruck moralischer und religiöser Gebote interpretiert wurden. Der König beispielsweise hatte gegenüber den Lehnsleuten, also den Grafen, Baronen usw., das Recht auf Gefolgschaft im Krieg und Gehorsam; seine Pflicht bestand darin, den Lehnsleuten Unterstützung im Kampf gegen fremde Fürsten oder gegen Räuber zu gewähren und Streitfälle zwischen ihnen zu schlichten bzw. durch gerechte Urteile zu beenden. Selbst die Ärmsten waren in dieses System der gegenseitigen Rechte und Pflichten einbezogen; die Reichen waren um ihres Seelenheiles willen zu Almosen verpflichtet und die Armen zur Demut und zum Gebet für ihre Wohltäter. Hier werden, wohlgemerkt, die damaligen normativen Idealvorstellungen beschrieben, nicht die soziale Realität.

Dieses Ganze fügte sich zu der Vorstellung eines Organismus, in dem die einzelnen Glieder zum Wohl des Gesamtorganismus zusammenzuwirken und ihre Sonderinteressen zurückzustellen hatten. Dabei kamen den obersten Hierarchierängen die vornehmen Funktionen des Kopfes oder des Herzens zu, den niederen die der Gliedmaßen oder inneren Organe, aber stets mit dem Hinweis, dass auch Kopf und Herz nicht ohne deren Dienste leben könnten. Soziale Gerechtigkeit, so kann man sagen, bestand in einem ausgewogenen System von Rechten und Pflichten zwischen Herrschern und Untertanen, das insgesamt das Gemeinwohl garantierte. Dies kann man als das mittelalterlich-katholische Gerechtigkeitsparadigma betrachten. Die Sozialphilosophie der Mittelalters sah ihre Aufgabe im Wesentlichen darin, dieses System zu beschreiben und die Rechte und Pflichten zu definieren.

Deutlich ausgeprägt können wir das mittelalterlich-katholische Gerechtigkeitsparadigma z.B. in der Schrift des bedeutendsten mittelalterlichen Theologen und Philosophen, Thomas von Aquin (1224–1274), über die Regierung der Fürsten (*De regimine principum*, auszugsweise in deutscher Übersetzung s. Becher/Treptow 2000, S. 105–116) finden. Dabei orientierte sich Thomas von Aquin weitgehend an Aristoteles, der als überragende philosophische Autorität galt. Von Aristoteles waren vor allem zwei Elemente entlehnt:

- die Vorstellung von der Sozialnatur des Menschen, d.h. die Überzeugung, dass der Mensch von seinem Wesen her in die Gemeinschaft eingebunden ist und ihrer bedarf, und
- das Prinzip der Mitte zwischen den Extremen. Trotzdem stand die mittelalterliche Sozialphilosophie Aristoteles in Wirklichkeit ziemlich fern,

denn die politischen und sozialen Problemstellungen, auf die sie sich bezog, waren ganz andere als diejenigen, mit denen sich der griechische Philosoph auseinandergesetzt hatte: Aristoteles suchte nach einer politischen Ordnung des Stadtstaats, welche die von ihm befürchteten Auswüchse der Demokratie zuverlässig ausschließen sollte. Thomas von Aquin hingegen versuchte, die Rechte und Pflichten der Fürsten und Feudalherren in der Feudalgesellschaft zu bestimmen und außerdem – ein besonders wichtiges Thema der politischen Philosophie des Mittelalters – die Kompetenzen der geistlichen und weltlichen Gewalt, also des Papstes und des Kaisers, voneinander abzugrenzen.

Worin sich Thomas von Aquin auf jeden Fall deutlich von Aristoteles unterschied, war seine Verfassungslehre. Aristoteles hatte drei gute Verfassungsformen (Monarchie, Aristokratie und »Politie«) als gleichwertig nebeneinander bestehen lassen und sie von den schlechten Regierungsformen (Tyrannei, Oligarchie und Demokratie) abgegrenzt (s. Unterkapitel 4.5) Thomas von Aquin hat diese Systematik zwar mechanisch wiederholt, aber im Kern verändert, indem er eindeutig für die Monarchie plädiert hat. Im monotheistischen Weltbild erscheint der Monarch als Spiegelbild Gottes:

»Dessen also muss sich ein König bewusst werden: dass er das Amt auf sich genommen hat, seinem Königreiche das zu sein, was die Seele für den Leib und Gott für die Welt bedeutet. Wenn er dies mit Fleiß bedenkt, wird in ihm wohl der Eifer der Gerechtigkeit entbrennen, da er erwägt, dass er nur deshalb auf seinen Platz gestellt ist, um an Gottes statt in seinem Reiche Urteil zu sprechen. Aber auch die sanfte Gesinnung der Milde und Güte wird er daraus schöpfen können, wenn er einmal die Einzelnen, die unter seiner Herrschaft stehen, wie Glieder seines eigenen Körpers betrachtet.« (zit. nach Becher/Treptow 2000, S. 105–124)

Mit Beginn der Neuzeit verschob sich das Erkenntnisinteresse der Sozialphilosophie völlig. Bei der Frage nach einer gerechten politischen und sozialen Ordnung ging es nun nicht mehr, wie wir gleich sehen werden, um die richtige Balance innerhalb eines ständischen Herrschaftssystems, sondern um die Legitimation von Herrschaft überhaupt. Damit verlor das große Thema der mittelalterlichen Sozialphilosophie weitgehend seine Relevanz und es gewann sie auch später nicht mehr zurück. Das Gleiche gilt für ein weiteres Schwerpunktthema der Sozialphilosophie des Mittelalters: das rechte Verhältnis von geistlicher und weltlicher Macht.

Dieser kurze Blick auf die Gerechtigkeitsidee im christlichen Mittelalter wäre ohne einen Ausblick in das 19. und 20. Jahrhundert unvollständig. In dieser

Zeit gab es nämlich eine Modernisierung und Revitalisierung von Gedankengängen, die ursprünglich aus der Sozialphilosophie des christlichen Mittelalters stammen und nun auf originelle Weise für die moderne Industriegesellschaft und ihre Gerechtigkeitskonflikte anwendbar gemacht wurden. Es geht um die Soziallehre der katholischen Kirche. Sie wurde am Ende des 19. Jahrhunderts von den römischen Päpsten initiiert und gefördert und trug zunächst nicht nur antisozialistische, sondern auch antidemokratische und überhaupt deutlich anachronistische Züge. Im Laufe des 20. Jahrhunderts wurde sie aber modernisiert und demokratisiert, sodass sie einen gewichtigen Beitrag zur Herausbildung der modernen Sozialstaatsidee leisten konnte (s. Unterkapitel 14).

Zusammenfassung: Das mittelalterlich-katholische Gerechtigkeitsparadigma

Soziale Gerechtigkeit stellt sich als ein System ausgewogener Rechte und Pflichten zwischen Herrschern und Untertanen dar, das insgesamt das Gemeinwohl garantiert. Basis dieses Gerechtigkeitsmodells sind folgende Vorstellungen:

1. Die gesellschaftliche Ordnung ist Teil der Weltordnung und von Gott geschaffen. Diese Ordnung zu gestalten oder zu ändern, liegt außerhalb der Reichweite menschlicher Freiheit.
2. Gott hat die Menschen zum Leben in der Gemeinschaft bestimmt. Die Sozialnatur des Menschen ist also Teil der göttlichen Weltordnung.
3. Entsprechend der Realität der mittelalterlichen Feudalgesellschaft wird die von Gott geschaffene Ordnung als stufenförmig aufgebautes Herrschaftssystem verstanden. In dieser Herrschaftsordnung hat jeder Einzelne und jede gesellschaftliche Gruppe den von Gott bestimmten Platz einzunehmen.
4. In der gottgewollten Ordnung sind Herrschende und Beherrschte durch wechselseitige Rechte und Pflichten verbunden: Die Herrschenden haben Fürsorgepflichten gegenüber ihren Untertanen, dafür schulden diese den Herrschenden Gehorsam; die Untertanen haben die Pflicht zur Gefolgschaft und dafür das Recht auf Schutz durch die Herrschenden.
5. In einer derart gestalteten Gesellschaft wird das Gemeinwohl im Sinne des Erhalts und der gedeihlichen Entwicklung des Ganzen realisiert. Dem entspricht die Leitvorstellung der gesellschaftlichen Ordnung als Organismus.

6. In Analogie zum Schöpfertum und zur Weltherrschaft Gottes gilt die Monarchie als die beste oder sogar einzig naturgemäße Verfassungsform.

6 Thomas Morus und die Gerechtigkeit als radikale Gleichheit

Einer der originellsten und vielleicht auch radikalsten Denker, die sich je mit dem Problem der sozialen Gerechtigkeit befasst haben – allerdings ohne diesen Begriff zu verwenden –, ist Thomas Morus (eigentlich Sir Thomas More, 1478 –1535). Er ist Autor der berühmten, 1515 erschienenen Schrift *Von der besten Staatsverfassung und über die neue Insel Utopia (De optimo statu rei publicae deque nova insula Utopia*, Morus 1960), die zugleich einer ganzen Literaturgattung und Denktradition, nämlich der »Utopie«, den Namen gegeben hat.

Einige Anmerkungen zur Person des Autors sind für das Verständnis notwendig. Morus war hauptberuflich kein Philosoph oder Schriftsteller, sondern Jurist und ein hochrangiger englischer Politiker. Schon 1503, als Fünfundzwanzigjähriger und lange bevor er *Utopia* schrieb, wurde er Mitglied des Unterhauses und später dessen Sprecher. Ab 1510 diente er dem englischen König Heinrich VIII. immer wieder als Berater und in diplomatischen Missionen. Morus wurde Mitglied des Geheimen Rates des Königs und 1529 »Lordkanzler«, was in etwa dem heutigen Premierminister entspricht. Nach drei Jahren Kanzlerschaft kam es zum Bruch mit Heinrich VIII., weil Morus gegen dessen Absicht opponierte, die englische Kirche von Rom loszureißen. Später trug ihm seine Weigerung, den König anstelle des Papstes als Oberhaupt der Kirche anzuerkennen, einen Hochverratsprozess ein, der schließlich mit seiner Hinrichtung endete. Dass ein solcher Mann, ein führender Repräsentant der bestehenden Ordnung (wenn man von seiner späteren Opposition in Kirchenfragen absieht), eine radikale Gleichheitsutopie zu Papier gebracht hat, gehört zu den Rätseln, die dieses Buch aufgibt.

6.1 Die kommunistische Gesellschaft im Lande Utopia

Morus hat kein theoretisches Buch verfasst, sondern einen fiktiven Reisebericht aus dem Land »Utopia« (von griechisch *ou* = nicht und *tópos* = Ort, also »Nicht-Ort« oder »Nirgendwo«), in dem ideale gesellschaftliche Verhältnisse herrschen und alle Menschen ein glückliches Leben führen. In Utopia gibt es eine agrarische Selbstversorgungswirtschaft mit Kollektiveigentum an Grund und Boden. Die Produktion beschränkt sich auf die Grund-

bedürfnisse, für deren Befriedigung immer ausreichend Güter zur Verfügung stehen, sodass niemand Mangel leidet. Lokale Überschussproduktion oder Ertragsausfälle werden durch administrative Maßnahmen der Zentralbehörden ausgeglichen. Da über den Grundbedarf hinaus keine »überflüssigen« Güter erzeugt werden und auch keine privilegierte Klasse von Müßiggängern ernährt werden muss, genügt es, dass alle Arbeitsfähigen sechs Stunden täglich arbeiten. Die restliche Zeit wird ausgiebig für kulturelle und wissenschaftliche Zwecke genutzt.

Alle Erwerbsfähigen arbeiten in der Landwirtschaft; daneben üben alle noch ein weiteres Gewerbe, etwa Tischlerei oder Schneiderei aus; hoch spezialisierte Handwerke werden nicht gebraucht, weil die Produktion auf Grundbedürfnisse beschränkt ist. Es gibt keinerlei geschlechtsspezifische Arbeitsteilung; Männer und Frauen sind gleichermaßen an der gesellschaftlichen Arbeit beteiligt. Kranke genießen öffentliche Fürsorge, unheilbar Kranken wird auf Wunsch Sterbehilfe gewährt.

Ehebruch wird streng bestraft, aber Ehen können einvernehmlich geschieden werden. Es herrscht Sittenstrenge; Habgier, Neid und Missgunst sind unbekannt, weil niemand Wert auf Geld und Besitz legt. Alkoholgenuss, Prostitution und Glücksspiel sind ebenfalls unbekannt, jeder wacht über den Lebenswandel des anderen. Der Staat reguliert das Fortpflanzungsverhalten mit dem Ziel, die Bevölkerungsgröße in jeder Einheit (in jeder Familie, in jeder Stadt und im gesamten Land) konstant zu halten; deshalb müssen kinderreiche Eltern Kinder an kinderlose Paare abgeben und bei Unter- oder Überbevölkerung in einzelnen Städten und Regionen werden Umzüge angeordnet. Zwischen Stadt- und Landbevölkerung findet eine ständige Rotation statt.

Selbstverständlich erhalten alle Kinder eine Schulbildung. Die Kindererziehung ist generell den Eltern aus der Hand genommen und kollektiviert. Private Haushaltsführung gibt es nicht; es gibt Gemeinschaftsküchen und gemeinschaftliche Mahlzeiten, sodass nicht nur kein Privateigentum an Boden besteht, sondern auch niemand Privateigentum an Gebrauchsgütern benötigt. Alle tragen dieselbe einfache Kleidung. Geld und Handel gibt es nicht. Es gibt eine gemischte aristokratisch-demokratische Staatsverfassung, die sich stufenweise aus Vertretern der Familienverbände aufbaut. Es herrscht allgemeine religiöse Toleranz; es gibt sogar für alle Religionen gemeinsame Gottesdienste mit vom Volk gewählten Priestern. Kurzum in Utopia führen alle ein konfliktfreies, harmonisches und friedliches Leben.

In Utopia gibt es allerdings auch einige weniger erfreuliche Ausnahmen vom Idealbild des vollkommenen und glücklichen Lebens, fast als hätte Morus partielle Konzessionen an ein realistisches Bild vom Menschen und von der Politik machen wollen: Verbrechen sind selten, kommen aber vor. Auch im klassenlosen Utopia gibt es Sklaven; bei ihnen handelt es sich um zum Tode verurteilte und begnadigte Verbrecher, um im Ausland zum Tode Verurteilte, die nach Utopia verkauft worden sind, sowie um Arme aus anderen Ländern, die sich freiwillig als Sklaven nach Utopia verkauft haben; Kriegsgefangene werden hingegen nicht versklavt. Trotz seiner Friedlichkeit führt der Staat Utopia bisweilen Kriege, und zwar zur eigenen Verteidigung oder um befreundete Völker bei der Verteidigung zu unterstützen. Jedoch werden niemals Raub- und Angriffskriege geführt. Für unvermeidbare Kriege heuern die Utopier am liebsten ausländische Söldner an; es gibt keine Wehrpflicht, sondern nur einen freiwilligen Wehrdienst.

6.2 Das Interpretationsproblem: Was sollte die Utopia- Erzählung bedeuten?

Das besondere Problem mit Thomas Morus' Entwurf besteht darin, dass wir bis heute nicht wirklich wissen, welche Absichten der Autor mit der Erzählung von Utopia verfolgt hat und was seine persönliche Meinung gewesen ist. Dementsprechend uneinig sind die Interpreten: Die einen sehen in Morus den Vorkämpfer einer Art von Kommunismus, andere verstehen seine Schilderung Utopias als eine Satire auf das zeitgenössische England, wiederum andere verstehen ihn als engagierten Reformer. Es gibt sogar die Auffassung, Morus habe durch satirische Übertreibung den Egalitarismus verspotten und die Besitzunterschiede verteidigen wollen. Am wahrscheinlichsten ist, dass Morus seine wahre Meinung absichtlich verschleiert hat; angesichts seiner hohen gesellschaftlichen Position dürfte das auch klug gewesen sein.

Eine gewisse Interpretationshilfe könnte die Tatsache geben, dass der fiktive Reisebericht, der die beste Staatsverfassung schildert, nicht für sich alleine steht, sondern dass Morus ihn in eine Rahmenerzählung eingebettet hat. Diese Rahmenerzählung besteht im Wesentlichen aus einem Streitgespräch zwischen dem Autor, d. h. Morus selbst, und dem Erzähler des fiktiven Reiseberichts. Dieser, ein gewisser Raphael Hythlodeus, übt radikale Kritik an den Zuständen im damaligen England. Er beklagt die ständig wachsende Armut, die Raffsucht und die Laster der Reichen, er verdammt die Kriegs- und Eroberungspolitik des Königs und seine verschwenderische Finanzpolitik, er prangert die Enteignung der Bauern durch die Adligen und das bar-

barische Strafrecht, das bereits geringfügigen Diebstahl mit dem Tode ahndet, an.

Den Kern aller dieser Übel sieht Raphael im Privateigentum (*possessio privata*). Dieses verleitet alle zu egoistischer Orientierung, zu Habgier; so ist auch die Politik der Regierenden letztlich nichts anderes als permanenter Raub. Die zwangsläufige Folge ist, dass der Besitz sich auf wenige Reiche konzentriert, die müßiggehen und von der Arbeit der Armen leben. Das Privateigentum verhindert aus seiner Sicht nicht nur eine gerechte und gute Ordnung, sondern überhaupt jede Ordnung und jeden Frieden, weil es sozusagen die moralische Basis des Gemeinwesens unterminiert und systematisch die schlechten Instinkte der Menschen mobilisiert. Der Mensch als Eigentümer muss geradezu zwangsläufig zum Verbrecher werden. Deshalb, so lautet Raphaels Quintessenz, muss das Eigentum als solches abgeschafft werden.

Morus selbst, der Gesprächspartner Raphaels, scheint die Kritik an den sozialen Zuständen seiner Zeit zwar weitgehend zu teilen, aber in einem zentralen Punkt, nämlich der Verdammung jeglichen Privateigentums widerspricht er ausdrücklich, wobei er sich im Grundsatz der noch heute üblichen liberalen Argumente gegen Sozialismus und Kommunismus bedient:

> »Mir dagegen, erwiderte ich, scheint dort, wo alles Gemeingut ist, ein erträgliches Leben unmöglich. Denn wie soll die Menge der Güter ausreichen, wenn sich jeder vor der Arbeit drückt, da ihn keinerlei Zwang zu eigenem Erwerb drängt und ihn das Vertrauen auf fremden Fleiß faul macht? Aber selbst wenn die Not ihn antreibt und ihm dann kein Gesetz erlaubt, sich das, was er erworben hat, als Eigentum zu sichern, wird man dann nicht zwangsläufig beständig mit Mord und Aufruhr rechnen müssen?« (Morus 1979, S. 45)

Auf diesen Einwand antwortet Raphael nicht mit systematischen Gegenargumenten, sondern mit dem Bericht von seiner angeblichen Reise ins Land der Utopier – also in ein Land, dessen Name (Nicht-Ort) bereits zum Ausdruck bringt, dass er in Wirklichkeit nicht existiert. Bemerkenswert ist nun, dass Morus, auch nachdem er den langen Bericht aufmerksam gehört hat, keineswegs überzeugt ist:

> »Dies berichtete Rafael. Mir kam nun zwar manches in den Sinn, was mir an den Sitten und Gesetzen dieses Volkes überaus unsinnig erschienen war, nicht nur an der Art der Kriegsführung, am Gottesdienst, an der Religion und noch an anderen ihrer Einrichtungen, sondern vor allem auch an dem, was die eigentliche Grundlage ihrer Verfassung bildet, nämlich an

ihrem gemeinschaftlichen Leben und der Lebensweise ohne Geldumlauf; denn allein schon dadurch wird aller Adel, alle Erhabenheit, aller Glanz, alle Würde, alles, was nach allgemeiner Ansicht den wahren Schmuck und die wahre Zierde eines Staatswesens ausmacht, vollständig ausgeschaltet. Ich merkte jedoch, dass er vom Erzählen müde war, und da ich nicht recht wusste, ob er Widerspruch ertragen könne, [...] lobte ich die Verfassung der Utopier und seine Erzählung, fasste seine Hand und führte ihn ins Speisezimmer; doch bemerkte ich vorher, wir würden wohl noch Zeit finden, über diese Dinge eingehender nachzudenken und ausführlicher mit ihm zu sprechen [...]. Inzwischen kann ich zwar nicht allem zustimmen, was er gesagt hat, obschon er unstreitig sonst ein ebenso gebildeter wie welterfahrener Mann ist, jedoch gestehe ich gern, dass es im Staat der Utopier sehr vieles gibt, was ich unseren Staaten eher wünschen möchte als erhoffen kann.« (Morus 1979, S. 110)

6.3 Thomas Morus – ein pragmatischer Reformer?

Die Rahmenhandlung mit dem Streitgespräch legt die Interpretation nahe, dass der Autor Thomas Morus einen skeptischen Pragmatismus vertrat. Einerseits scheint er die radikale Kritik an der sozialen Ungerechtigkeit der bestehenden Zustände, die er seinem Utopia-Reisenden in den Mund legt, zumindest tendenziell geteilt zu haben. Andererseits erschien ihm die bessere Gegenwelt, die als Utopie ausgemalt wird, zwar als wenigstens teilweise wünschenswert, aber als völlig unerreichbar. Daraus scheint Morus den Schluss gezogen zu haben, den alle Realpolitiker und Reformer zu ziehen pflegen: Wenn man auch keine völlige soziale Gerechtigkeit schaffen kann, dann sollte man sich wenigsten für die Verminderung der Übel und der Ungerechtigkeit einsetzen und versuchen, sich dem Ziel einer gerechteren Welt wenigstens ein Stück weit anzunähern. Aber Morus hatte, wie bereits angemerkt, als ranghoher Repräsentant der bestehenden Ordnung vielleicht gute Gründe, nicht seine wahre Meinung preiszugeben. Das Rätsel der richtigen Interpretation der *Utopia* wird also letztlich ungelöst bleiben.

Abgesehen von den Schwierigkeiten der Interpretation ist Thomas Morus auch theoriegeschichtlich schwer einzuordnen. An der Schwelle vom Mittelalter zur Neuzeit lebend ist er keinem dieser beiden Zeitalter eindeutig zuzuordnen. Einerseits gehörte er als radikaler Kritiker der bestehenden ökonomischen, politischen und sozialen Verhältnisse – falls er so zu verstehen ist– nicht mehr in die Gedankenwelt des Mittelalters; wir finden bei ihm nichts mehr von der Vorstellung, dass die gegebene politische und soziale Ordnung ein Ebenbild der gerechten göttlichen Weltherrschaft ist. Auffällig ist auch die Diesseitigkeit und Nüchternheit seines Denkens. Er hat seine Utopie einer

gerechten Ordnung nicht in den Rahmen einer religiösen Heilserwartung gestellt und sie nicht mit der Hoffnung auf ein kommendes Reich Gottes verbunden, wie es die radikalen sozialen Protestbewegungen des Mittelalters häufig getan haben. Stattdessen stellte er einfach ein Idealbild – eben die »beste Staatsverfassung« der Utopier – und das Wirkliche – die Zustände in England in seiner Zeit – nebeneinander. Für Morus war, wenn es erlaubt ist, ihn so zu interpretieren, soziale Gerechtigkeit offenbar ein Problem rationaler Reformpolitik und kein Gegenstand von Endzeiterwartungen.

Andererseits passt Morus auch nicht in die Neuzeit. In Unterkapitel 7 wird gezeigt werden, dass mit der frühen Neuzeit das Zeitalter des Individualismus beginnt. Gerade der Individualismus war Thomas Morus jedoch völlig fremd. Sein Gerechtigkeitskonzept kreiste nicht um die Sicherung der individuellen Freiheit, sondern war noch ganz auf das Gemeinwohl im traditionellen Sinn bezogen.

Auf alle Fälle hat Thomas Morus' Erzählung von der besten Staatsverfassung im klassenlosen Utopia eine große Wirkung entfaltet. Auch wenn wir nicht wissen, ob der Autor persönlich an die Realisierbarkeit oder überhaupt nur an die Wünschbarkeit einer egalitären Gesellschaftsordnung ohne Eigentum, Geld und Luxus geglaubt hat – dem radikalen Egalitarismus hat Morus jedenfalls einen prägnanten Ausdruck verliehen. Wir werden uns an anderer Stelle – wenn es um die Gerechtigkeitstheorie von Rousseau geht (s. Unterkapitel 10) – mit dem radikal-egalitären oder utopisch-radikalen Gerechtigkeitsparadigma auseinandersetzen. Es wird dabei deutlich werden, dass zwei seiner wesentlichen Elemente bereits in der Erzählung von Utopia vorweggenommen worden sind: nämlich die Überzeugung, dass Gerechtigkeit in sozialer und ökonomischer Gleichheit besteht und dass soziale und ökonomische Gleichheit nur in einer Gesellschaft ohne Reichtum und Luxus, in der die Menschen bewusst einfach und genügsam leben, möglich ist.

Zusammenfassung: Thomas Morus und die Gerechtigkeit als radikale Gleichheit

1. Thomas Morus (Sir Thomas More, 1478–1535) ist mit seinem Buch *Von der besten Staatsverfassung und über die neue Insel Utopia* (1516) als Vertreter eines radikalen Egalitarismus in die Ideengeschichte der sozialen Gerechtigkeit eingegangen.
2. Auf der fiktiven Insel Utopia besteht ein ideales Staatswesen mit radikal-kommunistischer Gesellschaftsordnung:

a. keinerlei Privateigentum; nicht nur Grund und Boden, sondern auch alle Gebrauchsgüter befinden sich in Gemeineigentum,
b. keine Geldwirtschaft, sondern nur Naturaltausch,
c. strikte Beschränkung von Produktion und Konsum auf die Befriedigung der Grundbedürfnisse für alle und Verbot jeder Art von Luxus,
d. allgemeine Arbeitspflicht mit 6-Stunden-Arbeitstag,
e. Zusammenleben in Wohnkommunen mit gemeinschaftlich organisierter Kindererziehung.

3. Nicht abschließend zu klären ist, inwieweit der Autor Thomas Morus sich mit seinem utopischen Gesellschaftsentwurf persönlich identifiziert hat. Die wahrscheinlichste Interpretation ist, dass er zwar die politischen und sozialen Missstände seiner Zeit scharf kritisieren wollte, aber nicht an die Realisierbarkeit seines Idealstaats glaubte, sondern sich für schrittweise Verbesserungen einsetzen wollte.

7 Der Paradigmenwechsel in der frühen Neuzeit: die Theorie des Gesellschaftsvertrags und der normative Individualismus

In der frühen Neuzeit, also etwa ab 1500, kommt es in der Sozialphilosophie zu einem epochalen Paradigmenwechsel. Er besteht, um es auf eine kurze Formel zu bringen, darin, dass die bestehenden politischen und sozialen Verhältnisse – z.B. die Ständeordnung mit dem Kaiser oder König (und dem Papst) an der Spitze – nicht mehr als Ausdruck einer gottgewollten oder in der Natur angelegten Ordnung betrachtet werden, sondern als Menschenwerk. Das hat tief greifende Konsequenzen:

- Kritikwürdige soziale und politische Verhältnisse sind nicht allein, wie es im Mittelalter verstanden wurde, Folge individueller Verfehlungen pflichtvergessener Herrscher. Nicht nur die Personen, welche die Ämter nach Gottes Willen ausüben, sind fehlbar und können sündigen, sondern auch die Institutionen als solche können fehlerhaft sein. Sie werden zum Gegenstand der Kritik und erscheinen als veränderbar.
- Anders als in der Antike oder im Mittelalter wird in der frühen Neuzeit die Legitimation von politischer und sozialer Herrschaft als solcher zum philosophischen Problem. In der Antike und im Mittelalter war die Frage, wie eine gute und gerechte Herrschaft auszusehen hat. Jetzt fragt man radikaler, ob es überhaupt Herrschaft geben darf und wodurch sie gerechtfertigt werden kann.

- Es setzt sich (natürlich nur bei der schmalen Schicht der Gebildeten) die Idee des freien Individuums, das mit unantastbaren Freiheitsrechten gegenüber dem Staat und der Gesellschaft ausgestattet ist, durch. Die Freiheit des Individuums ist vorrangig und jede politische und soziale Herrschaft muss sich, da sie in die Freiheit eingreift, vor dem Prinzip der Freiheit rechtfertigen. Die Idee der Freiheit tritt an die Stelle der Vorstellung von der natürlichen Sozialgebundenheit und Gruppenzugehörigkeit des Menschen, die seit Platon und Aristoteles das politische Denken beherrscht hatte (von Ausnahmen abgesehen, wie etwa den Sophisten im antiken Athen).
- Die Idee, dass alle Menschen von Natur aus mit gleichen Rechten ausgestattet sind, die in der Antike nur von Außenseitern vertreten und im christlichen Mittelalter lediglich auf die Gleichheit vor Gott bezogen wurde, beginnt sich in der politischen Theorie durchzusetzen. Dies bedeutet noch längst nicht, dass ökonomische und soziale Gleichheit gefordert wird, aber die alte Vorstellung, dass die Menschen durch ihre Abstammung unterschiedlichen Ranges seien, welche in Antike und Mittelalter noch weitgehend selbstverständlich war, wird allmählich verdrängt.
- Die bis dahin nicht in Zweifel gezogene Vorstellung, dass es so etwas wie ein objektives Gemeinwohl gibt, das im Erhalt des Ganzen besteht und sozusagen unabhängig vom Willen der Individuen vorgegeben ist, verliert an Bedeutung. Stattdessen beginnt man vielfach, das Gemeinwohl als Summe oder Querschnitt der Einzelinteressen zu verstehen, aus denen es in irgendeiner Weise abgeleitet werden muss.
- Der Begriff des Naturrechts, den schon die Antike kannte und der in der Sozialphilosophie des Mittelalters eine große Rolle spielte, ändert seinen Inhalt. Das antike und mittelalterliche Naturrecht war eine Ordnung der Gesellschaft, die dem Menschen von der Weltordnung, von Gott und von seiner eigenen Sozialnatur vorgegeben war und die er zu beachten hatte. Das moderne Naturrecht hingegen ist Ausdruck des Prinzips der Freiheit des Individuums. Daher müssen alle sozialen Normen vor dem Prinzip der Freiheit gerechtfertigt werden, und zwar in dem Sinne, dass Eingriffe in die Freiheit nur um des Bestandes und des Erhalts der Freiheit willen erlaubt sind.
- Die enge Verbindung von Gerechtigkeit als individueller Tugend und als Qualität der politisch-sozialen Ordnung, die für die Antike und das Mittelalter typisch war (man denke an das platonische und das aristo-

telische Gerechtigkeitsparadigma), löst sich auf. Es ist kein Zufall des Sprachgebrauchs, dass jetzt beides nicht mehr mit demselben Wort bezeichnet wird. Vielmehr werden Dinge, die vorher als zusammengehörig galten, jetzt als von einander unabhängig empfunden. Die Gerechtigkeit des Gemeinwesens beruht nicht mehr auf der Gerechtigkeit ihrer Mitglieder und umgekehrt.

- Die Vorstellung von Staat und Gesellschaft als natürlichem Organismus hat, im Zeichen der Idee der individuellen Freiheit, weitgehend ausgedient. Staat und Gesellschaft erscheinen als aus einer Vielzahl von Individuen zusammengesetzt und die Gerechtigkeitstheorie muss sich mit der Frage befassen, ob und wie eine Ordnung auch dann gerecht sein kann, wenn die Menschen moralisch unvollkommen sind.

7.1 Die Idee des Gesellschaftsvertrags

Diese Aspekte des frühneuzeitlichen Paradigmenwechsels – besonders die Weltlichkeit des Staates, der Vorrang des Individuums und der Wandel des Gemeinwohlverständnisses – manifestieren sich am klarsten in der Idee des Gesellschaftsvertrags. Wie in Unterkapitel 2 gezeigt, wurde sie bereits von den antiken Sophisten formuliert, aber ihre Blütezeit hatte sie ohne Zweifel in der frühen Neuzeit. Politische Denker wie Thomas Hobbes (1588–1679), John Locke (1632–1704) und Jean-Jacques Rousseau (1712 –1778) können wir – bei allen Unterschieden zwischen ihnen – als die bedeutendsten Vertreter der Vertragstheorie oder des Kontraktualismus betrachten; als bedeutender zeitgenössischer Repräsentant des Kontraktualismus ist der erst vor wenigen Jahren verstorbene Philosoph John Rawls (1921–2002) zu nennen.

Wenn man den Grundgedanken kontraktualistischer Gerechtigkeitstheorien auf eine einfache Formel bringen darf, so lautet dieser, dass die Legitimationsgrundlage aller Normen sozialer Gerechtigkeit in der freiwilligen und zum gegenseitigen Vorteil geschlossenen Übereinkunft zwischen freien, unabhängigen und rational handelnden Individuen besteht. Dem liegt im weitesten Sinne das allgemeine Verständnis von Gerechtigkeit als Gegenseitigkeit zugrunde. Auch im 17. und 18. Jahrhundert, als die Vertragstheorie vorherrschend war, wurde sie in der Regel nicht unbedingt im Sinne einer historischen Tatsachenbehauptung verstanden, so als hätte es irgendwann wirklich einen »Urzustand« mit isoliert lebenden Individuen und einen formellen Vertrag gegeben. Die meisten Autoren waren sich vielmehr über den fiktiven Charakter des Gesellschaftsvertrags im Klaren. Entscheidend

waren für sie nicht die faktischen Abläufe in der Vorzeit, sondern die normative Aussage, dass die politischen und sozialen Regeln auf vernünftiger Konvention beruhen und dass sie nur dann als legitim anerkannt werden können, wenn sie so beschaffen sind, als wären sie durch einen Vertrag zwischen freien, unabhängigen und rational handelnden Individuen zustande gekommen.

7.2 Die Theorie des Gesellschaftsvertrags und der normative Individualismus

Demgemäß haben die verschiedenen Vertragstheorien der Gerechtigkeit eine gemeinsame Grundprämisse, die man als »normativen Individualismus« bezeichnen kann. Dieser zeichnet sich vor allem durch folgende Annahmen aus:

1. Die Individuen sind frei und mit unveräußerlichen natürlichen Freiheitsrechten ausgestattet.
2. Die Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens müssen aus den vorrangigen Freiheitsrechten der Individuen abgeleitet und gegenüber diesen legitimiert werden. Sie ergeben sich weder aus der natürlichen Geselligkeit des Menschen (wie Aristoteles angenommen hatte) noch aus einer vorgegebenen göttlichen Ordnung (wie es im Mittelalter als selbstverständlich galt).
3. Die Individuen sind von Natur aus, jedenfalls im gedachten Urzustand, politisch gleichberechtigt (wobei allerdings die Gleichberechtigung der Frauen mit den Männern zunächst ausgeklammert blieb). Beim Abschluss des Gesellschaftsvertrags haben sie alle gleiches Stimmrecht (allerdings dauerte es dann noch Jahrhunderte, bis dieser Grundsatz auch auf Frauen ausgedehnt wurde).
4. Die Individuen sind voneinander unabhängig und sozial ungebunden. Sie verstehen sich und handeln nur als Individuen, d. h. unabhängig von kollektiven Bindungen und der Zugehörigkeit zu irgendwelchen gewachsenen Gemeinschaften wie Familien, Dorfgemeinschaften, Stämmen, Religionsgemeinschaften, Nationen usw., in die sie hineingeboren sind.
5. Die Individuen sind nicht altruistisch eingestellt, sondern folgen beim Abschluss des Gesellschaftsvertrags ihren wohlverstandenen Eigeninteressen.

6. Die Individuen sind rational, d.h. beim Abschluss des Gesellschaftsvertrags in der Lage, ihre eigenen Interessen und allgemeines menschliches Verhalten zutreffend einzuschätzen.

Einer kurzen Erläuterung bedarf der Begriff der Rationalität. Rationalität ist hier – im Zusammenhang mit Ethik und Sozialphilosophie – im Sinne von Zweckrationalität zu verstehen, d.h. als Fähigkeit, zu gegebenen Zwecken – welche auch immer sie sein mögen – die tauglichen Mittel zu finden. Die so verstandene Rationalität ist im philosophischen Sprachgebrauch, der sich etwa seit Kant eingebürgert hat, von der Vernunft zu unterscheiden, wobei der Begriff der Vernunft das Vermögen bezeichnet, Zwecke zu setzen. Die Vernunft – in diesem Sinne verstanden – versucht die Frage zu beantworten, welche Zwecke gut oder schlecht sind und welche wir verfolgen sollten. Die Zweckrationalität stellt diese Frage nicht, sondern gibt nur Ratschläge, auf welche Weise bestimmte Zwecke am besten erreicht werden können, falls man sie anstrebt.

7.3 Varianten der Vertragstheorie

Natürlich variieren die Vertragstheorien erheblich. Besonders wichtig ist die Unterscheidung zwischen zwei Varianten, nämlich

1. der radikalen Variante, der Theorie des normenbegründenden Gesellschaftsvertrags (radikaler Kontraktualismus), und
2. der gemäßigten Variante, der Theorie des normensichernden Vertrags (gemäßigter Kontraktualismus). Normenbegründend ist der Gesellschaftsvertrag, wenn der Urzustand – sei er fiktiv oder als historisches Faktum gemeint – als rechtloser Zustand vorgestellt wird und alle Rechte und Pflichten sowie moralischen Normen des Zusammenlebens überhaupt erst durch den Vertrag entstehen; in diesem Fall handelt es sich um »Kontraktualismus« im eigentlichen Wortsinn.

Von einem normensichernden Gesellschaftsvertrag kann man hingegen sprechen, wenn natürliche Rechte, Pflichten und soziale Normen unterstellt werden, die bereits im vorvertraglichen Urzustand gelten und die durch den (tatsächlichen oder fiktiven) Vertrag lediglich faktisch anerkannt und durchgesetzt, gesichert und in einklagbares positives Recht gefasst werden. Der konsequenteste Vertreter der normenbegründenden Vertragstheorie ist Thomas Hobbes, während die normensichernde Vertragstheorie ihre klassische Ausprägung durch John Locke gefunden hat.

Äußerst wichtig sind bei allen Theorien des Gesellschaftsvertrags die Annahmen über den Urzustand, d. h., wie man sich das Leben der Menschen im vertragslosen Zustand vorstellt und durch welche Art von Problemen man sie dazu veranlasst sieht, sich gesellschaftlich zusammenzuschließen. In diesen Annahmen spiegeln sich die anthropologischen Voraussetzungen und sozusagen die Menschenbilder, die den Vertragstheorien zugrunde liegen. Letztlich bestimmen die Annahmen über den Urzustand, welche Art von Staats- und Gesellschaftsordnung schließlich durch den Gesellschaftsvertrag begründet wird. Thomas Hobbes z.B. nimmt an, dass im Urzustand der Krieg aller gegen alle herrscht; so ist es nicht überraschend, dass seine Vertragskonstruktion einen rigorosen absolutistischen Staat legitimiert, dessen einzige Aufgabe darin besteht, Ruhe und Ordnung zu erzwingen, auch um den Preis, dass jede Freiheit unterdrückt wird. Für John Locke hingegen sind die Menschen im Urzustand überwiegend friedlich und wohlwollend und es fehlen ihnen lediglich die notwendigen Institutionen, die das friedliche Zusammenleben vor möglichen Störungen schützen. Deshalb geht aus seiner Vertragstheorie kein absolutistischer Staat hervor, sondern der liberale Rechtsstaat.

7.4 Die Grenzen der Theorie des Gesellschaftsvertrags

Alle Vertragstheorien der sozialen Gerechtigkeit beruhen auf dem Grundgedanken, dass die Regeln der sozialen Gerechtigkeit dem entsprechen müssen, was freie, gleichberechtigte, sozial ungebundene und im Eigeninteresse handelnde Vertragspartner zum gegenseitigen Vorteil aushandeln würden. Auf diese Weise soll das Grundproblem gelöst werden, mit dem der normative Individualismus unweigerlich konfrontiert ist: Wenn alle Menschen gleichermaßen mit unveräußerlichen individuellen Freiheitsrechten ausgestattet sind, dann muss die Freiheit des einen die des anderen beschränken oder gar ausschließen. Zur Lösung dieses Konflikts bedarf es also Regeln sozialer Gerechtigkeit, die es erlauben, die Freiheitsrechte der Individuen gegeneinander abzuwägen.

Es ist nun leicht einzusehen, dass die Konstruktion des Gesellschaftsvertrags allein nicht ausreicht, solche Regeln im Sinne einer ethischen Verpflichtung zu begründen. Zwar werden im Vertrag Regeln des Zusammenlebens vereinbart und die meisten Menschen würden es auch als ethische Verpflichtung ansehen, diese einzuhalten. Aber diese Pflicht wird genau genommen nicht erst durch den Gesellschaftsvertrag geschaffen, sondern sie muss bereits unabhängig vom Vertrag in uns selbst bestehen. Gäbe es keine solche über-oder vorvertragliche Pflicht, dann wäre niemand moralisch

gehindert, den Vertrag aufzukündigen, falls es ihm vorteilhaft erscheint und er keine Sanktionen befürchten muss.

Man kann es auch anders ausdrücken: Regeln der sozialen Gerechtigkeit, mit deren Hilfe die Freiheitsrechte von Individuen gegeneinander abgewogen werden können, bedürfen eines höherrangigen ethisch verpflichtenden Prinzips. Ein solches Prinzip, das den Individualrechten vorausgeht, sprengt aber den Rahmen des strengen normativen Individualismus, denn er kennt keine höhere Instanz als das Individuum und seine Partikularinteressen. Daraus ist ohne Weiteres abzuleiten, dass die Theorie des Gesellschaftsvertrags in der radikaleren Variante des normenbegründenden Vertrags zwangsläufig unzulänglich bleiben muss. Nur die Variante des normensichernden Gesellschaftsvertrags, die allerdings in eine umfassendere Begründung ethischer Normen eingebettet sein muss, kann eine tragfähige Konzeption sozialer Gerechtigkeit liefern.

Zusammenfassung:

Der Paradigmenwechsel in der frühen Neuzeit

1. In der frühen Neuzeit (etwa ab 1500) beginnt sich die Idee der Freiheit des Individuums und seiner Autonomie durchzusetzen. Sie tritt an die Stelle der Vorstellung von der natürlichen Sozialgebundenheit und Gruppenzugehörigkeit des Menschen, die seit Platon und Aristoteles das politische Denken beherrscht hatte.

2. Auch die Idee, dass alle Menschen von Natur aus mit gleichen Rechten ausgestattet sind, findet allmählich Verbreitung.

3. Die Vorstellung eines objektiven und vom Willen der Individuen unabhängigen Gemeinwohls, das den Rechten der Individuen übergeordnet ist, verliert an Einfluss.

4. Infolgedessen wird der normative Individualismus zum dominanten Leitbild. Er bedeutet, dass die Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens aus den Rechten und Interessen der freien Individuen abzuleiten sind.

5. Der normative Individualismus findet seinen adäquaten Ausdruck in der Theorie des Gesellschaftsvertrags, die in zwei Hauptvarianten vertreten wird:

- Radikale Variante: soziale Normen werden erst durch den Gesellschaftsvertrag geschaffen (normenbegründender Gesellschaftsvertrag),
- Gemäßigte Variante: soziale Normen gelten bereits im vorvertraglichen Urzustand kraft Naturrechts oder göttlichen Rechts; sie werden durch den Gesellschaftsvertrag nichtbegründet, sondern nur anerkannt, gesichert und in positives Recht umgesetzt (normensichernder Gesellschaftsvertrag).

8 Thomas Hobbes: Die Macht schafft die Gerechtigkeit

Zwei politische Denker der frühen Neuzeit sind von herausragender Bedeutung für die Staatsphilosophie: die beiden Engländer Thomas Hobbes (1588 – 1679) und John Locke (1632 – 1704). Mit Hobbes und seinem berühmten, 1651 erschienenen Buch *Leviathan* brauchen wir uns jedoch nicht ausführlich zu befassen, weil er dem Thema der sozialen Gerechtigkeit im Sinne einer gerechten Ordnung von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft kein besonderes Augenmerk schenkt. Im Gegenteil, diese Fragen sind für ihn zweitrangig, weil er sich ausschließlich auf die Frieden und Sicherheit stiftende Funktion des Staates konzentriert. Allerdings sind hier trotzdem ein paar Bemerkungen nötig, denn Hobbes' Staatsphilosophie bildet den Hintergrund für den ganz anders gearteten Ansatz von John Locke, dem unser Hauptinteresse gilt.

- Hobbes vertritt – darauf wurde weiter oben schon hingewiesen – die streng kontraktualistische, d.h. normenbegründende, Vertragstheorie. Er ist der Auffassung, dass es außer dem Recht auf individuelle Selbsterhaltung und Selbstverteidigung keinerlei naturgegebene oder göttliche Normen gibt, sondern dass alle moralischen Rechte und Pflichten sowie die Regeln des menschlichen Zusammenlebens erst durch Konvention zustande kommen (unabhängig davon, ob es einen Gesellschaftsvertrag im historischen Sinne gegeben hat).
- Hobbes geht von einem radikal pessimistischen Menschenbild aus. Von Natur aus befinden sich die Menschen im Zustand des Krieges aller gegen alle (*homo homini lupus*, »der Mensch ist dem Menschen ein Wolf«).
- Der allgemeine Kriegszustand kann nur durch einen Gesellschaftsvertrag beendet werden, durch den sich die Menschen einer absoluten Staatsgewalt unterwerfen. Nur so können Frieden und Sicherheit und damit das Überleben der Menschen garantiert werden.

- Sobald die Staatsgewalt durch den Gesellschaftsvertrag etabliert ist, sind ihre Befugnisse unbegrenzt. Es gibt keine individuellen Freiheitsrechte mehr und auch bei tyrannisch ausgeübter Staatsgewalt gibt es kein Recht auf Widerstand oder Kündigung wegen Vertragsbruchs. Begründet wird dies damit, dass andernfalls der Rückfall in den allgemeinen Kriegszustand unvermeidlich wäre.
- Bei Hobbes gibt es (außer dem Individualrecht auf Selbsterhaltung und Selbstverteidigung) keine natur- oder gottgegebene Gerechtigkeit. Soziale Gerechtigkeit kann daher kein von der Staatsgewalt unabhängiger Maßstab sein, den man an den Staat anlegen und mit dessen Hilfe man gerechte von ungerechter Herrschaft unterscheiden könnte. Vielmehr ist es umgekehrt: Die durch den Gesellschaftsvertrag entstandene Macht des Staates begründet und legitimiert erst die Gerechtigkeit (*auctoritas non veritas facit iustitiam*, »die Autorität, nicht die Wahrheit, begründet die Gerechtigkeit«).
- Die Art von Gerechtigkeit, die der Staat begründet, hat keinen anderen Inhalt, als dass alle Anspruch auf Schutz ihres Lebens und auf Sicherheit haben.

Zusammenfassung: Thomas Hobbes: die Macht schafft die Gerechtigkeit

(1) Thomas Hobbes (1588–1679) ist der erste neuzeitliche Philosoph, der konsequent von dem Grundsatz ausgeht, dass die sozialen Normen nicht auf natürlichem oder göttlichem Recht beruhen, sondern ausschließlich auf menschlicher Konvention.

(2) Hobbes setzt ein pessimistisches Menschenbild voraus und nimmt an, dass im Naturzustand ein allgemeiner Kriegszustand (Kampf aller gegen alle) herrscht.

(3) Um den allgemeinen Kriegszustand zu beenden, wird ein Gesellschaftsvertrag geschlossen.

(4) Durch den Gesellschaftsvertrag wird unwiderruflich eine absolute Staatsgewalt etabliert, deren einziger Zweck darin besteht, Leben und Sicherheit der Gesellschaftsmitglieder zu schützen.

(5) Im Gegenzug müssen die Gesellschaftsmitglieder auf alle individuellen Freiheitsrechte verzichten.

(6) Der einzige Inhalt von sozialer Gerechtigkeit besteht darin, dass alle Anspruch auf Schutz ihres Lebens und auf Sicherheit haben.

9 Die Begründung des liberalen Gerechtigkeitsparadigmas durch John Locke

Auf John Locke, den geistigen Ahnherr des Liberalismus und der bürgerlichen Demokratie, geht im Wesentlichen das bis heute einflussreiche liberale Gerechtigkeitsparadigma zurück. Seine wichtigsten Überlegungen sind in der zweiten Abhandlung seiner *Zwei Abhandlungen über die Regierung* (*Two Treatises of Government*) von 1690 (Locke 1977) niedergelegt.

9.1 Naturrecht und optimistisches Menschenbild

Locke ist im Unterschied zu Hobbes kein radikaler Kontraktualist, sondern Vertreter der gemäßigten Theorie des normensichernden Gesellschaftsvertrags. Er erkennt an, das es ein elementares Naturrecht gibt, das nicht erst durch den Gesellschaftsvertrag geschaffen wird, sondern diesem übergeordnet ist. Dieses Naturrecht, das Locke letztlich auf Gott zurückführt, stattet die Individuen mit den gleichen unveräußerlichen Rechten aus und verpflichtet alle Menschen, die Freiheitsrechte ihrer Mitmenschen zu respektieren. Man sieht an dieser Stelle, dass das moderne aufklärerische Naturrecht mit seinem normativen Individualismus und der Idee der Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz eine historische Wurzel im jüdisch-christlichen Monotheismus hat; es geht zurück auf die Vorstellung der Gottesebenbildlichkeit aller Menschen und der Gleichheit aller Menschen vor Gott.

Dieses unveräußerliche Natur- oder Menschenrecht (*law of nature*) umfasst in erster Linie das Recht auf Leben, Freiheit und Besitz. Locke fasst– nicht untypisch für ihn – das Naturrecht im Begriff des Eigentums zusammen: Eigentum (*property*) ist bei ihm der Oberbegriff für Leben (*life*), Freiheit (*liberty*) und Besitz (*estate oder posession*). Hier zeigt sich deutlich der Wandel, den die Idee des Naturrechts in der frühen Neuzeit gegenüber Altertum und Mittelalter erfahren hat. Bei Locke hat das Naturrecht nicht mehr den Charakter eines göttlichen Ordnungsrechts, dem sich die Individuen zu fügen haben, sondern es ist umgekehrt: Das Naturrecht stattet die Individuen mit Freiheitsansprüchen aus, die jede irdische Ordnung respektieren muss.

Im Gegensatz zu Hobbes geht Locke von einem optimistischen Menschenbild aus. Im Naturzustand (*state of nature*) verhalten sich die Menschen im Prinzip friedlich und kooperativ. Diese optimistische Sichtweise korrespondiert mit der Idee eines letztendlich von Gott gestifteten Naturrechts, denn zu dieser Idee gehört das Vertrauen, dass sich das Naturrecht auch in der von Gott geschaffenen Welt durchsetzen wird. Allerdings fehlt im Naturzustand eine Instanz, welche die Einhaltung des Naturrechts erzwingen und Verstöße ahnden könnte. Deshalb haben alle Menschen im Naturzustand ein Grundrecht auf Selbstjustiz. Da Rechtsverletzungen immer wieder vorkommen können, führt das Grundrecht auf Selbstjustiz zum Kriegszustand (*state of war*), obwohl für Locke die Menschen eigentlich gutartig sind.

9.2 Der Gesellschaftsvertrag bei Locke

Deshalb kommt es nach Locke zum Zusammenschluss der Menschen zu einer politischen Gesellschaft und zum Gesellschaftsvertrag. Dessen einziger Zweck ist es, durch Einrichtung einer Erzwingungsinstanz den Kriegszustand auszuschließen. Das klingt ähnlich wie bei Hobbes, ist aber ganz anders gemeint. Da der Mensch im Prinzip friedlich und kooperativ und überdies von der Natur mit unveräußerlichen Rechten ausgestattet ist, erfordert der Gesellschaftsvertrag im Wesentlichen lediglich den Verzicht auf das Recht, Selbstjustiz zu üben, keineswegs aber – wie bei Hobbes – den Verzicht auf alle Individualrechte:

> »Der Mensch wird [...] mit einem Rechtsanspruch auf vollkommene Freiheit und uneingeschränkten Genuss aller Rechte und Privilegien des natürlichen Gesetzes in Gleichheit mit jedem anderen Menschen [...] geboren. Daher hat er von Natur aus nicht nur die Macht, sein Eigentum [*property*], d.h. sein Leben, seine Freiheit und seinen Besitz [*estate*], gegen Schädigungen und Angriffe anderer Menschen zu schützen, sondern auch jede Verletzung dieses Gesetzes seitens anderer zu verurteilen und sie so zu bestrafen, wie es nach seiner Überzeugung das Vergehen verdient, sogar mit dem Tod [...]. Da aber keine politische Gesellschaft bestehen kann, ohne dass es in ihr eine Gewalt gibt, das Eigentum zu schützen und zu diesem Zweck die Übertretungen aller, die dieser Gesellschaft angehören, zu bestrafen, so gibt es nur dort eine politische Gesellschaft, wo jedes Einzelne ihrer Mitglieder seine natürliche Gewalt aufgegeben und zugunsten der Gemeinschaft in all denjenigen Fällen verzichtet hat, die ihn nicht davon ausschließen, das von ihr geschaffene Gesetz zu seinem Schutz anzurufen.« (Locke 1977, S. 253)

Aufschlussreich ist der letzte Satz: Die Mitglieder verzichten auf ihre Rechte nur in den Fällen, in denen das »Gesetz«, d. h. die staatlichen Instanzen, ihnen Schutz gewährt, im Wesentlichen verzichten sie also nur auf das Recht auf Selbstjustiz, das ihnen im Naturzustand zusteht. Dem entspricht Lockes Zweckbestimmung des Staates als einer Vereinigung »zum gegenseitigen Schutz ihres Lebens, ihrer Freiheiten und ihres Vermögens, was ich unter der allgemeinen Bezeichnung Eigentum (*property*) zusammenfasse« (Locke 1977, S. 278). Der Erhalt des so definierten Eigentums ist also Locke zufolge der eigentliche Zweck des Staates.

Deshalb sieht der durch Gesellschaftsvertrag begründete Staat bei Locke ganz anders aus als bei Hobbes. Er ist kein absolutistischer Staat, sondern ein liberaler Rechtsstaat. Die Funktion des Staates beschränkt sich darauf, das im vorvertraglichen Zustand bereits geltende Naturrecht zu sichern und durchzusetzen. Der Gesellschaftsvertrag und der Staat sind nicht Schöpfer des Rechts, sondern lediglich Garanten der vorvertraglichen individuellen Freiheitsrechte. Daher kann das staatliche Recht niemals absolut sein, sondern es findet seine Grenze an Leben, Freiheit und Besitz der Staatsbürger. Zu diesem Zweck fordert Locke auch eine Gewaltenteilung im Staat (11. –13. Kapitel).

Entsprechend sieht er ausdrücklich ein Widerstandsrecht vor, das Hobbes kategorisch ablehnt. Falls die Regierung oder auch der Gesetzgeber den Vertrag bricht, indem sie die Grundfreiheiten der Menschen (also Leben, Freiheit und Besitz) verletzen, hat das Volk das Recht zur Rebellion. Weil die Staatsgewalt sozusagen den Vertrag gekündigt hat, wird der Naturzustand und somit auch das Recht, Selbstjustiz zu üben, wiederhergestellt.

> »Wann immer daher die Gesetzgeber bestrebt sind, dem Volk sein Eigentum [d. h. Leben, Freiheit und Besitz, T.E.] zu vernichten oder das Volk in Sklaverei unter ihre willkürliche Gewalt zu bringen, versetzen sie sich dem Volk gegenüber in einen Kriegszustand. Dadurch wird es von jedem weiteren Gehorsam befreit und der gemeinsamen Zuflucht überlassen, die Gott für alle Menschen gegen Gewalt und Macht vorgesehen hat. Sooft daher die Legislative dieses grundlegende Gesetz der Gesellschaft überschreitet und aus Ehrgeiz, Furcht, Torheit oder Verderbtheit versucht, entweder selbst eine absolute Gewalt über das Leben, Freiheit oder Vermögen des Volkes an sich zu reißen oder in die Hände eines anderen zu legen, verwirkt sie durch einen solchen Vertrauensbruch die Macht, die das Volk ihr zu völlig entgegengesetzten Zielen übertragen hatte.« (Locke 1977, S. 338)

Die Staatsgewalt ist nach Locke also strikt begrenzt, sie hat die individuellen Freiheitsrechtrechte, vorrangig Leben, Freiheit und Besitz, der Bürgerinnen und Bürger zu respektieren. Damit ist aber Lockes Idee des liberalen Rechtsstaats noch nicht vollständig beschrieben. Zum Wesen des Staates gehört, dass er diese Rechte nicht nur nicht verletzten darf, sondern dass der Staatszweck ausschließlich im Schutz von Leben, Freiheit und Besitz der Bürgerinnen und Bürger besteht. Über Rechtsstaatlichkeit und Sicherung der individuellen Freiheitsrechte hinaus gibt es keinen positiven Staatszweck wie etwa das Gemeinwohl, die allgemeine Wohlfahrt oder die soziale Gerechtigkeit. Wir können es auch so ausdrücken, dass soziale Gerechtigkeit bei Locke in nichts anderem besteht als in eben dieser Rechtsstaatlichkeit und dem Schutz der Grundrechte. Für Gemeinwohl und allgemeine Wohlfahrt ist die Staatsgewalt prinzipiell nicht zuständig; dafür zu sorgen ist vielmehr Sache der Bürgerinnen und Bürger selbst.

9.3 Ein kurzer Ausblick: Adam Smith und die »unsichtbare Hand«

Im Kern hatte Locke bereits die Lehre von der »unsichtbaren Hand« vorweggenommen, die einige Jahrzehnte später von dem schottischen Moralphilosophen Adam Smith (1732–1790) entwickelt wurde und mit der die Sozialphilosophie des Liberalismus eine bis heute entscheidende Ergänzung erfuhr. In seiner berühmten *Untersuchung über die Natur und den Ursprung des Reichtums der Nationen* (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*) von 1776 versuchte Adam Smith den Nachweis zu führen, dass das eigennützige Verhalten aller zum größtmöglichen allgemeinen Nutzen führt, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind, nämlich die Freiheit des Marktes und der Schutz der elementaren individuellen Freiheitsrechte durch den Staat. Smith hat diese Idee in seine bekannte Formulierung gekleidet:

> »Nicht vom Wohlwollen [*benevolence*] des Fleischers, Brauers oder Bäckers erwarten wir unsere Mahlzeit, sondern von ihrer Bedachtnahme auf ihr eigenes Interesse [*regard to their own interest*]. Wir wenden uns nicht an ihre Humanität, sondern an ihren Egoismus [*self-love*], und sprechen ihnen nie von unseren Bedürfnissen, sondern von ihren Vorteilen. Nur ein Bettler will am liebsten ganz von dem Wohlwollen seiner Mitbürger abhängen.« (Smith 2005, S. 19)

An einer anderen Stelle des Buches, wenn es um die Frage geht, ob der heimische Markt vor ausländischen Gütern geschützt werden soll, hat Smith dann die Idee entwickelt, dass im freien Markt ein verborgener Harmonie

stiftender Mechanismus wirksam ist, der die Partikularinteressen zum Gemeinwohl zusammenfügt:

> »Wie nun jedermann nach Kräften sucht, sein Kapital auf den inländischen Gewerbefleiß [*domestic industry*] so zu leiten, dass sein Produkt den größten Wert erhält, so arbeitet auch jeder notwendig dahin, das jährliche Einkommen [*revenue*] der Nation so groß zu machen, als er kann. Allerdings ist es in der Regel weder sein Streben, das allgemeine Wohl [*public interest*] zu fördern, noch weiß er auch, wie sehr er dasselbe befördert. Indem er den einheimischen Gewerbefleiß dem fremden vorzieht, hat er nur seine eigene Sicherheit vor Augen, und indem er diesen Gewerbefleiß so leitet, dass sein Produkt den größten Wert erhalte, beabsichtigt er lediglich seinen eigenen Gewinn [*his own gain*] und wird in diesen wie in vielen anderen Fällen von einer unsichtbaren Hand [*invisible hand*] geleitet, dass er einen Zweck befördern muss, den er sich in keiner Weise gesetzt hatte. Auch ist es nicht eben ein Unglück für die Nation, dass er diesen Zweck nicht hatte. Verfolgt er seine eigenen Interessen, so befördert er das der Nation weit wirksamer, als wenn er dieses wirklich zu befördern die Absicht hätte. Ich habe niemals gesehen, dass diejenigen viel Gutes bewirkt hätten, welche die Miene annahmen, für das allgemeine Beste Handel zu treiben.« (Smith 2005, S. 458)

Damit hat Smith ein Grundmotiv der liberalen Gerechtigkeitsphilosophie ausdrücklich formuliert, das wir der Sache nach auch schon bei Locke finden können: Die Suche nach einem Gemeinwohl, das der Staat zu gewährleisten hätte, erübrigt sich, weil die Bürger selbst – vorausgesetzt der Staat mischt sich nicht in ihr Leben ein – das Gemeinwohl herstellen, obwohl sie dies nicht direkt beabsichtigen, sondern jeder nur seine eigenen Interessen verfolgt. Auch »soziale Gerechtigkeit« ist kein legitimes Ziel der Politik oder – etwas anders ausgedrückt – der Markt gewährleistet soziale Gerechtigkeit. Bei Smith und ebenso schon bei Locke findet sich also, ohne dass dieser Begriff verwendet wird, bereits die für den Liberalismus typische Vorstellung der Leistungsgerechtigkeit.

9.4 Lockes Eigentumstheorie und ihre Schwachstellen

Von kaum geringerer Bedeutung für Lockes Verständnis von sozialer Gerechtigkeit ist seine Lehre von der Rechtfertigung des Eigentums. Hierbei geht es ihm nicht um das Eigentum im umfassenden Sinne (das nach Locke das Recht auf Leben, Freiheit und Besitz umfasst), sondern nur um das Eigentum an Grund und Boden. Dabei müssen wir uns vor Augen halten, dass Grund und Boden in der vorwiegend agrarisch geprägten Gesellschaft

des 17. Jahrhunderts das entscheidende Produktionsmittel gewesen ist, neben dem die anderen sachlichen Produktionsmittel und Geldkapital nur eine geringe Bedeutung hatten. In Wirklichkeit geht es in Lockes Eigentumstheorie also um die ethische Rechtfertigung des Privateigentums an Produktionsmitteln überhaupt. Wir haben es hier mit einer der zentralen Fragen der sozialen Gerechtigkeit zu tun.

Zunächst ist wichtig, dass das Recht auf Privateigentum an Grund und Boden für Locke ein Naturrecht ist, d.h., dass es dem Gesellschaftsvertrag vorgeordnet ist. Daher ist auch kein Staat legitimiert, dieses Recht aufzuheben oder zu beschränken. Im Gegenteil, der Schutz des Privateigentums gehört – so wie die Sicherung der anderen natürlichen Freiheitsrechte des Menschen – zu den zentralen Aufgaben des Staates.

Natürlich weiß Locke, dass das Privateigentum an Grund und Boden des einen Individuums andere von der Verfügung über dasselbe Stück Land ausschließt und dass es daher einer ethischen Rechtfertigung der privaten Aneignung bedarf. Diese Notwendigkeit erscheint bei Locke in Form eines theologischen Grundsatzes: Gott hat die Erde allen Menschen zum Gemeinbesitz geschenkt. Damit steht Locke vor der Frage, ob und wie der von Gott geschenkte Gemeinbesitz rechtmäßig in Privatbesitz übergehen kann.

Es ist übrigens interessant, dass Locke hier nicht den an sich naheliegenden Weg des geringsten Widerstands geht. Er hätte das Legitimationsproblem für das Privateigentum an Grund und Boden ohne Weiteres umgehen können, und zwar durch Verzicht auf die Hypothese eines ursprünglichen gottgegebenen Gemeineigentums sowie zusätzlich durch das Postulat eines Rechts auf unbeschränkten Erstzugriff für den glücklichen und schnell entschlossenen Finder herrenlosen Landes. Dass er dies nicht tut, sondern es für notwendig hält, das Eigentum ethisch zu begründen, ergibt sich aus seinem christlichen Glauben und aus der Vorstellung von der Gleichheit aller Menschen vor Gott.

Wir können das ethische Problem aber auch ohne die theologisch-metaphysische Vorstellung eines göttlichen Schöpfungsplanes formulieren. Wenn es zutrifft, dass alle Menschen im Prinzip gleich sind und niemand wegen seiner Abstammung oder seiner persönlichen Eigenschaften moralische Vorrechte genießt, dann kann es kein Recht des Stärkeren oder des vom Glück Begünstigten geben. Stärke und glücklicher Zufall allein begründen noch kein Recht. Damit aus der faktischen privaten Aneignung von Grund und Boden ein Recht wird, bedarf es vernünftiger Rechtfertigungsgründe, die

auch von den Schwächeren und weniger Glücklichen freiwillig anerkannt werden können.

Die berühmt gewordene Lösung, die Locke für dieses Problem findet, lautet: Es ist die Bearbeitung des Bodens, also die persönlich geleistete Arbeit, durch die ein Individuum das Recht erwirbt, einen Teil des ursprünglich im Gemeinbesitz aller Menschen befindlichen Landes für sich privat in Besitz zu nehmen. Auf diese Weise ist das Recht auf Eigentum am Boden Ausfluss des Rechts auf den Ertrag der eigenen Arbeit, d. h. des »Selbstbesitzes« an der eigenen Person. Die entsprechende Argumentation lautet:

> »Obwohl die Erde und alle niederen Lebewesen allen Menschen gemeinsam gehören, so hat doch jeder Mensch ein Eigentum an seiner eigenen Person [*property in his own person*]. Auf diese hat niemand ein Recht als nur er allein. Die Arbeit seines Körpers [*the labour of his body*] und das Werk seiner Hände sind, so können wir sagen, im eigentlichen Sinn sein Eigentum. Was immer er also dem Zustand entrückt, den die Natur vorgesehen und in dem sie es belassen hat, hat er mit seiner Arbeit gemischt und ihm etwas eigenes hinzugefügt. Da er es dem gemeinsamen Zustand, in den es die Natur gesetzt hat, entzogen hat, ist ihm durch seine Arbeit etwas hinzugefügt worden, was das gemeinsame Recht der Menschen ausschließt. Denn da diese Arbeit das unbestreitbare Eigentum des Arbeiters [*unquestionable property of the labourer*] ist, kann niemand außer ihm ein Recht auf etwas haben, was einmal mit seiner Arbeit verbunden ist. Zumindest nicht dort, wo genug und ebenso gutes den anderen gemeinsam verbleibt [*enough and as good left in common for others*].« (Locke 1977, S. 216 f.)

Und an anderer Stelle führt er aus:

> »So viel Land ein Mensch bepflügt, bepflanzt, bebaut, kultiviert und so viel er von dem Ertrag verwerten kann, so viel ist sein Eigentum. Durch seine Arbeit hebt er es gleichsam vom Gemeingut ab. Und sein Recht wird auch nicht durch den Einwand entkräftet, dass jeder andere einen gleichen Anspruch darauf habe, und er es deshalb nicht in Besitz nehmen, nicht abgrenzen könne, ohne die Zustimmung all seiner Mitbesitzer, also der ganzen Menschheit. Als Gott die Welt der gesamten Menschheit zum gemeinsamen Besitz gab [*gave in common*], befahl er den Menschen auch zu arbeiten [...] Wer, diesem Gebot folgend, sich irgendein Land unterwarf, es bebaute und besäte, fügt ihm dadurch etwas hinzu, das sein Eigentum war, worauf kein anderer einen Anspruch hatte und was ihm niemand nehmen konnte, ohne ein Unrecht zu begehen.« (Locke 1977, S. 219 f.)

Dieses Aneignungsrecht hat nach Locke jedoch zwei Grenzen:

1. Es muss Überfluss an Land herrschen, d.h. dass für die anderen Menschen genügend gleich gutes Land (*enough and as good*) übrig bleiben muss.

2. Die Aneignung ist auf den Eigenbedarf beschränkt; man darf also von den Bodenerträgen nur so viel in Besitz nehmen, wie man selbst verbrauchen kann bzw. so, dass nichts verdirbt.

Mit diesen beiden Bedingungen tut sich Locke schwer, denn offenbar waren sie auch im England des 17. Jahrhunderts mit seinem Großgrundbesitz nicht erfüllt. Um aber das Privateigentum an Grund und Boden zu rechtfertigen, greift er zu Hilfskonstruktionen, die allerdings nicht ganz überzeugen können. Die erste Bedingung, den Landüberfluss, erklärt er kurzerhand mit dem Hinweis auf das weltweit vorhandene ungenutzte Land für erfüllt. Für die zweite Bedingung, die Beschränkung der Aneignung auf den Umfang, der dem Eigenbedarf dient, versucht er einen originellen Ausweg: Mit der Einführung des Geldes entfällt auch der moralische Einwand gegen die Aneignung von Land über den Eigenbedarf hinaus. Denn der Überschuss der Produktion wird verkauft; auf diese Weise verdirbt er nicht, sondern wird von den Käufern konsumiert.

Gemessen an der vormodernen Auffassung, dass das Eigentum ein von Gott verliehenes Recht ist, bedeutet Lockes Eigentumstheorie eine wichtige theoretische Innovation: Die Legitimation des Privateigentums an Produktionsmitteln – gleich ob es aus Grund und Boden oder aus anderem Sachkapital besteht – kann nur in der Arbeitsleistung des Eigentümers bestehen. Dies ist eine progressive Idee von epochaler Bedeutung. Aber Locke hat diese Prinzip überstrapaziert und es – man könnte sagen missbräuchlich – zur Rechtfertigung der Interessen der besitzenden Klassen umgedeutet. Dies wird leicht sichtbar, wenn man sich die vier Schwachstellen dieser Theorie vor Augen führt:

1. Durch die Bearbeitung des Bodens wird lediglich die private Aneignung des Bodenertrags (also nur der Feldfrüchte) gerechtfertigt, nicht aber des Bodens selbst. Denn wenn der Boden im Gemeinbesitz verbleibt und lediglich der Ertrag demjenigen zufällt, der das Land bearbeitet hat, dann ist damit dem Eigentumsrecht des Arbeiters an seiner Arbeit völlig Genüge getan.

2. Es wird lediglich das Privateigentum an Grund und Boden bei allgemeinem Überfluss an Land gerechtfertigt, nicht aber bei Landknappheit.

3. Gerechtfertigt wird außerdem allenfalls die Erstaneignung durch denjenigen, der den Boden persönlich in Bearbeitung nimmt, nicht aber das ererbte Privateigentum an Grund und Boden.

4. Es wird nicht der Grundbesitz gerechtfertigt, vor allem nicht der Großgrundbesitz, sondern lediglich das vom Eigentümer selbst für den Eigenbedarf bearbeitete Kleineigentum. Denn wenn das Aneignungsrecht durch die persönliche Arbeit dessen legitimiert ist, der das Land in Besitz nimmt, dann kann dies nur für die Aneignung zum Zweck der Selbstbewirtschaftung gelten, nicht aber für die Bearbeitung durch Knechte, Pächter oder Sklaven.

Wir sehen also, dass Lockes Herleitung des Rechts auf Privateigentum an Grund und Boden aus dem Selbstbesitzrecht und aus dem Recht an der eigenen Arbeit nicht ausreicht, um die Grundbesitzverhältnisse in der englischen Agrargesellschaft des 17. Jahrhunderts zu rechtfertigen, vor allem nicht die Konzentration des Bodens in den Händen weniger Großgrundbesitzer (falls eine solche Rechtfertigung überhaupt in Lockes Absicht lag). Erst recht ist seine Eigentumstheorie nicht auf das Privateigentum an Produktionsmitteln im entwickelten Kapitalismus anwendbar, denn im Unterschied zum Boden, der nur in begrenzter Menge zur Verfügung steht, ist Sachkapital im Prinzip – entsprechend lange Zeitdauer vorausgesetzt – beliebig vermehrbar.

Zusammenfassung: Die Begründung des liberalen Gerechtigkeitsparadigmas durch John Locke

1 Das bis heute äußerst einflussreiche Gerechtigkeitsparadigma des Liberalismus ist im Wesentlichen von John Locke (1632–1704) begründet worden.

2 Basis des liberalen Gerechtigkeitsparadigmas ist der normative Individualismus (die Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens müssen aus den vorrangigen Freiheitsrechten der Individuen abgeleitet und gegenüber diesen legitimiert werden).

3 Locke geht von optimistischen anthropologischen Prämissen aus. Auch im fiktiven Naturzustand (vor Gründung der Staatsgewalt) sind die Menschen im Prinzip friedlich und kooperativ.

4 Locke geht von der gemäßigten Theorie des Gesellschaftsvertrags aus. Danach werden Normen durch den Gesellschaftsvertrag nicht im eigentlichen Sinne geschaffen und begründet.

5 Vielmehr gibt es ein von Gott geschaffenes und vorvertraglich gültiges Naturrecht, das im Sinne eines individuellen Freiheitsrechts verstanden wird. Demgemäß hat jeder Mensch ein unveräußerliches Recht auf Leben, Freiheit und Besitz.

6 Durch den Gesellschaftsvertrag wird lediglich eine Staatsgewalt etabliert, die das Naturrecht (also das Recht jedes Menschen auf Leben, Freiheit und Besitz) faktisch durchsetzt und Verstöße ahndet.

7 Zweck und Rechtfertigung der Staats- und Gesellschaftsordnung bestehen ausschließlich in der Sicherung der Individualrechte (Leben, Freiheit, Besitz).

8 Daher findet die Staatsgewalt ihre Grenzen an diesen individuellen Freiheitsrechten. Wenn die Staatsgewalt diese Grenzen überschreitet, steht dem Volk ein Widerstandsrecht zu.

9 Es gibt nach Locke keinen weiteren Staatszweck (wie etwa Gemeinwohl, allgemeine Wohlfahrt oder soziale Gerechtigkeit), der über den Grundrechtsschutz hinausgeht.

10 Soziale Gerechtigkeit besteht für Locke somit letztlich in Rechtsstaatlichkeit. Im Übrigen sorgt der Markt für Gemeinwohl, allgemeine Wohlfahrt und soziale Gerechtigkeit.

11 Privateigentum an Produktionsmitteln ist legitim, da es auf dem Recht zur Aneignung der eigenen Arbeit und in letzter Instanz auf dem Recht auf »Selbstbesitz« an der eigenen Person beruht.

10 Jean-Jacques Rousseau und das radikal-egalitäre Gerechtigkeitsparadigma

Der aus Genf stammende französisch-schweizerische Schriftsteller, Philosoph, Kulturkritiker und Erziehungstheoretiker Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) gehört neben Thomas Morus und Karl Marx zu den politischen Theoretikern, deren Schriften eine besonders heftige Sozial- und Eigentumskritik auszeichnet. Er war der theoretisch bedeutendste und einer der konsequentesten Vertreter radikaler egalitärer Ideen.

Für die Theorie der sozialen Gerechtigkeit sind besonders zwei Werke Rousseaus von Bedeutung:

- *Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* aus dem Jahre 1755 (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*) und
- die berühmte Schrift *Vom Gesellschaftsvertrag* (*Du Contrat social*), die sieben Jahre später, im Jahre 1762, erschien und prompt verboten

wurde. Beide Publikationen fallen in die Regierungszeit des französischen Königs Ludwig XV., also in die Spätzeit des Absolutismus, als der wirtschaftliche Niedergang, die Misswirtschaft und Korruption, der Autoritätsverlust des alten Regimes, die wachsenden sozialen Probleme und die Unzufriedenheit bereits offenkundig waren und sich in den Salons der Gebildeten in Paris intellektueller Widerspruch zu regen begann.

10.1 Die Doppelgesichtigkeit von Rousseaus politischer Philosophie

Rousseau war ein Denker mit vielen Widersprüchen, die nicht immer auflösbar sind. Weder sind seine einzelnen Schriften stets aus einem Guss noch lassen sich seine Werke insgesamt ohne weiteres auf einen Nenner bringen. Bisweilen entsteht der Eindruck, als hätte er mehrere Leitideen parallel verfolgt und auch gar nicht versucht, sie systematisch zu verbinden, vielleicht weil er sie nicht als widersprüchlich empfand. Rousseau hat seinen Zeitgenossen und seiner Nachwelt zwei Gesichter gezeigt:

1. Das eine Gesicht Rousseaus ist das des vehementen pessimistischen Zivilisationskritikers, der mit dem Vernunft- und Fortschrittsglauben der Aufklärung brach, den unmittelbaren Gefühlen zu ihrem Recht verhelfen wollte und ein einfaches naturnahes Leben propagierte; vielleicht war er der erste »Grüne« in der europäischen Geistesgeschichte.

2. Das andere Gesicht zeigt den intellektuellen Vordenker des radikalen Flügels der Französischen Revolution, der die hergebrachten politischen und sozialen Verhältnisse beseitigen und an ihrer Stelle eine aus abstrakten Prinzipien heraus konstruierte egalitäre unmittelbare Demokratie aufbauen wollte.

Im *Diskurs über die Ungleichheit* führte eher der rückwärts gewandte Zivilisationskritiker das Wort, im *Contrat Social* dagegen der radikaldemokratische Revolutionär und Vorläufer des Sozialismus.

Was aber als konstanter Charakterzug das ganze Werk Rousseaus durchzieht, ist sein konsequenter Egalitarismus. Rousseau hat in klassischer Weise ein Muster formuliert, das wir als das radikal-egalitäre Gerechtigkeitsparadigma bezeichnen können. Dieser Spielart des Egalitarismus begegnen wir – vor und nach Rousseau – an vielen Stellen der politischen Ideengeschichte: bei den radikal-religiösen sozialrebellischen Bewegungen des Mittelalters und der frühen Neuzeit (etwa den Katharern und Wiedertäufern), bei Thomas Morus, bei Vertretern des radikalen Flügels der Französischen

Revolution wie Francois Noel Babeuf (1760 –1797), bei den von Marx so bezeichneten »Utopischen Sozialisten« in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Henri de Saint-Simon (1760–1825), Filippo Buonarotti (1761–1837), Robert Owen (1771–1858) oder Louis-Auguste Blanqui (1805 – 1881)), in den religiös-sozialkritischen Ideen Lev Tolstois (1828–1910), bei den Anarchisten Pierre-Joseph Proudhon (1809–1865), Michail Bakunin (1814–1876) und Pjotr Krapotkin (1842–1921) und bei vielen Alternativbewegungen des 20. Jahrhunderts (dass Karl Marx und die von ihm begründete Variante des Kommunismus nur sehr bedingt in diese egalitaristische Tradition gehören, wird in Unterkapitel 11 noch näher erörtert).

Zwar lässt sich nur bei den wenigsten der genannten Personen und Bewegungen ein direkter Einfluss Rousseaus konstatieren. Aber dieser hat offensichtlich einem Denkmodell von sozialer Gerechtigkeit prägnanten Ausdruck verliehen, das unabhängig von seinen Schriften über die Jahrhunderte hinweg als linksradikale Minderheitenströmung latent vorhanden war und vermutlich auch bestehen bleiben wird. Das ist der Grund, warum wir uns in einer Ideengeschichte der sozialen Gerechtigkeit näher mit Rousseau befassen müssen.

Im Übrigen konnte das Spannungsverhältnis zwischen dem zivilisationskritischen und dem radikaldemokratisch-revolutionären Aspekt in Rousseaus Schriften bis heute, trotz unendlich vieler Interpretationsversuche, nicht aufgelöst werden. Auch in Zukunft wird sich vermutlich jeder Interpret – nicht anders als es bei Platon, Hegel oder Marx der Fall ist – je nach Geschmack à la carte seinen eigenen Rousseau zusammenstellen. Die Spannung – manche mögen es auch Widerspruch nennen – zwischen pessimistischer Zivilisationskritik und radikalem revolutionärem Neubeginn scheint geradezu zum Wesen von Rousseaus egalitärem Gerechtigkeitsparadigma zu gehören. Dies soll im Folgenden verdeutlicht werden.

10.2 Die Zivilisations-, Gesellschafts- und Eigentumskritik Rousseaus im *Diskurs über die Ungleichheit*

Im *Diskurs über die Ungleichheit* stoßen wir auf zwei wesentliche Prämissen, in denen sich bereits die Doppelgesichtigkeit der politischen Philosophie Rousseaus demonstriert. Es ist die für Rousseau typische Kombination aus optimistischer Anthropologie und pessimistischer Zivilisationskritik.

Rousseau ging einerseits unerschütterlich von einem optimistischen Menschenbild aus. Der Mensch ist für ihn von Natur aus gut, ohne Aggression und kooperativ. Er hegte die Idealvorstellung vom zivilisatorisch un-

verdorbenen Naturmenschen, des »guten Wilden« (*bon sauvage*). Der gute Wilde ist ungesellig; er lebt allein bzw. in familiären Kleingruppen. Er trifft nur selten mit fremden Menschen zusammen und verhält sich diesen gegenüber friedlich, wenn auch desinteressiert, denn es gibt nach Rousseaus Vorstellung auf dieser Kulturstufe und inmitten einer Natur, die alles Lebensnotwendige zur Verfügung stellt, nichts, worüber er mit Fremden in Konflikt geraten könnte.

Andererseits war Rousseaus Einschätzung von Zivilisation und Kultur radikal pessimistisch. Alles moralische Übel ist für ihn dadurch entstanden, dass die Menschen sich zu Gesellschaften zusammengeschlossen haben. Wir müssen uns klar vor Augen führen, dass für Rousseau, so wie er im *Diskurs über die Ungleichheit* argumentiert, die Menschen nicht etwa erst durch eine bestimmte schlechte Gesellschaftsordnung verdorben werden, sondern bereits durch das gesellschaftliche Zusammenleben als solches. Das Zusammenleben widerstrebt seiner ursprünglich guten Natur, wodurch diese zum Bösen mutiert. Rousseau illustriert das mit Hilfe des begrifflichen Gegensatzpaares »Eigenliebe« (*amour de soi*) und »Selbstsucht« (*amour-propre*). Die Eigenliebe ist nichts anderes als der natürliche Selbsterhaltungswille des Menschen, Selbstsucht hingegen ist der Wunsch, besser gestellt zu sein als die anderen. Die Selbstsucht erwacht zwangsläufig dann, wenn Menschen in Gesellschaften zusammenleben und wenn der einfache Selbstbezug des Menschen durch die Anerkennung seiner Mitmenschen ersetzt wird. Die Individuen beginnen sich miteinander zu vergleichen, sich in Rangordnungen einzuteilen, sich zu beneiden und zu übervorteilen. Rousseau hat auf diese Weise vollständig mit der seit Aristoteles überlieferten Vorstellung von der Sozialnatur des Menschen gebrochen.

Die Zivilisation verdirbt also den Menschen durch Ehrgeiz, Habgier und Unterdrückung, die Kulturleistungen des Menschen, Künste, Wissenschaften und Religion, befördern nicht sein Wohl, sondern dienen nur der Verschleierung, Rechtfertigung und Stabilisierung des Elends.[9] Auf diese Weise sieht Rousseau – in radikalem Bruch mit der Aufklärung seiner Zeit– in der Menschheitsgeschichte nichts anderes als eine Verfallsgeschichte; er spricht vom »Verfall der Gattung« (*décrépitude de l'espèce*). Rousseau hat ein regelrechtes Schema der Dekadenzgeschichte der Menschheit entwickelt, das vom wilden Urzustand bis zur Feudalgesellschaft der Mitte des 18. Jahrhunderts reicht und in dem, vereinfacht gesprochen, die folgenden sechs Stufen zu unterscheiden sind:

1. der wilde Urzustand des halb tierischen, weitgehend sprach- und vernunftlosen ungeselligen Urmenschen;

2. ein »goldenes Zeitalter« der freien gesellschaftlichen Kooperation, das etwa mit der steinzeitlichen Jäger- und Sammlerkultur gleichzusetzen wäre;
3. die Kulturstufe des Ackerbaus und der Metallbearbeitung (also das Neolithikum im weiteren Sinne) mit der Entwicklung des Eigentums an Grund und Boden;
4. das Zeitalter des allgemeinen Kriegszustands, der wegen der Bodenknappheit und der daraus entstehenden Konflikte entsteht;
5. das Zeitalter des Gesellschaftsvertrags, d. h. der Bildung der Staatsgewalt und der rechtlichen Verfestigung der Ungleichheit der Eigentumsverteilung und der Herrschaft (dies wäre etwa mit dem Beginn der sogenannten Hochkulturen gleichzusetzen);
6. schließlich die Degeneration der ursprünglich legitimen Staatswesen zu Willkürherrschaft, Klassenprivilegien und Despotie, womit dann der von Rousseau vorgefundene zeitgenössische Zustand (Absolutismus und Feudalismus) erreicht wird;

Zwei Stationen der Dekadenzgeschichte, die im *Diskurs über die Ungleichheit* erzählt wird, müssen wir näher betrachten: die der Entstehung des Eigentums und die des Gesellschaftsvertrags.

Der Sündenfall schlechthin bestand für Rousseau in der Erfindung des Eigentums; gemeint war damit, den Produktionsverhältnissen des 18. Jahrhunderts entsprechend, das Eigentum an Grund und Boden. Mit dem Eigentum kommen Neid, Habgier und alle anderen Verbrechen und Laster in die Welt. Das Eigentum ist die zentrale Ursache für Herrschaft, Ungleichheit, Unterdrückung und Kriege.

> »Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und dreist sagte: ›Das ist mein‹ und so einfältige Leute fand, die das glaubten, wurde zum wahren Gründer der bürgerlichen Gesellschaft [*vrai fondateur de la société civile*]. Wie viele Verbrechen, Kriege, Morde, Leiden und Schrecken würde einer dem Menschengeschlecht erspart haben, hätte er die Pfähle herausgerissen oder den Graben zugeschüttet und seinesgleichen zugerufen: ›Hört nicht auf diesen Betrüger. Ihr seid verloren, wenn ihr vergesst, dass die Früchte allen gehören und die Erde keinem‹.« (Rousseau 1955, S. 191–193[10])

Bemerkenswert war, dass Rousseau in seiner Eigentumstheorie ein Stück weit mit seinem ideologischen Gegenspieler John Locke (s. Unterkapitel 9)

übereinstimmte. Wie Locke sah er den Ursprung des Eigentums in der Arbeit. Er räumte also ein, dass derjenige, der Grund und Boden bearbeitet, Anspruch auf die Feldfrüchte erheben kann. Aber anders als Locke unterschied Rousseau sorgfältig zwischen dem Anspruch auf den saisonalen Bodenertrag und dem dauerhaften Eigentum am Boden selbst. Daher verfiel er auch nicht auf die Idee, von der Arbeit auf das Eigentumsrecht zu schließen. Die Arbeit erklärt zwar das Faktum, dass sich das Eigentum allmählich aus Gewohnheit herausgebildet hat: »Nur die Arbeit allein gibt dem Bebauer (*cultivateur*) das Recht auf die Früchte der Erde, die er bebaut hat, wenigstens bis zur Ernte, und so von Jahr zu Jahr. Da dies einen fortgesetzten Besitz bewirkt, wird leicht Eigentum daraus.« (Rousseau 1955, S. 218) Aber trotzdem kann die Arbeit das Eigentum moralisch nicht rechtfertigen.

In der Dekadenzgeschichte, die Rousseau im *Diskurs über die Ungleichheit* ausbreitet, kommt auch der Gesellschaftsvertrag an prominenter Stelle vor. Dieser Gesellschaftsvertrag ist von ganz anderer Art als derjenige, von dem später im *Contrat social* die Rede ist. *Im Diskurs über die Ungleichheit* ist der Gesellschaftsvertrag nämlich nichts anderes als ein Betrugsmanöver der Reichen zulasten der Armen. Wenn durch einen Gesellschaftsvertrag eine staatliche Organisation, Regierungen und eine Rechtsordnung geschaffen werden, dann dient dies allein den Besitzenden und Herrschenden, denen es dadurch gelingt, ihre Position zu legitimieren:

> »Der durch die Notwendigkeit bedrängte Reiche entwarf schließlich den ausgedachtesten Plan, den jemals der menschliche Geist ausbrütete, nämlich zu seinen Gunsten sogar die Kräfte derer zu benutzen, die ihn angriffen, aus seinen Gegner seine Verteidiger zu machen [...] ›Wir wollen uns vereinen‹, sagte er ihnen, ›um die Schwachen vor der Unterdrückung zu beschützen, die Ehrgeizigen im Zaum zu halten und jedem den Besitz zuzusichern, der ihm gehört. Wir wollen Vorschriften über Gesetz und Frieden erlassen, denen jeder zu folgen verpflichtet ist, die kein Ansehen der Person gelten lassen und auf gewisse Weise die Launen des Glücks wiedergutmachen, indem sie den Mächtigen wie den Schwachen gleichermaßen gegenseitigen Pflichten unterwerfen. Kurzum: statt unsere Kräfte gegen uns selbst zu wenden, wollen wir sie zu einer höchsten Gewalt vereinigen, die uns nach weisen Gesetzen regiert, alle Mitglieder der Gesellschaft schützt und verteidigt und uns in einem ewigen Frieden erhält‹ [...]. Alle liefen auf ihre Ketten zu in dem Glauben, sie würden ihre Freiheit sichern, denn sie hatten wohl Verstand genug, um die Vorteile einer Staatsgründung [*les avantages d'un rétablissement politique*] zu fühlen, aber nicht Erfahrung genug, um deren Gefahren vorherzusehen.

> Die aber, die am besten den Missbrauch ahnen konnten, waren es gerade, die davon zu profitieren trachteten [...] So vollzog sich die Entstehung der Gesellschaft – oder muss sie gewesen sein – sowie der Gesetze, die dem Schwachen neue Fesseln und dem Reichen neue Macht gaben. Sie zerstörten unwiderruflich die angeborene Freiheit, setzten für immer das Gesetz des Eigentums und der Ungleichheit fest, machten aus einer listigen Usurpation ein unaufhebbares Recht und zwangen von nun an das gesamte Menschengeschlecht für den Gewinn einiger Ehrgeiziger zur Arbeit, zur Knechtschaft und zum Elend.« (Rousseau 1955, S. 227/229).

Damit nahm Rousseau die spätere Ideologiekritik von Karl Marx vorweg bzw. er wiederholte Argumente, die wir bereits von dem antiken Sophisten Thrasymachos kennen (s. Unterkapitel 2).

10.3 Die politische Philosophie Rousseaus im *Contrat social*

Im zivilisationskritischen *Diskurs über die Ungleichheit* unternahm Rousseau den Versuch, Staat, Gesellschaft und Gesellschaftsvertrag als Herrschaftsinstrumente der Besitzenden zu entlarven. In dem nur sieben Jahre später publizierten *Contrat social* entwarf er hingegen einen vollkommen anderen Gesellschaftsvertrag, dessen Zweck darin besteht, eine herrschaftsfreie und legitime staatliche Ordnung zu begründen. Dem betrügerischen alten Gesellschaftsvertrag, aus dem die bestehenden ungerechten Herrschaftsverhältnisse entstanden sind, wird also ein neuer und wahrer Gesellschaftsvertrag entgegengesetzt. Daraus ergibt sich ein Spannungsverhältnis zwischen Rousseaus eigenem politisch-philosophischen Programm und seiner pessimistischen Zivilisationskritik. Auf die Frage, wie das Verhältnis zwischen dem zivilisationskritischen und dem revolutionären Rousseau zu interpretieren ist, wird weiter unten eingegangen.

Die Themenstellung des *Contrat social* entspricht auf den ersten Blick dem, was seit Beginn der frühen Neuzeit sozusagen die Standardfrage der politischen Theorie war: Wie können Staat, Regierung und Gesetze, wie kann politische Herrschaft legitimiert werden? Gegenüber der antiken und mittelalterlichen Sichtweise ist dies bereits eine radikalisierte Fragestellung; es geht nicht allein darum, worin eine gute Herrschaft besteht, sondern auf welche Rechtfertigung sich Herrschaft als solche – sei sie gut oder schlecht – stützen kann. Wie die anderen Theoretiker der frühen Neuzeit– z.B. auch Hobbes und Locke – findet Rousseau schnell die Antwort: Herrschaft kommt nicht aus der Natur, auch nicht aus einem vorgeblichen »Recht des

Stärkeren«, sondern kann nur durch die Zustimmung der Beherrschten, also durch Konvention, legitimiert werden.

Bei näherem Hinsehen zeigt sich aber, dass Rousseau die Fragestellung weiter zugespitzt und derart extreme Anforderungen an eine legitime politische Herrschaft gestellt hat, wie es bisher keiner seiner Vorgänger getan hatte. Die entsprechende Passage in Buch I, Kapitel 6 des *Contrat*, aus der sich das ganze staatsphilosophische Programm Rousseaus ergibt, lautet:

> »Wie lässt sich eine Form des Zusammenschlusses [*association*] finden, die mit aller gemeinsamen Kraft die Person und die Güter jedes Teilhabers verteidigt und beschützt und durch die ein jeder, der sich allen anderen anschließt, dennoch nur sich selbst gehorcht und ebenso frei bleibt wie zuvor?« (Rousseau 2000, S. 26)

Dass jeder nur sich selbst gehorchen und so frei bleiben soll wie zuvor, meinte Rousseau durchaus wörtlich. Er verlangte nicht mehr und nicht weniger als die völlige Verschmelzung von Staat und Volk zu einer Einheit und damit die Aufhebung der Herrschaft. Daher formuliert Rousseau seinen idealen Gesellschaftsvertrag folgendermaßen:

> »Jeder von uns stellt gemeinsam seine Person und ganze Kraft unter die oberste Richtlinie des allgemeinen Willens; und wir nehmen in die Gemeinschaft jedes Mitglied als untrennbaren Teil des Ganzen auf.« (Rousseau 2000, S. 27)

Rousseau wollte also, dass das Volk die Staatsgewalt nicht an irgendwelche Regierenden delegiert, sondern selbst und unmittelbar ausübt, und zwar so gründlich, dass eigentlich nicht mehr von Herrschaft und Gehorsam gegenüber dem Staat die Rede sein kann, sondern nur noch von einer Art Selbstgehorsam der Bürger gegenüber Gesetzen, die sie sich selbst gegeben haben, d.h. letztlich gegen sich selbst.

Um dies zu erreichen, müssen sich die Individuen zu einer ideellen Gesamtperson zusammenschließen, die Rousseau mit Begriffen wie »politische Person« (*personne publique*), »politischer Körper« (*corps politique*) oder »gemeinsames Ich« (*moi commun*) bezeichnet hat. Mit der politischen Gemeinschaft sollen sich die Individuen bedingungslos identifizieren, bis hin zu »völliger Entäußerung« (*aliénation totale*). Als Gegenleistung für diese Entäußerung und für die Aufgabe ihrer natürlichen Freiheit erhalten die Individuen dann politische Freiheit als aktive Staatsbürger (*citoyen*). Das so entstehende ideale Gemeinwesen nannte Rousseau nicht »Demokratie«, sondern »Republik« – womit im 18. Jahrhundert sofort und unmissverständlich eine direkte Beziehung zum antiken Stadtstaat hergestellt wurde,

also zur athenischen Demokratie und zur römischen Stadtrepublik (die römische Republik wurde übrigens in der Zeit der Französischen Revolution in Verkennung ihres oligarchischen Charakters als demokratischer Idealstaat idealisiert).

Inhaltlich bedeutet diese Art von Gesellschaftsvertrag, dass jeder Bürger auf die Verfolgung seiner persönlichen Partikularinteressen verzichtet und sich stattdessen – auf Gegenseitigkeit und letztlich auch zum eigenen Nutzen – ausschließlich am Gemeinwohl orientiert. Rousseau hat dies mit Hilfe eines Begriffspaares verdeutlicht, nämlich dem »Willen aller« (*volonté des tous*) und dem »allgemeinen Willen« (*volonté générale*). Die *volonté des tous* ist die Summe – oder auch nur die Mehrheit – der Einzelwillen der Bürger, von denen jeder sich von seinen Sonderinteressen leiten lässt. Die *volonté générale* hingegen kommt zustande, wenn alle Bürger ausschließlich das gemeinsame Wohl verfolgen. Diese Einstellung der Bürger, die Einzelinteressen dem Allgemeinwohl unterzuordnen, nannte Rousseau »Tugend« (*vertu*); damit meinte er – dem damaligen Verständnis folgend – natürlich nicht Tugend im heutigen Sinne als private Moral, sondern – im Sinne der Antike – die Haltung vorbildlicher Staatsbürger, die sich durch Gemeinsinn, Ehrlichkeit, Einfachheit der Lebensführung und das Fehlen von Geiz, Habgier, Neid oder Missgunst auszeichnen.

Es war Rousseau sehr wohl bewusst, dass solche Tugenden und eine derart kompromisslose Gemeinwohlorientierung, wie er sie den Bürgern abverlangen wollte, nur unter bestimmten Voraussetzungen möglich sein würden. Damit meinte er in erster Linie soziale Gleichheit. Nur wenn soziale Gleichheit herrscht, lässt sich verhindern, dass die Interessen der Bürger in Konflikte geraten und sie über diesen Konflikten das Gemeinwohl aus den Augen verlieren. Vor allem aber war für ihn eine politische Gemeinschaft tugendhafter Bürger nur denkbar, wenn sie voneinander wirtschaftlich unabhängig sind und es zwischen ihnen kein Über- oder Unterordnungsverhältnis gibt. Allerdings verlangte Rousseau keine absolute Gleichheit, sondern er war mit relativer Gleichheit zufrieden:

> »Im Hinblick auf die Gleichheit soll dieses Wort nicht bedeuten, dass das Ausmaß an Macht und Reichtums absolut dasselbe für alle sei, sondern dass die Macht auf alle Gewalt verzichte und nur auf der Grundlage von Stellung und Gesetz ausgeübt werde, als auch, dass im Hinblick auf den Reichtum kein Bürger genügend vermögend sei, sich einen anderen kaufen zu können, und keiner so arm, dass er sich zu verkaufen gezwungen wäre. Das setzt von Seiten der Großen Mäßigung ihrer Mittel und ihres wirtschaftlichen Einflusses voraus und bei den Kleinen die Mäßigung des Neides und der Begehrlichkeit.« (Rousseau 2000, S. 73 f.)

Mit »Stellung« (frz. *rang*) war natürlich nicht die Position in einer Gesellschaft mit Standesunterschieden gemeint, sondern die Stellung, die ein politisches Amt verleiht. Im Übrigen sehen wir, dass Rousseaus Gleichheitsbegriff zwar keine extreme »Gleichmacherei« beinhaltete, aber doch recht weit ging, denn Lohnarbeit (wenn ein Bürger den anderen kauft bzw. dieser sich verkauft), wäre schon eine zu große Ungleichheit und würde die politische Gemeinschaft zerstören.

Rousseaus Theorie des Gesellschaftsvertrags unterscheidet sich ganz prinzipiell von der des großen Liberalen John Locke. Rousseau wollte keinen Souverän etablieren, keine Staatsmacht, die über den Bürgern steht und sie von oben herab regiert. Der Souverän war für Rousseau vielmehr ausschließlich das Volk selbst. Als erster Staatstheoretiker führte er den Gesichtspunkt der politischen Selbstbestimmung und Selbstregierung des Volkes in die Diskussion ein. Die Staatsgewalt war für ihn überhaupt nur als Selbstbestimmung des Volkes legitim. Insofern war er der erste Demokrat aus Prinzip unter den modernen Staatstheoretikern und er hat den Gedanken der Demokratie – verstanden als Selbstbestimmung und Selbstregierung – mit äußerster Konsequenz zu Ende gedacht. Ganz anders bei Locke: Ihm ging es nicht um die Partizipation des Volkes an der Staatsmacht oder um ihre Inbesitznahme durch das Volk, sondern nur um ihre Begrenzung; er wollte die Herrschaft des Staates in enge Schranken verweisen und den Individuen einen möglichst großen staatsfreien Raum sichern.

10.4 Theoretische Grundlegung der direkten Demokratie

Rousseau dachte auch nicht an eine repräsentative Demokratie, bei der die politische Macht einem gewählten Parlament oder einem gewählten Präsidenten übertragen wird. Die Grundformel der repräsentativen Demokratie als einer durch garantierte Grundrechte der Bürger eingeschränkten und zeitlich begrenzten Herrschaft gewählter Repräsentanten lag ihm völlig fern. Er hätte sie nicht als legitime Herrschaftsform betrachtet, denn sie widersprach diametral seiner Vorstellung von politischer Freiheit und seinem Ideal des politisch aktiven Staatsbürgers. Für ihn lag es im Wesen eines legitimen Gemeinwesens, dass die Rechte der politischen Gemeinschaft der Staatsbürger niemals an irgendwelche Repräsentanten abgetreten werden können und dürfen. Nur auf diese Weise war für ihn gewährleistet, dass jeder Staatsbürger bei der Befolgung der Gesetze nur sich selbst gehorcht und insofern frei bleibt. Rousseaus Vertragstheorie mündet also in die unmittelbare oder direkte Demokratie, bei der ausschließlich das Volk selbst in Versammlungen oder Plebisziten über die Gesetzgebung zu entscheiden

hat. In der theoretischen Grundlegung der direkten Demokratie liegt einer der wichtigsten Beiträge Rousseaus zur politischen Philosophie.

Rousseaus Konzeption des Gesellschaftsvertrags hat noch eine weitere schwerwiegende Konsequenz und auch hierin unterscheidet sie sich zentral von Lockes Liberalismus. Es gibt bei Rousseau keine wirklich garantierten individuellen Abwehrrechte gegenüber der politischen Gemeinschaft, sondern es wird die freiwillige, aber rückhaltlose Unterordnung des Individuums unter das Gemeinwohl verlangt. Das beinhaltet das Recht der demokratischen Mehrheit, über das Individuum zu verfügen; eine unverletzliche Privatsphäre, für die der Liberalismus streitet, kann es dann nicht geben. Mehr noch: Wenn die Bürger das Gemeinwohl derart konsequent verinnerlichen und so sehr zu ihrem persönlichen Anliegen machen, wie es gefordert wird, dann ist es geradezu eine Todsünde gegen das Gemeinwesen, wenn Individuen bei öffentlichen Beratungen und Abstimmungen ihre persönlichen Interessen oder Gruppeninteressen verfolgen. Denn wenn es erst einmal so weit gekommen ist, dass die Bürger in der Politik ihren eigenen Vorteil suchen, dann ist der Verfall des Gemeinwesens nicht mehr aufzuhalten.

Das Gemeinwohl in der Rousseauschen Republik kann man sich deswegen auch nicht als einen irgendwie ausbalancierten Kompromiss von Partikularinteressen oder als Mehrheitsinteresse vorstellen. Das wäre nur die *volonté des tous*, nicht die *volonté générale.* Für Rousseau existierte das Gemeinwohl sozusagen objektiv; tugendhaften Staatsbürgern steht es klar vor Augen und sie ziehen es ihrem eigenen Sonderinteresse vor. Diese Vorstellung, dass private Eigeninteressen in der Politik prinzipiell nicht legitim seien, gehört zum Zentrum von Rousseaus politischer Philosophie und auch seiner Konzeption von sozialer Gerechtigkeit. Letztlich kann es im Rahmen dieser Konzeption von unmittelbarer Demokratie auch keinen legitimen Platz für Parteien, Fraktionen oder Interessenorganisationen geben, denn alle sind darauf verpflichtet, ausschließlich das allgemeine Wohl zu verfolgen.

Wenn alle Bürger zu einer politischen Gemeinschaft verschmolzen sind und nicht jeder sein eigenes, sondern alle nur das gemeinsame Wohl im Sinn haben, dann – so meinte Rousseau – kann deren allgemeiner Wille im Grunde »nicht irren«; kleinere Interessenunterschiede, die es dann noch geben mag, höben sich auf. Die Behauptung, der Allgemeinwille könne nicht irren, hat schon immer befremdet. Man muss aber zwischen der Rechtschaffenheit in der Absicht einerseits und dem zutreffenden Urteil in der Sache andererseits unterscheiden; nur das Erstere ist gemeint. Wenn aber das Volk zwar das Gute will, aber nicht immer die notwendige Urteilskraft besitzt, dann muss diese Lücke durch eine Zusatzkonstruktion geschlossen

werden. Diese bestand für Rousseau in der Figur des »Gesetzgebers« (*législateur*).

Dieser Gesetzgeber, den er sich nach dem antiken Vorbild des Spartaners Lykurgos oder des Atheners Solon vorstellte, soll nicht aus eigener Macht heraus die Verfassung erlassen und die Institutionen der Republik einsetzen. Dies bleibt dem Volk vorbehalten. Der Gesetzgeber soll sich vielmehr auf die Rolle eines weisen Ratgebers beschränken, der, wenn er sein Werk getan hat, selbstlos zurücktritt und die Entscheidung dem Volk überlässt. Dieses aus heutiger Sicht eher altertümlich wirkende Detail ist keineswegs so unwichtig, wie es auf den ersten Blick scheint. Es zeigt nämlich, dass die unmittelbare Demokratie, wenn sie konsequent auf die Spitze getrieben wird, bereits ihrer Theorie nach eine latente Anfälligkeit für charismatisches Führertum besitzt. Auf diesen Zusammenhang, der sich auch empirisch-historisch belegen lässt, wird weiter unten nochmals eingegangen.

10.5 Rousseau – ein Konservativer?

Dies ist das Konzept der unmittelbaren Demokratie, wie es Rousseau in seinem *Contrat social* entworfen hat und das bereits eineinhalb Jahrzehnte nach seinem Tod, in der radikalen Phase der Französischen Revolution, seine politisch-ideologische Sprengwirkung entfaltete. Wenn wir aber herausfinden wollen, wie Rousseaus Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit aussah, dann müssen wir nochmals auf das Verhältnis zwischen dem Zivilisationskritiker und dem Demokratietheoretiker Rousseau zurückkommen.

Zwischen dem *Diskurs über die Ungleichheit* und dem *Contrat social* besteht ein nicht leicht aufzulösender Widerspruch. Als äußerst pessimistischer Zivilisationskritiker hatte Rousseau den unaufhaltsamen moralischen Niedergang der Menschheit und wachsende soziale Ungerechtigkeit diagnostiziert. In diesem Panorama hatte der Zusammenschluss der Menschen zu staatlicher Organisation verhängnisvolle Folgen; die Schaffung von Regierungen und Gesetzen befestigte die Ungleichheit, gab der Ungerechtigkeit den falschen Anschein von Rechtmäßigkeit und beschleunigte nur den Fortgang von Habgier und Unterdrückung. Wie konnte Rousseau auf die Idee kommen, auf diese zivilisatorische Verfallsgeschichte mit einem revolutionären Gegenentwurf zu antworten? Hatte er seine Meinung geändert, war er vom Pessimisten zum Optimisten geworden?

Eine mögliche Antwort lautet, dass Rousseau im *Contrat social* gar nicht von seinen pessimistischen Ansichten abgerückt ist und dass es ein Missverständnis der radikalen Jakobiner in der Französischen Revolution war, ihn

als Revolutionstheoretiker zu verstehen.[11] Rousseau war sich dieser Interpretation zufolge sehr wohl der Unmöglichkeit bewusst, in den entwickelten und volkreichen Staaten seiner Zeit, wie etwa Frankreich, eine Republik in seinem Sinne zu errichten. In solchen Ländern war die Bevölkerung viel zu groß und unüberschaubar, die Entwicklung von Handel und Gewerbe zu weit fortgeschritten, waren die sozialen Gegensätze zu gewaltig, Reichtum und Armut zu extrem, die Laster der Zivilisation zu weit verbreitet und der soziale Zusammenhalt war schon zu sehr zerrissen, als dass es vorstellbar gewesen wäre, die Bürger könnten sich zu einer idealen politischen Gemeinschaft der direkten Demokratie zusammenschließen. Rousseau war der Meinung, dass Republiken nach seinem Wunschbild ausschließlich in kleinen, entlegenen und wenig entwickelten Gemeinschaften von selbstständigen und hauptsächlich für den Eigenbedarf produzierenden Kleinbauern existieren könnten, wo die Lebensweise einfach und die Vermögensunterschiede gering sind. Er hat im *Contrat social* Überlegungen angestellt, wo und unter welchen Bedingungen es möglich sei, eine ideale Republik zu errichten, und kam zu dem Ergebnis, dass nirgendwo außer auf der Insel Korsika die Voraussetzungen dafür gegeben seien (Rousseau 2000, S. 73).

Nach dieser Interpretation wäre also der Widerspruch zwischen dem pessimistischen Zivilisationskritiker und dem Theoretiker der radikalen Demokratie in der Weise aufzulösen, dass Rousseau im Grunde ein konservativer Denker gewesen ist. Er war – anders als manche, die sich auf ihn beriefen – klug genug zu wissen, dass egalitäre Gerechtigkeitsmodelle und die direkte Demokratie, die darauf abzielen, die Staatsbürger zu einer Gemeinschaft zu verschmelzen, unmöglich in modernen, stark differenzierten und hochkomplexen Gesellschaften mit einem hohen Grad an Arbeitsteilung funktionieren können. Daher begnügte er sich damit, den Verfall der Sitten und den Fortschritt der Ungerechtigkeit in kleinen, vormodernen und wenig entwickelten Gesellschaften aufhalten zu wollen, wo das Übel noch nicht allzu weit fortgeschritten war.

10.6 Rousseau – ein intellektueller Wegbereiter des »Totalitarismus«?

Rousseaus Vorstellungen von der idealen Republik haben zwangsläufig die Frage aufgeworfen, ob er als ideeller Vorbereiter des »Totalitarismus« angesehen werden kann. Dass er von den Staatsbürgern die völlige Identifikation mit dem Gemeinwillen forderte und jedes Eintreten für Partikularinteressen als unmoralisch und verderbt ächtete, wenn nicht gar verbieten wollte, legt einen solchen Verdacht nah. Auch fehlen in der idealen Republik, die er konstruierte, individuelle Grundrechte, eine echte Gewaltenteilung und die

Bindung der Gesetzgebungsgewalt des Volkes an eine Verfassung. Das kann man als tendenziell totalitäre Elemente betrachten. Außerdem ist es unbestreitbar, dass der Versuch, die im *Contrat social* formulierten Ideen unmittelbar in die Praxis moderner Großstaaten umzusetzen, zu Zuständen geführt hat, die man als zumindest der Tendenz nach »totalitär« bezeichnen kann. Die radikale Phase der Französischen Revolution mit ihrem Terror, der sich gegen alle richtete, denen es nach Meinung ihrer Gegner an der notwendigen staatsbürgerlichen Tugend fehlte, ist dafür ein deutlicher Beleg.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass unmittelbare Demokratien strukturell anfällig für charismatische Führerdiktaturen sind. Denn charismatische Führer können wenigstens zeitweise die typischen Funktionsdefizite unmittelbarer Demokratien überdecken, nämlich das Fehlen von Institutionen und Verfahren, die notwendig sind, um komplexe Entscheidungen zu treffen, Konflikte geordnet auszutragen und die Vielfalt divergierender Interessen durch Kompromisse auszubalancieren. In unmittelbaren Demokratien können sich auch leicht radikale Minderheiten zu alleinigen Sprechern des wahren Volkswillens und des Gemeinwohls aufschwingen; die tatsächliche Mehrheit wird dann als unwissend oder von bösen Verrätern verführt dargestellt. Wir erkennen darin unschwer das gleiche Muster wie in Rousseaus Trennung von *volonté générale* und *volonté des tous*.

Trotzdem muss – abgesehen von der Problematik, die in dem Begriff »Totalitarismus« selbst liegt, auf die hier nicht eingegangen werden kann

- die Antwort auf die Frage, ob Rousseau den Totalitarismus vorbereitet hat, differenziert ausfallen. Es wurde gezeigt, dass Rousseau wahrscheinlich gar nicht daran dachte, dass in einem bereits relativ weit entwickelten, sozial zerklüfteten und bevölkerungsreichen Land wie Frankreich durch eine Revolution eine ideale Republik errichtet werden könnte. Wenn es zutrifft, dass er die Voraussetzungen für die Verwirklichung seiner Ideen nur in ländlichen, unterentwickelten Gebieten mit geringer Bevölkerung
- etwa in dem von ihm erwähnten Korsika – als gegeben angesehen hat, dann würde sich der Vorwurf totalitärer Mittäterschaft erledigen, jedenfalls was Rousseau betrifft. Denn der Totalitarismus ist unbestritten ein Phänomen moderner Massengesellschaften. Dass die umstandslose Anwendung seiner radikal-egalitären Ideen auf solche modernen Gesellschaften letztlich in diktatorische Systeme einmünden kann oder gar muss, soll damit allerdings nicht bestritten werden.

10.7 Das radikal-egalitäre Gerechtigkeitsparadigma

Die Interpretation von Rousseaus politischer Philosophie als Ausdruck konservativ-zivilisationskritischen Denkens wirft ein sehr erhellendes Licht auf das, was hier als das das radikal-egalitäre Gerechtigkeitsparadigma bezeichnet wird. Wir finden diese charakteristische Verbindung von Egalitarismus und Zivilisationskritik nicht nur bei Rousseau, sondern in verblüffender Weise auch in der einen oder anderen Variante bei anderen Denkern und politischen Strömungen, die oben diesem Paradigma zugeordnet wurden: bei Thomas Morus, im »Utopischen Sozialismus«, bei Tolstoi, im Anarchismus, bei Teilen der 68er-Bewegung, bei vielen Alternativbewegungen des 20. Jahrhunderts und sogar bei den Grünen in der Bundesrepublik Deutschland in den Anfangsjahren.

Sogar im Maoismus und in der chinesischen »Kulturrevolution« (1966–1969) kann man – obwohl es sicher keine direkten Beziehungen zu Rousseau gab – in verblüffender Deutlichkeit und bis zur Karikatur verzerrt die Grundlinien des radikal-egalitären Gerechtigkeitsparadigmas erkennen, wenn auch in einer abstoßenden und degenerierten Form: den radikalen Egalitarismus, die Ablehnung aller repräsentativen Organe und die Zerschlagung sich verselbständigender Bürokratien, die Verachtung für zivilisatorischen Fortschritt, für Kultur und überhaupt für Intellektuelle, die Glorifizierung des einfachen Lebens der Bauern und die Berufung auf den – von dem charismatischen Führer und eine ihm ergebene radikale Minderheit verkörperten – wahren Willen des Volkes. Zugleich sehen wir hier geradezu exemplarisch, dass das radikal-egalitäre Gerechtigkeitsparadigma unvermeidbar scheitert, wenn seine Ideen über kleine, gewachsene und traditionsgeleitete Gemeinschaften hinaus auf moderne bevölkerungsreiche Großgesellschaften übertragen werden.

Dass diese Aufzählung nahezu ausschließlich solche Denker und politische Richtungen enthält, die üblicherweise nicht als konservativ, sondern als progressiv, als revolutionär oder utopisch betrachtet werden, macht übrigens auch deutlich, dass das Konservative, wenn es nur radikal genug gedacht wird, und das Utopische nicht weit auseinander liegen und beinahe dasselbe sind. Der radikale Konservative verteidigt nicht einfach den Status quo, sondern beklagt den Verlust einer in ferner Vergangenheit liegenden heilen Welt und hegt die Utopie, sie wiederherstellen zu können; dabei kann er leicht zum Revolutionär werden. Umgekehrt ist, wer utopischen Zielen nachjagt, in der Regel von der Sehnsucht nach einer heilen Welt getrieben und trifft sich dabei mit den radikalen Konservativen. So erklärt sich auch Rousseaus Doppelgesichtigkeit aus konservativer Zivilisationskritik und

radikal-egalitärer Utopie. Deshalb könnte man auch mit guten Gründen von einem utopisch-egalitären Gerechtigkeitsparadigma sprechen.

Wir können dieses radikal-egalitäre oder auch utopische Gerechtigkeitsparadigma, das wir in den Schriften Rousseaus in seiner theoretisch am anspruchsvollsten ausgearbeiteten Form vorfinden, durch einige idealtypische Grundelemente charakterisieren:

1. Soziale Gerechtigkeit besteht im Kern in Gleichheit. In politischer Hinsicht muss die Gleichheit vollständig sein. In ökonomischer und sozialer Hinsicht muss sie nicht unbedingt vollständig, aber so groß wie möglich sein. Jedenfalls sind politische Gleichheit und Gerechtigkeit nur möglich, wenn die ökonomische und soziale Ungleichheit gering ist.

2. Gleichheit und soziale Gerechtigkeit sind nur möglich in einer idealen Gemeinschaft tugendhafter Bürger, die sich vorrangig nicht von ihrem Eigeninteresse leiten lassen, sondern vom gemeinsamen Wohl (Ideal des »citoyen«). Es ist verwerflich, wenn die Staatsbürger in der Politik ihre Partikularinteressen vertreten oder wenn sich Parteien oder Fraktionen bilden. Die Gemeinschaft muss also im Kern harmonisch und konfliktfrei oder nahezu konfliktfrei sein. Eine Gesellschaft, die auf individueller Selbstverwirklichung, auf Vorteilsstreben und auf Wettbewerb beruht (das was Rousseau als »Selbstsucht« – *amour-propre* – bezeichnet hat), kann daher nicht gerecht sein, weil sie immer den Keim der Ungleichheit in sich trägt. Wirkliche Gemeinschaft und damit auch soziale Gerechtigkeit können ebenso wenig durch Kompromiss zwischen den entgegengesetzten Eigeninteressen der Bürger zustande kommen; verwirklichen lassen sie sich nur, wenn die Eigeninteressen der Bürger sich nur sehr wenig unterscheiden und daher praktisch mit dem Allgemeininteresse übereinstimmen.

3. Die ideale Gemeinschaft von Gleichen muss herrschaftsfrei sein. Politische oder staatliche Herrschaft ist nur dann gerechtfertigt, wenn Herrscher und Beherrschte identisch sind. Die unmittelbare oder direkte Demokratie (in zeitgenössischer Terminologie würde es »Basisdemokratie« heißen) gehört daher zum Wesensbestandteil des radikal-egalitären Gerechtigkeitsparadigmas. Das Volk kann die Gesetzgebungsgewalt nicht an Parlamente delegieren, sondern muss sie unmittelbar und direkt in Versammlungen oder Plebisziten ausüben. Politische Ämter dürfen sich nicht zu einer eigenständigen Herrschaftsgewalt – und sei es nur auf Zeit – verselbständigen; ihre

Inhaber müssen sich auf weisungsgebundenes Auftragshandeln beschränken.

4. Die ideale herrschaftsfreie Gemeinschaft von Gleichen setzt ein einfaches und naturnahes Leben voraus, weil mit dem technischen Fortschritt und mit wachsendem Reichtum zwangsläufig die Differenzierung in der Gesellschaft zunimmt, die Bedürfnisse vielfältiger, die Interessengegensätze größer, das persönliche Vorteilsstreben ausgeprägter und die Bereitschaft, sich in eine Gemeinschaft der Gleichen einzufügen, geringer werden müssen.

In den ersten drei Elementen des radikal-egalitären Gerechtigkeitsparadigmas erkennen wir unschwer, wenn auch in geänderter Reihenfolge, das Motto der Französischen Revolution: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Allerdings erhalten diese drei Ideale im radikal-egalitären Gerechtigkeitsparadigma eine spezifische radikale Zuspitzung, die weit über den bürgerlichen und demokratischen Liberalismus hinausgeht. Vom Liberalismus unterscheidet sich das radikal-egalitäre Gerechtigkeitsparadigma auch durch das zivilisationskritische Element; hierzu hat ganz besonders Rousseau beigetragen; er hat das radikal-egalitäre Gerechtigkeitsparadigma aber nicht erfunden, sondern nur theoretisch ausgearbeitet. In der Geschichte der sozialen und revolutionären Bewegungen bildet es sozusagen ein immer wiederkehrendes Grundmotiv.

Die vier Grundelemente – Gleichheit, Gemeinschaftlichkeit, Freiheit von Herrschaft und einfaches Leben – stehen in Wechselwirkung, bedingen sich gegenseitig. Sie stehen und fallen sozusagen gemeinsam und machen in ihrem Zusammenwirken das radikal-egalitäre Gerechtigkeitsparadigma aus. In der Praxis sind allerdings alle Versuche gescheitert, diese utopische Idee in großem Stil und in entwickelteren Gesellschaften mit großer Bevölkerung umzusetzen. Die Erwartung, die Individuen würden zu einer harmonischen herrschaftsfreien Gemeinschaft gemeinwohlorientierter, gleicher Bürger verschmelzen, erwies sich als Fehleinschätzung der menschlichen Natur. Denn häufig waren Terror und Chaos die Folge solcher Experimente, wenn nicht bald pragmatische Korrekturen erfolgten. Allenfalls in kleinem Stil, in überschaubaren, von der Mehrheitsgesellschaft zumindest separierten alternativen Gemeinschaften hatten Selbstversuche mit dem radikal-egalitären Gerechtigkeitsparadigma bisweilen Erfolg, wenn auch meist nur für begrenzte Zeit.

Trotzdem ist der Traum von der vollkommen gerechten Gemeinschaft der Freien und Gleichen, sooft er auch in bösem Erwachen endete, offenbar

doch nie endgültig aus der Menschheitsgeschichte verschwunden. Wahrscheinlich wird er auch in Zukunft immer wieder, wenn auch stets nur vorübergehend, aufs Neue geträumt werden. In Rousseaus politischer Philosophie finden wir die theoretischen Prämissen dieser Wunschvorstellung in aller Klarheit herausgearbeitet. Das sichert ihm eine einzigartige Stelle in der Ideengeschichte der sozialen Gerechtigkeit.

Zusammenfassung: Jean-Jacques Rousseau und das radikal-egalitäre Gerechtigkeitsparadigma

1. Der Beitrag von Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) zur Theorie der sozialen Gerechtigkeit besteht aus zwei parallelen Elementen, deren Verhältnis nicht einfach zu interpretieren ist:
   a. einer vehementen pessimistischen Zivilisationskritik (*Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, 1755) und
   b. dem Entwurf eines idealen republikanischen Staatswesens (*Vom Gesellschaftsvertrag*, 1762), der später dem radikalen Flügel der Französischen Revolution als Programm diente.
2. In seiner Zivilisationskritik stellt Rousseau die Menschheitsgeschichte als Geschichte des moralischen Verfalls sowie wachsender Ungleichheit und Tyrannei dar. Die Erfindung des Privateigentums betrachtet er als historischen Sündenfall. Staat und Rechtsordnung sind nichts anderes als Instrumente der Herrschenden und Besitzenden, um ihre Interessen zu sichern
3. Diesem pessimistischen Niedergangsszenario setzt Rousseau im Gesellschaftsvertrag einen eigenen Entwurf einer vollkommen gerechten Republik entgegen. Dieser Entwurf beruht auf folgenden Grundlagen:
   a. Herrschaftsfreiheit durch die völlige Verschmelzung der Staatsbürger mit ihrem Staatswesen, sodass jeder Staatsbürger nur sich selbst gehorcht,
   b. unmittelbare statt repräsentative Demokratie; das Volk kann die Macht nicht delegieren, sondern muss sie durch Gesetzgebung selbst ausüben,
   c. weitgehende ökonomische Gleichheit,
   d. tugendhafte Staatsbürger, die sich ausschließlich am Gemeinwohl statt an ihren Partikularinteressen orientieren.

4. Rousseaus pessimistische Zivilisationskritik lässt darauf schließen, dass er die Errichtung einer vollkommen gerechten Republik in großen, relativ weit entwickelten, sozial stark differenzierten und volkreichen Staaten (wie etwa Frankreich) für unmöglich hielt. Möglich war dies nach seiner Meinung nur in kleinen, ländlichen und traditionellen Gesellschaften mit weitgehender sozialer Gleichheit und niedrigem Entwicklungsstand.

5. Damit hat Rousseau in klassischer Weise ein radikal-egalitäres (utopisch-egalitäres) Gerechtigkeitsparadigma formuliert, das im Wesentlichen aus vier Elementen besteht:

   a. völlige oder weitgehende soziale und ökonomische Gleichheit,
   b. konfliktfreie und harmonische Gemeinschaft, konsequente Gemeinwohlorientierung der Staatsbürger,
   c. Herrschaftsfreiheit durch unmittelbare Demokratie,
   d. einfaches und bedürfnisloses Leben.

6. Dieses utopische und radikal-egalitäre Gerechtigkeitsparadigma ist in der Geschichte der politischen Ideen sowohl vor als auch nach Rousseau immer wieder als Wunschtraum radikaler Minderheiten propagiert worden, in der Praxis aber jedes Mal gescheitert (z.B. Thomas Morus, Wiedertäufer, utopischer Sozialismus, Anarchismus, moderne antiautoritäre Bewegung und Alternativbewegungen, Maoismus).

11 Karl Marx und das Gerechtigkeitsparadigma der Arbeiterbewegung

Karl Marx (1818 –1883) war nach Morus und Rousseau der erste prominente politische Theoretiker, der das »Soziale« im engeren Sinne, also die Beseitigung ökonomisch-sozialer Ungleichheit und die Befreiung von Unterdrückung und Armut, ins Zentrum seines Denkens stellte. Dies geschah natürlich nicht zufällig, sondern hatte mit der Eskalation der sozialen Konflikte im Zeitalter der industriellen Revolution zu tun. Erst seit dieser Zeit entspricht der Begriff der »sozialen« Gerechtigkeit in etwa dem, was wir heute darunter verstehen.

Wenn wir aber fragen, was genau Karl Marx sich unter Gerechtigkeit vorgestellt hat und was sein Leitbild von sozialer Gerechtigkeit gewesen ist, dann stoßen wir auf ein merkwürdiges Paradoxon: Einerseits sind seine Schriften erfüllt von leidenschaftlichem Protest gegen Armut, Unterdrückung,

Ausbeutung und Ungerechtigkeit und in seiner praktischen Wirkung hat er eine mächtige soziale Bewegung mitbegründet und inspiriert; eine Bewegung, die wie kaum eine andere von einem starken Gerechtigkeitspathos durchdrungen gewesen ist. Andererseits spielt der Begriff der Gerechtigkeit in seiner Theorie so gut wie keine Rolle. Mehr noch, wenn sich Marx überhaupt mit diesem Thema beschäftigte, dann tat er das, um zu erklären, dass die Frage der Gerechtigkeit im Grunde bedeutungslos sei.

11.1 Marx' »Historizismus«

Für diesen Widerspruch gibt es eine einfache Erklärung. Denn für Marx waren Sozialismus und Kommunismus (beide Begriffe waren zu seiner Zeit inhaltsgleich) keine ethischen Forderungen, sondern das vorhersehbare Ergebnis der gesellschaftlichen Entwicklung. Er wollte nachweisen, dass der Kommunismus nicht nur wünschenswert sei, sondern kraft einer inneren Logik aus dem Kapitalismus selbst hervorgehen werde. Das war das eigentlich Neue an seiner Theorie, das auch er selbst als den Kern seiner Arbeit betrachtete. Marx wollte den »utopischen Sozialismus« seiner Vorläufer durch einen »wissenschaftlichen Sozialismus« ersetzen. Sein zentrales Argument gegen den Kapitalismus war nicht dessen Ungerechtigkeit, sondern dass er an seinen eigenen »Widersprüchen« untergehen würde (mit »Widersprüchen« waren die vom Kapitalismus selbst verursachten Probleme gemeint). Er argumentierte nicht moralisch, sondern soziologisch, ökonomisch und historisch.

Marx war kein Determinist im strengen Sinne; er behauptete keine absolute Zwangsläufigkeit des Geschichtsverlaufs. Als Wissenschaftler war er viel zu vorsichtig, um sich auf bestimmte Prognosen festzulegen, lieber sprach er von allgemeinen Tendenzen. Aber trotzdem glaubte er, den Bewegungsgesetzen der Geschichte auf der Spur zu sein, und von dieser Warte aus hatte er für die bloß moralische Empörung über die Ungerechtigkeit des Kapitalismus nur Geringschätzung übrig.

Man kann es auch anders ausdrücken: Maßstab der Gerechtigkeit war für Marx die Geschichte, nicht irgendwelche ethischen Normen, die etwas mit den moralischen Vorstellungen von Individuen zu tun haben. Er war ein typischer Vertreter dessen, was der britisch-österreichische Philosoph Karl Raimund Popper »Historizismus« genannt hat. Damit ist die Lehre gemeint, nach der es erstens universelle historische Gesetzmäßigkeiten gibt und nach der zweitens die Geschichte einen Sinn hat, aus dem heraus politisches Handeln gerechtfertigt werden kann. Popper selbst hat sich übrigens im

Band II seines Buches *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* mit dem »Historizismus« von Marx äußerst kritisch auseinandergesetzt, wenn auch immer mit großem Respekt vor seinem humanitären Anliegen (vgl. Popper 1973).[12]

Übrigens war das weitgehende theoretische Desinteresse an der Frage der Gerechtigkeit, wie überhaupt an normativen und ethischen Problemen, keineswegs allein für Marx typisch, sondern auch für die politische Theorie einer ganzen Periode, die etwa von 1800 bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts reicht. Nach Kant war das Interesse an solchen Fragen verschwunden und es erwachte erst wieder – nahezu urplötzlich – mit dem Erscheinen des Buches *A Theory of Justice* von John Rawls im Jahre 1971 (s. Unterkapitel 15).

Die Geringschätzung normativer und moralphilosophischer Probleme hing mit der Idee des Fortschritts zusammen, d.h. mit der Vorstellung, in der Menschheitsgeschichte gebe es einen Trend nicht nur zur technischen, sondern ebenso zur zivilisatorischen, kulturellen und humanen Höherentwicklung. Zum Aufschwung der Fortschrittsidee hatten die Aufklärung, der Siegeszug der modernen Wissenschaften, die industrielle Revolution sowie die Französische Revolution und andere nachfolgende politische Revolutionen beigetragen. Selbstverständlich waren Normen und Werturteile nicht einfach verschwunden, weil sie in Philosophie und politischer Theorie nicht mehr offen diskutiert wurden; sie lebten vielmehr in versteckter Form in geschichtsphilosophischen Theoriegebäuden fort, wofür Marx selbst das beste Beispiel geliefert hat. Die Wiederbesinnung auf normative Fragen, das wäre der Umkehrschluss, ist dann ein Zeichen für den Niedergang des Fortschrittsglaubens, der mit dem 1. Weltkrieg begann, sich mit den Erfahrungen des 2. Weltkriegs und der nationalsozialistischen Verbrechen verstärkte und sich schließlich durch den Zusammenbruch des Kommunismus und die Erkenntnis der ökologischen Grenzen des menschlichen Wirtschaftens praktisch fortsetzte.

11.2 Der »gerechte Arbeitsertrag«

Kehren wir zu Marx zurück. Wir können seine Einstellung zur Frage der sozialen Gerechtigkeit an seiner Auseinandersetzung mit der Forderung nach gerechter Verteilung des Arbeitsertrags ablesen. Der »gerechte« oder auch »ungekürzte Arbeitsertrag« war ein wichtiger Punkt im Gothaer Parteiprogramm der »Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands« (der heutigen SPD), die im Jahre 1875 durch Zusammenschluss der beiden bis

dahin bestehenden konkurrierenden Arbeiterparteien[13] gegründet wurde. In den *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei*, seiner Kritik des Gothaer Programms, kommentierte Marx diese Forderung nach gerechter Verteilung des Arbeitsertrags mit folgenden Worten:

»Was ist ›gerechte Verteilung‹? Behaupten die Bourgeois nicht, dass die heutige Verteilung ›gerecht‹ ist? Und ist sie nicht in der Tat die einzig ›gerechte‹ Verteilung auf der Grundlage der heutigen Produktionsweise[14]? Werden die ökonomischen Verhältnisse durch Rechtsbegriffe geregelt oder entspringen nicht umgekehrt die Rechtsverhältnisse aus den ökonomischen? Haben nicht auch die sozialistischen Sektierer die verschiedensten Vorstellungen über ›gerechte‹ Verteilung?« (Marx 1962, S. 18) An anderer Stelle in den *Randglossen* argumentierte er ähnlich:

»Abgesehen von dem bisher Entwickelten war es überhaupt fehlerhaft, von der sogenannten Verteilung Wesens zu machen und den Hauptakzent auf sie zu legen. Die jedesmalige Verteilung der Konsumtionsmittel ist nur Folge der Verteilung der Produktionsbedingungen[15] selbst; letztere Verteilung aber ist ein Charakter der Produktionsweise selbst. Die kapitalistische Produktionsweise z.B. beruht darauf, dass die sachlichen Produktionsbedingungen Nichtarbeitern zugeteilt sind unter der Form von Kapitaleigentum und Grundeigentum, während die Masse nur Eigentümer der persönlichen Produktionsbedingungen, der Arbeitskraft, ist. Sind die Elemente der Produktion derart verteilt, so ergibt sich von selbst die heutige Verteilung der Konsumtionsmittel. Sind die sachlichen Produktionsbedingungen genossenschaftliches Eigentum der Arbeiter selbst, so ergibt sich ebenso eine von der heutigen verschiedene Verteilung der Konsumtionsmittel. Der Vulgärsozialismus [...] hat es von den bürgerlichen Ökonomen übernommen, die Distribution als von der Produktionsweise unabhängig zu betrachten und zu behandeln, daher den Sozialismus hauptsächlich als um die Distribution sich drehend darzustellen. Nachdem das wirkliche Verhältnis längst klargelegt, warum wieder rückwärts gehen?« (Marx 1962, S. 22)

Für Marx war soziale Gerechtigkeit also keine Frage der ethischen Bewertung, sondern des Systems oder, wie er es ausdrückte, der Produktionsweise. Auf Basis der kapitalistischen Produktionsweise mit Privateigentum an Produktionsmitteln war die Verteilung des Produktionsergebnisses auf die Kapitalisten und die Arbeiter gerechterweise so, wie sie eben war; sie war systemgerecht. Sozialistische Mitstreiter, die von dieser Lehre abwichen und bereits innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise eine »gerechte Verteilung« forderten, waren für Marx »sozialistische Sektierer«, auch wenn sie sich in der Mehrheit befanden und er selbst eine Minderheitenposition

vertrat. Er war der Meinung, dass zu jeder Produktionsweise eine eigene Gerechtigkeit gehört, zur kapitalistischen Produktionsweise eben eine kapitalistische, zur sozialistischen Produktionsweise mit Kollektiveigentum eine andere, eine sozialistische Gerechtigkeit.

In diesem Punkt war Marx übrigens einer Meinung mit den klassischen Liberalen: In der Ökonomie regieren ökonomische Gesetze und die Beteiligten – seien es Kapitalisten oder Arbeiter – haben keine andere Möglichkeit, als ihnen zu folgen. Kapitalisten müssen bei Strafe des Untergangs ihren Gewinn maximieren und deshalb sind – von der Befolgung der staatlichen Gesetze abgesehen – moralische Forderungen oder Gerechtigkeitsforderungen an ihre Adresse unangebracht.

Die Gerechtigkeit auf der Grundlage der jeweiligen Produktionsweise, wir könnten auch sagen, die Gerechtigkeit im System, ist nur die eine Seite. Die andere betrifft die Gerechtigkeit des Systems als solchem. Aber auch daran war Marx, wie schon angeführt, nur wenig interessiert. Er hat sich nicht mit der Frage aufgehalten, ob die sozialistische Produktionsweise mit Kollektiveigentum an Produktionsmitteln gerechter sei als die kapitalistische mit Privateigentum, sondern ihn beschäftigte nur, wie der Kapitalismus funktioniert und dass er aufgrund seiner Funktionsweise zusammenbrechen und durch eine sozialistische Produktionsweise ersetzt werden würde. Das war dann sozusagen das Gerechtigkeitsurteil der Geschichte.

11.3 Die Arbeitswerttheorie

Das alles ist aber nur die eine Seite des Paradoxon, von dem anfangs gesprochen wurde. Nachvollziehbar ist nun, warum soziale Gerechtigkeit für den Theoretiker Karl Marx kein Thema war. Erklärt ist aber nicht, warum sich Karl Marx als Politiker, Parteigründer und Agitator derart engagiert für die Abschaffung von Elend und Unterdrückung und für eine bessere Gesellschaftsordnung eingesetzt hat. Sein politisches Engagement zeigt, dass er sehr wohl und mit großer Energie Gerechtigkeitsziele verfolgte. Allerdings hat er sein Gerechtigkeitsverständnis nicht zum Thema gemacht und nicht offengelegt, sondern seine normativen Überzeugungen in sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen sowie geschichtstheoretischen Sachaussagen versteckt. Dieses normative Element der marxistischen Lehre ist nicht schwer zu finden; es ist in der sogenannten Arbeitswerttheorie verborgen. Deren normativer Gehalt besteht darin, dass sie das Lohnarbeitsverhältnis als »Ausbeutung« darstellt. Deshalb muss hier die Arbeitswerttheorie in den Grundzügen beschrieben werden, wenn auch in stark vereinfachter Form.

Die Arbeitswerttheorie behandelt eine Frage, die in der heutigen Wirtschaftswissenschaft als schlicht überflüssig betrachtet wird, die aber die Ökonomen bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein intensiv beschäftigte: Worin besteht der ökonomische Wert von Waren und wonach richtet sich das Verhältnis, in dem diese Waren getauscht werden? Dahinter steht die Vorstellung, dass den Waren ein objektiver Wert innewohnt und dass dieser die Preise bestimmt, die auf dem Markt gezahlt werden. Die Preise, die sich auf den Märkten bilden, so die Idee, entsprechen zwar nicht immer genau dem objektiven Wert; sie sind manchmal höher und manchmal niedriger, aber im Durchschnitt entsprechen sie ihm. Der Wert ist also das, was die Preisbildung erklärt. Dies ist die sogenannte objektive Werttheorie, im Unterschied zur »subjektiven Werttheorie«, von der in Unterkapitel 11.5 noch die Rede sein wird.

Wenn der Preis einer Ware Ausdruck ihres »objektiven Wertes« ist, dann stellt sich natürlich sofort die Frage, wovon dieser objektive Wert seinerseits abhängt. In dieser Hinsicht waren zu Marx' Zeiten alle Theoretiker einhellig der Auffassung, dass der Wert der getauschten Waren dem Arbeitsaufwand entspreche, der für ihre Herstellung notwendig sei. Diese Theorie wird als »Arbeitswerttheorie« bezeichnet; die Begriffe »objektive Werttheorie« und »Arbeitswerttheorie« werden praktisch synonym verwendet. In der objektiven Werttheorie bzw. Arbeitswerttheorie stimmte Marx durchaus mit den liberalen Klassikern der Wirtschaftswissenschaften überein, z.B. mit seinem Vorläufer David Ricardo oder seinem Zeitgenossen John Stuart Mill, die allesamt den Kapitalismus grundsätzlich befürworteten.

Mit der Arbeitszeit, von welcher der Arbeitswerttheorie zufolge der Wert der Waren abhängen sollte, war keineswegs die unmittelbare Arbeitszeit gemeint, die für die Endfertigung eines Produkts benötigt wird. Gemeint war natürlich die gesamte in einem Produkt enthaltene Arbeitszeit, also auch diejenige, die in der Erzeugung der Vorprodukte, der Rohstoffe, der Energie sowie in der Herstellung der Maschinen, Gebäude usw. steckt; auch das eingesetzte Realkapital geht in diese Arbeitswertrechnung ein. Zu der Arbeitszeit, die man als Bestimmungsgröße des Tauschwerts ansah, gehörte schließlich auch die Zeit, die für die Ausbildung der Arbeiter aufgewendet werden musste. Marx bezeichnete diese umfassend definierte Arbeitszeit als »durchschnittliche gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit« Noch kurz nachzutragen ist, dass es bei der Arbeitswerttheorie nur um Tauschwerte von Waren geht, nicht um ihren Gebrauchswert. Während nämlich die Tauschwerte einer Ware für alle Produzenten und Konsumenten gelten, ist der Gebrauchswert für jeden Konsumenten individuell höchst verschieden

(für den einen enorm hoch, für den anderen gleich null) und für die Produzenten gänzlich irrelevant, da sie die Waren ja zum Verkauf und nicht zum eigenen Verbrauch oder Gebrauch herstellen.

11.4 Die Theorie des Mehrwerts

Das Besondere an Marx' Arbeitswerttheorie war, dass er sie höchst geistreich und konsequent auf eine ganz spezielle Ware anwandte, nämlich auf die Arbeitskraft selbst. Durch die Anwendung auf die Lohntheorie bekam die Arbeitswerttheorie, die damals durchaus gängig war, plötzlich eine systemsprengende Brisanz. Sie wurde zur Theorie der Ausbeutung und diente Marx als Beweis dafür, dass es nicht auf höhere Löhne für die Arbeiter ankomme, sondern auf die Abschaffung der Lohnarbeit als solcher. Zugleich wirft diese spezifische Variante der Arbeitswerttheorie, wie wir gleich sehen werden, ein Licht auf die versteckten Gerechtigkeitsvorstellungen, von denen Marx sich leiten ließ.

Die Anwendung der Arbeitswerttheorie auf die Theorie des Lohnes ist im Prinzip ganz einfach. Weil die Arbeiter im Kapitalismus nicht Eigentümer der Produktionsmittel sind, müssen sie ihre Arbeitskraft verkaufen. Die Arbeitskraft wird also zu einer Ware. Als Ware wird sie, wie alle anderen Waren, mit ihrem Arbeitswert entlohnt, d.h. entsprechend der Arbeitszeit, die zu ihrer Herstellung benötigt wird. Der Arbeitswert der Ware Arbeitskraft entspricht also der Arbeitszeit, die erforderlich ist, um diejenigen Waren zu erzeugen, welche die Arbeiter zur Erhaltung ihres Lebens und ihrer Arbeitskraft einschließlich ihrer Fortpflanzung (d.h. einschließlich ihrer Familien) brauchen. Aus der Anwendung der Arbeitswerttheorie auf die spezielle Ware Arbeitskraft zog Marx den Schluss, dass die Löhne so hoch sein müssten wie das Existenzminimum, womit– anders als heute – nicht das soziokulturelle, sondern das physische Existenzminimum gemeint war.

Da nun aber die menschliche Arbeitskraft in der Lage ist, in einer bestimmten Zeit ein größeres Güterquantum zu erzeugen, als zu ihrer eigenen Reproduktion für diese Zeit erforderlich ist, entsteht ein »Mehrwert«, den sich die Kapitalbesitzer aneignen. Die Arbeiter leisten also unbezahlte Arbeit (Mehrarbeit); sie arbeiten länger als sie für ihren Lohn arbeiten müssten. Dies bezeichnete Marx mit dem Begriff der »Ausbeutung« (»Expropriation«, auch »Exploitation« von frz. *exploiter* = bewirtschaften, nutzen, ausbeuten). Würden die Arbeiter nämlich nicht ausgebeutet, dann müssten sie für ihren Lohn nur so lange arbeiten wie es für die Herstellung der für ihr Überleben

und das Überleben ihrer Familien erforderlichen Güter nötig wäre. Das Zahlenbeispiel in Tabelle 3 kann diesen Zusammenhang verdeutlichen.

Tab.3: Beispielsrechnung zur Arbeitswerttheorie

Monatliche Arbeitszeit eines Arbeiters	200 Stunden
Arbeitsaufwand für den monatlichen (dem Existenzminimum entsprechenden) Lebensunterhalt von Arbeitern (einschließlich ihrer Familien)	150 Stunden
Monatslohn (entsprechen dem Lebensbedarf für einen Monat)	150 Arbeitsstunden-Einheiten
Bezahlte Arbeitszeit	150 Stunden
Unbezahlte Arbeitszeit (Mehrwert)	50 Stunden

Zwei kurze Erläuterungen zum Begriff des Mehrwerts sind erforderlich: Erstens ist er nicht völlig deckungsgleich mit dem, was wir heute Gewinn nennen und was Marx mit dem englischen Wort »Profit« bezeichnet hat. Der Mehrwert enthält nämlich – anders als der Gewinn – auch Fremdkapitalzinsen und etwaige Pachtzinsen für Grundstücke (die sogenannte Bodenrente). Auch Zins und Bodenrente werden nämlich Marx zufolge von den Arbeitern durch Mehrarbeit erwirtschaftet, nur dass der kapitalistische Unternehmer eben diesen Teil des Mehrwerts an seine Gläubiger als Preis für den Kredit bzw. an den Grundeigentümer als Entgelt für die Bodennutzung abtreten muss. Zweitens war sich Marx darüber im Klaren, dass der Mehrwert zwar durch unbezahlte Arbeit der Arbeiter entsteht, dass er aber – falls er den Arbeitern statt den Unternehmern zuflösse – nicht in voller Höhe für ihren Konsum zur Verfügung stehen kann, sondern dass davon noch Mittel für die »gemeinwirtschaftliche Befriedigung von Bedürfnissen« (Schulen, Gesundheitseinrichtungen usw.) sowie »Fonds für Arbeitsunfähige« abgezweigt werden müssen (Marx 1962, S. 19).

Die Arbeitswert- und Mehrwerttheorie hatte für Marx' Gedankengebäude eine tragende Funktion. Er war, wie schon dargelegt, der Auffassung, dass die gesellschaftliche Entwicklung zum Übergang des Kapitalismus in den Sozialismus führen werde. Deshalb kämpfte er konsequenterweise erbittert gegen jeden Reformismus in der Arbeiterbewegung, also gegen alle Versuche, die Lage der Arbeiter innerhalb der bestehenden Gesellschaftsordnung (d.h. auf dem Boden der »kapitalistischen Produktionsweise«) zu

verbessern. Dabei konnte er seine stärksten Argumente aus der Arbeitswert- und Mehrwerttheorie ableiten. Sie zeigte nämlich, dass die Arbeitskraft auf Basis der kapitalistischen Produktionsweise durchaus entsprechend ihrem objektiven Wert und somit »gerecht« entlohnt wird. Ausbeutung ist also innerhalb des Kapitalismus völlig systemgerecht. Wenn es Ungerechtigkeit gibt, dann liegt sie im System als Ganzem, also im Privateigentum an Produktionsmitteln und in der Lohnarbeit. Die Konsequenz war dann, nicht um den gerechten Arbeitsertrag innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise zu kämpfen, sondern gegen die kapitalistische Produktionsweise selbst. Die Arbeitswert- und Mehrwerttheorie war für Marx also nicht nur theoretisch – zur Erklärung der Lohnbildung – wichtig, sondern auch politisch. Das erklärt auch die Unversöhnlichkeit, mit der er gegen konkurrierende Lohntheorien polemisierte, und zwar vor allem gegen das »Eherne Lohngesetz«, das der deutsche Arbeiterführer Ferdinand Lassalle (1825–1864) formuliert hatte.[16]

11.5 Die Schwachstellen der Arbeitswerttheorie

Die Gegenposition zur Arbeitswerttheorie und überhaupt zur Auffassung, dass Waren irgendeinen objektiven Wert hätten, ist die sogenannte subjektive Werttheorie. Sie besagt, dass der Tauschwert der Waren ausschließlich durch Angebot und Nachfrage bestimmt wird. Der Tauschwert der Waren ist nach der subjektiven Werttheorie identisch mit den tatsächlich gezahlten Marktpreisen und es ist daher unsinnig, hinter den Marktpreisen nach einem »Wert« zu suchen. Diese subjektive Wertlehre hat sich – außer bei den marxistischen Ökonomen – schon seit vielen Jahrzehnten durchgesetzt, und seitdem gibt es eigentlich nur noch Preistheorien, aber keine Werttheorien.[17]

Wenn es darum geht, die Preisbildung und die Vorgänge beim Austausch der Waren auf den Märkten zu erklären, ist die Arbeitswerttheorie von Marx in der Tat überholt und heute nur noch von historischer Bedeutung. Sie hat eine ganze Reihe von Mängeln. Ein wichtiger Einwand ist z.B., dass nicht jeder beliebige Arbeitsaufwand einen Wert schafft, sondern nur derjenige, dessen Resultat auf Nachfrage trifft. Wenn aber die »gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit«, von welcher der Wert der Waren abgeleitet werden soll, von der Nachfrage auf dem Markt abhängt, dann bricht die gesamte Arbeitswerttheorie zusammen. Auch die Vorstellung, dass die Arbeitslöhne immer dem Existenzminimum entsprechen, lässt sich nicht halten; dass die meisten Löhne darüber liegen, viele darunter, lässt sich mit der Arbeitswerttheorie allein nicht erklären.[18]

11.6 Die Marx'sche Arbeitswerttheorie als Gerechtigkeitstheorie

Marx' Arbeitswert- und Mehrwerttheorie ist nach heutiger Auffassung als Erklärung der Preis- und Lohnbildung nicht zu halten. Trotzdem hat sie eine besondere Bedeutung, aber nicht für die Beschreibung und Erklärung von Fakten, sondern wegen ihres verborgenen normativen Gehalts und für die Bewertung von Fakten unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit. Auch wenn Marx selbst dies nicht so sah und es überhaupt nicht in seinem Sinne lag, Werturteile oder Aussagen über die soziale Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit des Lohnarbeitsverhältnisses zu machen, ist der stillschweigende normative Gehalt der Arbeitswerttheorie wohl auch der eigentliche – vielleicht unbewusste – Grund dafür, dass die marxistischen Theoretiker ungeachtet aller sachlichen Einwände immer an ihr festgehalten haben.

Der normative Gehalt der Arbeitswert-und Mehrwerttheorie von Marx besteht zunächst einmal darin, dass die Fähigkeit, ökonomische Werte zu schaffen, ausschließlich der menschlichen Arbeit zugebilligt, dem Kapital und dem Grundbesitz hingegen kategorisch abgesprochen wird. Das Kapital ist in dieser Sicht – um es in moderner Terminologie auszudrücken – überhaupt kein eigenständiger »Produktionsfaktor«, sondern nichts anderes als in Gestalt von Investitionsgütern usw. angesammelte Arbeit (»geronnene Arbeit«, wie Marx sagte). Der Boden ist zwar ein Produktionsmittel, er ist – wie die Natur insgesamt – eine »Quelle des Reichtums«. Aber der Boden als solcher schafft keinen ökonomischen Wert (im Sinne eines Tauschwerts), sondern ein solcher entsteht erst dann, wenn der Boden bearbeitet wird (und sei es, dass der Mensch jagt oder sammelt). Zwar wird für den Verkauf oder die Verpachtung des Bodens ein Preis erzielt, aber dies ist kein Leistungsentgelt, sondern nur eine Knappheitsprämie für die privaten Eigentümer, die von dem Wert abgezweigt werden muss, den allein die menschliche Arbeit schaffen kann.[19]

Schließlich entsteht der Wert auch nicht auf dem Markt. Unabhängig davon, welchen Preis die Unternehmer auf dem Markt für das Produkt der Arbeit erzielen und gleichgültig wie groß die Differenz zwischen den Arbeitskosten und dem Erlös auch sein mag – es ändert nichts an der Tatsache, dass die Unternehmer sich dieses Produkt erst von den Arbeitern angeeignet haben müssen, bevor sie es verkaufen können; dies gilt auf allen Produktionsstufen, sowohl bei der Endfertigung als auch bei der Herstellung von Vorprodukten und der eingesetzten Investitionsgüter.

In seiner Arbeitswert-und Mehrwerttheorie hat Marx also die Fähigkeit, ökonomische Werte zu schaffen, ausschließlich der menschlichen Arbeit zu-

bzw. dem Kapital und dem Boden abgesprochen. Das Gerechtigkeitsurteil, das darin enthalten ist, können wir leicht formulieren: Einen gerechten Anspruch auf die Erzeugnisse menschlicher Arbeit hat nur derjenige, der es mit seiner Arbeit erzeugt hat. Die private Aneignung des Teils des Arbeitsprodukts, den Marx als Mehrwert bezeichnet hat, beruht auf Ausbeutung fremder Arbeitskraft und nicht auf einem gerechten Anspruch. Auch Kapitalbesitz und Eigentum an Grund und Boden begründen keinen gerechten Anspruch, denn Zinsen und Bodenrente (d.h. der Zins, der für die Nutzung des Bodens bezahlt wird) sind Teil des Mehrwerts. Kapitaleinkünfte und »Bodenrente« sind keine Entlohnung für Wertschöpfung (also kein »Faktoreinkommen«, wie es in moderner Terminologie heißt), sondern nur Knappheitsprämien, welche aus dem Mehrwert entnommen werden.

An dieser Stelle muss sehr genau zwischen der Arbeitswert- und Werttheorie als ökonomischer Theorie einerseits sowie als normativer Theorie andererseits unterschieden werden:

- Die ökonomische Arbeitswert-und Mehrwerttheorie hat Marx ausdrücklich formuliert. Sie enthält ein System von Aussagen über die Preis- und Lohnbildung sowie über die Einkommensverteilung in kapitalistischen Wirtschaftssystemen. Sie versucht, zu erklären, aufgrund welcher Gesetzmäßigkeiten die Ergebnisse des Produktionsprozesses auf Arbeiter und kapitalistische Unternehmer verteilt werden.
- Die normative Arbeitswert- und Mehrwerttheorie sagt nicht etwas über Tatsachen aus, sondern darüber, was gerecht und was ungerecht ist. Ihr Gegenstand ist nicht die Erklärung des tatsächlichen Produktions- und Verteilungsprozesses, sondern die Zuschreibung von »gerechten« Ansprüchen auf Eigentum an den Produktionsergebnissen. Im Gegensatz zur ökonomischen Theorie hat Marx diese normative Theorie nicht ausdrücklich formuliert, aber er hat sie trotzdem, vielleicht ohne sich dessen bewusst zu sein, stillschweigend vorausgesetzt.

Die beiden Seiten dieser Theorie, die ökonomische und die normative, sind unabhängig voneinander zu sehen. Man kann also die Arbeitswerttheorie als Erklärungsmodell für die Lohn-und Preisbildung für falsch halten (wofür es in der Tat gute Gründe gibt) und trotzdem daran festhalten, dass den Arbeitern gerechterweise das gesamte von ihnen erzeugte Produkt als Eigentum zuzurechnen ist, und zwar unabhängig davon, wie die Preise für diese Produkte auf den Gütermärkten zustande kommen. Auch wenn man die Arbeitswerttheorie als ökonomisches Erklärungsmodell fallen lässt, ist also

die Frage nach der gerechten Zuteilung des Produktionsergebnisses nicht vom Tisch.

11.7 Das Gerechtigkeitsparadigma der Arbeiterbewegung

Marx' Gerechtigkeitskonzeption zeichnet sich vor allem durch die beiden folgenden Aspekte aus:

1. Sie ist arbeitszentriert: Soziale Gerechtigkeit bestand für Marx in der ungekürzten Zuteilung des durch Arbeit Geschaffenen an die Arbeiter. Das entsprach nicht nur der kollektiven Erfahrung der Arbeiterschaft seiner Zeit, sondern auch seiner philosophisch-anthropologischen Grundüberzeugung, dass das Wesen des Menschen und – wenn man es so ausdrücken will – seine »Würde« in seiner Selbstverwirklichung durch Arbeit besteht. Damit erinnert uns der arbeitszentrierte und arbeitsethisch fundierte Marx'sche Gerechtigkeitsbegriff an das Prinzip der Leistungsgerechtigkeit und damit auch – etwas überraschend– an die Gerechtigkeitsvorstellung des klassischen Liberalismus. Aber diese Ähnlichkeit ist nur partiell, denn der Maßstab der Leistung und des Verdienstes war für Marx nicht die Wechselwirkung von Angebot und Nachfrage auf dem Markt, sondern die aufgewendete Arbeitszeit.

2. Sie ist klassenzentriert oder auf das Kollektiv zentriert: Es ging Marx nicht um Gerechtigkeit für Individuen, sondern um Gerechtigkeit für die unterdrückte Klasse, also um die Gerechtigkeit des ökonomischen Systems insgesamt oder, wie er sich ausdrückte, der »Produktionsweise«. Auch dies entsprach der sozialen Lage und den Erfahrungen der Arbeiterschaft im 19. Jahrhundert; für sie war hautnah zu erleben, dass individuelle Anstrengungen die Lebenssituation des einzelnen Arbeiters nicht verbessern konnten, weshalb man ausschließlich auf den Aufstieg der Arbeiterklasse insgesamt hoffen konnte. Dieser Unterschied zwischen klassenzentrierter und individualorientierter Gerechtigkeit ist wichtig, denn er grenzt die sozialistischen oder kommunistischen Gerechtigkeitsvorstellungen grundsätzlich von liberalen Ideen ab.

Arbeitszentrierung und Zentrierung auf die Klasse statt auf das Individuum waren weit über Marx hinaus typisch für eine Vorstellungswelt, die als das Gerechtigkeitsparadigma der Arbeiterbewegung bezeichnet werden soll. Bei Marx war diese Gerechtigkeitskonzeption noch in eine revolutionäre Perspektive eingebettet. Sie ist aber in der Tradition der Arbeiterbewegung auch dann noch wirksam geblieben, als sich die sozialistischen und sozialdemokratischen Parteien schon längst vom orthodoxen Marxismus gelöst

und dem Reformismus zugewandt hatten. Spuren von ihr sind durchaus noch im Gerechtigkeitsverständnis der reformistischen (also nicht mehr revolutionären) Sozialdemokratie in den kapitalistischen Ländern nach dem 2. Weltkrieg zu finden. Dieses – wie man es nennen kann – traditionelle sozialdemokratische Gerechtigkeitsverständnis hat z.B. die SPD noch lange beibehalten, auch nachdem sie mit ihrem Godesberger Programm endgültig vom Marxismus Abschied genommen hatte. Folgende Aspekte waren für dieses Gerechtigkeitsverständnis kennzeichnend:

- Es ging zwar nicht mehr um die revolutionäre Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln. Aber das Ziel, die Macht der Unternehmer und Kapitaleigner über die Arbeiter schrittweise einzuschränken, blieb erhalten. Obwohl das System der Lohnarbeit schließlich nicht mehr in Frage gestellt wurde, gingen die Bemühungen weiter, die Rechte der Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer auszuweiten, sie vor Willkür und Ausbeutung zu schützen sowie der Kapitalmacht eine organisierte Gegenmacht durch Gewerkschaften und betriebliche Interessenvertretungen entgegenzustellen.

- Das Ziel der sozialen Gerechtigkeit sollte nicht mehr durch Kampf gegen die bestehende Wirtschafts-und Gesellschaftsordnung erreicht werden. An dessen Stelle trat der Kampf um den gerechten Anteil der Arbeiterklasse an den Erträgen des kapitalistischen Wirtschaftssystems. Dies war zwar der Abschied von Marx' ursprünglichen Ideen, für den ja die Forderung nach dem gerechten Arbeitsertrag, solange die kapitalistische Produktionsweise existierte, gleichsam eine Häresie war. Aber die alte Marx'sche Vorstellung, dass nur die Arbeit wertschöpfend sei, Gewinne und Vermögenseinkünfte hingegen aus der Aneignung der von den Arbeitern geschaffenen Werte resultierten, wirkte weiter fort. Auch nachdem die alte Arbeitswerttheorie ihre Bedeutung längst verloren hatte, blieb der Vorwurf, wenn auch in abgeschwächter Form, bestehen, dass die Arbeiter um einen Teil des ihnen zustehenden Lohnes gebracht würden und dass die Gewinne wenigstens teilweise auf Ausbeutung beruhten.

- Soziale Gerechtigkeit blieb weiterhin eine Kategorie des Klassenkonflikts, auch wenn dieser nicht mehr als bedingungsloser Klassenkampf im alten Sinne, sondern als begrenzte und regulierte Auseinandersetzung innerhalb eines von beiden Seiten akzeptierten Ordnungsrahmens verstanden wurde. In jedem Falle aber ging es bei sozialer Gerechtigkeit um Kollektiv- und lediglich mittelbar um

Individualinteressen – entsprechend dem Bewusstsein der Arbeiterschaft, die nicht auf individuellen Aufstieg, sondern auf den kollektiven Aufstieg der Arbeiterklasse insgesamt vertraute.

- Soziale Gerechtigkeit blieb noch lange auf die Interessenlage der Industriearbeiterschaft im engeren Sinne fokussiert. Erst allmählich öffnete sich die reformistische Sozialdemokratie breiteren Bevölkerungsgruppen und definierte ihr Verständnis von sozialer Gerechtigkeit um, nämlich im Sinne der Interessenvertretung für alle »sozial Schwachen« und generell zugunsten der unteren und mittleren Einkommensschichten.

11.8 Die Utopie der klassenlosen Gesellschaft

Ein letztes Mal müssen wir zu Karl Marx und seiner Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit zurückkehren. Dessen unausgesprochene normative Arbeitswerttheorie bezog sich auf die Verteilung innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise. Er war der Ansicht, dass diese Verteilung zwar auf Ausbeutung beruhe, aber doch insofern »gerecht« sei, als sie der Systemlogik folge. Wenn aber das Privateigentum an Produktionsmitteln aufgehoben und die Systemlogik beseitigt ist, stellt sich die Gerechtigkeitsfrage in neuer Form, nämlich als Frage nach der Gerechtigkeit im Kommunismus. Diese Frage hat Marx sehr wohl gesehen und er hat sie – ebenfalls in seiner Kritik des Gothaer Programms – eindeutig beantwortet: Auch im Kommunismus kann es, zumindest für längere Zeit, keine Gleichheit geben.

Marx glaubte nicht, dass die Abschaffung des Kapitalismus ausreichen würde, wirkliche Gleichheit zu schaffen (übrigens ein Umstand, der vielen Marx-Kritikern nicht geläufig ist). Dies hielt er vielmehr erst in einer »höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft« für möglich. Marx unterschied also, je nach Entwicklung der Produktivkräfte, zwei Phasen des Kommunismus. In der ersten Phase, nach Beseitigung des Privateigentums an den Produktionsmitteln, herrschen noch immer die Bedingungen der Knappheit. In der zweiten, »höheren« Phase besteht hingegen, dank der vollen Entfaltung aller Produktivkräfte, allgemeiner Überfluss. In der ersten Phase des Kommunismus besteht demnach weiterhin das Problem, wie die knappen Güter verteilt werden sollen. Das kann Marx zufolge nicht nach dem Prinzip der Gleichverteilung geschehen, sondern nur nach Maßgabe der geleisteten Arbeit:

> »Das Recht der Produzenten ist ihren Arbeitslieferungen proportionell; die Gleichheit besteht darin, dass am gleichen Maßstab der Arbeit gemessen

> wird. Der eine ist aber physisch oder geistig dem anderen überlegen, liefert also in derselben Zeit mehr Arbeit ab oder kann während mehr Zeit arbeiten; und die Arbeit, um als Maß zu dienen, muss der Ausdehnung oder der Intensität nach bestimmt werden, sonst hört sie auf, Maßstab zu sein. Dies gleiche Recht ist ungleiches Recht für ungleiche Arbeit. Es erkennt keine Klassenunterschiede an, weil jeder nur Arbeiter ist wie der andere; aber es erkennt stillschweigend die ungleiche individuelle Begabung und daher Leistungsfähigkeit der Arbeiter als natürliche Privilegien an. Es ist daher ein Recht der Ungleichheit, seinem Inhalt nach, wie alles Recht.« (Marx 1962, S.20 f.)

Wir müssen beachten, dass nicht etwa die Arbeitszeit, sondern die »Arbeit« oder die »Arbeitsleistung« als Verteilungsmaß dienen sollte. Es ist demnach nicht der Arbeitsaufwand, sondern das Arbeitsergebnis gemeint.[20] Marx dachte also nicht etwa an einen gleichen Stundenlohn für alle, sondern er wollte offenbar – neben der geleisteten Arbeitszeit – auch unterschiedliche Begabung und Leistungsfähigkeit berücksichtigen. Die Art von Gerechtigkeit, die er in der ersten Stufe des Kommunismus für möglich hielt, hatte also durchaus Ähnlichkeit mit dem, was wir heute »Leistungsgerechtigkeit« nennen würden. Für wirkliche Gleichheit aber war nach Marx – außer der Beseitigung des Privateigentums an Produktionsmitteln – noch eine sehr viel weiter gehende Voraussetzung nötig, nämlich Überflussproduktion. Die viel zitierte Formulierung hierzu findet sich ebenfalls in der Kritik des Gothaer Programms:

> »In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen und die Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen – erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahnen schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!« (Marx 1962, S. 21)

Auch Marx war also in gewisser Weise ein radikaler und utopischer Egalitarist. Aber sein Egalitarismus hat wenig gemeinsam mit dem, was in Unterkapitel 10 als das radikal-egalitäre oder utopisch-egalitäre Gerechtigkeitsparadigma bezeichnet wurde und das in besonders ausgeprägter Form von Rousseau formuliert worden ist. Die Unterschiede sind offenkundig: Rousseau sah im technisch-zivilisatorischen Fortschritt die Ursache des

moralischen Verfalls, Marx hoffte auf eben diesen Fortschritt. Für Rousseau war Gleichheit nur in einer Gesellschaft möglich, in der die Menschen ein einfaches und bedürfnisloses Leben führen, Marx' Egalitarismus setzte den allgemeinen Überfluss voraus. Für Rousseau war die Gleichheit der Menschen letztlich ein moralisches Problem; sie verlangte von allen Bürgern, ihre Selbstachtung nicht davon abhängig zu machen, dass sie mehr als die anderen haben. Marx stellte hingegen keine besonderen moralischen Anforderungen an die Individuen. Wenn die Zeit reif wäre, bei allgemeiner Überflussproduktion, würde die allgemeine Gleichheit geradezu von selbst kommen, denn wenn alles im Überfluss vorhanden ist, dann können alle gleichermaßen ohne Einschränkung ihre Bedürfnisse befriedigen. Mit dem Überfluss wäre die Gerechtigkeitsfrage eigentlich schon erledigt, denn wo nichts knapp ist, entstehen auch keine Konflikte über die Verteilung der Güter und Lasten mehr. Wir können den Unterschied zwischen den Utopien von Rousseau und Marx auch anders formulieren: Der Egalitarismus von Rousseau war eine moralische Utopie, der von Marx im Grunde eine Utopie des technischen Fortschritts.

Hier gibt es eine Unstimmigkeit. Offensichtlich gab es in Marx' Theoriegebäude nicht nur ein, sondern zwei versteckte Gerechtigkeitsmodelle. Das erste war arbeitsorientiert und klassenzentriert; es sollte für die Gegenwart des noch existierenden Kapitalismus und für die nähere Zukunft der ersten Stufe des Sozialismus gelten, also für diejenigen Entwicklungsstufen, die noch unter der Bedingung der Knappheit stehen. Das zweite Gerechtigkeitsmodell, das utopische, war erst für die ferne Zukunft der vollkommenen kommunistischen Überflussgesellschaft vorgesehen; es war hedonistisch, individualistisch und egalitär. Man könnte es ironisch ausdrücken: Marx hatte eine soziale Gerechtigkeit für den Alltagsgebrauch und eine für Feiertage; die Verbindung zwischen beiden ist nicht unbedingt einleuchtend.

Es ist deshalb auch nicht weiter erstaunlich, dass der utopische Egalitarismus, der sich auf die ferne Idealgesellschaft bezog, in der Praxis der Arbeiterbewegung keine große Rolle spielte. Die allmählich reformistisch werdenden sozialdemokratischen Parteien in den kapitalistischen Ländern haben jedenfalls das Leistungsprinzip – soweit es um die Verteilung der Arbeitseinkommen zwischen den Arbeitern ging – immer verteidigt und den simplen Egalitarismus abgelehnt. Der tiefere Grund dafür liegt in dem arbeitszentrierten und arbeitsethischen Gerechtigkeitsbegriff, den die Arbeiterbewegung – nicht anders als Marx selbst – tief verinnerlicht hatte.

Zusammenfassung: Karl Marx und das Gerechtigkeitsparadigma der Arbeiterbewegung

1. Karl Marx (1818–1863) hat sich zwar als Politiker und führender Mitbegründer der sozialistischen Bewegung engagiert für soziale Gerechtigkeit eingesetzt, aber in seinen theoretischen Arbeiten hat er der Gerechtigkeitsfrage nicht nur kaum Beachtung geschenkt, sondern sie sogar ausdrücklich für irrelevant erklärt.
2. Dies ist daraus zu erklären, dass es Marx nicht darauf ankam, den Kapitalismus moralisch zu verurteilen; er wollte vielmehr wissenschaftlich nachweisen, dass dieser an seinen internen Problemen zwangsläufig scheitern müsse und in den Sozialismus übergehen werde (»Wissenschaftlicher Sozialismus«).
3. Die in der Arbeiterbewegung seiner Zeit populäre Forderung nach dem »gerechten Arbeitsertrag« lehnte Marx ab, weil sich die bestehende Einkommensverteilung zwangsläufig aus dem kapitalistischen System ergebe und somit innerhalb dieses Systems »gerecht« sei. Erst nach Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln und des Systems der Lohnarbeit sei eine andere Einkommensverteilung möglich.
4. Obwohl Marx an der Frage der sozialen Gerechtigkeit nicht interessiert war, orientierte er sich an einer stillschweigend vorausgesetzten Gerechtigkeitskonzeption, die in seiner Arbeitswert- und Mehrwerttheorie enthalten ist. Danach beruhen Gewinn sowie Zins- und Pachterträge auf unbezahlter Arbeit der Arbeiter, deren Ertrag (Mehrwert) sich die Kapitalbesitzer durch Ausbeutung aneignen.
5. Somit enthält die Arbeitswert- und Mehrwerttheorie von Marx – unabhängig davon, ob sie Preis- und Lohnbildungsprozesse zutreffend erklärt oder nicht – die Gerechtigkeitsnorm, dass ein Anspruch auf das Ergebnis des Produktionsprozesses ausschließlich demjenigen zusteht, der das Produkt mit seiner Arbeitskraft hergestellt hat.
6. Dieses Gerechtigkeitsverständnis prägte die Arbeiterbewegung auf lange Zeit, auch als sie längst ihre revolutionären Ziele aufgegeben und sich zur reformistischen Sozialdemokratie gewandelt hatte. Es hat sich ein traditionelles sozialdemokratisches Gerechtigkeitsparadigma herausgebildet, das sich vor allem durch Arbeitszentriertheit (gerechter Anspruch der Arbeiter auf das Arbeitsprodukt) und Klassen- oder Kollektivzentriertheit (Gerechtigkeit für die ganze Klasse statt individueller Gerechtigkeit) auszeichnet.
7. Neben dem arbeits- und klassenzentrierten Gerechtigkeitsverständnis gibt es bei Marx noch ein utopisch-egalitäres Gerechtigkeitsideal, das

sich jedoch erst auf eine »höhere Stufe des Kommunismus« bezieht und allgemeine Überflussproduktion voraussetzt (»jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen«). Durch die Vorstellung vom allgemeinen Überfluss unterscheidet sich die Gleichheitsutopie von Marx sehr deutlich von dem radikal-egalitären Gerechtigkeitsparadigma nach Rousseau, das sich am Ideal des einfachen und bedürfnislosen Lebens orientiert.

12 John Stuart Mill und der Utilitarismus oder soziale Gerechtigkeit als allgemeines Glück

Die Gerechtigkeitskonzeption des Utilitarismus, der im Wesentlichen auf Jeremy Bentham (1748 –1832) zurückzuführen ist und von John Stuart Mill (1806–1873) weiterentwickelt wurde, hat vor allem im angelsächsischen Sprachraum einen bis in die Gegenwart spürbaren Einfluss. Besonders in den Wirtschaftswissenschaften wird auch heute noch vielfach in den Kategorien des Utilitarismus gedacht. Wie alle anderen philosophischen Richtungen ist auch der Utilitarismus in sich stark differenziert und hat vielfältige Ausdrucksformen gefunden. Hier erfolgt eine Konzentration auf die Lehre von John Stuart Mill.

Mill, der im Hauptberuf in leitender Stellung bei der Ostindischen Handelsgesellschaft (East India Company) beschäftigt war, verfasste nicht nur philosophische und wirtschaftswissenschaftliche Abhandlungen, sondern war auch in der Politik aktiv. Er war zeitweise Mitglied des britischen Unterhauses und profilierte sich als liberaler Sozialreformer, der sowohl zum extremen Liberalismus als auch zum Sozialismus Distanz hielt. Bemerkenswert war sein Engagement für die Rechte der Frauen, was nicht zuletzt auf den Einfluss seiner Ehefrau, Harriet Taylor, zurückgeht. Die Grundzüge seiner Ethik hat Mill in der 1871 erschienenen Schrift *Utilitarismus* (*Utilitarianism*; Mill 2006) dargelegt. Sie enthält auch ein eigenes, umfangreiches Kapitel zum Thema »Gerechtigkeit« mit dem Titel »Über den Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Nützlichkeit« (*On the connexion between Justice and Utility*).

12.1 Der Utilitarismus und die Tradition der naturalistischen Moralphilosophie

Die utilitaristische Gerechtigkeitskonzeption ist aus der philosophischen Tradition einer bestimmten Richtung der Aufklärung heraus zu verstehen, in der der Utilitarismus seine Wurzeln hat. Es handelt sich um die empiristische

oder sensualistische, teilweise auch materialistische und atheistische Philosophie des 18. Jahrhunderts, die grundsätzlich jede über die sinnliche Wahrnehmung hinausgehende Erkenntnis abgelehnte und nur Erfahrungswissen gelten ließ. Parallel zu dieser Strömung der theoretischen Philosophie bildete sich auch eine naturalistische Moralphilosophie heraus, welche auf eine Ethik ohne theologische und metaphysische Elemente (z.B. Vorstellungen wie göttliches Gebot, Naturrecht, freier Wille, Unsterblichkeit der Seele) abzielte. Stattdessen versuchten die naturalistischen Moralphilosophen ethische Vorstellungen aus physischen oder psychologischen Phänomenen abzuleiten, die wir beim Menschen beobachten können, also aus Trieben, Neigungen, Instinkten, Bedürfnissen, Gefühlen und sonstigen Motiven.

Auf diese Weise setzten die naturalistischen Moralphilosophen den herkömmlichen – nicht zuletzt vom Christentum geprägten – stark altruistischen und leibfeindlichen Moralvorstellungen eine Ethik entgegen, welche die Grundlagen der Moral aus den natürlichen Antrieben des Menschen als eines selbstbezogenen und naturverhafteten Lebewesens zu begründen versuchte. Es ging dabei auch um die Abkehr vom traditionellen dualistischen Menschenbild mit seiner Trennung von Leib und Seele, Geist- und Triebnatur. Als Vertreter dieser Richtung der Moralphilosophie sind Bernard de Mandeville (1670 –1733), Julien Offray de La Mettrie (1709–1751) und Claude Adrien Helvétius (1715–1771) zu nennen. Gemeinsam war ihnen ein starker Hang zum Hedonismus und zum Individualismus; sie plädierten für das Recht des Individuums auf sinnlichen Genuss.

Dass der Utilitarismus aus dieser philosophiehistorischen Tradition stammte, ist an seiner Basismaxime erkennbar, dass die Nützlichkeit und das Glück die obersten ethischen Maßstäbe seien. Wir werden aber gleich sehen, dass sich der Utilitarismus, so wie ihn John Stuart Mill vertrat, sehr weit von der naturalistischen Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts, die zum Teil radikal individualistisch und materialistisch gewesen war, entfernt hatte, und zwar durch den Versuch, den Glücks-, Lust- oder Nutzenbegriff zu erweitern und den extremen Individualismus zu überwinden, ohne allerdings auf irgendwelche metaphysischen oder idealistischen Prinzipien zurückzugreifen.

12.2 Erweiterung des Glücksbegriffs

Ausgangspunkt von Mills Gerechtigkeitstheorie war, dass die Nützlichkeit der Maßstab von Recht und Unrecht (*test of right and wrong*) sei und dass es bei der Nützlichkeit um Glück bzw. Lust gehe:

> »Die Auffassung, für die die Nützlichkeit [*utility*] oder das Prinzip des größten Glücks die Grundlage der Moral ist, besagt, dass Handlungen insoweit und in dem Maße moralisch richtig sind, als sie die Tendenz haben, Glück zu befördern, und insoweit moralisch falsch, als sie die Tendenz haben, das Gegenteil von Glück zu bewirken. Unter Glück ist dabei Lust [*pleasure*] und das Freisein von Unlust, unter Unglück das Fehlen von Lust verstanden.« (Mill 2006, S.23/25[21])

Die Übersetzung von *utility* mit »Nützlichkeit« oder »Nutzen« ist ebenso problematisch wie die von *pleasure* mit »Lust«. Weder ist mit Nützlichkeit der Nutzen im Sinne des unmittelbaren materiellen – womöglich sogar bloß finanziellen – Vorteils gemeint noch geht es nur um sinnliche Lust. Statt von »Nützlichkeit« und »Lust« sollte man besser nur von »Glück« sprechen. Der Umstand, dass die deutsche Sprache über keine Wörter verfügt, die mit dem genauen Sinn von *utility* und *pleasure* übereinstimmen, und dass es in den Übersetzungen nur schwer möglich ist, negative Assoziationen zu vermeiden, hat vielleicht zu der Geringschätzung beigetragen hat, die dem Utilitarismus im deutschen Sprachraum bisweilen widerfährt.

Was Mill mit *pleasure* beschreiben wollte, ist ohnehin nicht in einem knappen Begriff auszudrücken; gemeint war ein umfassendes körperliches, seelisches und geistiges Wohlbefinden. Jedenfalls hat sich Mill große Mühe gegeben, die enge Fixierung des Glücks- und Lustbegriffs auf die unmittelbare Sinnesbefriedigung zu überwinden. Er hatte die Vorstellung, dass es sehr verschiedene Arten von Freude oder Lust gibt und dass zwischen diesen eine Rangskala besteht. In dieser Skala nehmen die Freuden einen umso höheren Rang ein, je mehr die höheren menschlichen Fähigkeiten (*higher faculties)* an ihnen beteiligt sind. Geistige oder ästhetische Befriedigung genießt also den Vorrang vor einfachen Sinnesfreuden. Mill ging dabei so weit, die Unzufriedenheit auf höherer Entwicklungsstufe der Zufriedenheit auf der niederen Stufe vorzuziehen:

> »Nur wenige Menschen würden darin einwilligen, sich in eines der niederen Tiere verwandeln zu lassen, wenn man ihnen verspräche, dass sie die Befriedigungen des Tiers in vollem Umfang auskosten dürften. Kein intelligenter Mensch möchte ein Narr, kein gebildeter Mensch ein Dummkopf, keiner, der feinfühlig und gewissenhaft ist, selbstsüchtig und niederträchtig sein– auch wenn sie überzeugt wären, dass der Narr, der Dummkopf oder der Schurke mit seinem Schicksal zufriedener [*better satisfied*] ist als sie mit dem ihren.« (Mill 2006, S. 29)

Damit hat sich Mill bereits ziemlich weit vom Lust- oder Nutzenprinzip in dessen landläufiger Bedeutung entfernt. Wenn die Unzufriedenheit eines Künstlers oder Philosophen erstrebenswerter ist als die Zufriedenheit eines ungebildeten Menschen, dann ist eigentlich, so könnte man fast denken, das Lust- oder Nutzenprinzip außer Kraft gesetzt und durch das Prinzip der höchstmöglichen Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten ersetzt worden. Letztlich, so können wir sagen, hatte Mills Utilitarismus in dieser Hinsicht ziemlich große Ähnlichkeit mit der sogenannten eudämonistischen Ethik von Platon und Aristoteles (s. Unterkapitel 3 und 4), die ja ebenfalls Glück nicht einfach als Bedürfnisbefriedigung verstanden haben, sondern als einen Zustand des insgesamt gelingenden Lebens.

12.3 Überwindung des Egoismus

Ein weiterer Wesenszug von Mills utilitaristischer Ethik besteht darin, dass er mit ihr keinesfalls zum Egoismus auffordern wollte. Ganz im Gegenteil, er entwickelte – obwohl er aus der Tradition der naturalistischen Moralphilosophie kam – eine geradezu altruistische, besser gesagt eine gemeinwohlorientierte Moralkonzeption:

> »Die Norm des Utilitarismus [*utilitarian standard*] ist nicht das größte Glück des Handelnden selbst [*the agent's own greatest happiness*], sondern das größte Glück insgesamt [*greatest amount of happiness altogether*].« (Mill 2006, S. 37)

Maßstab der utilitaristischen Ethik war also nach Mill nicht das individuelle, sondern das gesellschaftliche Glück. Mill hat dafür wechselnde Begriffe: »Wohl des Ganzen« (*good of the whole*), »gesellschaftlicher Nutzen« (*social utility*), »Gesamtsumme des Glücks« (*sum total of happiness*) oder »allgemeines Glück« (*universal happiness*), verwendet. Die Utilitaristen predigten also alles andere als den Vorrang des individuellen Vorteilsstrebens. Dass der Utilitarismus dessen ungeachtet noch immer in diesem Ruf steht, beruht meist einfach auf Unkenntnis.

Dies bezieht sich nicht nur auf Mill, sondern auf den Utitlitarismus insgesamt. Mill ging in seinem Plädoyer für eine altruistische Moral sicher weiter als die meisten anderen Utilitaristen. Den entscheidenden Schritt, der die utilitaristische Ethik vom Individualismus und Egoismus wegführte, hatte aber bereits Mills Vorläufer Jeremy Bentham getan, indem er das sittlich Gute mit dem »größtmöglichen Glück« gleichsetzte. Mill hat dann Benthams »greatest happiness principle« lediglich übernommen.

Mit »größtmöglichem Glück« war das größtmögliche Glück für die größtmögliche Zahl von Menschen gemeint. Allerdings ist die Formel vom größten Glück der größten Zahl, die Bentham ursprünglich verwendete, mathematisch unsinnig, es sei denn die Menge von Gütern, die zur Befriedigung unserer Glücksbedürfnisse zur Verfügung steht, wäre unendlich groß. Wenn aber die Menge der Glücksgüter endlich und begrenzt ist, dann kann die Zahl der Beglückten nur dadurch maximiert werden, dass die Menge der Glücksgüter pro Kopf gegen Null geht; soll hingegen die Menge der Glücksgüter pro Kopf so groß wie möglich werden, dann muss die Zahl der damit Begünstigten immer kleiner werden, bis zuletzt alle verfügbaren Glücksgüter auf eine einzige Person entfallen. Dieses Problem hat wahrscheinlich dazu geführt, dass Bentham die Formel vom größten Glück der größten Zahl später aufgegeben hat und dass Mill nur noch vom Prinzip des größten Glücks gesprochen hat.

Wie weit Mill seinen Utilitarismus an altruistische Moralvorstellungen angenähert hat, zeigt das folgende Zitat:

> »Ich muss noch einmal auf das zurückkommen, was die Gegner des Utilitarismus nur selten zur Kenntnis nehmen wollen: dass das Glück, das den utilitaristischen Maßstab des moralisch richtigen Handelns [*standard of what is right in conduct*] darstellt, nicht das Glück des Handelnden selbst, sondern das Glück aller Beteiligten ist [*not the agent's own happiness, but that of all concerned*]. Der Utilitarismus fordert von jedem Handelnden, zwischen seinem eigenen Glück und dem der anderen mit ebenso strenger Unparteilichkeit zu entscheiden wie ein unbeteiligter und wohlwollender Zuschauer [*disinterested and benevolent spectator*]. In der Goldenen Regel, die Jesus von Nazareth aufgestellt hat, finden wir den Geist der Nützlichkeitsethik [*spirit of the ethics of utility*] vollendet ausgesprochen. Die Forderung, sich dem anderen gegenüber so zu verhalten, wie man möchte, dass er sich einem selbst gegenüber verhält, und den Nächsten zu lieben wie sich selbst, stellen die utilitaristische Moral in ihrer höchsten Vollkommenheit dar [*ideal perfection of utilitarian morality*].« (Mill 2006, S. 53)

Mill ist also so weit gegangen, die extrem anspruchsvolle Moral der Bergpredigt als »utilitaristisch« zu bezeichnen. Allerdings hat er – insofern doch wohl anders als Jesus von Nazareth – keinen prinzipiellen Altruismus vertreten: »Die utilitaristische Moral erkennt den Menschen durchaus die Fähigkeit zu, ihr eigenes größtes Glück für das Wohl anderer zu opfern. Sie kann jedoch nicht zulassen, dass das Opfer selbst ein Gut ist. Ein Opfer, das den

Gesamtbetrag an Glück nicht erhöht, betrachtet sie als vergeudet.« (Mill 2006, S. 53)

Auf Basis dieser utilitaristischen Ethik hat sich Mill mit dem Problem der Gerechtigkeit auseinandergesetzt. Er versuchte den Nachweis zu führen, dass Gerechtigkeit und das Nützlichkeitsprinzip – so wie er es formuliert hat – keine Gegensätze sind. Die Bedeutung des Nützlichkeitsprinzips für die Gerechtigkeit bestand für ihn unter anderem darin, dass das Prinzip des größten Glücks den Maßstab liefert, mittels dessen zwischen der Vielzahl einander widersprechender Gerechtigkeitsprinzipien entschieden werden kann. Im Strafrecht z.B. konkurrieren der Grundsatz der Vergeltung mit dem Grundsatz der Abschreckung oder mit dem Prinzip, dass die Strafe auf die Besserung des Täters ausgerichtet sein soll. Bei der Verteilung des Erlöses aus einer Industriekooperative gibt es Gerechtigkeitsgründe, die für Gleichverteilung der Einkommen sprechen, aber auch für die Bezahlung nach Leistung. Im Steuerrecht ist für den einen eine proportionale, für den anderen eine progressive und für den dritten eine Besteuerung nach Köpfen gerecht. Jede Ansicht kann sich auf ein sinnvolles Gerechtigkeitsprinzip stützen und jedes dieser Prinzipien ist für sich genommen überzeugend. Daraus hat Mill den Schluss gezogen, dass immer das Prinzip der Maximierung des Gesamtnutzens aller Beteiligten oder des allgemeinen Glücks den Ausschlag geben muss: »Allein die soziale Nützlichkeit kann hier eine Entscheidung treffen« (Mill 2006, S.173).

12.4 Das utilitaristische Gerechtigkeitsparadigma

Aus dem Nützlichkeitsprinzip hat Mill zunächst eine für die Theorie der sozialen Gerechtigkeit sehr wichtige Schlussfolgerung gezogen: den Vorrang der Gleichheit.

> »Dieses Prinzip wäre nur eine Folge bedeutungsloser Worte, wenn nicht das Glück der einen Person bei gleichem Grad (und angemessener Berücksichtigung der Art) für genauso viel gelten würde wie das Glück jeder anderen.« (Mill 2006, S.185). »Dass in den Augen des Ethikers wie des Gesetzgebers jeder den gleichen Anspruch auf Glück hat [*equal claim of everybody to happiness*], bedeutet, dass er den gleichen Anspruch auf die Mittel zum Glück hat [*equal claim of all means to happiness*], außer insoweit, als die unausweichlichen Bedingungen des menschlichen Lebens [*inevitable conditions of human life*] und das Gesamtinteresse, in dem das Interesse jedes Einzelnen enthalten ist [*the general interest, in which that of every individual is included*], dieser Maxime Grenzen setzen.« (Ebd., S. 187/89) «Alle Menschen haben ein

Recht auf gleiche Behandlung [*right to equality of treatment*], außer dann, wenn ein anerkanntes Gemeinschaftsinteresse [*recognized social expediency*] das Gegenteil erfordert. Daher wird jede soziale Ungleichheit, deren Nutzen für die Gesellschaft nicht mehr einsichtig ist [*all social inequalities, which have ceased to be considered expedient*], nicht nur zu einer Unzuträglichkeit, sondern zu einer Ungerechtigkeit und nimmt eine so tyrannische Erscheinungsform an, dass manche sich wundern, dass man sie jemals hat dulden können.« (Ebd., S. 189).

Die Gerechtigkeitskonzeption des Utilitarismus, so wie Mill ihn vertreten hat, beruhte also auf drei Grundsätzen:

1. Alle Individuen haben den gleichen Anspruch auf Glück.
2. Weil allen Menschen ein gleicher Glücksanspruch zusteht, haben sie auch alle den gleichen Anspruch auf Ausstattung mit den zur Erfüllung ihrer Glücksansprüche erforderlichen Gütern.
3. Von diesem Grundsatz des gleichen Anspruches auf Glück und die Mittel zum Glück ist abzuweichen, wenn es das allgemeine Glück oder das Glück aller erfordert.

Die Gerechtigkeitskonzeption von John Stuart Mill hat also durchaus egalitäre und, wenn man so will, sozialstaatliche Züge. Von der Hochschätzung individuellen Vorteilsstrebens, die man den Utilitaristen bisweilen nachsagt, kann nicht die Rede sein. Aus dem Grundsatz eines allgemeinen fundamentalen Rechts auf gleiches Glück leitete Mill unmittelbar das Gebot sozialer Gleichheit und gleicher Mittelausstattung für alle ab. Dies verblüfft heutige Leserinnen und Leser, denn man könnte fast meinen, Mill habe für die Totalversorgung aller durch den Sozialstaat plädiert. Das war natürlich nicht so gemeint, denn in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gab es noch keinen Staat, den man als zuständig für die Versorgung der Bürger betrachtet hätte; dass in erster Linie jeder für sein eigenes Glück verantwortlich ist, war für Mill so selbstverständlich, dass er es nicht für nötig hielt, Missverständnisse auszuschließen. Trotzdem neigte Mill ohne Zweifel zum Egalitarismus; was er meinte, war vermutlich, dass alle unter der zwingenden Bedingung eigener Anstrengung im Ergebnis über die gleiche Mittelausstattung zur Glückserfüllung verfügen sollten. Etwas anderes lässt die Systematik des Utilitarismus auch gar nicht zu, denn utilitaristische Gleichheit ist Gleichheit des Glücks, nicht des Einkommens oder Vermögens.

Zum Glück (bzw. zum Unglück) einer Person gehört aber nicht nur der Genuss des Konsumierens, sondern auch die Mühe und, wenn man es so

ausdrücken will, die Unlust, die mit der Arbeit verbunden ist oder jedenfalls häufig verbunden sein kann. Aus utilitaristischer Sicht muss man also das Glück, soweit es von der Ausstattung mit Gütern abhängt, als Differenz zwischen der Lust des Konsumierens und der Unlust der Arbeit bestimmen, und daher ist es ausgeschlossen, Menschen ohne Rücksicht auf ihre Arbeitsanstrengung mit der gleichen Gütermenge auszustatten.

Den Grundsatz der sozialen Gleichheit, wie immer er auch im Detail zu interpretieren sein mag, hat Mill jedoch durch einen weiteren und höherrangigen ethischen Grundsatz durchbrochen, der für die utilitaristische Ethik charakteristisch ist: Wenn nämlich die soziale Nützlichkeit, d.h. das Glück aller, es erfordert, kann Ungleichheit ethisch vertretbar und sogar geboten sein. Voraussetzung ist dann aber, dass durch diese Ungleichheit das allgemeine Glück gegenüber dem Zustand der Gleichheit gesteigert wird.

12.5 Das allgemeine Glück als Summe individueller Glückszustände

Wenn das allgemeine Glück der oberste Maßstab der sozialen Gerechtigkeit ist, der auch dem individuellen Glücksanspruch vorausgeht, dann kommen wir zur Kernfrage und auch zum zentralen Problem von John Stuart Mills Gerechtigkeitstheorie und des Utilitarismus überhaupt, nämlich wie das allgemeine Glück zu bestimmen ist.

Zunächst ist die utilitaristische Vorstellung vom allgemeinen Glück oder von sozialer Nützlichkeit sorgfältig von dem Begriff des Gemeinwohls zu unterscheiden, der uns aus der politischen Philosophie der Antike und des Mittelalters oder auch von Rousseau bekannt ist. Die Tatsache, dass Mill selbst bisweilen vom Gemeinwohl (*the good of the whole*) gesprochen hat, könnte in der Tat Anlass zur Verwechslung geben. Gleichwohl gibt es einen sehr charakteristischen und höchst wichtigen Unterschied zwischen der utilitaristischen Vorstellung vom allgemeinen Glück und der antiken und mittelalterlichen Gemeinwohlidee; Letztere beruhte auf der selbstverständlichen Voraussetzung, dass es so etwas wie ein substanzielles Ganzes mit einem von den Individuen zu unterscheidenden Eigenleben gibt; beim Gemeinwohl geht es also um das, was für dieses Ganze gut ist. Gemeinwohl und Gesamtwillen waren demnach – wie es die traditionelle Metapher vom Organismus plastisch zum Ausdruck brachte – identisch mit dem Bestand und dem Gedeihen der gesellschaftlichen Ordnung um ihrer selbst willen.

Der utilitaristische Begriff des Gesamtnutzens oder des allgemeinen Glücks ist ganz anders zu verstehen, nämlich als etwas, was aus dem individuellen Nutzen vieler einzelner Menschen oder aus vielen individuellen Glückszuständen zusammengesetzt ist. Für Platon, Aristoteles oder Thomas von

Aquin, selbst noch für Rousseau, wäre dies eine ziemlich kuriose Vorstellung gewesen; das Gemeinwohl bestand für sie im Wohl der Stadt, des Königreichs oder der Republik und sie waren sicher nicht der Meinung, sie müssten eine Art Lust- und Unlustbilanz aller beteiligten Individuen aufstellen, um das Wohl des Gemeinwesens beschreiben zu können. Genau ein solches Bilanzierungsverfahren schwebte aber offenbar Bentham und Mill vor. Anders als die älteren Gemeinwohltheoretiker dachten sie nicht von der Gemeinschaft her, sondern gingen – trotz allen Bemühens um das überindividuelle Wohl – vom Individuum aus.

Um beurteilen zu können, ob ein bestimmter gesellschaftlicher Zustand wirklich die höchste Gesamtsumme des Glücks gewährleistet, ob er also gerecht ist oder nicht, muss das allgemeine Glück nach irgendeiner noch zu bestimmenden Formel aus der Vielzahl individueller Glücks-oder Unglückszustände berechnet werden. Hier stoßen wir auf die erste große Schwierigkeit der utilitaristischen Gerechtigkeitstheorie: Können wir wirklich das Glück oder Unglück eines jeden Individuums mit Hilfe eines Indikators quantifizieren und dann das allgemeine Glück durch Addition aller einzelnen Indikatoren ermitteln?

Mit der für die utilitaristische Gerechtigkeitstheorie entscheidenden Frage, ob und wie das allgemeine Glück als Resultat aus individuellen Bedürfnisbefriedigungszuständen abgeleitet werden kann, hat sich die sogenannte Wohlfahrtsökonomie schon seit mehr als 100 Jahren, also fast seit den Zeiten von John Stuart Mill selbst, intensiv befasst. Die Wohlfahrtsökonomie ist ein Zweig der Wirtschaftswissenschaften, der untersucht, wie die wirtschaftliche Wohlfahrt zu definieren und zu messen ist und welche Bedingungen für die optimale Wohlfahrt in einer Gesellschaft erfüllt sein müssen. Die dominante Richtung in der Wohlfahrtsökonomie ist im Wesentlichen von dem italienischen Soziologen und Ökonomen Vilfredo Pareto (1848–1923) geprägt worden. Sie besagt, dass es nicht möglich sei, so etwas wie den Nutzen aller oder das soziale Glück zu definieren, und zwar hauptsächlich weil es unmöglich sei, interpersonelle Nutzenvergleiche durchzuführen.

Daraus wird der Schluss gezogen, dass wir weder die Wohlfahrt einer Gesellschaft noch die Gerechtigkeit einer Güterverteilung beurteilen können, sondern dass wir lediglich feststellen können, ob sich die Wohlfahrt und die Gerechtigkeit in einer Gesellschaft – ausgehend von einer gegebenen und nicht weiter in Frage zu stellenden Situation – durch bestimmte Maßnahmen verbessert oder verschlechtert. Die Verbesserungen oder Verschlechterungen sollen anhand des »Pareto-Kriteriums« beurteilt werden; davon wird in Unterkapitel 15 nochmals die Rede sein.

Was mit der Unmöglichkeit des interpersonellen Nutzenvergleichs gemeint ist, lässt sich am Beispiel eines Ehepaares verdeutlichen: Herr A liebt (von seiner Frau abgesehen) nichts auf der Welt mehr als schnelle Autos; da er sich jedoch, obwohl ihm sein Einkommen eigentlich ein sorgenfreies Leben ermöglichen würde, den erträumten Ferrari-Sportwagen nicht leisten kann, positioniert er sich auf einer von 0 bis 10 reichenden Nutzenskala nur mit dem niedrigen Wert 2,0. Frau A hingegen ist eine passionierte Gärtnerin und ist, da sie über einen schönen, großen und sonnigen Garten verfügt, so zufrieden, dass sie ihren Nutzen mit 8,0 bewertet. Wenn wir nun das (materielle) Gesamtglück oder den Gesamtnutzen des Ehepaares A berechnen wollen, dann reicht es nicht, die beiden persönlichen Nutzenwerte auf 10,0 zu addieren oder ihren Durchschnittsnutzen mit 5,0 zu berechnen. Vielmehr brauchen wir irgendeinen objektiven Maßstab, der es uns erlaubt, die Bedürfnisse von Herrn und Frau A gegeneinander abzuwägen; erst dann hätten Addition oder Durchschnittsberechnung einen Sinn.

Einen solchen Maßstab, der von Herrn und auch von Frau A anerkannt werden würde, besitzen wir offenkundig nicht. Also ist es auch nicht möglich, den Gesamtnutzen des Ehepaares A zu bestimmen. Zugespitzt ausgedrückt heißt das: Weil es kein objektives Kriterium für die Abwägung zwischen den Bedürfnissen und Glücksvorstellungen von Individuen gibt, kann man auch nicht von Gesamtnutzen oder Gesamtglück sprechen, weder von dem eines Ehepaares noch von dem einer ganzen Gesellschaft.

Es ist leicht vorstellbar, wie John Stuart Mill auf diesen Einwand geantwortet hätte: Einen solchen Maßstab, der es erlaubt, zwischen Glücksvorstellungen von Individuen zu entscheiden, gibt es durchaus, nämlich das Prinzip der Gleichheit. Wenn alle Menschen den gleichen Anspruch auf Glück haben und außerdem das Recht, selbst zu bestimmen, worin sie ihr Glück sehen, dann dürfen wir den Nutzen der Individuen, so wie sie ihn jeweils selbst einschätzen, getrost einfach addieren. Also kann man – natürlich nur im Prinzip und von den Problemen der praktischen Durchführung abgesehen – durch Summierung der einzelnen Glücks-oder Unglückszustände der Individuen das Gesamtglück einer Gesellschaft bestimmen.

Jedoch, auch wenn man diesem Argument zustimmen würde, gäbe es dennoch einen gewichtigen Einwand. In Wirklichkeit wäre dann nicht mehr die Höhe des Gesamtglücks, sondern die Gleichheit das entscheidende Kriterium der Gerechtigkeit: Wenn wir nämlich davon überzeugt sind, dass alle Menschen den gleichen Glücksanspruch haben, dann wissen wir schon abschließend, was gerecht. Wenn das Glück bei allen Menschen gleich ist, dann ist Gerechtigkeit hergestellt und zu welcher Summe sich die einzelnen Glückszustände addieren, ist letztlich unerheblich.

12.6 Die utilitaristische Ethik und das Problem der Verteilungsgerechtigkeit

Letztlich ist die Frage, ob sich das Gesamtglück einer Gesellschaft durch Addition der individuellen Glücks- oder Unglückzustände ermitteln lässt, technischer, nicht normativer Art. Es geht »nur« um die praktische Durchführbarkeit des utilitaristischen Gerechtigkeitskonzepts, nicht um seinen normativen Gehalt. Es gibt aber noch einen sehr viel prinzipielleren Einwand gegen die utilitaristische Gerechtigkeitstheorie, so wie sie von John Stuart Mill formuliert worden ist, und dieser Einwand betrifft dann in der Tat auch ihren normativen Kern. Mills Lehre, dass die allgemeine Nützlichkeit oder das allgemeine Glück die oberste Richtschnur der Gerechtigkeit sei, bedeutete nämlich in letzter Konsequenz nichts anderes, als dass das individuelle Glück im Konfliktfall dem allgemeinen Glück oder dem Glück aller unterzuordnen ist.

Wir können es auch noch härter ausdrücken: Die utilitaristische Ethik bedeutet nicht mehr und nicht weniger, als dass das Individuum notfalls dem allgemeinen Glück geopfert werden muss. Wenn nämlich die Glücks- oder Unglückszustände der Individuen zum Gesamtglück summiert werden, dann kann das Unglück des einen Individuums durch das Glück des anderen ersetzt oder kompensiert werden. Das ist aber noch nicht alles: Wenn der Glückszuwachs beim Individuum A den Glücksverlust bei B übersteigt, dann würde, wenn wir A auf Kosten von B unglücklich machen, das allgemeine Glück gesteigert und die soziale Gerechtigkeit erhöht. Folglich wäre es ein Gebot der sozialen Gerechtigkeit, A zu belasten und B zu begünstigen. Wir brauchen nicht anzunehmen, dass eine solche Folgerung in Mills Absicht lag oder auch nur dass er bereit war, diese in Kauf zu nehmen. Aber hier zeigt sich ein grundsätzlicher Mangel des utilitaristischen Grundsatzes, dass die Gerechtigkeit in der Maximierung des allgemeinen Glücks besteht. Es fehlt zumindest ein Mindeststandard, mit dem bestimmt ist, welche Rechte des Individuums keinesfalls dem allgemeinen Glück untergeordnet werden dürfen.

Jedoch, auch wenn keine Mindeststandards verletzt werden: Die Regeln der Verteilungsgerechtigkeit, die aus dem Prinzip des höchstmöglichen allgemeinen Glücks abgeleitet werden können, sind generell nicht plausibel. Warum sollte z.B. A ein Glücksgut X an B abtreten, nur weil B aus dem Genuss von X eine größere Befriedigung ziehen kann als A? Nur für den Sonderfall, dass es sich bei einem Verteilungskonflikt um ein Nullsummenspiel handelt, liefert Mills Utilitarismus eine in sich überzeugende Lösung für das Verteilungsproblem – aber auch dieser wird längst nicht jeder zustimmen. Wenn nämlich das Glücksgut X für A und B gleichermaßen

nützlich ist, dann bleibt das allgemeine Glück unberührt, gleichgültig, ob das Gut X dem Individuum A oder dem Individuum B zugesprochen wird. In diesem Fall käme dann nach Mills Gerechtigkeitstheorie das Gleichheitsgebot zum Zuge, d.h., dass das Gut X zu gleichen Teilen auf A und B zu verteilen wäre.

Abschließend lässt sich festhalten, dass John Stuart Mill ein in mancher Hinsicht schlüssiges egalitäres Konzept der sozialen Gerechtigkeit geliefert hat. Es hat jedoch eine große Schwachstelle, die darin besteht, dass – obwohl diese Theorie aus der Tradition des Individualismus stammt – die Individualrechte zu kurz kommen.

Zusammenfassung: John Stuart Mill und der Utilitarismus oder soziale Gerechtigkeit als allgemeines Glück

1. Die Philosophie des Utilitarismus entstammt der Tradition der naturalistischen Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts, welche ethische Prinzipien aus physischen oder psychologischen Phänomenen wie Trieben, Neigungen, Instinkten, Bedürfnissen oder Gefühlen abzuleiten versuchte. Dementsprechend geht die von Jeremy Bentham (1748–1832) und John Stuart Mill (1806 –1873) entwickelte Gerechtigkeitskonzeption des Utilitarismus von der Prämisse aus, dass Nützlichkeit und Glück die obersten ethischen Maßstäbe seien.

2. Bentham und besonders Mill haben die naturalistische Moralphilosophie aber in zwei wesentlichen Hinsichten modifiziert, nämlich

   a. durch wesentliche Erweiterung des Glücks- oder Nutzenbegriffs über die materielle Bedürfnisbefriedigung hinaus und Einbeziehung seelischer, moralischer, ästhetischer und intellektueller Aspekte, sowie

   b. durch eine ausgesprochene Neigung zum Altruismus und Egalitarismus.

(Die Bedeutung des englischen Schlüsselbegriffs »utility« wird durch das deutsche Wort »Nutzen« nur unvollkommen wiedergegeben)

3. Die oberste Norm der utilitaristischen Ethik ist nicht das Glück des Individuums, sondern das allgemeine oder gesellschaftliche Glück (*greatest happiness principle*).

4. Aus diesem obersten Prinzip des Utilitarismus werden drei wichtige Schlussfolgerungen gezogen:

   a. Alle Menschen haben den gleichen Anspruch auf Glück.

b. Alle Menschen haben den gleichen Anspruch auf Ausstattung mit den Gütern, die zur Erfüllung ihrer Glücksansprüche erforderlich sind.
c. Vom Grundsatz des gleichen Anspruchs auf Glück und die Mittel zum Glück ist abzuweichen, wenn es das allgemeine Glück erfordert.

5. Unter allgemeinem Nutzen oder allgemeinem Glück ist nach utilitaristischem Verständnis die Summe aus dem individuellen Nutzen vieler Menschen oder aus vielen individuellen Glückszuständen zu verstehen.

6. Die Wohlfahrtsökonomen (Wohlfahrtsökonomie ist ein Zweig der Wirtschaftswissenschaften, der sich mit der Definition, Messung und Optimierung wirtschaftlicher Wohlfahrt befasst) bezweifeln jedoch überwiegend, dass es möglich ist, durch die Aufsummierung des Nutzen einzelner Menschen die Gesamtwohlfahrt zu bestimmen.

7. Kritisch anzumerken ist zudem, dass die utilitaristische Gerechtigkeitskonzeption die ethische Norm enthält, dass das individuelle Glück im Konfliktfall dem allgemeinen Glück oder dem Glück aller unterzuordnen ist. Aus ihr lässt sich ferner die problematische Konsequenz ziehen, dass das Unglück des einen Individuums durch das Glück des anderen kompensiert oder überkompensiert werden kann.

8. Aus dem obersten utilitaristischen Prinzip, dem höchstmöglichen allgemeinen Glück, kann außerdem keine plausible Regel der Verteilungsgerechtigkeit für den Fall des Konflikts zwischen den Glücksansprüchen von Individuen abgeleitet werden.

13 Friedrich Nietzsches radikaler Angriff auf die Gleichheit

In einem Überblick über die Ideengeschichte der sozialen Gerechtigkeit sollte Friedrich Nietzsche (1844–1900) nicht fehlen. Obwohl Nietzsche an dem Thema »soziale Gerechtigkeit« kaum und an der politischen Philosophie insgesamt nur wenig Interesse zeigte, übte er zu seiner Zeit und darüber hinaus einen enormen Einfluss auf das politische Denken aus. In seiner Moralphilosophie versuchte er, die herkömmlichen, durch das Christentum geprägten altruistischen Moralvorstellungen einer vernichtenden Kritik zu unterziehen. Er propagierte eine radikal-individualistische Moral und attackierte damit zugleich die Wertebasis, auf welcher die herkömmlichen und auch heute noch weit verbreiteten Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit beruhen.

Nietzsches besondere Bedeutung liegt in der Extremposition, die er vertreten hat. Der Anti-Egalitarismus markiert sozusagen – um es politisch zu formulieren – den »rechten« Rand des Spektrums in der Theorie der sozialen Gerechtigkeit. Er hat in Frage gestellt, was seit dem Paradigmenwechsel der frühen Neuzeit (s. Unterkapitel 7) Konsens in der politischen Philosophie war und später Grundlage der modernen Demokratie wurde, nämlich die Überzeugung, dass alle Menschen mit gleichen Persönlichkeitsrechten und politischen Rechten ausgestattet seien. Nietzsche bekämpfte die Idee der Gleichheit leidenschaftlich und vertrat in Anknüpfung an das aristokratische Denken der Antike die Auffassung, dass die Menschen von Natur aus ungleichen Ranges seien, dass sie also nicht nur in ihren Eigenschaften ungleich seien (was ohnehin kaum bestritten wird), sondern auch in ihren Rechten, in ihrem Wert als Person und in der ihnen zustehenden Anerkennung. Stattdessen plädierte er für das Recht des überlegenen und stärkeren Menschen, des »Edlen« und »Vornehmen«, auf freie Entfaltung, während er dem einfachen Volk der Normalmenschen nur eine dienende Rolle zubilligte. Der Kampf gegen die Gleichheit und gegen die altruistische Moral, die er als »Sklavenmoral« (im Unterschied zur »Herrenmoral«) titulierte, durchzieht Nietzsches gesamtes Werk wie ein Thema mit Variationen. Die Radikalität seines Anti-Egalitarismus, der an den seines antiken Vorläufers, des Sophisten Kallikles (s. Unterkapitel 2.2) erinnert, bildet gleichsam den Gegenpol zum radikalen Egalitarismus, der uns bei Thomas Morus (s. Unterkapitel 6) begegnet ist.

13.1 Die Moral der »Vornehmheit und Distanz«

Nietzsches Anti-Egalitarismus wird im Folgenden anhand einer seiner letzten größeren veröffentlichten Arbeiten, der 1887 erschienenen »Streitschrift« *Zur Genealogie der Moral* (Nietzsche 1994, Bd. II) illustriert. Hier hat dieser die Frage aufgeworfen, «welchen Ursprung eigentlich unser Gut und Böse haben" (Ebd., S. 764). Diese Frage nach dem Ursprung war nicht nur historisch, soziologisch oder psychologisch gemeint; bei der *Genealogie der Moral* ging es ihm nicht allein um die Entstehungs-, sondern darüber hinaus auch um die Rechtfertigungsgründe für die herkömmlichen Moralvorstellungen oder, in der Sprache Nietzsches, darum welchen Wert die Werturteile über Gut und Böse haben:

> »Hemmen oder förderten sie bisher das menschliche Gedeihen? Sind sie ein Zeichen von Notstand, von Verarmung, von Entartung des Lebens? Oder umgekehrt, verrät sich in ihnen die Fülle, die Kraft, der Wille des

> Lebens, sein Mut, seine Zuversicht, seine Zukunft?« (Nietzsche 1994, Bd. II, S. 765)

Nietzsche hat demnach über der Moral eine Rechtfertigungs- und Prüfinstanz, man könnte sagen eine Art von Supermoral installiert, nämlich das »Leben«. Der oberste Richter, der über den Wert oder Unwert von Moralvorstellungen entscheiden sollte, war für ihn die Kraft der Lebensentfaltung, die Expansion und Intensität des Vitalen. Er wollte den Wert der vorherrschenden altruistischen Moral, die er auf die christlich-jüdische Tradition zurückführte, an ihrer Lebenstauglichkeit messen. Es ging ihm um »den Wert des Nicht-Egoistischen, der Mitleids-, Selbstverleugnungs-, Selbstopferungs-Instinkte« (Nietzsche 1994, Bd. II, S. 767). »Wir haben eine Kritik der moralischen Werte nötig, der Wert dieser Werte ist selbst erst einmal in Frage zu stellen.« (ebd., S. 768) Nietzsche bezweifelte, dass das im üblichen Sinne Gute »höherwertig im Sinne der Förderung, Nützlichkeit, Gedeihlichkeit in Hinsicht auf den Menschen (die Zukunft des Menschen eingerechnet)« sei (ebd.). Die vorherrschende Theorie zur Rechtfertigung der Moral und zur Erklärung ihrer Entstehung – also das, was Nietzsche »Genealogie« nannte– war zu seiner Zeit der Utilitarismus (s. Unterkapitel 12), also die Vorstellung, dass die sittlichen Werte auf ihre Nützlichkeit für die Allgemeinheit zurückzuführen seien. Nach dieser Theorie ist altruistisches Verhalten deshalb moralisch gut zu nennen, weil es für diejenigen, die davon begünstigt werden, vorteilhaft ist. Gegen die Utilitaristen formulierte Nietzsche eine ganz andere Art von Genealogie: Der Begriff »gut« habe, so meinte er, ursprünglich nicht die soziale Nützlichkeit nichtegoistischen Verhaltens bezeichnet, sondern sei die Selbstbezeichnung der Vornehmen, Mächtigen und Höhergestellten gewesen, also der Ausdruck des Höherwertigkeitsgefühls der Aristokratie gegenüber dem einfachen Volk:

> »Das Urteil ›gut‹ rührt nicht von denen her, welchen ›Güte‹ erwiesen wird! Vielmehr sind es ›die Guten‹ selber gewesen, d.h. die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten, welche sich selbst und ihr Tun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten, im Gegensatz zu allem Niedrigen, Niedrig-Gesinnten, Gemeinen und Pöbelhaften. [...] Das Pathos der Vornehmheit und Distanz, wie gesagt, das dauernde und dominierende Gesamt- und Grundgefühl einer höheren herrschenden Art im Verhältnis zu einer niederen Art, zu einem ›Unten‹ – das ist der Ursprung des Gegensatzes von ›gut‹ und ›schlecht‹. [...] Es liegt an diesem Ursprunge, dass das Wort ›gut‹ sich von vornherein durchaus nicht notwendig an ›nichtegoistische‹ Handlungen anknüpft: wie es der Aberglaube jener Moralgenealogen […] ist [gemeint sind die Utilitaristen, T.E.]. Vielmehr geschieht dies erst bei einem Niedergange aristo-

kratischer Werturteile, dass sich dieser Gegensatz ›egoistisch‹ ›nicht-egoistisch‹ dem menschlichen Gewissen mehr und mehr aufdrängt – es ist, um sich meiner Sprache zu bedienen, der Herdeninstinkt, der mit ihm endlich zu Worte (auch zu Worten) kommt.« (Nietzsche 1994, Bd. II, S. 773)

13.2 Der Niedergang der »Herrenmoral«

Nietzsche war also der Meinung, dass die ursprüngliche und daher auch eigentliche, naturgemäße und wahre Moral im »Pathos der Vornehmheit und Distanz« der Aristokratie gegenüber dem niederen Volk bestanden habe und dass diese aristokratische Vornehmheitsmoral im Bezug auf das »Leben« höherwertig sei – also besser geeignet, die im Menschen angelegten Kräfte und Entwicklungsmöglichkeiten zu entfalten. Von daher stellte sich ihm die Geschichte der Moralentwicklung zwangsläufig als Verfalls-geschichte dar. Für den Niedergang der aristokratischen Moral und den Aufstieg der herrschenden nichtegoistischen Moral suchte Nietzsche nach Erklärungen und er fand sie erstens in der Priesterherrschaft und zweitens im Judentum bzw. seinem Nachfolger, dem Christentum.

Die Aristokratie – in Nietzsches Gesellschaftsbild also diejenige Organisationsform der Gesellschaft, die der wahren Natur des Menschen entspricht – hat sich seiner *Genealogie* zufolge in die ritterliche Aristokratie und in die Priesterkaste gespalten. Unter der Herrschaft der Priester ist es zu einer Art Mutation der Aristokratie gekommen, und zwar von einem »politischen Vorrangs-Begriff« zu einem »seelischen Vorrangs-Begriff«. Das priesterliche Wertsystem, durch das die Priester ihre Vorrechte stützen, betont die innerlichen Werte wie Reinheit, Weisheit, Wissen, Askese, während sich das ritterliche Wertesystem an vitalen Werten wie Krieg, Jagd, Wettkampf und Abenteuer orientiert:

»Man wird es bereits erraten haben, wie leicht sich die priesterliche Wertungs-Weise von der ritterlich-aristokratischen abzweigen und dann zu deren Gegensatz fortentwickeln kann: wozu es insonderheit jedesmal einen Anstoß gibt, wenn die Priesterkaste und die Kriegerkaste einander eifersüchtig entgegentreten und über den Preis miteinander nicht einig werden wollen.« (Nietzsche 1994, Bd. II, S. 778 f.).

Mit der Priesterkaste und ihrer Herrschaft hat also nach Nietzsche der Verfall der aristokratischen Werte begonnen, die auf dem Pathos der Vornehmheit und der Distanz beruhen. Die entscheidende Schuld am Verfall der wahren aristokratischen Moral hat Nietzsche jedoch den Juden angelastet.[22]

»Alles was auf Erden gegen ›die Vornehmen‹, ›die Gewaltigen‹, ›die Herren‹, ›die Machthaber‹ getan worden ist, ist nicht der Rede wert im Vergleich zu dem, was die Juden gegen sie getan haben; die Juden, jenes priesterliche Volk, das sich an seinen Feinden und Überwältigern zuletzt nur durch eine radikale Umwertung von deren Werten, also durch einen Akt der geistigen Rache Genugtuung zu verschaffen wusste. So allein war es eben einem priesterlichen Volke gemäß, dem Volke der zurückgesetzten priesterlichen Rachsucht. Die Juden sind es gewesen, die gegen die aristokratische Wertgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt) mit einer furchteinflößenden Folgerichtigkeit die Umkehrung gewagt und mit den Zähnen des abgründlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht) festgehalten haben, nämlich ›die Elenden sind allein die Guten, die Armen, die Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden Entbehrenden, Kranken, Hässlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein gibt es Seligkeit – dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, ihr werdet auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein‹ […] Man weiß, wer die Erbschaft dieser jüdischen Umwertung gemacht hat […] Ich erinnere in betreff der ungeheuren und über alle Maßen verhängnisvollen Initiative, welche die Juden mit dieser Kriegserklärung gegeben haben, an den Satz, auf den ich bei einer anderen Gelegenheit gekommen bin – dass nämlich mit den Juden der Sklavenaufstand in der Moral beginnt: jener Aufstand, welcher eine zweitausendjährige Geschichte hinter sich hat und der uns heute nur deshalb aus den Augen gerückt ist, weil er – siegreich gewesen ist [...]« (Nietzsche 1994, Bd. II, S. 779 f.)

Als Folge des »Sklavenaufstands« – also eines Aufstands von Menschen, die von der Natur eigentlich dazu bestimmt sind, Sklaven zu sein und zu bleiben – ist nach Nietzsche eine »Sklavenmoral« an die Stelle der ursprünglichen und naturgemäßen aristokratischen Moral der Vornehmheit getreten. Diese Sklavenmoral speist sich aus dem »Ressentiment«. Mit dem französischen Begriff des Ressentiments, der soviel wie »Empfindlichkeit«, »gefühlsmäßige Abneigung« bedeutet, bezeichnete Nietzsche die Persönlichkeitsverfassung sozial Benachteiligter, die aus dem Erlebnis der Ohnmacht, der Zurücksetzung und des uneingestandenen eigenen Versagens heraus Neidgefühle und einen ihnen oft selbst nicht bewussten Hass gegenüber den Bessergestellten und Überlegenen entwickelten. Eine solche seelische Befindlichkeit sah Nietzsche auch in der christlichen Moral am Werk. Nur wer unfähig oder zu feige ist, seinen Egoismus auszuleben und durchzusetzen, muss, um dies zu verbergen, egoistisches Verhalten als böse und selbstlose Aufopferung als gut qualifizieren. In unserem Zusam-

menhang kommt es nicht darauf an, ob diese Kritik der altruistischen Moral des Christentums berechtigt oder überzogen ist. Entscheidend ist, dass hier eine rigorose Absage an jede Art von Gleichheit erteilt wird, sei es an die rechtliche Gleichheit vor dem Gesetz, die politische Gleichheit oder die soziale Gleichheit.

13.3 Die Genealogie der Gerechtigkeit

Eine solche »Genealogie« – also einen Versuch, die wahre Natur und den wahren Wert bestimmter Moralbegriffe durch Aufdeckung ihres historischen Ursprungs aufzuspüren, hat Nietzsche nicht nur für die Begriffe »gut« und »böse« unternommen, sondern auch für den Begriff der Gerechtigkeit. In der schon zehn Jahre vor der *Genealogie der Moral* veröffentlichten Aphorismensammlung *Menschliches, Allzumenschliches* hat er die These formuliert, Gerechtigkeit sei ursprünglich als Gegenseitigkeit im Tausch verstanden worden. Die Tauschgerechtigkeit – die Parallele zur »ausgleichenden Gerechtigkeit« bei Aristoteles liegt auf der Hand – setzt annähernd gleiche Stärke der Tauschpartner voraus. Wäre dies nicht der Fall, so hätten die Stärkeren keine Veranlassung, etwas durch Tausch zu erreichen, was sie auch ohne Gegenleistung bekommen könnten; die Schwächeren ihrerseits wären nicht in der Lage, im Tausch eine Gegenleistung für etwas zu erhalten, was ihnen ohnehin durch Gewalt genommen werden kann:

> »Die Gerechtigkeit (Billigkeit) nimmt ihren Ursprung unter ungefähr gleich Mächtigen […]: wo es keine deutlich erkennbare Übergewalt gibt und ein Kampf zum erfolglosen gegenseitigen Schädigen würde, da entsteht der Gedanke, sich zu verständigen und über die beiderseitigen Ansprüche zu verhandeln: der Charakter des Tausches ist der anfängliche Charakter der Gerechtigkeit. Jeder stellt den anderen zufrieden, indem jeder bekommt, was er mehr schätzt als der andere. Man gibt jedem, was er haben will, als das nunmehr Seinige und empfängt dafür das Gewünschte. Gerechtigkeit ist also Vergeltung und Austausch unter der Voraussetzung einer ungefähr gleichen Machtstellung: so gehört ursprünglich die Rache in den Bereich der Gerechtigkeit, sie ist ein Austausch.« (Nietzsche 1994, Bd. I, S. 501)

Ihrer wahren Bedeutung nach ist Gerechtigkeit demnach ein Verhältnis zwischen gleich oder annähernd gleich Mächtigen, also z.B. innerhalb der Gruppe der Starken oder innerhalb der Gruppe der Schwachen. Dieser ursprüngliche Gerechtigkeitsbegriff sei dann aber degeneriert und habe sich in die Vorstellung von einem moralisch gebotenen Verhältnis zwischen

Starken und Schwachen verwandelt, nämlich in dem Sinne, dass sich die Starken uneigennützig gegenüber den Schwachen verhalten sollten:

> »Dadurch, dass die Menschen, ihrer intellektuellen Gewohnheit gemäß, den ursprünglichen Zweck sogenannter gerechter, billiger Handlungen vergessen haben und namentlich, weil durch Jahrtausende hindurch die Kinder angelernt worden sind, solche Handlungen zu bewundern und nachzuahmen, ist allmählich der Anschein entstanden, als sei eine gerechte Handlung eine unegoistische: auf diesem Anschein aber beruht die hohe Schätzung derselben […].« (Nietzsche 1994, Bd. I, S. 501 f.)

13.4 Anti-Gerechtigkeit

Auf diese Weise gelangte Nietzsche letztlich zu einer Art Anti-Gerechtigkeit, zur Negation dessen, was normalerweise unter sozialer Gerechtigkeit verstanden wurde und wird. Gerecht könnte aus seiner Perspektive eine gesellschaftliche Ordnung allenfalls dann genannt werden, wenn sie den Herrschafts- und Überlegenheitsansprüchen der von Natur aus Begünstigten ihren gebührenden Raum lässt oder verschafft und zugleich die Anmaßungen des niederen Volkes in die Schranken weist. Nietzsches ganze Verachtung für alle Überlegungen, die auf sozialen Ausgleich und auf Hilfe für die Schwachen oder auf die Verwirklichung des Gemeinwohls zielen, kommt in einer Passage aus seinem 1886 veröffentlichten Buch *Jenseits von Gut und Böse* zum Ausdruck, die sich schroff gegen das utilitaristische Gerechtigkeitsziel der »allgemeinen Wohlfahrt« richtet:

> »Keins von allen diesen schwerfälligen, im Gewissen beunruhigten Herdentieren (die die Sache des Egoismus als Sache der allgemeinen Wohlfahrt zu führen unternehmen) will etwas davon wissen und riechen, dass die ›allgemeine Wohlfahrt‹ kein Ideal, kein Ziel, kein irgendwie fassbarer Begriff, sondern nur ein Brechmittel ist – dass, was dem einen billig ist, durchaus nicht dem andern billig sein kann, dass die Forderung einer Moral für alle die Beeinträchtigung gerade der höheren Menschen ist, kurz dass es eine *Rangordnung* zwischen Mensch und Mensch, folglich auch zwischen Moral und Moral gibt.« (Nietzsche 1994, Bd. II, S. 692 f., Hervorhebungen von N.).

Die Heftigkeit und Entschiedenheit, mit der Nietzsche Partei für die Mächtigen und gegen die Schwachen und das in seinen Augen niedere Volk ergriff, sollte aber nicht zu dem kurzschlüssigen Urteil verleiten, Nietzsche habe sozusagen als Interessenvertreter der Mächtigen einem plumpen Materialismus oder Hedonismus der Herrschenden das Wort geredet. Worauf es ihm ankam, war nicht das materielle Wohlergehen oder der

finanzielle Vorteil der Oberschicht, sondern die kulturelle Höherentwicklung der Menschheit, die volle und umfassende Entfaltung des Individuums und die Steigerung der Lebensintensität. Er hatte die Künstler und Philosophen mit ihren genialen Schöpfungen im Sinn, Kriegshelden wie Alexander oder Napoleon und überragende Persönlichkeiten, die Grenzen überschreiten, Gefahren auf sich nehmen, sich an Extremes heranwagen, außergewöhnlichen Herausforderungen standhalten und ihr Leben großen Ideen weihen. Allerdings war er davon überzeugt, dass ausschließlich eine kleine Elite zu einer solchen Steigerung ihrer Fähigkeiten und ihrer Individualität befähigt sei und dass die Voraussetzung dafür nur in einer aristokratisch geprägten Gesellschaft gegeben sei. Dass die Masse des einfachen Volkes dafür bestimmt sei, den Preis für die grandiosen Höhenflüge der Kultur und für außergewöhnliche Taten zu zahlen, war für ihn selbstverständlich. Erst recht wäre es ihm unvorstellbar erschienen, dass der Normalmensch, wenn er nur von Armut und Unterdrückung befreit wäre, in der Lage sein könnte, an der kulturellen Höherentwicklung der Menschheit teilzuhaben.

Der Anti-Egalitarismus Nietzsches war übrigens von grundsätzlich anderer Art als derjenige, den wir bei Platon und – in weniger zugespitzer Form – bei Aristoteles kennengelernt haben. Die elitäre Aristokratie, die den griechischen Klassikern als Ideal vorschwebte, sollte sich durch ihre Funktion als Sachwalter des Gemeinwohls rechtfertigen. Vom Gedanken des Gemeinwohls hatte sich Nietzsche – insofern ein radikaler Vertreter des neuzeitlichen Individualismus – längst verabschiedet. Deshalb unternahm er auch keine Anstrengungen, das Sonderrecht auf uneingeschränkte Selbstentfaltung und gesteigerte Lebensintensität, das er für Elitemenschen beanspruchte, dem niederen Volk gegenüber zu legitimieren. Er setzte vielmehr die »Gedeihlichkeit in Hinsicht auf den Menschen« einschließlich der »Zukunft des Menschen« (Nietzsche 1994, Bd. II, S. 788)– also das was für die Menschen insgesamt gut ist und ihr Leben lebenswert macht – einfach und ohne erkennbare Bedenken mit der Lebensentfaltung der Elite gleich.

13.5 Nietzsche und der »Sozialdarwinismus«

Ein Charakteristikum von Nietzsches Moralphilosophie war, dass er das Verhältnis von Stärkeren und Schwächeren nicht als Folge gesellschaftlicher Verhältnisse und Prozesse, sondern als Ausdruck einer Gegebenheit der Natur und somit als unveränderlich begriff. In der *Genealogie der Moral* hat er den Gegensatz von höher stehenden und niederen Menschen in Analogie zum Verhältnis von Raubvögeln und Lämmern gedeutet. Wie das Verhältnis von Raubtieren zu Opfertieren ist auch das Herrschaftsverhältnis zwischen Menschen biologisch determiniert.

Die Stärke ist, so Nietzsche, nicht von der Äußerung der Stärke abzutrennen »wie als ob es hinter dem Starken ein indifferentes Substrat gäbe, dem es freistünde, Stärke zu äußern oder auch nicht« (Nietzsche 1994, Bd. II, S. 789 f.). Weil es keine solche Abtrennung geben könne, sei es auch keine freiwillige Leistung, keine Tugend und kein Verdienst der Schwachen, sich nicht durchzusetzen und andere Menschen nicht zu unterdrücken:

> »Von der Stärke verlangen, dass sie sich nicht als Stärke äußere, dass sie nicht ein Überwältigen-Wollen, ein Herrwerden-Wollen, ein Durst nach Feinden und Widerständen und Triumphen sei, ist gerade so widersinnig als von der Schwäche verlangen, dass sie sich als Stärke äußere.« (Nietzsche 1994, Bd. II., S.789)

Die offensichtliche Neigung Nietzsches zum biologischen Determinismus gibt Anlass zu einigen Bemerkungen zum sogenannten Sozialdarwinismus. Mit diesem Begriff bezeichnet man eine in der zweiten Hälfte des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts äußerst populäre Ideologie, welche die Grundlage für aggressiven Nationalismus, Imperialismus und Rassismus bildete und schließlich in die Ideologie des Nationalsozialismus einmündete.

Die Grundidee des Sozialdarwinismus ist, die Evolutionstheorie von Charles Darwin (1809 –1882) auf die menschliche Gesellschaft zu übertragen: Aus dem »Gesetz der natürlichen Auslese« wird geschlossen, dass das Zusammenleben der Menschen ausschließlich durch Konkurrenz – bis hin zum Kampf auf Leben oder Tod – bestimmt sei. Aus dieser biologischen oder auch soziologischen Tatsachenbehauptung wird dann zusätzlich ein uneingeschränktes »Recht des Stärkeren« abgeleitet. Von dieser Position aus erscheint die rücksichtslose Durchsetzung des Stärkeren gegenüber dem Schwächeren als naturgemäß und daher gerecht. Insofern ist der Sozialdarwinismus im Rahmen der Theorie der sozialen Gerechtigkeit bemerkenswert; er nimmt eine Extremposition ein, die man – so wie die Auffassung Nietzsches – als Anti-Gerechtigkeit bezeichnen kann.

Trotzdem muss man zwischen der Position Nietzsches und dem Sozialdarwinismus genau unterscheiden. Charakteristisch für den Sozialdarwinismus ist nämlich, dass der Gedanke vom Kampf ums Überleben und vom Recht des Stärkeren statt auf Individuen auf Kollektive wie Völker und Nationen bezogen wurde. In diesem Sinne kann man Nietzsche nicht als Sozialdarwinisten bezeichnen. Zwar hat auch er die Idee der Gleichheit grundsätzlich verworfen, aber sein elitärer Anti-Egalitarismus war extrem individualistisch und insofern vom grobschlächtigen Kollektivismus des Sozialdarwinismus oder gar des Nationalsozialismus weit entfernt. Den Sozialdarwinisten ging es um das biologische Überleben, um kollektive

Expansion und Machtentfaltung, den »Lebensraum« des eigenen Volkes oder der eigenen Nation, Nietzsche hingegen um die gesteigerte Lebensintensität des Individuums und die Höherentwicklung der Kultur, an der allerdings nur eine kleine Elite teilhaben sollte.

Auf die Ideologie des Sozialdarwinismus soll nicht weiter eingegangen werden. Einige kurze Bemerkungen sollen aber erläutern, wo ihre Schwachstellen liegen.

- Erstens beruht der Sozialdarwinismus auf einer Fehlinterpretation der Darwinschen Evolutionstheorie: Nach dieser Theorie überlebt nämlich nicht der »Stärkere«, sondern der besser Angepasste (*survival of the fittest*). Die Evolution belohnt auch keineswegs immer die rücksichtslose Durchsetzung der eigenen Interessen; vielmehr ist häufig kooperatives oder sogar »altruistisches« Verhalten dem Überleben und der Ausbreitung einer Art förderlich.
- Zweitens beruht der Sozialdarwinismus, wenn er im normativen Sinne verstanden wird, auf einem »naturalistischen Fehlschluss«: Er schließt von Tatsachen auf Normen, d.h. von dem, was ein Faktum in der Natur ist, darauf, was moralisch gut ist oder wie wir handeln sollen. Dieser Schluss ist jedoch logisch unmöglich (s. Kapitel II, Unterkapitel 1).
- Drittens ist die schlichte Übertragung von der Evolution in der Pflanzen- und Tierwelt auf den Menschen unangebracht, unabhängig davon, ob der Schluss von Naturtatsachen auf das moralisch Gute logisch möglich ist oder nicht. Diese Übertragung setzt nämlich voraus, dass es für alle Arten von Lebewesen, von primitivsten bis zu den am höchsten entwickelten, eine einheitliche »Überlebensstrategie« gibt, die dann als ein »Gebot der Natur«, als Richtschnur des Verhaltens dienen könnte. In Wirklichkeit hat aber jede Spezies in der Evolution ihre eigene und spezifische Überlebensstrategie entwickelt und diese ist beim Menschen mit seiner hoch differenzierten Kultur und seiner komplexen Gesellschaftsbildung eine andere als bei Schnecken, Wildgänsen oder Wölfen. Wenn Ratten und Mäuse ihre zahlreiche Nachkommenschaft totbeißen oder auffressen, dann mag das evolutionär gesehen erfolgreich sein und daher auch »gut« genannt werden. Beim Menschen hingegen wäre die Steigerung der Produktivität in der Landwirtschaft ohne Zweifel die bessere Strategie.

Nietzsches Philosophie und seine, wie man sagen könnte, »Anti-Gerechtigkeitstheorie« sind paradigmatisch für einen extremen individualistischen und elitären Anti-Egalitarismus. Von dem individualistischen Anti-Egali-

tarismus des klassischen Liberalismus, den wir bereits bei John Locke (s. Unterkapitel 9) kennengelernt haben und von dem im Zusammenhang mit der libertären Gerechtigkeitsphilosophie der Gegenwart (s. Unterkapitel 16) nochmals die Rede sein wird, unterscheidet er sich durch die Radikalität, mit der er die rechtliche Gleichheit und Gleichrangigkeit der Menschen ablehnt, und durch sein extremes ästhetisches Menschen- und Lebensideal, das die Normalität der konkret lebenden Menschen ignoriert und ausschließlich auf die Genialität der herausragenden großen Einzelpersönlichkeit fokussiert ist.

Die Zeiten des ganz großen Einflusses der Philosophie Nietzsches sind heute ohne Zweifel auch in Deutschland vorbei, seit sich die bürgerlich-liberale Demokratie dauerhaft gefestigt hat. Die Faszination Nietzsches und seines antidemokratischen und elitären Individualismus, besonders für unkonventionelle Intellektuelle, ist aber nicht verschwunden; es gibt sogar Anzeichen, dass sie – nicht zuletzt im Zuge der modischen Elitediskussion und der wachsenden Kritik am Sozialstaat wieder im Zunehmen begriffen ist. Allein im Jahre 2009 haben drei Publikationen auf sich aufmerksam gemacht, die deutlich erkennbar auf die Denktradition Nietzsches zurückgreifen und im Rückgriff darauf Fundamentalkritik am Sozialstaat üben.[23]

Zusammenfassung: Friedrich Nietzsches radikaler Angriff auf die Gleichheit

1. Nietzsches Bedeutung für die Theorie der sozialen Gerechtigkeit liegt darin, dass er die Extremposition eines radikalen Anti-Egalitarismus vertrat. In Anknüpfung an das aristokratische Denken der Antike vertrat er die Auffassung, dass die Menschen von Natur aus prinzipiell ungleichen Ranges seien, d.h. nicht nur ungleich in ihren Eigenschaften, sondern auch in ihren Rechten, in ihrem Wert als Person und in der ihnen zustehenden Anerkennung.

2. Den herkömmlichen, von der jüdisch-christlichen Tradition geprägten altruistischen Moralvorstellungen setzte Nietzsche die radikal-individualistische Moral der Aristokratie gegenüber, die im »Pathos der Vornehmheit und der Distanz« gegenüber dem einfachen und niederen Volk zum Ausdruck komme. Eine solche aristokratische Moral rechtfertigt sich für Nietzsche dadurch, dass sie der Höherentwicklung der Menschheit und der Steigerung der Lebensintensität des Individuums dient.

3. Die von Nietzsche propagierte radikal-individualistische Moral beinhaltet zugleich eine Absage an die Wertebasis, auf welcher die herkömm-

lichen und auch heute noch weit verbreiteten Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit beruhen.

4. Auf diese Weise gelangte Nietzsche zur Negation dessen, was normalerweise unter sozialer Gerechtigkeit verstanden wurde und wird. Gerecht könnte aus seiner Perspektive eine gesellschaftliche Ordnung allenfalls dann genannt werden, wenn sie den Herrschafts- und Überlegenheitsansprüchen der von Natur aus Begünstigten den ihnen gebührenden Raum lässt oder verschafft und zugleich die Anmaßungen des »niederen Volkes« in die Schranken weist.

5. Nietzsche hat das Verhältnis von Stärkeren und Schwächeren nicht als Folge gesellschaftlicher Verhältnisse und Prozesse, sondern als Ausdruck einer Gegebenheit der Natur und somit als unveränderlich begriffen. Insofern besteht eine gewisse Nähe zum sogenannten Sozialdarwinismus.

6. Unter Sozialdarwinismus ist die fälschlicherweise aus der Evolutionstheorie von Charles Darwin abgeleitete Auffassung zu verstehen, dass das Zusammenleben der Menschen, besonders auch das Verhältnis der Völker und Nationen, entsprechend dem Gesetz der natürlichen Auslese in einem kompromisslosen Kampf auf Leben oder Tod bestehe und dass daraus ein moralisches »Recht des Stärkeren« abgeleitet werden könne. Wegen seines radikalen Individualismus kann Nietzsche jedoch – ungeachtet gewisser Parallelen – nicht als Vertreter des Sozialdarwinismus (und erst recht nicht als Vorläufer des Nationalsozialismus) bezeichnet werden

14 Das Gerechtigkeitsparadigma der katholischen Soziallehre

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts unternahm die römisch-katholische Kirche den Versuch, eine Antwort auf die damaligen sozialen Probleme zu entwickeln und Gerechtigkeitsprinzipien für ihre Lösung zu formulieren. Ausgangspunkt dieser Bemühungen waren zum einen das Elend der Arbeiter während der Industrialisierung, zum anderen die daraus entstehende Bedrohung der bestehenden Gesellschaftsordnung durch die immer stärker werdende revolutionäre sozialistische Arbeiterbewegung. Diese beiden zusammenhängenden Probleme – das Massenelend und die Revolutionsgefahr – bezeichnete man damals mit dem Begriff der »Arbeiterfrage« oder auch der »sozialen Frage«. Die Formulierung der katholischen Soziallehre begann 1891 mit dem Lehrschreiben (einer sogenannten Enzyklika[24]) *Rerum*

novarum Papst Leos XIII., das den Untertitel »Über die Arbeiter-frage« trägt. 1931, 40 Jahre später, folgte die Enzyklika *Quadragesimo anno* Pius' XI.

Das Gerechtigkeitsparadigma der katholischen Soziallehre wird anhand dieser beiden klassischen Sozialenzykliken dargestellt, weil in ihnen das ursprünglich »Katholische« des Denkansatzes am deutlichsten wird. Dies ist sozusagen die katholische Soziallehre in ihrer klassischen Ausprägung. Es werden also die Positionen der katholischen Kirche am Ende des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts beschrieben und nicht die der heutigen. Am Ende dieses Unterkapitels erfolgt ein Ausblick auf die Modernisierung und Demokratisierung, die diese Gerechtigkeitskonzeption nach dem 2. Weltkrieg erfahren hat. Es wird dann sichtbar werden, dass die katholische Soziallehre einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die normative Fundierung der modernen Sozialstaatsidee gehabt hat.

In der Zeit, als die beiden Sozialenzykliken *Rerum novarum* und *Quadragesimo anno* formuliert wurden, stand die katholische Kirche allen modernen Zeitströmungen, wie dem Liberalismus und dem Sozialismus, der Demokratie und überhaupt dem modernen weltlichen Staat, mit großer Distanz, ja teilweise mit Unverständnis gegenüber. Stattdessen versuchte sie, an die Gedankenwelt des Mittelalters anzuknüpfen, um ihren Gläubigen eine Orientierung in der sozialen Krise zu geben, in der sich die kapitalistischen Länder damals befanden. Die eigentliche Ursache der sozialen Probleme sah die päpstliche Soziallehre in der modernen Zivilisation selbst, in der Abkehr von der alten monarchisch-feudalen Ordnung und im Abfall vom katholischen Glauben.

Typisch für die katholische Soziallehre war eine Zweifrontenkonstellation; man grenzte sich sowohl vom Sozialismus als auch vom Liberalismus und einem zügellosen Kapitalismus ab und versuchte, zwischen beiden eine Mittelposition einzunehmen. Allerdings gab es dabei von Anfang an eine klare Asymmetrie: Liberalismus und Kapitalismus wurden zwar deutlich kritisiert, aber als der eigentliche Feind galt der Sozialismus. Diese scharfe Ablehnung bezog sich ursprünglich und in erster Linie auf den Marxismus; sie wurde aber auch auf alle anderen Erscheinungsformen des Sozialismus einschließlich der reformistischen und sozialdemokratischen Varianten ausgedehnt. Zum Teil war dies natürlich die Antwort auf Atheismus und zumindest Kirchenfeindlichkeit, die bis weit ins 20. Jahrhundert hinein fester Bestandteil der meisten sozialistischen, kommunistischen und selbst noch sozialdemokratischen Doktrinen gewesen waren. Deshalb war der Kampf gegen den Sozialismus das unmittelbare Hauptmotiv dafür, dass die römischen Päpste eine kirchliche Soziallehre zu formulieren begannen,

nachdem schon zuvor innerhalb des Katholizismus mit sozial-reformerischen Ideen experimentiert worden war; in Deutschland taten dies etwa der Priester Adolf Kolping (1813–1865) und der Mainzer Bischof Willhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877).

14.1 Die Idee einer naturrechtlichen Ordnung

Der zentrale sozialphilosophische Ansatz der beiden klassischen Sozialenzykliken besteht in der Vorstellung einer objektiven naturrechtlichen Ordnung, die von Gott geschaffenen ist. Diese Idee entstammte im Grundsatz der christlich-mittelalterlichen Philosophie und Theologie; sie war aber modifiziert worden, denn am Ende des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts behauptete auch die katholische Kirche nicht mehr, jede konkret bestehende Staats- und Gesellschaftsordnung sei gottgewollt und ein bestimmter Herrscher oder die jeweiligen Amtsträger seien von Gott eingesetzt.[25] Die katholische Soziallehre beanspruchte lediglich, einen allgemeinen normativen Rahmen zu setzen, an dem jede gerechte Staats- und Gesellschaftsordnung zu messen sei.

Trotzdem ist festzuhalten, dass die katholische Soziallehre den neuzeitlichen Paradigmenwechsel in der Sozialphilosophie nicht mitgemacht und einen im Prinzip vormodernen Naturrechtsbegriff beibehalten hatte. Der moderne Naturrechtsbegriff, der sich seit der Aufklärung durchgesetzt hat, fußt auf dem Freiheitsrecht des Individuums; vor dem Prinzip der Freiheit müssen alle sozialen Normen gerechtfertigt werden. Der Naturrechtsbegriff der katholischen Soziallehre gleicht hingegen dem antiken und mittelalterlichen: Er geht von einer Ordnung der Gesellschaft aus, die dem Menschen von der Weltordnung und seiner eigenen Sozialnatur, letztlich also von Gott, vorgegeben ist. Diese naturrechtliche Ordnung muss der Mensch respektieren und daher ist es selbstverständlich, dass die individuelle Freiheit hinter dem Gemeinwohl zurücksteht. Daher wurde in der katholischen Soziallehre die Vorstellung vom Staat als Organismus, die wir von Platon oder Thomas von Aquin kennen (s. Unterkapitel 3 und 5) auch noch im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts weiter gepflegt.

14.2 Die Eigentumstheorie der klassischen katholischen Soziallehre

Die klassische katholische Soziallehre richtete sich, wie bereits ausgeführt, in erster Linie gegen den Sozialismus, und zwar sowohl gegen seine revolutionären als auch seine reformistischen Varianten. Deshalb war es eines ihrer wichtigsten Anliegen, das Privateigentum als ein Recht zu verteidigen,

das dem Menschen von der Natur und somit von Gott verliehen worden ist (Rerum novarum, Ziffern 3–10[26]). Die Rechtfertigungsgründe, die zugunsten des Privateigentums herangezogen wurden – unter anderem, wie schon früher bei John Locke, die Arbeit desjenigen, der den Boden bebaut[27] – müssen hier nicht im Einzelnen ausgebreitet werden. Die Argumentation der Kirche bezog sich dabei, das ist aus heutiger Sicht vielleicht noch auffälliger als es für die Zeitgenossen gewesen sein dürfte, im Grunde auf die Welt der vorindustriellen Agrarwirtschaft und zielte an der Wirklichkeit des Großeigentums im Kapitalismus ziemlich weit vorbei.

Die Originalität der Eigentumstheorie der katholischen Soziallehre liegt in etwas anderem, nämlich in der Unterscheidung zwischen dem Eigentumsrecht als solchem und dem Gebrauch des Eigentums. Das Eigentumsrecht selbst wurde zu einem von Gott verliehenen Grundrecht erklärt, aber der Gebrauch dieses Rechts sollte ethischen Normen und Pflichten unterworfen sein. Diese Unterscheidung wurde bereits in *Rerum novarum* formuliert:

> »Eine wichtige und tief greifende Lehre verkündet die Kirche sodann über den Gebrauch des Reichtums, eine Lehre, welche von der heidnischen Weltweisheit nur dunkel geahnt wurde, die aber von der Kirche in voller Klarheit hingestellt und, was mehr ist, in lebendige praktische Übung umgesetzt wird. Sie betrifft die Pflicht der Wohltätigkeit, das Almosen. Diese Lehre hat die Unterscheidung zwischen gerechtem Besitz und gerechtem Gebrauch des Besitzes zur Voraussetzung.« (Rerum novarum, Ziffer 19)

In *Rerum novarum* trug die Lehre vom Unterschied zwischen »gerechtem Besitz« und »gerechtem Gebrauch des Besitzes« noch eindeutig sozialpaternalistische Züge und diente ganz offensichtlich zur Rechtfertigung der bestehenden sozialen Ungleichheit. Die ethische Verpflichtung, die mit dem Eigentumsrecht korrespondieren sollte, bestand zunächst nur im religiös-moralischen Wohltätigkeitsgebot für die Reichen, so wie es der katholischen Tradition seit dem Mittelalter entsprach. Es ging also noch nicht darum, durch staatliche Rahmensetzungen die Verfügung der Eigentümer über ihr Eigentum einzuschränken. Immerhin anerkannte der Papst in *Rerum novarum* das Recht des Staates, auf das Eigentum und seine Erträge Steuern zu erheben, jedoch nicht ohne sogleich Grenzen zu ziehen:

> »Denn da das Recht auf Privatbesitz nicht durch ein menschliches Gesetz, sondern durch die Natur gegeben ist, kann es der Staat nicht aufheben, sondern nur seine Handhabung regeln und mit dem allgemeinen Wohl in Einklang bringen. Es ist also gegen Recht und Billigkeit,

> wenn der Staat vom Vermögen der Untertanen einen übergroßen Anteil als Steuer entzieht.« (Rerum novarum, Ziffer 35)

In *Quadragesimo anno* wurde die Eigentumstheorie dann erneut aufgegriffen und präzisiert:

> »Dass beim Eigentumsgebrauch nicht nur an den eigenen Vorteil zu denken, sondern auch auf das Gemeinwohl Bedacht zu nehmen ist, folgt ohne Weiteres aus der bereits betonten Doppelseitigkeit des Eigentums mit seiner Individual-und Sozialfunktion. Sache der Staatsgewalt ist es, die hier einschlagenden Pflichten, wo das Bedürfnis besteht und sie nicht bereits durch das Naturgesetz hinreichend bestimmt sind, ins Einzelne gehend zu umschreiben. Der Staat kann also immer im Rahmen des natürlichen und göttlichen Gesetzes – mit Rücksicht auf wirkliche Erfordernisse des allgemeinen Wohls genauer im Einzelnen anordnen, was die Eigentümer hinsichtlich des Eigentumsgebrauchs dürfen, was ihnen verwehrt ist.« (Quadragesimo anno, Ziffer 49)

Genau besehen wird in *Quadragesimo anno* in der Eigentumstheorie deutlich über *Rerum novarum* hinausgegangen. Während zuvor der »gerechte Gebrauch des Besitzes« in erster Linie der individuellen Wohltätigkeit der besitzenden Klasse überlassen worden war, wurde jetzt dem Staat nicht nur das Recht zugesprochen, sondern auch die Pflicht auferlegt, die Gemeinwohldienlichkeit des Eigentums zu gewährleisten. Die Theorie von der Doppelfunktion des Eigentums hat später in der Bundesrepublik Deutschland großen Einfluss auf die Sozialstaatsidee und auf die Entwicklung der Konzeption der »sozialen Marktwirtschaft« gehabt.

14.3 System wechselseitiger Rechte und Pflichten

In den beiden klassischen Sozialenzykliken *Rerum novarum* und *Quadragesimo anno* vertrat die katholische Kirche – im Unterschied zur späteren Weiterentwicklung ihrer Lehre – eine streng konservative Position. Sie verstand die naturrechtliche Ordnung, auf der ihr Denkgebäude beruhte, als Ordnung der Ungleichheit, als System von Über- und Unterordnung und als hierarchischen Stufenbau von »Ständen«. Aber diese Ordnung in der Ungleichheit sollte dem Wohl aller dienen und in sich harmonisch und konfliktfrei sein. So finden wir auch in *Rerum novarum* das mittelalterlich-katholische Gerechtigkeitsparadigma von sozialer Gerechtigkeit als eines ausgewogenen Systems von Rechten und Pflichten zwischen Herrschern und Beherrschten, das insgesamt das Gemeinwohl garantieren sollte:

»Ein Grundfehler in der Behandlung der sozialen Frage ist sodann auch der, dass man das gegenseitige Verhältnis zwischen der besitzenden und der unvermögenden, arbeitenden Klasse so darstellt, als ob zwischen ihnen von Natur ein unversöhnlicher Gegensatz Platz griffe, der sie zum Kampf aufrufe. Ganz das Gegenteil ist wahr. Die Natur hat vielmehr alles zur Eintracht, zu gegenseitiger Harmonie hingeordnet; und so wie im menschlichen Leibe bei aller Verschiedenheit der Glieder im wechselseitigen Verhältnis Einklang und Gleichmaß vorhanden ist, so hat auch die Natur gewollt, dass im Körper der Gesellschaft jene beiden Klassen in einträchtiger Beziehung zueinander stehen und ein gewisses Gleichgewicht darstellen. Die eine hat die andere durchaus notwendig. So wenig das Kapital ohne die Arbeit, so wenig kann die Arbeit ohne das Kapital bestehen. Eintracht ist überall die unerlässliche Vorbedingung von Schönheit und Ordnung; ein fortgesetzter Kampf dagegen erzeugt Verwilderung und Verwirrung. Zur Beseitigung des Kampfes aber und selbst zur Ausrottung seiner Ursachen besitzt das Christentum wunderbare und vielgestaltige Kräfte.« (Rerum novarum, Ziffer 15)

Diese zentrale Textstelle zeigt die Ursprungsidee der katholischen Sozial-lehre: Die aus dem Mittelalter überkommene Auffassung, dass soziale Gerechtigkeit in einem Gleichgewicht von Rechten und Pflichten innerhalb einer hierarchischen Ordnung besteht, wurde direkt auf den Zentralkonflikt der modernen Gesellschaft, den zwischen Arbeit und Kapital, angewendet. Daraus folgte die Auffassung, dass die sozialen Konflikte des Kapitalismus im Prinzip unter Beibehaltung der gegebenen ökonomischsozialen Strukturen durch sozialfriedliches Verhalten der Beteiligten – also z.B. ohne Arbeitskämpfe und unter Respektierung der bestehenden Gesetze – überwunden werden könnten. Der »Klassenkampf« wurde deshalb als sittlich verwerflich betrachtet. Vielmehr müssten die Klassen zu »Ständen« werden, d.h. sich wieder dem Gemeinwohl unterordnen und sich als untergeordnete Teile eines höheren Ganzen verstehen.

Daher verlangte die Kirche sowohl von den Besitzenden als auch von den Besitzlosen den Verzicht auf unangemessene Ansprüche, ohne aber den Klassenunterschied zwischen Reichen und Armen als solchen in Frage zu stellen. Die soziale Ungleichheit wurde auch nicht funktional – also z.B. aus Gründen der wirtschaftlichen Effizienz – gerechtfertigt. Sie wurde vielmehr einfach als Bestandteil der Naturrechtsordnung hingenommen; mit der Rechtfertigung des Eigentums als solches wurde also – was an sich einen weiter gehenden Rechtfertigungsgrund erfordert hätte – zugleich auch dessen ungleiche Verteilung legitimiert.

Bei der klassischen katholischen Soziallehre stand also noch ein idealisiertes Mittelalter Pate, sprich die Vorstellung, dass durch vertrauensvolles und vom christlichen Glauben geleitetes Zusammenwirken von Obrigkeit und Untertanen eine gemeinwohlförderliche Harmonie erreichbar wäre. Daher wurde die Herstellung des Gemeinwohls, d.h. eines zwischen Oben und Unten ausgewogenen Verhältnisses von Rechten und Pflichten, nicht als Sache des Staates, sondern in erster Linie der Stände selbst bzw. des sittlich richtigen Verhaltens aller Beteiligten betrachtet. Diese Ausbalancierung der Rechte und Pflichten war aber nicht als Konfliktregulierungsmechanismus zwischen Interessengruppen zu verstehen, sondern als Fürsorgeverhältnis im Sinne eines Sozialpaternalismus oder Sozialpatriarchalismus: Die höheren Stände schuldeten den unteren Schutz und Fürsorge, die unteren den höheren Respekt und Gehorsam. In diesem paternalistischen Fürsorgeverhältnis konnte es nach der kirchlichen Lehre weder Rechtsgleichheit und Waffengleichheit noch gesicherte Rechtsansprüche geben, sondern nur – jeweils standesspezifische – sittliche Verpflichtungen zum Wohlverhalten.

Auf dieser Basis wurden dann in *Rerum novarum* die Pflichten umschrieben. Für die arbeitende Klasse waren dies die pflichtgemäße Erfüllung des Arbeitsvertrags, der Respekt vor dem Eigentum der Arbeitgeber und der Verzicht auf Streik, Umsturz und Aufruhr (Ziffer 17). Immerhin wurde, wenn auch mit der einschneidenden Maßgabe des Streikverbots, den Arbeitern das Koalitionsrecht zugestanden (Ziffer 38). Die Anerkennung des Koalitionsrechts bezog sich aber nur auf sozialfriedliche Vereinigungen, z.B. auf katholische Gewerkschaften und katholische Arbeitervereine, keineswegs auf die freien Gewerkschaften, die für eine andere Gesellschaftsordnung kämpften und zur Durchsetzung der Interessen ihrer Mitglieder auch das Mittel des Streiks einsetzten. Den Besitzenden und den Arbeitgebern wurde im Gegenzug abverlangt, die Arbeiter nicht wie Sklaven zu behandeln, sie nicht um des bloßen Gewinnes willen auszubeuten sowie Rücksicht auf ihr geistiges Wohl und ihre religiösen Bedürfnisse zu nehmen (Ziffer 17).

Wenn die klassische katholische Soziallehre also für soziale Gerechtigkeit im Sinne eines Gleichgewichts von Rechten und Pflichten plädierte, dann war kein Kompromiss zwischen Gleichen oder Gleichberechtigten gemeint, sondern eine Art Harmonie in der Ungleichheit. Auch war die Herstellung dieses Gleichgewichts zunächst keine Frage der Strukturen oder der Rechts- und Gesellschaftsordnung, sondern der »Eintracht« und des sittlichen Wohlverhaltens der Beteiligten. Dieses sittliche Wohlverhalten zu gewährleisten, war in erster Linie Sache der christlichen Religion. Soziale Gerechtigkeit war somit eher eine religiöse als eine politische Aufgabe. Daher beanspruchte die Kirche, den entscheidenden Beitrag zur Lösung der

sozialen Frage des Industriezeitalters durch ihre Glaubens- und Sittenlehre leisten zu können: »Denn ohne Zuhilfenahme von Religion und Kirche ist kein Ausgang aus dem Wirrsale zu finden« (Rerum novarum, Ziffer 13).

Diese Lehre prägte *Rerum novarum*, aber sie ist auch in *Quadragesimo anno* deutlich sichtbar. Auch hier wurde katholischen Arbeitern die Mitgliedschaft in den großen freien Gewerkschaften verboten; gestattet waren lediglich katholische Gewerkschaften, hilfsweise auch überkonfessionelle christliche Gewerkschaften. Das Streikrecht wurde zwar nicht mehr ausdrücklich verworfen, aber auch nicht bejaht.

14.4 Der »gerechte Lohn«

Im Rahmen des Systems religiöser und sittlicher Pflichten und Rechte war nach *Rerum novarum* die Pflicht der Arbeitgeber, gerechte Löhne zu zahlen, besonders wichtig (Ziffer 17). Auf jeden Fall sollten die Löhne für den »einfachen Lebensunterhalt« der Arbeiter und ihrer Familien, d.h. für ihr Existenzminimum, ausreichen. Genügten sie dieser Bedingung nicht, reichte auch die Tatsache des formal freien Arbeitsvertrags nicht aus, um solche Löhne zu rechtfertigen:

> »Wenn also auch immerhin die Vereinbarung zwischen Arbeiter und Arbeitgeber, insbesondere hinsichtlich des Lohnes, beiderseitig frei geschieht, so bleibt dennoch eine Forderung der natürlichen Gerechtigkeit bestehen, die nämlich, dass der Lohn nicht etwa so niedrig sei, dass er einem genügsamen, rechtschaffenen Arbeiter den Lebensunterhalt nicht abwirft. Diese schwerwiegende Forderung ist unabhängig von dem freien Willen der Vereinbarenden. Gesetzt, der Arbeiter beugt sich aus reiner Not oder um einem schlimmeren Zustande zu entgehen, den allzu harten Bedingungen, die ihm nun einmal vom Arbeitsherrn oder Unternehmer auferlegt werden, so heißt das Gewalt leiden, und die Gerechtigkeit erhebt gegen einen solchen Zwang Einspruch« (Rerum novarum, Ziffer 34).

In der späteren Enzyklika *Quadragesimo anno* wurde versucht, die Grundsätze der gerechten Lohnfindung näher zu bestimmen. Zu diesem Zweck wurde zunächst festgestellt, dass das Lohnverhältnis als solches nicht ungerecht sein darf; auch bestehe »Lohngerechtigkeit« nicht im »Recht auf den vollen Arbeitsertrag«, sondern dem Kapitaleigner stehe ebenfalls das Recht auf einen angemessenen Ertrag zu. Daran anschließend wurden drei Prinzipien aufgestellt, die für die Ermittlung des gerechten Lohnes maßgeblich sein sollten:

- Der Lohn muss »ausreichend« sein, d.h. den Lebensbedarf der Arbeiter einschließlich ihrer Familien decken, wobei die Frauen die Möglichkeit haben müssen, Kinder zu erziehen und den Haushalt zu führen, statt erwerbstätig zu sein.
- Die Lohnhöhe muss so bestimmt werden, dass die Überlebensfähigkeit der Unternehmen und des Unternehmers gesichert bleibt.
- Die Höhe der Löhne muss auf die allgemeine Wohlfahrt Rücksicht nehmen, vor allem darauf, dass alle Arbeitsfähigen und Arbeitswilligen eine Beschäftigung finden. Dies ergibt sich aus der Tatsache, dass sowohl zu hohe wie auch zu niedrige Löhne Arbeitslosigkeit verursachen können.

Zu institutionellen Regelungen, welche die Gerechtigkeit im Verhältnis zwischen Arbeit und Kapital herstellen oder sichern sollten, gab *Quadragesimo anno* wenig konkrete Hinweise. Beim Thema »gerechter Lohn« hätte es nahegelegen, auf das Koalitionsrecht der Arbeiter und die Möglichkeit von Tarifverträgen einzugehen. Den Gewerkschaften und dem Tarifsystem eine zentrale konstruktive Rolle zuzumessen, hätte aber von der katholischen Kirche verlangt, das Streikrecht und die großen sozialistischen Gewerkschaften zu akzeptieren, wozu sie im Jahre 1931 noch nicht bereit war. Auch staatliche Mindestlöhne, wie sie heute diskutiert werden, lagen damals noch außerhalb des Horizonts der katholischen Soziallehre; dazu war, wie wir gleich sehen werden, die Distanz der Kirche zum säkularen Staat noch viel zu groß.

14.5 Die katholische Soziallehre und der Staat

Eigentlich hätte es in der Logik der katholischen Soziallehre gelegen, dem Staat als einer über den Klassen stehenden Instanz eine zentrale Rolle zur Überwindung des Klassenkampfs zuzuweisen und frühzeitig für eine aktive staatliche Sozialpolitik zu plädieren. In Wirklichkeit war aber die Haltung zum Staat in beiden klassischen päpstlichen Sozialenzykliken zweideutig. Einerseits wurde – was sich aus dem hierarchischen Denkansatz der Kirche von selbst verstand – eine Fürsorgepflicht des Staates gegenüber den Besitzlosen und den Arbeitern proklamiert:

> »Es ist überdies als Wahrheit von einschneidender Bedeutung vor Augen zu halten, dass der Staat für alle da ist, in gleicher Weise für die Niedern wie für die Hohen. Die Besitzlosen sind vom naturrechtlichen Standpunkt nicht minder Bürger als die Besitzenden, d.h., sie sind wahre Teile des Staates, die am Leben der aus der Gesamtheit der Familien gebildeten

> Staatsgemeinschaft teilnehmen; und sie bilden zudem, was sehr ins Gewicht fällt, in jeder Stadt bei Weitem die größere Zahl der Einwohner. Wenn es also unzulässig ist, nur für einen Teil der Staatsangehörigen zu sorgen, den andern aber zu vernachlässigen, so muss der Staat durch öffentliche Maßnahmen sich in gebührender Weise des Schutzes der Arbeiter annehmen. Wenn dies nicht geschieht, so verletzt er die Forderung der Gerechtigkeit, welche jedem das Seine zu geben befiehlt.« (Rerum novarum, Ziffer 27)

Andererseits war die katholische Kirche noch weit davon entfernt, für eine systematische Sozialpolitik zur Lösung der sozialen Probleme des Industriezeitalters zu plädieren, obwohl sich in manchen Ländern – z.B. in Deutschland – katholische Politiker und Parteien bereits sehr engagiert an der staatlichen Sozialgesetzgebung beteiligten. Diese Zurückhaltung ist bis zu einem gewissen Grade daraus zu erklären, dass es zur Zeit von *Rerum novarum* noch keinen Sozialstaat im heutigen Sinne gab; auch die in ihrer Zeit sensationell neue Bismarcksche Sozialpolitik in Deutschland darf man nicht als im heutigen Sinne sozialstaatlich missverstehen. Es gab aber noch einen zweiten und tiefer liegenden Grund, der bereits erwähnt wurde. Er bestand darin, dass die katholische Kirche seit der Französischen Revolution nicht nur zur Demokratie und zur republikanischen Staatsform in Opposition stand, sondern prinzipiell auch zum modernen weltlichen Staat überhaupt. Wirklich akzeptiert wurde der Staat nur in der Form der konservativen katholischen Monarchie; katholische Monarchien gab es allerdings schon um 1890 in Europa kaum mehr, nämlich nur noch in Österreich-Ungarn, Portugal und Spanien.[28]

So ist es nicht verwunderlich, dass in den beiden Sozialenzykliken dem Staat nur wenige sozialpolitische Aufgaben zugewiesen wurden. In *Rerum novarum* beschränkte sich dies im Wesentlichen auf die Arbeitsschutzgesetzgebung sowie auf die Empfehlung, der Staat solle in gemeinsamen Schlichtungsausschüssen von Arbeitgebern und Arbeitern eine vermittelnde Rolle einnehmen. Auch – dies war allerdings zukunftsweisend – wurde angeregt, der Staat möge die Vermögensbildung der Arbeiter fördern. Im Gegenzug verlangte der Papst in *Rerum novarum* den Einsatz der Staatsgewalt gegen streikende Arbeiter:

> »Nicht selten greifen die Arbeiter zu gemeinsamer Arbeitseinstellung, wenn ihnen die Anforderungen zu schwer, die Arbeitsdauer zu lang, der Lohnsatz zu gering erscheint. Dieses Vorgehen, das in der Gegenwart immer häufiger wird und immer weiteren Umfang annimmt, fordert die öffentliche Gewalt auf, dagegen Abhilfe zu schaffen; denn die Ausstände gereichen nicht bloß den Arbeitgebern mitsamt den Arbeitern zum

> Schaden, sie benachteiligen auch empfindlich Handel und Industrie, überhaupt den ganzen öffentlichen Wohlstand.« (Rerum novarum, Ziffer 31)

Quadragesimo anno ging in dieser Hinsicht kaum über *Rerum novarum* hinaus. Auch hier wurde dem Staat nicht die Kompetenz zugewiesen, für den gerechten Ausgleich zwischen Arbeit und Kapital zu sorgen. Im Gegenteil, die Rolle des Staates wurde im Wesentlichen nur angesprochen, um sie im Sinne des »Subsidiaritätsprinzips« einzuschränken:

> »Wenn es nämlich auch zutrifft, was ja die Geschichte deutlich bestätigt, dass unter den veränderten Verhältnissen manche Aufgaben, die früher leicht von kleineren Gemeinwesen geleistet wurden, nur mehr von großen bewältigt werden können, so muss doch allzeit unverrückbar jener höchst gewichtige sozialphilosophische Grundsatz festgehalten werden, an dem nicht zu rütteln noch zu deuteln ist: wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen.« (Quadragesimo anno, Ziffer 79)

Es ist sicher nicht falsch, das Subsidiaritätsprinzip, so wie es in *Quadragesimo anno* formuliert wurde, als Ausdruck der Distanzierung der katholischen Kirche vom weltanschaulich neutralen Staat zu interpretieren. Das Subsidiaritätsprinzip war auch der Versuch, innerhalb des modernen Staates, auf den die Kirche kaum noch Einfluss besaß, dieser selbst und ihren breit gefächerten Vorfeldorganisationen Freiräume zu sichern. Nicht zuletzt ging es darum, den Staat aus den Familien herauszuhalten, wo sich die Kirche besondere Einflussmöglichkeiten erhalten zu können glaubte.

14.6 Die Modernisierung und Demokratisierung der katholischen Soziallehre

Rerum novarum und in wesentlichen Teilen auch noch *Quadragesimo anno* waren Ausdruck des Bemühens, eine Antwort auf die soziale Frage zu finden, die durch die Entwicklung des industriellen Kapitalismus entstanden

war. Bei aller ehrlichen Betroffenheit über das Elend der Arbeiterschaft war die katholische Kirche aber noch weitgehend der vorindustriellen Vergangenheit, um nicht zu sagen dem Mittelalter, verhaftet. Das Bestreben, aus der Vorstellung einer überzeitlichen und gottgewollten Naturrechtsordnung Orientierungshilfen für die sozialen Konflikte des Industriezeitalters zu gewinnen, mutete wohl auch damals ziemlich anachronistisch an. Umso bemerkenswerter ist, dass es auf längere Sicht nicht ohne Erfolg war. Schrittweise, ohne ihre normativen Grundlagen aufzugeben, hat sich die katholische Soziallehre der tatsächlichen sozialen Realität angenähert, dogmatisch verfestigte Lehrmeinungen wurden teilweise aufgegeben und auch manche früher bekämpfte Ideen wurden stillschweigend in das eigene System eingebaut.

Auf diese Weise gelang es der katholischen Soziallehre, eine eigenständige und in sich konsistente Mittelposition zwischen Liberalismus und Sozialismus – oder, wie sie es nannte, zwischen Individualismus und »Kollektivismus« – zu entwickeln. Daraus entstand schließlich eine Konzeption sozialer Gerechtigkeit, die – neben anderen weltanschaulichen und politischen Traditionslinien – zur normativen Grundlegung des Sozialstaats beitragen konnte. Im Jahre 1991 konnte deshalb Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Centesimus annus* – aus seiner Sicht zu Recht – mit Befriedigung feststellen, dass die Grundsätze, die sein Vorgänger Leo XIII. 100 Jahre zuvor aufgestellt hatte, sich als fruchtbar erwiesen hätten; besonderen Wert legte der polnische Papst darauf, dass mit der katholischen Soziallehre ein dritter Weg zwischen dem – inzwischen untergegangenen – Kommunismus und dem ungezügelten Kapitalismus gewiesen worden sei.

Die Modernisierung der katholischen Soziallehre vollzog sich im Wesentlichen in der Zeit nach dem 2. Weltkrieg, noch bevor die katholische Kirche sich mit ihrem zweiten Vatikanischen Konzil (1962 –1965) um theologisch-kulturelle Öffnung bemühte. Der entscheidende Schritt war, dass die Päpste – nach langem Widerstreben, nämlich im Grunde erst mit der Weihnachtsbotschaft Pius XII. 1944 – die liberale und pluralistische Demokratie des Westens und den weltanschaulich neutralen Staat offiziell akzeptierten. Bis dahin hatten sie – entsprechend der theologischen Lehre Thomas von Aquins – an der Monarchie als der eigentlichen gottgewollten Staatsform festgehalten und immer wieder ihre Hoffnungen auf ständisch-autoritäre Regime gesetzt. Erst der Ausgang des 2. Weltkriegs klärte dann für die katholische Kirche die Situation; es gab angesichts der weltweiten kommunistischen Gefahr für sie keine Option jenseits der bürgerlich-liberalen Demokratie mehr (mit Ausnahme allerdings der Diktaturen in Spanien und Portugal, die von der katholischen Kirche bis zum Schluss gestützt wurden).

Der Friedensschluss mit der Demokratie und dem weltanschaulich neutralen Staat eröffnete der katholischen Kirche die Chance, die Entwicklung des Sozialstaats mit zu gestalten.

14.7 Der Beitrag der katholischen Soziallehre zur Sozialstaatsidee

Gerade in der Bundesrepublik Deutschland wurde dies deutlich, wo der Einfluss der katholischen Soziallehre auf die Ausgestaltung des Sozialstaats unverkennbar ist. Er besteht

- im Gedanken der Sozialpartnerschaft,
- in der Vorstellung von der Sozialpflichtigkeit des Eigentums,
- im Subsidiaritätsprinzip und
- ganz generell in der Wiederbelebung der normativen Betrachtungsweise in der Sozialphilosophie, welche die politische und soziale Realität ausdrücklich an ethischen Beurteilungskriterien messen will.

14.7.1 Sozialpartnerschaft

Die Basisvorstellung, von der noch die klassische katholische Soziallehre geleitet war, ist die Harmonie in einer hierarchisch gestuften Gesellschaft. Das Ideal war, anders ausgedrückt, eine durch gegenseitig akzeptierte Rechte und Pflichten erträglich gemachte Klassengesellschaft, in der die Klassen sich nicht bekämpfen, sondern friedlich zum allgemeinen Wohl kooperieren. Im Zuge der Modernisierung und Demokratisierung der katholischen Soziallehre nach dem 2. Weltkrieg wurde das Hierarchiedenken überwunden. An die Stelle der Über- und Unterordnung trat die Vorstellung einer Ordnung in einer pluralistischen Gesellschaft, in der es unterschiedliche Interessen gibt, die zum Ausgleich gebracht werden müssen. Gewerkschaftsfreiheit, Streikrecht und Tarifautonomie wurden akzeptiert. In der Bundesrepublik Deutschland setzte die katholische Kirche dem Konzept der sogenannten Einheitsgewerkschaft keinen ernsthaften Widerstand mehr entgegen, obwohl damit in der Praxis katholischen Arbeitern die Mitgliedschaft in überwiegend sozialdemokratisch geprägten Gewerkschaften erlaubt wurde. An die Stelle der Verpflichtung der Unterklasse zum Wohlverhalten und der Oberklasse zur Wohltätigkeit trat der Konfliktausgleich zwischen gleichberechtigten und waffengleichen Partnern.

Papst Johannes Paul II. ging in seiner Enzyklika *Laborem exercens* von 1981 – in der theologischen Doktrin, nicht in den politischen Schlussfolgerungen – sogar noch einen Schritt weiter und sprach vom »Vorrang der

menschlichen Arbeit gegenüber dem, was mit der Zeit allmählich als ›Kapital‹ bezeichnet wurde« (Kapitel 12). Dieser Vorrang der Arbeit wurde auf doppelt Weise begründet: zum einen – in dieser Hinsicht übereinstimmend mit Karl Marx – aus der Tatsache, dass das Kapital letztlich nichts anderes sei als das Produkt von Arbeit, zum anderen aber aus dem Grundsatz, dass »die Grundlage zur Bewertung menschlicher Arbeit nicht in erster Linie die Art der geleisteten Arbeit ist, sondern die Tatsache, dass der, der sie verrichtet, Person ist« (Kapitel 7).

Zwischen dem Sozialpaternalismus und der Klassenharmonie einerseits, wie sie in *Rerum novarum* und auch noch in *Quadragesimo anno* gepredigt wurden, und der modernen Idee der Sozialpartnerschaft andererseits gibt es aber trotz aller Verschiedenheit eine Gemeinsamkeit, nämlich die Überzeugung von der Gemeinwohlbindung aller Beteiligten. Der spezifische Beitrag der katholischen Soziallehre zum Sozialpartnerschaftsgedanken besteht in der Vorstellung, dass in der Gesellschaft natürlicher- und gerechterweise ein Pluralismus von Gruppen – von Ständen oder Klassen konnte jetzt nicht mehr die Rede sein – besteht, dass aber diese Gruppen von ihrer Gemeinwohlorientierung zusammengehalten werden.

In der Praxis der Sozialpartnerschaft traf sich die katholische Kirche in der Bundesrepublik dann auch mit der Sozialdemokratie und den freien Gewerkschaften. Aber trotz aller Übereinstimmung im Praktischen blieb die Herkunft aus völlig konträren Traditionen immer sichtbar. Die Sozialdemokratie und die aus der sozialistischen Tradition herkommenden Gewerkschaften betrieben zwar gleichermaßen ebenfalls eine Politik der Kooperation und des Sozialkonsenses mit den Unternehmern, aber ihre Leitvorstellung war nicht das Gemeinwohl, sondern die Gegenmacht (daher mieden sie auch lange Zeit das Wort »Sozialpartner« und sprachen lieber von »Tarifparteien«); sie praktizierten, nachdem sie vom Klassenkampf Abschied genommen hatten, Kooperation nicht um der gesellschaftlichen Harmonie willen, sondern in der Hoffnung, die Gewichte allmählich zugunsten der Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer verschieben zu können. Die Vorstellung der Gemeinwohlbindung blieb spezifisch katholisch; sie war der Kern dessen, was die katholische Soziallehre aus dem mittelalterlichen Ordnungsdenken in die Moderne übertragen hatte.

14.7.2 Sozialpflichtigkeit des Eigentums

Die Idee der Sozialpflichtigkeit des Eigentums enstand aus der religiösen Lehre, dass die Ausübung des von Gott verliehenen Eigentumsrechts nicht allein dem privaten Nutzen dienen darf (»Individualfunktion des Eigentums«), sondern dass dieses zugleich auch zum gerechten, d.h. gemeinnützigen,

Gebrauch verpflichtet (»Sozialfunktion des Eigentums«). Der entscheidende Modernisierungsschritt, der mit der katholischen Soziallehre erfolgte, bestand darin, dass es – über die religiös-moralische Pflicht der Besitzenden hinaus – zur Aufgabe der staatlichen Ordnung erklärt wurde, die Gemeinwohldienlichkeit des Eigentums zu gewährleisten. Auf diese Weise hat die katholische Soziallehre den Eingriff in die Marktfreiheit und in das Eigentumsrecht, d.h. den Staatsinterventionismus, mittels der »Sozialfunktion« aus dem Begriff des Eigentums selbst heraus gerechtfertigt.

In *Rerum novarum* war die für die katholische Soziallehre grundlegende Unterscheidung zwischen dem Eigentumsrecht als solchem und der Verpflichtung zum gerechten Gebrauch des Eigentums getroffen worden. Aus dem Gedanken, dass der Eigentumsgebrauch einer ethischen Verpflichtung bezogen auf das Gemeinwohl unterliegt, wurden aber zunächst nur individualethische und keine politischen Konsequenzen abgeleitet. Daher wirkte der Versuch der Kirche, auf die »soziale Frage« mit der Ermahnung an die Reichen, wohltätig zu sein, zu antworten, eher hilflos und anachronistisch, jedenfalls aus heutiger Perspektive. Bereits in *Quadragesimo anno* wurde aber das Entwicklungspotenzial erkennbar, das in der Lehre von der Doppelfunktion des Eigentums enthalten war. Jedoch dauerte es noch bis in die Zeit nach dem 2. Weltkrieg und bis zum Friedensschluss der katholischen Kirche mit der Demokratie und dem weltanschaulich neutralen Staat, dass der entscheidende Schritt zur modernen Idee der Sozialpflichtigkeit des Eigentums getan werden konnte. Dieser bestand darin, dass der »gerechte Gebrauch des Eigentums« jetzt nicht mehr allein die religiös-moralische Pflicht der Besitzenden war, sondern dass es zur Aufgabe der staatlichen Ordnung erklärt wurde, die Gemeinwohldienlichkeit des Eigentums zu gewährleisten.

Die Lehre von der Sozialpflichtigkeit des Eigentums ist vielleicht der bedeutendste Beitrag der katholischen Soziallehre zur normativen Fundierung des Sozialstaats und der »sozialen Marktwirtschaft«. Man kann das daran erkennen, dass sie – sicher nicht ohne Zutun katholischer Mitglieder des Parlamentarischen Rates von 1949 – direkt in Artikel 14 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland eingegangen ist.

Der entscheidende Punkt der katholischen Lehre von der Sozialpflichtigkeit des Eigentums besteht, wenn wir es zuspitzen, darin, dass der Staatsinterventionismus, also der Eingriff in die Marktfreiheit und in das Eigentumsrecht, mittels der »Sozialfunktion« aus dem Begriff des Eigentums heraus gerechtfertigt wird. Es gehört also zum Wesen des Eigentumsrechts, im Hinblick auf das Gemeinwohl Einschränkungen unterworfen zu sein.

Artikel 14 (Eigentum, Erbrecht, Enteignung)

1. Das Eigentum und das Erbrecht werden gewährleistet. Inhalt und Schranken werden durch Gesetz bestimmt.
2. Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen.
3. Eine Enteignung ist nur zum Wohle der Allgemeinheit zulässig. Sie darf nur durch Gesetz oder auf Grund eines Gesetzes erfolgen, das Art und Ausmaß der Entschädigung regelt. Die Entschädigung ist unter gerechter Abwägung der Interessen der Allgemeinheit und der Beteiligten zu bestimmen. Wegen der Höhe der Entschädigung steht im Streitfalle der Rechtsweg vor den ordentlichen Gerichten offen.

Durch die Vorstellung von der Gemeinwohlbindung unterscheidet sich der Eigentumsbegriff der katholischen Soziallehre deutlich vom Eigentumsbegriff des Liberalismus. Im liberalen Verständnis ist das Eigentum – jedenfalls nach der klassischen Vorstellung – seinem Wesen nach ein unverletzlicher Freiheitsraum des individuellen Eigentümers, aus dem um der Freiheit willen alle anderen Individuen und auch der Staat und die Allgemeinheit auszuschließen sind. Das Eigentum dient nicht dem Gemeinwohl, sondern dem privaten Wohl und findet seine Grenze lediglich an den Privatrechten der anderen Eigentümer. Allerdings gibt es auch für den Liberalismus eine Art von Gemeinwohldienlichkeit des Eigentums; diese besteht aber ausschließlich darin, dass alle Eigentümer aus ihrem Eigentum den besten privaten Nutzen ziehen und dass dadurch – dank der »unsichtbaren Hand« des Marktes – der größte allgemeine Nutzen entsteht.

14.7.3. Das Subsidiaritätsprinzip

Das Subsidiaritätsprinzip hatte, wie bereits gezeigt wurde, in der Phase der klassischen katholischen Soziallehre vor allem die Funktion, der Kirche im säkularen Staat Freiräume und somit auch Einflussmöglichkeiten zu sichern, z.B. im Bildungswesen oder in der Wohlfahrtspflege. An die Stelle der negativen Abgrenzung vom Staat trat, zumal in der Bundesrepublik Deutschland, allmählich die Bereitschaft der Kirche, sich aktiv an der Umsetzung der staatlichen Sozialpolitik – z.B. an den vielfältigen sozialen Diensten – zu beteiligen. Dabei akzeptierte die Kirche den vom Staat gesetzten Rahmen und konnte dann als Gegenleistung staatliche Finanzierung in Anspruch nehmen. Das Subsidiaritätsprinzip wurde stillschweigend uminterpretiert, und zwar von einer eher negativen Abgren-

zung vom säkularen Staat zur Zusammenarbeit zwischen gleichberechtigten Partnern.

Man könnte sagen, dass der Beitrag des Subsidiaritätsprinzips zum modernen Sozialstaat in gewisser Weise in einem konstruktiven, den Staat und die Bürokratie begrenzenden Element besteht. Allerdings darf man das katholische Subsidiaritätsprinzip, auch in seiner modernisierten Form, nicht mit der liberalen Abwehrhaltung gegenüber dem Staat verwechseln. Was die katholische Kirche mit dem Subsidiaritätsprinzip gegen den Staat verteidigt, ist in erster Linie nicht die Freiheit der Individuen, sondern die Eigenexistenz der kleineren vorstaatlichen Gemeinschaften, also der Familie, der überschaubaren lokalen Gemeinden, der Verbände und Vereine und natürlich nach wie vor und nicht zuletzt der Kirche selbst. Was die katholische Soziallehre weiterhin vom Liberalismus deutlich unterscheidet, ist das Bild vom Menschen als eines Wesens, das seiner Natur nach kein vereinzeltes und auf sich bezogenes Individuum ist, sondern in Gemeinschaften eingebettet ist.

14.7.4 Die normative Sicht auf die politische und soziale Realität

Eine besondere Bedeutung der katholischen Soziallehre liegt darin, dass sie– im Unterschied zu allen anderen zeitgenössischen politischen Traditionen – bewusst und offen die Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens zur Sprache bringt. Diese Bedeutung anzuerkennen, ist unabhängig davon, ob man dem Christentum verpflichtet ist oder nicht, und hängt auch nicht davon ab, ob man die konkreten Inhalte der sozialen Normen akzeptiert, welche die katholische Soziallehre vertritt.

Dies soll an der Lehre vom gerechten Lohn verdeutlicht werden, die bereits in *Quadragesimo anno* ausformuliert worden ist. Interessant sind nämlich nicht nur die angeführten Kriterien der Lohnfindung, sondern dass überhaupt die Frage nach dem gerechten Lohn aufgeworfen wird. Hier zeigt sich etwas Grundsätzliches, an dem die katholische Soziallehre von der ersten Sozialenzyklika bis heute festgehalten hat: Löhne unterliegen keineswegs vollständig ökonomischen Sachgesetzlichkeiten, sondern sie fallen in den Bereich ethisch verantwortungsvollen Handelns. Denn andernfalls hätte es überhaupt keinen Sinn von gerechten oder ungerechten Löhnen zu reden. Das gilt dann natürlich nicht nur für die Löhne, sondern auch für die Preise und sonstige wirtschaftliche Entscheidungen von Unternehmern, Arbeitern, Konsumenten, Kapitalgebern usw.

Dies ist ein ganz zentraler Punkt, durch den sich die Gerechtigkeitskonzeption der katholischen Soziallehre bis heute ganz wesentlich sowohl

vom Liberalismus als auch vom Marxismus unterscheidet. Diese beiden haben trotz aller sonstigen Gegensätzlichkeit die Vorstellung gemeinsam, dass es – jedenfalls in der kapitalistischen Wirtschaft – einen Systemzwang gibt, dem sich die einzelnen Akteure beugen müssen, wenn sie nicht vom Markt verdrängt werden wollen. Nur die Art des Zwangs ist verschieden: in den Augen der Liberalen geht er – zugespitzt formuliert – von den zeitlosen Gesetzen des rationalen Wirtschaftens aus, in marxistischer Sicht von den Gesetzmäßigkeiten der Geschichte. Die Anhänger der katholischen Soziallehre glaubten hingegen, dass Arbeiter und Kapitalisten gleichermaßen den Freiheitsspielraum hätten, sittlich oder unsittlich zu handeln.

Am Ende des 19. Jahrhunderts war diese Vorstellung vielleicht etwas naiv, denn sie zeugte von vollkommenem Unverständnis in Bezug auf die Tatsache, dass ökonomische Prozesse immer auch Ausdruck der bestehenden Machtverhältnisse sind, denen sich die Individuen – seien es Arbeiter, seien es Kapitalisten – nur sehr begrenzt entziehen können. Allerdings hat die Idee, Wirtschaftsprozesse im Kapitalismus seien gestaltbar und somit auch einer ethischen Bewertung zugänglich, später einen Auftrieb bekommen, und zwar nachdem neue mächtige Mitspieler auf dem Feld der unregulierten kapitalistischen Marktwirtschaft auftraten, nämlich der demokratische Interventionsstaat und kollektive Arbeitnehmerorganisationen. Auf diesem Hintergrund bekam es auf einmal Sinn, Gerechtigkeitsmaßstäbe an das ökonomische Geschehen anzulegen; die Prinzipien der katholischen Soziallehre wirkten längst nicht mehr so anachronistisch, wie sie es ursprünglich gewesen waren.

An anderer Stelle, gelegentlich der Darstellung der Gerechtigkeitskonzeption von Karl Marx (s. Unterkapitel 11), wurde schon ausgeführt, dass die normative Betrachtungsweise etwa ab 1800, also nach dem Tode Kants, nahezu völlig aus der politischen Philosophie verschwunden war. An ihre Stelle waren vielfach geschichtsphilosophische Konstruktionen getreten – wie etwa die von Marx –, die natürlich nicht wirklich werturteilsfrei waren, aber ihre Wertvorstellungen in die Gestalt von Hypothesen über den Verlauf der Geschichte einkleideten. Gemessen daran und aus der Sicht des 19. und 20. Jahrhunderts war die katholische Soziallehre mit der Deklaration zeitloser ethischer Prinzipien, aus denen dann Handlungsanweisungen für die sich mit gewaltiger Dynamik entwickelnde Gesellschaft der Gegenwart abgeleitet wurden, ziemlich altmodisch. Aber während die geschichtsphilosophischen Konstruktionen und vor allem die Idee eines mehr oder minder gesetzmäßigen universellen humanen Fortschritts verschwunden und

sozusagen selbst zum Opfer der Geschichte geworden sind, hat die katholische Soziallehre auf überraschende Weise überlebt.

Dass die normative Betrachtungsweise in die Sozialphilosophie und in die politische Theorie zurückgekehrt ist, war natürlich nicht das Werk der katholischen Soziallehre selbst, sondern in erster Linie das Resultat der Erschöpfung der Fortschrittsidee. In der politischen Philosophie ist der aufsehenerregende Durchbruch des normativen Denkens auf das Erscheinen der *Theorie der Gerechtigkeit* von John Rawls im Jahre 1971 zurückzuführen und Rawls hatte gewiss keinen Bezug zur katholischen Soziallehre. Aber das normative Denkgebäude der katholischen Soziallehre hatte schon lange vorher bestanden. Es sieht so aus, als wäre die katholische Soziallehre, gleichsam gegen die Zeitrichtung, modern geworden, statt zu veralten.

Die Rückkehr zu einer Betrachtung der politisch-sozialen Realität aus der normativen Perspektive ist nicht nur für die katholische Soziallehre zu konstatieren, sondern insgesamt für die moderne Sozialphilosophie der letzten Jahrzehnte. Die normative Sicht hat zweifellos den Vorzug, dass versteckte Werturteile offengelegt und der Diskussion zugänglich gemacht werden. Auf der anderen Seite ist die katholische Soziallehre, nicht anders als jede andere normative politische Philosophie, mit zwei schwierigen Problemen konfrontiert:

1. Die normative Perspektive ist zwangsläufig abstrakt, weil sie die Trends und Gegebenheiten der gegebenen Gesellschaft nicht in die Analyse einbezieht; sie kann nicht die Frage beantworten, ob und wie die als »gerecht« erkannte oder proklamierte gesellschaftliche Ordnung in der Realität durchgesetzt werden kann.

2. Jede normative politische Philosophie ist in der Zwangslage, darlegen zu müssen, ob und in welchem Umfang es überhaupt möglich und sinnvoll ist, Prinzipien sozialer Gerechtigkeit aufzustellen, die – jedenfalls im Grundsatz – für die Menschen aller Kulturen und aller Zeiten Geltung beanspruchen sollen. Dies ist allerdings ein Zentralproblem der Philosophie, auf das hier nicht eingegangen werden kann.

Zusammenfassung: Das Gerechtigkeitsparadigma der katholischen Soziallehre

1. Die katholische Kirche versuchte am Ende des 19. Jahrhunderts, durch Rückgriff auf die traditionelle Lehre einer objektiven, von Gott geschaffenen Naturrechtsordnung eine Antwort auf die sozialen Konflikte der kapitalistischen Gesellschaft und die sogenannte Arbeiterfrage zu

formulieren. Die klassische Ausprägung der katholischen Soziallehre findet sich in den beiden päpstlichen Enzykliken *Rerum novarum* Papst Leos XIII. (1891) und *Quadragesimo anno* von Pius XI. (1931).

2. In der Zeit, als die katholische Kirche ihre Soziallehre erstmals formulierte, befand sie sich in scharfer Frontstellung sowohl zum Liberalismus als auch zum damals noch revolutionären Sozialismus, wobei im Sozialismus der Hauptgegner gesehen wurde. Auch ihr Verhältnis zum modernen weltanschaulich neutralen Staat und zur Demokratie war distanziert.

3. Die Zentralidee der katholischen Soziallehre bestand ursprünglich in der Vorstellung, dass soziale Gerechtigkeit ein Gleichgewicht von Rechten und Pflichten innerhalb einer gegliederten Gesellschaftsordnung mit gottgewollten Standesunterschieden bedeutet. Daraus wurde der Grundsatz abgeleitet, dass auch die Konflikte in einer modernen kapitalistischen Klassengesellschaft unter Beibehaltung der gegebenen ökonomisch-sozialen Strukturen durch sozialfriedliches und gemeinwohlorientiertes Verhalten der Beteiligten überwunden werden könnten. Soziale Gerechtigkeit wurde somit als primär religiös-moralisches, nicht als strukturelles Problem aufgefasst.

4. Sowohl für die Kapitalbesitzer als auch für die Arbeiter wurden religiös-moralische Pflichten postuliert, die den Klassenkampf beenden sollten, z.B. für die Kapitalbesitzer gute Behandlung der Arbeiter und Fürsorge für ihr Wohl sowie Wohltätigkeit und Zahlung des gerechten Lohnes, für die Arbeiter Respekt vor dem Eigentum der Arbeitgeber, Erfüllung des Arbeitsvertrags, Verzicht auf Streiks und auf Umwälzung der Gesellschafts- und Eigentumsordnung.

5. Von elementarer Bedeutung für die katholische Soziallehre ist die Unterscheidung zwischen dem Privateigentum an Produktions-mitteln als einem von Gott gegebenen Grundrecht einerseits und der Pflicht zum »gerechten Gebrauch« des Eigentums andererseits.

6. Bis zum Ende des 2. Weltkriegs hatte die katholische Soziallehre noch eindeutig einen konservativen Charakter (lediglich Appelle an das soziale Gewissen der Arbeitgeber, aber keine Änderung von Strukturen, Distanz zu staatlicher Sozialpolitik, keine volle Anerkennung der Gewerkschaften als gleichberechtigte Partner, kompromisslose Gegnerschaft auch zum demokratisch-reformistischen Sozialismus).

7. Nach dem 2. Weltkrieg gelang es der Kirche jedoch, die katholische Soziallehre zu modernisieren. Wesentliche Voraussetzung dafür war die

Aussöhnung der Kirche mit der liberalen und pluralistischen Demokratie und dem weltanschaulich neutralen Staat sowie die volle Anerkennung der Gewerkschaftsrechte. Es wurde eine eigenständige und in sich konsistente Mittelposition zwischen Liberalismus und Sozialismus und eine Konzeption sozialer Gerechtigkeit entwickelt, die einen bemerkenswerten Beitrag zur normativen Grundlegung des modernen Sozialstaats geleistet hat. Hervorzuheben sind die Idee der Sozialpartnerschaft und die Idee der Sozialpflichtigkeit des Eigentums.

8. Die Idee der Sozialpartnerschaft ist dadurch entstanden, dass das traditionelle katholische Modell der harmonischen ständisch gegliederten Ordnung an die moderne Demokratie angepasst wurde. Der Beitrag der katholischen Soziallehre zur modernen Sozialstaatsidee besteht insofern in der Vorstellung einer pluralistischen Gesellschaft aus unterschiedlichen gleichberechtigten Gruppen, die ungeachtet ihrer teilweise entgegengesetzten Interessen von ihrer Gemeinwohlorientierung zusammengehalten werden.

15 John Rawls oder soziale Gerechtigkeit als faire Kooperation zwischen Freien und Gleichen

Der amerikanische Philosoph John Rawls (1921 –2002), Professor an der berühmten Harvard University, hat mit seinem 1971 erschienenen Buch *A Theory of Justice* (*Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Rawls 1979) zweifellos den wichtigsten Beitrag zur Gerechtigkeitsphilosophie im 20. Jahrhundert geschrieben. Das ist daran zu erkennen, dass seitdem keine Philosophie der Gerechtigkeit mehr denkbar zu sein scheint, die sich nicht in irgendeiner Weise auf Rawls bezieht – sei es positiv und seine Ideen weiterführend, sei es negativ und kritisch. Man kann Rawls' besondere Bedeutung in folgenden Punkten ausdrücken:

1. Rawls ist einer der originellsten Gerechtigkeitstheoretiker der Geschichte. Man kann durchaus von einem Rawls-Paradigma der sozialen Gerechtigkeit sprechen und es auf gleiche Stufe mit dem platonischen, dem aristotelischen, dem libertären (John Locke) und dem utopisch-egalitären (Jean-Jacques Rousseau und Thomas Morus) stellen.

2. Rawls hat als erster Philosoph seit dem Ende der Epoche der Aufklärung wieder systematisch die Frage der Gerechtigkeit aufgegriffen und die normative Begründung der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung thematisiert. Während des gesamten 19. und 20. Jahrhunderts war die politische Philosophie, wie wir am Beispiel von Karl Marx

gesehen haben, geschichtsphilosophisch orientiert und die Gerechtigkeitsidee war von der Fortschrittsidee verdrängt worden. Eine Ausnahme davon bildet lediglich die eben dargestellte katholische Soziallehre.

3. Rawls hat erstmals in der Geschichte der politischen Philosophie einen liberalen Egalitarismus entwickelt. Während bis dahin egalitaristische Positionen im Wesentlichen im Rahmen utopischer Konzepte (z. B. Thomas Morus, Rousseau) oder des Marxismus vertreten wurden, fügt sich der Egalitarismus von Rawls in den Rahmen der liberalen und rechtsstaatlichen Demokratie ein. Man kann es auch umgekehrt ausdrücken: In der liberalen Tradition hatte sich die Gleichheit der Menschen immer auf die Gleichheit vor dem Gesetz beschränkt. Rawls vertritt einen egalitären Liberalismus und plädiert über die rechtliche Gleichheit hinaus auch für (weitreichende) ökonomische und soziale Gleichheit.

4. In gewisser Weise hat Rawls hat damit zugleich die bis dahin fehlende theoretische Fundierung für das sozialstaatliche Verständnis von sozialer Gerechtigkeit, vor allem für die Vorstellung von Verteilungsgerechtigkeit, geliefert.

15.1 Kurze methodische Vorbemerkung

Die wichtige Innovation von Rawls, die seine Bedeutung für die Theoriegeschichte begründet, liegt in der Idee der Gerechtigkeit als eines Systems der fairen Kooperation zwischen Freien und Gleichen. Dafür wählt Rawls den Begriff »Gerechtigkeit als Fairness«. Dieser Grundgedanke ist in einen komplexen und ziemlich schwer zu verstehenden Argumentationszusammenhang eingefügt, der schon zu Rawls' Lebzeiten eine intensive Diskussion und zahlreiche Kontroversen über die richtige Interpretation ausgelöst hat.

Besondere Interpretationsschwierigkeiten bereitet der Umstand, dass Rawls seine Theorie mit einem Rückgriff auf die Konstruktion des Gesellschaftsvertrags verbindet, die ihre Hochkonjunktur im 17. und 18. Jahrhundert erlebt hatte und seitdem schon fast wieder in Vergessenheit geraten war. Diese Problematik darzustellen, sprengt eigentlich den Rahmen eines Überblicks über die Ideengeschichte der sozialen Gerechtigkeit. Deshalb wird zunächst der Kerngedanke der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness dargestellt, ohne auf die vertragstheoretischen Aspekte einzugehen. Das genügt, um die Besonderheit und die Bedeutung von Rawls' egalitären Liberalismus (oder

liberalen Egalitarismus) erkennbar zu machen. Auf die Rawls'sche Vertragstheorie und die damit zusammenhängenden Fragen wird in einem Exkurs am Ende dieses Unterkapitels eingegangen.

15.2 Die Idee der fairen Kooperation und die beiden Grundsätze der Gerechtigkeit

Der oberste Grundsatz, aus dem Rawls seine Gerechtigkeitstheorie ableitet, ist die Idee der fairen Kooperation. Damit folgt Rawls im Prinzip der Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit als Gegenseitigkeit. Der Begriff der Fairness wird im allgemeinen Sprachgebrauch zunächst auf das Verhalten von Einzelpersonen – vorzugsweise im Sport – angewendet, nicht auf gesellschaftliche Regelsysteme. Faires Verhalten heißt, die Regeln der Kooperation, auf die andere sich verpflichten sollen, für sich selbst gelten zu lassen. Diesen Grundsatz überträgt Rawls auf die Ordnungsprinzipien der Gesellschaft:

> »Der Grundgedanke ist: Wenn sich mehrere Menschen nach Regeln zu gegenseitig nutzbringender Zusammenarbeit vereinigen und dabei ihre Freiheit zum Vorteil aller beschränken müssen, dann haben diejenigen, die sich dieser Beschränkung unterwerfen, ein Recht darauf, dass das auch die anderen tun, die Vorteil davon haben. Man darf bei der Zusammenarbeit nicht die Früchte fremder Anstrengung in Anspruch nehmen, ohne selbst einen fairen Teil beizutragen.« (Rawls 1979, S. 133)

Wir sehen hier eine deutliche Verwandtschaft des Fairnessgedankens mit der »Goldenen Regel« (»Was du nicht willst, das man dir tu', das füg' auch keinem anderen zu«), aber auch, etwas anders gewendet, mit dem berühmten kategorischen Imperativ von Immanuel Kant (s. Kapitel II., Unterkapitel 3.2.1).

Aus dem Fairnessprinzip – verstanden nicht als individuelles faires Verhalten, sondern als kollektive Fairness – leitet Rawls seine zwei berühmten Grundsätze der Gerechtigkeit ab:

1. »Jedermann soll gleiches Recht auf das umfassendste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.«

2. »Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offenstehen.« (Rawls 1979, S.81)

Der erste Gerechtigkeitsgrundsatz ist das Freiheitsprinzip. Es formuliert die Grundsätze der politischen Gerechtigkeit im engeren Sinne und beinhaltet die klassischen Persönlichkeitsrechte des Liberalismus, wie sie im deutschen Grundgesetz und in ähnlicher Form auch in den Verfassungen aller modernen demokratischen Staaten verankert sind: Recht auf Leben, körperliche Unversehrtheit, Freiheit, freie Entfaltung der Persönlichkeit, Gleichheit vor dem Gesetz, Religionsfreiheit, Meinungs-, Presse- und Informationsfreiheit, Eigentum, Freizügigkeit, Versammlungs- und Demonstrationsfreiheit, Berufsfreiheit, Koalitionsfreiheit, Schutz der Privatsphäre usw. sowie politische Teilhaberechte wie das Wahlrecht und die Grundsätze der konstitutionellen Demokratie. Mit dem Freiheitsprinzip befindet sich Rawls in völliger Übereinstimmung mit der Tradition des Liberalismus, die von John Locke begründet worden ist.

Den zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz nennt Rawls »Differenzprinzip«; wir können ihn auch als Gleichheitsprinzip bezeichnen, weil er die zulässige Gleichheit oder Ungleichheit in der Verteilung der von Rawls so genannten Grundgüter (*primary social goods*) regelt, hier geht es also um das eigentliche Thema der sozialen Gerechtigkeit. Bei dem Begriff der Grundgüter müssen wir für einen Augenblick verweilen.

Rawls versteht darunter »Dinge, von denen man annimmt, dass sie ein vernünftiger Mensch haben möchte, was auch immer er sonst noch haben möchte« (Rawls 1979, S. 112). Als die wichtigsten Grundgüter nennt er Rechte, Freiheiten und Chancen sowie Einkommen und Vermögen. Was diese Güter zu Grundgütern macht, ist ihre Funktion. Sie stiften nicht einfach nur einen Nutzen, sondern sie stellen Ressourcen für den Gebrauch der individuellen Freiheit zur Verfügung. Das Konzept der Grundgüter erlaubt Rawls, die Probleme der utilitaristischen Gerechtigkeitstheorie elegant zu umgehen: Weil die Utilitaristen soziale Gerechtigkeit als gerechte Verteilung des Nutzens oder der Wohlfahrt definieren und weil Güter von unterschiedlichen Menschen in unterschiedlicher Weise geschätzt werden, stehen sie, wenn die gerechte Güterverteilung bestimmt werden soll, unweigerlich vor dem Problem, individuelle Nutzenempfindungen oder Wohlfahrtszustände messen und vergleichen zu müssen. Rawls hingegen interessiert weder die Verteilung der Güter noch die des Nutzens oder der Wohlfahrt, sondern nur die Verteilung der Grundgüter, von denen er annehmen kann, dass sie von allen gleichermaßen geschätzt werden. Sein Gerechtigkeitsbegriff ist, so kann man sagen, nicht wohlfahrts- oder nutzenorientiert, sondern ressourcenorientiert und auf diese Weise gelingt es ihm, sich das leidige Problem der Nutzen- und Wohlfahrtsmessung vom Hals zu schaffen.

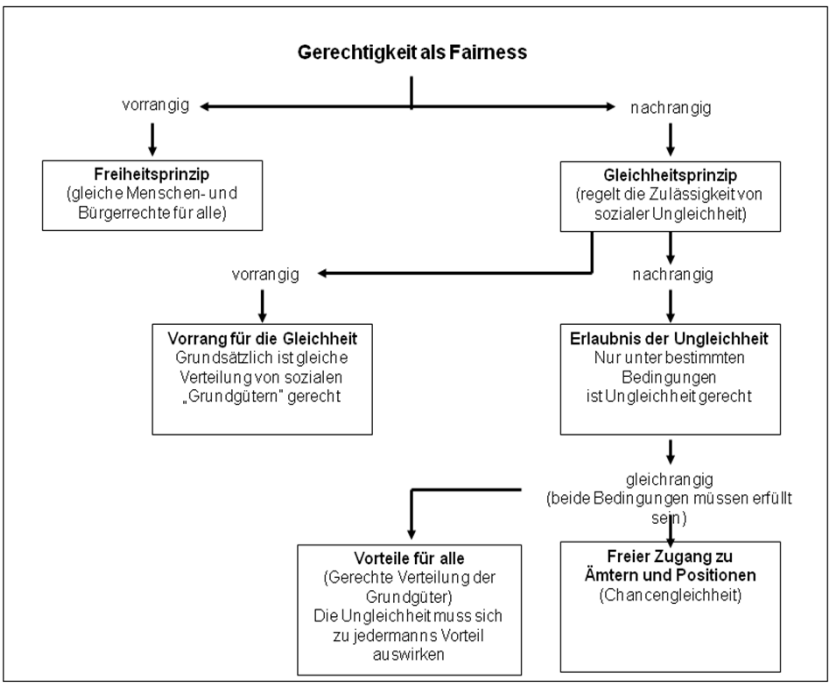
Mit seinem zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz geht Rawls entschieden über den traditionellen Liberalismus hinaus. Er erweitert diesen zu einem egalitären oder sozialen Liberalismus und gerät dadurch teilweise auch in Gegensatz zur liberalen Tradition. Allerdings bleibt Rawls' Egalitarismus immer liberal und geht nie so weit, Eingriffe in Freiheitsrechte mit Gerechtigkeitsgründen zu rechtfertigen. Vielmehr betont er ausdrücklich, dass die Freiheit im Konfliktfall Vorrang vor der Gleichheit besitzt. Für ihn ist also keine noch so gerechte Verteilung der wirtschaftlichen Güter legitim, wenn sie durch Eingriffe in die Freiheitsrechte erzwungen wird. Zwar sind alle Freiheitsrechte in dem Sinne beschränkt, dass die Rechte der einen Person ihre Grenzen an den Rechten der anderen finden; aber die Freiheitsrechte können immer nur durch Freiheitsrechte, nicht aber durch die Erfordernisse der Gleichheit eingeschränkt werden.

Betrachten wir nun den zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz genauer. Er formuliert nicht positiv, in welcher Hinsicht Gleichheit geboten ist, sondern beschreibt umgekehrt die Bedingungen, unter denen Ungleichheit gerecht sein kann. Wir haben es also mit einer Vorrangregel zu tun, und zwar mit dem Primat der Gleichheit. Grundsätzlich erfordert Gerechtigkeit die Gleichverteilung der sozialen Grundgüter, aber ökonomische und soziale Ungleichheit ist nicht nur erlaubt, sondern auch gerecht, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind:

1. Die Ungleichheit muss sich – im Vergleich zum Zustand der Gleichheit– für jedermann vorteilhaft auswirken. Bei diesem Aspekt geht es Rawls also um die Gerechtigkeit der Güterverteilung (im Sinne der Verteilung der Grundgüter).

2. Alle sozialen Positionen und Ämter müssen für jedermann zugänglich sein. Hier geht es also um die gerechte Verteilung der Chancen. Wichtig ist dabei, dass nicht nur eine, sondern beide Bedingungen erfüllt sein müssen: Chancengleichheit allein macht also Ungleichheit in der Güterverteilung nicht gerecht, sondern die ungleiche Verteilung der Güter muss außerdem für jedermann vorteilhaft sein. Aber auch wenn dies der Fall ist, ist Gerechtigkeit nur dann gegeben, wenn alle die gleiche Chance haben, die günstigsten Positionen zu erreichen. Die Systematik der beiden Grundsätze der Gerechtigkeit als Fairness nach Rawls ist in Abbildung 1 illustriert.

Abb. 1: Gerechtigkeit als Fairness nach John Rawls



Quelle: Thomas Ebert.

15.3 Das Differenzprinzip

Damit ist die Gerechtigkeitstheorie von Rawls jedoch noch nicht vollständig beschrieben, denn die Regel, welche die Bedingungen gerechter Ungleichheit definiert, lässt mehrere Ausdeutungen zu. Dies betrifft sowohl das Prinzip des freien Zugangs zu den sozialen Positionen (Chancengleichheit) als auch das Prinzip des Vorteils für jedermann (gerechte Verteilung der Grundgüter). Erst die Präzisierung, die Rawls vornimmt, macht die Besonderheit seines liberalen Egalitarismus oder egalitären Liberalismus aus.

Beginnen wir mit der Chancengleichheit. Rawls versteht sie als reale Chancengleichheit (*equality of fair opportunity*) und nicht nur als formale oder rein rechtliche Gleichberechtigung. Es reicht nicht aus, dass es keine

rechtliche Diskriminierung und keine ständischen Privilegien gibt und dass die sozialen Positionen den Fähigen offenstehen, solange die tatsächlichen Chancen, die eigenen Fähigkeiten zu entwickeln, ungleich verteilt sind. Erforderlich ist daher – so Rawls – vor allem ein umfassendes Bildungssystem für alle, das Klassenschranken beseitigt. Er ist aber noch radikaler. Auch wenn alle gesellschaftlich bedingten Ungleichheiten der Chancen (weitgehend) ausgeglichen sind, verhindern Unterschiede in den natürlichen Begabungen, dass die unterschiedlichen sozialen Positionen wirklich für jedermann zugänglich sind. Genau dies als gerecht anzuerkennen, lehnt Rawls strikt ab:

> »Innerhalb der durch die allgemeinen Bedingungen gezogenen Grenzen ist die Verteilung das Ergebnis der Lotterie der Natur und das ist unter moralischen Gesichtspunkten willkürlich. Für den Einfluss natürlicher Fähigkeiten auf die Einkommens- und Vermögensverteilung gibt es keine besseren Gründe als für den geschichtlicher und gesellschaftlicher Zufälle.« (Rawls 1979, S. 94)

Außerdem führt er an, dass der Grundsatz der fairen Chancen sich in der Realität nur unvollkommen durchführen lasse, vor allem weil familiäre Einflüsse niemals ausgeschaltet werden können. Allerdings leitet Rawls aus seinem radikalen Begriff von Chancengleichheit keine konkreten politischen Forderungen ab. Er plädiert weder für die Abschaffung des Erbrechts noch für eine kollektive Kindererziehung außerhalb der Familien, um deren Einfluss auszuschalten, noch erwägt er irgendwelche Maßnahmen, mit denen die natürlichen Begabungsunterschiede eingeebnet werden sollen. Er lässt es dabei bewenden, dass die gesellschaftlich bedingte Ungleichheit der Chancenverteilung beseitigt werden muss und findet sich im Übrigen damit ab, dass familiär und natürlich bedingte Ungleichheiten nicht abgeschafft werden können. Man kann aber annehmen, dass Rawls, da er die Unmöglichkeit, sein Ideal der vollkommenen Chancengleichheit zu verwirklichen, akzeptieren muss, sozusagen kompensierend ein relativ strenges egalitäres Kriterium für die gerechte Güterverteilung gewählt hat (so auch Kersting 2001, S. 26, ebenso Schmidt 2006, S. 248). Dieses besteht, wie wir gesehen haben, darin, dass Ungleichheit als gerecht zugelassen wird, wenn sie für jedermann vorteilhaft ist. Dieses Kriterium lässt mehrere Auslegungen zu. Rawls stellt es in einer milderen und einer strengeren Variante zur Diskussion:

1. Die ökonomische und soziale Ungleichheit ist der Gleichheit bereits dann vorzuziehen, wenn dadurch mindestens ein beliebiger Beteiligter besser und keiner schlechter gestellt wird als bei Gleichheit.
2. Die ökonomische und soziale Ungleichheit ist der Gleichheit nur dann vorzuziehen, wenn die Ungleichheit für alle Beteiligten, d.h. insbesondere auch für die relativ am schlechtesten Gestellten, vorteilhafter ist als die Gleichheit.

Bei der ersten, der milderen Variante, wird das Prinzip des Vorteils für jedermann im Sinne des sogenannten Pareto-Kriteriums interpretiert. Dieses Kriterium wird in den Wirtschaftswissenschaften häufig als Wohlfahrts- und Gerechtigkeitsmaß verwendet. Eine Erklärung und kritische Betrachtung findet sich im Kasten »Das Pareto-Kriterium«; an dieser Stelle ist es daher nicht nötig, darauf näher einzugehen. Hier ist wichtig hervorzuheben, dass die mildere Variante schon deshalb untauglich ist, weil sie in vielen Fällen gar nicht ermöglicht, zwischen gerechten und ungerechten Verteilungen zu unterscheiden. Das zeigt ein ganz einfaches Beispiel: Ein Betrieb kann seine Produktivität und dadurch seinen Umsatz bei gleichbleibender Beschäftigung und gleichbleibenden Kosten steigern. Ob es nun gerecht ist, wenn der gesamte Mehrerlös den Gewinn des Unternehmers erhöht, während die Arbeiter den gleichen Lohn erhalten wie zuvor, oder ob im Gegenteil alles den Arbeitern zugute kommen muss, ist mit Hilfe dieses Kriteriums nicht zu entscheiden – ganz abgesehen davon, dass sich damit nicht bestimmen lässt, ob die Ausgangssituation als gerecht oder ungerecht zu beurteilen ist.

Aus diesem Grunde plädiert Rawls für die strengere Variante: Ökonomische und soziale Ungleichheit ist nur dann gerecht, wenn die Ungleichheit für alle Beteiligten, besonders für die relativ am schlechtesten Gestellten, vorteilhafter ist als die Gleichheit. Diesen Grundsatz nennt Rawls »Differenzprinzip« (difference principle) und dieses Differenzprinzip ist ein Herzstück seines egalitären Liberalismus oder liberalen Egalitarismus. Es bedeutet, dass ausschließlich das Wohlergehen der relativ schlechter Gestellten, d.h. der Schwächeren, zum entscheidenden Kriterium für die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit ökonomischer und sozialer Ungleichheit erhoben wird. Gerechtigkeit besteht dann letztlich im optimalen Ergebnis für diejenigen, denen es relativ am schlechtesten geht.

Das Pareto-Kriterium

Das Pareto-Kriterum (benannt nach dem italienischen Soziologen und Ökonomen Vilfredo Pareto, 1848 – 1923) wird in den Wirtschaftswissenschaften verwendet, um die gesellschaftliche Wohlfahrt zu messen. Das Problem der Wohlfahrtsmessung tritt auf, wenn Zustände, die sich durch eine verschiedenartige Verteilung von Gütern und Lasten (also z.B. durch unterschiedliche Einkommensverteilung) unterscheiden, im Hinblick darauf verglichen werden sollen, in welchem dieser Zustände die Wohlfahrt in der Gesellschaft insgesamt höher oder niedriger ist.

Nach dem von Vilfredo Pareto formulierten Kriterium ist der Wohlstand im Zustand A höher als im Zustand B und A demnach gegenüber B vorzuziehen, wenn in A mindestens ein Gesellschaftsmitglied besser und kein Gesellschaftsmitglied schlechter gestellt ist als in B.

Daher ist eine Verteilung von Gütern oder Lasten »pareto-optimal«, d.h. im Sinne des Kriteriums nicht weiter verbesserbar, wenn es nicht möglich ist, die Position mindestens eines Beteiligten zu verbessern, ohne die mindestens eines anderen zu verschlechtern. Pareto-suboptimal, d.h. verbesserbar, ist eine Verteilung, wenn noch Verbesserungen für die einen ohne Verschlechterungen für die anderen möglich sind.

Tauschvorgänge auf freien Märkten können dann als Pareto-Optimierungen aufgefasst werden: Ausgehend von einer gegebenen Ausstattung mit Gütern können alle Beteiligten durch Tausch ihren Nutzen verbessern, ohne dass einer von ihnen einen Nutzenverlust erleidet (Beispiel: Von zwei Wanderern in der Wüste besitzt der eine nur Wasser, der andere nur Brot. Sie tauschen so lange Wasser gegen Brot, bis keiner von beiden mehr durch zusätzlichen Tausch seinen Nutzen weiter erhöhen kann).

Nach der gängigen wirtschaftswissenschaftlichen Theorie stellt sich auf funktionierenden Märkten, wenn Angebot und Nachfrage überall zum Ausgleich kommen, ein allgemeines Pareto-Optimum ein; keiner der Beteiligten kann dann noch ohne Nachteil für andere bessergestellt werden. Dies führt zu der Auffassung, dass eine marktwirtschaftliche Ordnung trotz der in ihr zugelassenen Ungleichheit dem Vorteil aller diene und daher auch sozial gerecht sei. Das Pareto-Kriterium ist jedoch als Kriterium für soziale Gerechtigkeit unzureichend, weil es bestenfalls etwas über die Gerechtigkeit der Veränderung von Verteilungen aussagt, aber nichts über die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit der Ausgangsverteilung selbst. Im Pareto-Optimum ist zwar keine (im Sinne dieses Kriteriums) gerechte Verteilungsänderung möglich, aber deshalb braucht die Ausgangsverteilung nicht gerecht zu sein. Daher gibt es auch beliebig viele pareto-optimale Verteilungen, zwischen denen das Pareto-Kriterium keine Entscheidung ermöglicht.

15.4 Die Regel der Verteilungsgerechtigkeit nach Rawls

Dem Rawls'schen Differenzprinzip und der aus ihm abgeleiteten Verteilungsregel liegt die Überlegung zugrunde, dass die Höhe der zu verteilenden Gütermenge unter anderem auch von der Verteilung abhängt; das entspricht auch der landläufigen Vorstellung, dass eine gewisse Ungleichheit bei der Verteilung des gesamtwirtschaftlichen Kuchens dazu führen kann, dass der verteilbare Kuchen größer wird. Anders wäre es auch gar nicht möglich, dass die relativ schlechter Gestellten in einem Zustand der Ungleichheit einen höheren Einkommensanteil erhalten als es bei Gleichverteilung der Fall wäre.

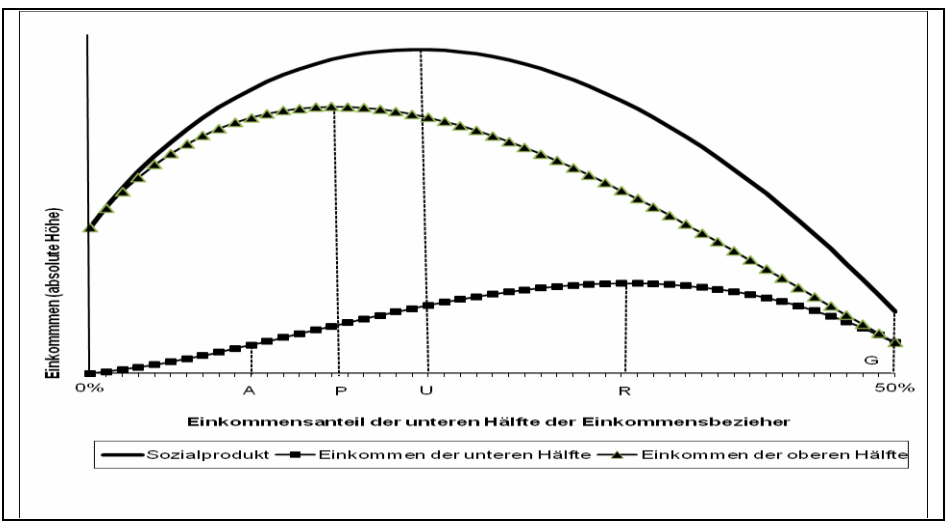
Wenn nun – dem zweiten Grundsatz der Gerechtigkeit entsprechend – diejenige Einkommensverteilung gesucht wird, bei der die relativ Benachteiligten am besten gestellt sind, dann muss dieser Zusammenhang berücksichtigt werden; d.h., es muss ein Kompromiss zwischen einem möglichst hohen prozentualen Anteil für die Benachteiligten und einer möglichst hohen verteilbaren Gütermenge gefunden werden. Nichts anderes versucht Rawls mit seinem Differenzprinzip. Ein Kurvendiagramm (Abbildung 2) soll dies verdeutlichen; für dessen Verständnis sind folgende Punkte wichtig:

- Wir stellen uns eine Gesellschaft vor, die wir ganz schematisch in zwei Einkommensklassen einteilen können, nämlich in die ärmere und in die reichere Hälfte der Einkommensbezieher. Den Grad der Gleichheit der Einkommensverteilung können wir dann am prozentualen Anteil des Sozialprodukts messen, der auf die ärmere Klasse entfällt; ist er nahe 0 %, dann herrscht extreme Ungleichheit, nähert er sich 50 %, dann ist beinahe völlige Gleichheit erreicht.

- Ferner muss angenommen werden, dass die Einkommensverteilung die Höhe des verteilbaren Sozialprodukts beeinflusst, was leicht plausibel zu machen ist. Bei vollständiger Gleichheit werden nämlich – wie wir es von planwirtschaftlichen Systemen kennen – die Anreize für Investitionen, Innovationen und Fleiß gering sein, was entsprechend zulasten der Produktion und der Realeinkommen gehen wird. Aber auch zu große Ungleichheit geht zulasten der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit, denn die ärmere Bevölkerung wird keine ausreichende Ausbildung und gesundheitliche Versorgung erhalten, was die Arbeitsproduktivität beeinträchtigen muss. Im Extremfall ist Arbeit weniger lohnend als organisierte Kriminalität, Stehlen oder Betteln.

- Die Abhängigkeit des Sozialprodukts von der relativen Einkommensverteilung wird in Abbildung 2 daher durch die oberste der drei Kurven dargestellt, welche die Gestalt eines asymmetrischen, umgekehrten U besitzt. Bei völliger Gleichheit (dies entspricht dem Wert 50 % auf der x-Achse) sowie bei extremer Ungleichheit (Wert auf der x-Achse nahe dem Nullpunkt) ist das Sozialprodukt niedrig; bei mittlerer Einkommensungleichheit erreicht es seinen Höchstwert.
- Die unterste Kurve stellt die absolute Höhe des Einkommens dar, das der ärmeren Klasse zur Verfügung steht. Diese Kurve ergibt sich dadurch, dass das Sozialprodukt mit dem relativen Einkommensanteil (entsprechend dem Wert auf der x-Achse) multipliziert wird. Das Einkommen der reicheren Klasse, dargestellt durch die mittlere Kurve, entspricht dann einfach der Differenz zwischen dem Sozialprodukt und dem Einkommen der Ärmeren.

Abb. 2: Kriterien der Verteilungsgerechtigkeit (vereinfachtes 2-Klassen-Modell)[29]



Quelle: Thomas Ebert.

Auf diesem Hintergrund können wir jetzt die Wirkungsweise des Differenzprinzips mit Hilfe von Abbildung 2 darstellen. Die Vergleichbasis der Rawls'schen Regel für die gerechte Einkommensverteilung ist der Zustand der Gleichheit. Diese Situation wird durch den Punkt G am rechten Punkt der

Grafik abgebildet, wo der Einkommensanteil der ärmeren Hälfte der Einkommensbezieher 50 % erreicht (und insofern von »Ärmeren« und »Reicheren« nicht die Rede sein kann). Eine solche gleiche Verteilung der Einkommen auf alle ist nach Rawls gerecht, es sei denn es lässt sich eine ungleiche Verteilung finden, bei welcher die ärmere Klasse zwar einen geringeren relativen Anteil am Sozialprodukt erhält, aber der absoluten Höhe nach ein höheres Einkommen erzielt als bei gleicher Verteilung. In der Tat finden sich zahlreiche solche möglichen Situationen, und zwar auf der Einkommenskurve der ärmeren Klasse im gesamten Bereich zwischen den Punkten A und G; hier ist überall das Einkommen der relativ schlechter Gestellten höher als bei gleicher Verteilung. Innerhalb dieses Bereichs können wir den mit R gekennzeichneten Punkt als das Rawls-Optimum bezeichnen. Rawls nennt diesen Zustand vollkommen gerecht, denn, wenn er erreicht ist, dann kann die Lage der ärmeren Klasse nicht mehr weiter verbessert werden.

Betrachten wir die Grafik weiter, verdient auch der mit P bezeichnete Punkt unser Interesse. Er bezeichnet nicht nur das Einkommensmaximum für die reichere Klasse, sondern die pareto-optimale Situation für den Fall, dass wir – entsprechend dem von Rawls postulierten Primat der Gleichheit– die Gleichverteilung (Punkt G) zum Ausgangspunkt wählen. Im Vergleich dazu ist bei P die Situation für alle Beteiligten besser. Zwar kommt der weitaus größte Teil des Sozialproduktszuwachses gegenüber Punkt G der reicheren Hälfte der Einkommensbezieher zugute, aber auch die ärmere Hälfte ist besser, wenn auch geringfügig, als bei G gestellt. Wir sehen also, dass, gemessen am Pareto-Kriterium, der Übergang vom Zustand der Gleichheit zu der bestmöglichen Situation für die Reicheren als ein Zuwachs an Gerechtigkeit interpretiert werden kann.

Allerdings gilt dies nur für den direkten Vergleich zwischen den Situationen G und P. Nehmen wir jedoch an, wir befänden uns nicht bei G, sondern bereits bei R, also beim Rawls-Optimum, dann können wir uns nicht von R zu P weiterbewegen, ohne dass sich die Lage der Ärmeren verschlechtert. Punkt R ist also selbst pareto-optimal. Den Weg von G nach R können wir als Pareto-Optimierung betrachten, ebenso den direkten Übergang von G nach P, nicht aber den Weg von R nach P. Pareto-optimierend ist andererseits wieder der Übergang von A zu P. Die gesamte Zone zwischen den Punkten P und R ist also »pareto-suboptimal«, weil es nicht möglich ist, der einen Klasse etwas zu geben, ohne der anderen etwas wegzunehmen; in diesem Bereich kann das Pareto-Kriterium nicht helfen, Verteilungskonflikte zu schlichten. Daran ist auch abzulesen, dass das Pareto-Kriterium zwangsläufig je nach Ausgangslage zu völlig unterschiedlichen Bewertungen führt.

Im Unterschied zum Pareto-Optimum ist das Rawls-Optimum eindeutig; man kann es auch so ausdrücken, dass das Rawls-Optimum nur ein spezielles unter den vielen möglichen Pareto-Optima darstellt, dem aber unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit eine besondere Bedeutung zukommt.

Der mit U gekennzeichnete Punkt stellt schließlich das Optimum aus utilitaristischer Sicht dar. An dieser Stelle erreicht das Sozialprodukt sein Maximum und somit, wenn wir die Höhe des Sozialprodukts als geeigneten Maßstab des Nutzens betrachtet, auch der Gesamtnutzen oder allgemeine Nutzen, dessen Maximierung die Utilitaristen als das oberste Gebot der Gerechtigkeit betrachten (s. Unterkapitel 12).

15.5 Die spezifischen Charakteristika von Rawls' Egalitarismus

Mit seinen Grundsätzen der Gerechtigkeit postuliert Rawls eine Variante des Egalitarismus, die hier noch einmal zusammenfassend charakterisiert werden soll:

1. Rawls vertritt eine liberale Variante des Egalitarismus. Das ergibt sich aus dem von ihm postulierten Vorrang des Freiheitsprinzips, womit es nicht zulässig ist, Gleichheitsforderungen mit Hilfe von Eingriffen in die persönlichen Freiheitsrechte durchzusetzen. Damit grenzt sich Rawls entschieden und unmissverständlich von diktatorischen oder gar totalitären Varianten des Egalitarismus ab.

2. Rawls ist kein absoluter, sondern nur ein relativer Egalitarist. Für ihn liegt der eigentliche Gerechtigkeitszweck in der Verbesserung der absoluten Lage der Ärmeren, nicht in der Gleichheit als solcher. Die Gleichheit strebt er nur insoweit an, als sie diesem Zweck dient, und er macht Abstriche vom Gleichheitsziel, wenn dadurch die absolute Lage der Ärmeren verbessert werden kann. Ein absoluter Egalitarist – z.B. Thomas Morus (besser gesagt sein fiktiver Erzähler, der von Utopia berichtet) oder Rousseau, nicht unbedingt Karl Marx – würde hingegen die völlige Gleichheit als den eigentlichen Zweck betrachten und sie auch dann vorziehen, wenn dafür ein geringerer Wohlstand für alle (einschließlich der ärmeren Klasse) in Kauf genommen werden müsste. Anders ausgedrückt und auf Abbildung 2 bezogen: Rawls bevorzugt als relativer Egalitarist den Punkt R, während der absolute Egalitarist Punkt G wählen würde.

3. Rawls formuliert, auch wenn sein Egalitarismus nur relativ und nicht absolut ist, ein doppeltes Gleichheitspostulat. Er besteht sowohl auf rea-

ler Chancengleichheit als auch – im Sinne des Differenzprinzips – auf der Umverteilung der Ergebnisse des Produktionsprozesses. Man könnte argumentieren, dass bei wirklich gleichen Chancen ungleiche Ergebnisse im Sinne der Leistungsgerechtigkeit gerechtfertigt sind und dass es dann keiner – auch keiner eingeschränkten – Gleichheit in der Güterverteilung bedarf. Rawls nimmt aber eine andere Position ein. Für ihn hätten die relativ am schlechtesten Gestellten auch dann einen Anspruch auf das optimale Verteilungsergebnis (entsprechend dem Punkt R in Abbildung 2), wenn nicht fehlende Chancen, sondern sie selbst für ihre schlechte Position verantwortlich wären. Diese Forderung kann man im Übrigen daraus erklären, dass Rawls nicht davon überzeugt ist, dass sich die Forderung nach echter, nicht nur formaler Chancengleichheit in der Realität, zumal unter den Einschränkungen, die sich aus dem Vorrang des Freiheitsprinzips ergeben, umsetzen lässt. Das Insistieren auf Umverteilung kann man also als die Kompensation für den stillschweigenden Verzicht auf weitgehende reale Chancengleichheit interpretieren.

4. Rawls lässt in seinen Grundsätzen der Gerechtigkeit den Aspekt der Leistung oder des Verdienstes weitgehend unberücksichtigt. Jedenfalls stellt er überhaupt nicht die Frage, ob und in welchem Umfang der Verteilungsgerechtigkeit (so wie sie in seinem Differenzprinzip zum Ausdruck kommt) dadurch Grenzen gesetzt sind, dass Positionen, welche sich die Individuen selbst und ohne Verletzung der Rechte anderer erworben haben, gerechterweise geschützt sein müssen. Allenfalls indirekt sind Leistung und Verdienst bei Rawls von Bedeutung, indem er nämlich im Rahmen seines Differenzprinzips die Ungleichheit, welche unter anderem durch ungleiche Leistungen entsteht, akzeptiert, wenn sie den Schwächeren nutzt. Auf diese Weise respektiert Rawls jedoch Leistung und Verdienst lediglich funktional, als nützliche Instrumente zugunsten anderer, nicht weil ihre Urheber daraus eigene Gerechtigkeitsansprüche ableiten könnten. Es ist nicht erstaunlich, dass seine Gerechtigkeitstheorie, gerade weil sie Leistung und Verdienst nur einen geringen Stellenwert beimisst, auf heftige Kritik aus anti-egalitaristischer Sicht gestoßen ist.

5. In gewisser Weise spiegelbildlich dazu verhält es sich mit der Verantwortung. So wenig Rawls sich mit dem Problem aufhält, ob nicht vielleicht die Erfolgreichen ihren Erfolg wenigstens zum Teil selbst verdient haben könnten, so wenig spielt für ihn eine mögliche Mitverantwortung der Erfolglosen für den eigenen Misserfolg eine Rolle.

6. Die relativ geringe Bedeutung, welche Rawls Leistung, Verdienst und Verantwortung in seiner Gerechtigkeitskonzeption zumisst, hat letztlich ihre Wurzel in der sozial- und rechtsphilosophischen Basis seiner Konstruktion, durch die er sich auch deutlich von der liberalen Mehrheitsströmung unterscheidet. Wir erkennen das daran, wie Rawls sich dem Problem der Verteilungsgerechtigkeit nähert; für ihn fällt das Sozialprodukt als Resultat der ökonomischen Kooperation sozusagen als Pauschalsumme zu Händen der politischen Gemeinschaft an und diese hat dann das Recht und die Pflicht, über die Pauschalsumme zu disponieren und sie nach fairen Kriterien auf ihre Mitglieder zu verteilen. Klassische Liberale würden dies natürlich völlig anders sehen; sie sind der Meinung, dass sich das Sozialprodukt aus individuellen Eigentumstiteln zusammensetzt, welche sich die Individuen durch ihre Arbeit und sonstige Leistungen erworben haben. Das Recht, irgendwelche Kriterien für die Verteilung des Sozialprodukts festzulegen, kann die politische Gemeinschaft, wenn überhaupt, allenfalls in engen Grenzen beanspruchen. In dieser Kontroverse kommen die beiden unterschiedlichen sozial- und rechtsphilosophischen Grundpositionen zum Ausdruck, die bereits erwähnt wurden und die im Übrigen bereits in der frühen Neuzeit entwickelt worden sind. Die liberale Mehrheitsströmung nimmt in der Nachfolge von Locke individuelle Grundrechte an, die jeder Vergesellschaftung logisch und normativ vorausgehen und ihr damit Grenzen setzen. Rawls folgt eher Hobbes und Rousseau, indem er davon ausgeht, dass alle individuellen Rechte erst durch die Anerkennung anderer Individuen entstehen und insofern auf Vergesellschaftung und Konsens beruhen.

Wenn vom Egalitarismus in Rawls' Gerechtigkeitstheorie die Rede ist, dann fällt eine gewisse Ähnlichkeit mit der europäischen Sozialstaatsidee auf. Es war zwar sicher nicht die bewusste Absicht des US-Amerikaners Rawls, den europäischen Sozialstaat philosophisch zu rechtfertigen, aber Tatsache ist, dass seine Ideen in Europa vielfach in diesem Sinne rezipiert worden sind. Es liegt besonders nah, Rawls' Egalitarismus mit den Vorstellungen von Verteilungsgerechtigkeit zu vergleichen, die von der traditionellen Sozialdemokratie, aber auch in der Tradition der katholischen Soziallehre entwickelt worden sind.

15.6 Die Grenzen der philosophischen Theorie der Verteilungsgerechtigkeit

Was eben bezüglich Rawls' Egalitarismus ausgeführt wurde, muss sofort wieder mit einem gewissen Fragezeichen versehen werden. Wie egalitär seine Gerechtigkeitsphilosophie in Wirklichkeit ist, können wir nämlich gar nicht so genau sagen. Denn das Differenzprinzip liefert lediglich einen allgemeinen Grundsatz, aber keine konkrete Handlungsanleitung für die praktische Verteilungspolitik. Wie viel Gleichheit konkret notwendig ist, um dem Differenzprinzip zu genügen bzw. wie viel Ungleichheit es zulässt, lässt sich nicht generell bestimmen. Es hängt vielmehr von den jeweiligen ökonomischen und sozialen Bedingungen, also z.B. vom Stand der Produktionstechnik, von den Bedingungen auf den Märkten und vom Entwicklungsstand der Gesellschaft insgesamt, ab, von welchem Punkt an eine zu weit getriebene Gleichheit zulasten der Produktivität geht und dadurch den Ärmeren schadet oder ob Ungleichheit nur noch den Reicheren nützt und den Ärmeren keinen Vorteil bringt. Darüber wird im Übrigen heftig gestritten: Die Gewerkschaften fordern Lohnerhöhungen, weil sie glauben, dass dies für die Arbeitnehmer vorteilhaft ist; die Unternehmer behaupten in der Regel das Gegenteil und argumentieren, dass dann die Arbeitslosigkeit steigen wird und dass die Arbeitnehmer im Ergebnis mit niedrigen Löhnen besser fahren würden als mit höheren.

Wir sehen also: Wie viel Gleichheit bzw. Ungleichheit anzustreben ist, ist keinesfalls nur eine Gerechtigkeitsfrage, sondern auch eine Tatsachen-frage. Wer das verteilungspolitische Optimum im Sinne von Rawls für gerecht hält, weiß deshalb noch lange nicht, wo es liegt. Dies hängt, um nochmals Abbildung 2 heranzuziehen, ganz vom Verlauf und von der Gestalt der Sozialproduktskurve ab und unglücklicherweise verfügen wir über kein empirisch gesichertes Wissen über die Zusammenhänge, die in dieser Kurve symbolisch abgebildet werden. Zusammenfassend können wir sagen: Der Intention nach ist die Gerechtigkeitsphilosophie von Rawls sicher egalitär (in dem beschriebenen Sinne eines relativen, nicht absoluten Egalitarismus), aber zu welchen verteilungspolitischen Empfehlungen ihre Anwendung auf eine konkrete Situation führen würde, lässt sich nicht sagen.

15.7 Exkurs: Rawls' Vertragstheorie und ihre Fallstricke

Wie bereits zu Beginn dieses Unterkapitels erwähnt, hat Rawls seine Idee der Gerechtigkeit als fairer Kooperation zwischen Freien und Gleichen mit der Theorie des Gesellschaftsvertrags verknüpft. Die beiden Grundsätze der

Gerechtigkeit sollen dem entsprechen, was in einer fiktiven Urversammlung, welche die Regeln und Grundstrukturen der künftigen Gesellschaft festlegen soll, im Konsens beschlossen würde.

Mit der Konstruktion des Gesellschaftsvertrags sind nun allerdings die Prämissen des normativen Individualismus verbunden, die bereits in Unterkapitel 7 ausgeführt wurden: Die Individuen, welche in der Urversammlung zusammenkommen, bzw. ihre Repräsentanten werden nicht nur als frei und gleich, sondern auch als sozial ungebunden (also frei von persönlichen, familiären, gruppenmäßigen usw. Bindungen und Loyalitäten) und als zweckrational im Eigeninteresse handelnd aufgefasst. Damit steht Rawls vor der Aufgabe, die Bedingungen der Urversammlung so zu konstruieren, dass aus einer zweckrationalen Übereinkunft solcher auf ihren Vorteil bedachter Einzelgänger die Prinzipien einer fairen Kooperation im Sinne seiner beiden Gerechtigkeitsgrundsätze hervorgehen. Der entscheidende Gedanke – fast möchte man sagen »Trick« – besteht im sogenannten Schleier der Unwissenheit (*veil of ignorance*). Die Konstruktion des Schleiers der Unwissenheit enthält das, was für alle Theorien des Gesellschaftsvertrags entscheidend ist, nämlich die Annahmen über die Bedingungen des Urzustands (*original position*), der dem Gesellschaftsvertrag vorausgeht. Und wie in allen Vertragstheorien entscheiden diese Annahmen letztlich über die Art und den Inhalt des Gesellschaftsvertrags, der schließlich zustande kommt.

Rawls stellt sich vor, dass die Menschen, die sich zur Gesellschaft zusammenschließen wollen, Repräsentanten (er nennt diese *parties*) für eine Urversammlung wählen, die dann die grundlegenden Regeln des künftigen Zusammenlebens festlegen sollen. Bei diesen Regeln geht es um die Verteilung der Grundgüter (zum Begriff der Grundgüter s. Unterkapitel 15.2).

Das Konstrukt des Schleiers der Unwissenheit bedeutet nun, dass die Repräsentanten in der fiktiven Urversammlung, wenn sie über die gerechte Verteilung dieser Grundgüter beraten, nicht wissen, welche Ausgangsposition und welche Chancen sie selbst in der künftigen Gesellschaft haben werden. Sie kennen weder ihre eigenen spezifischen Begabungen, ihr Geschlecht, ihre Hautfarbe, ihre gesundheitliche und genetische Konstitution noch ihre soziale Klasse, ihre familiäre Herkunft oder ihre Loyalitätsbeziehungen zu anderen Menschen. Sie können also nicht wissen, ob sie bei einem offenen Konkurrenzkampf in der Gesellschaft, in der sie künftig leben werden, zu den Gewinnern oder zu den Verlierern zählen würden. Deshalb liegt es in ihrem eigenen Interesse, einen Vertrag auszuhandeln, der sowohl für die Stärkeren als auch für die Schwächeren akzeptabel ist. Der Schleier der Unwissenheit garantiert also, wenn die Vertragspartner rational handeln,

einen fairen Vertrag, weswegen Rawls seine eigene Konstruktion mit dem Begriff »Gerechtigkeit als Fairness« bezeichnet.

Man kann sich dies am Beispiel einer Gruppe vorstellen, die bei einem Kartenspielturnier um Geld spielen will. Obwohl alle Spieler auf ihren eigenen Vorteil bedacht sind, werden sie sich auf faire Regeln, z.B. über die Höhe des Einsatzes und somit das Gewinn- und Verlustrisiko, einigen, wenn diese vor Spielbeginn festgelegt werden müssen, d. h. zu einem Zeitpunkt, zu dem keiner der Teilnehmer seine eigene Spielstärke im Verhältnis zu der seiner Konkurrenten und auch nicht sein Glück oder Pech bei der zufälligen Zuteilung der Spielkarten einschätzen kann. Die Gerechtigkeit als Fairness geht also aus einer Situation hervor, in der rationale Individuen unter Unsicherheitsbedingungen, d.h. ohne Wissen über ihre persönliche Situation, über gesellschaftliche Regeln entscheiden müssen.

In dieser Situation, meint Rawls, wäre es für die Teilnehmer der fiktiven Urversammlung rational – im Sinne von zweckrational, ist zu ergänzen –, sich für die von ihm aufgestellten Gerechtigkeitsgrundsätze und damit auch für das Differenzprinzip zu entscheiden. Er begründet das mit einer Regel aus der Entscheidungstheorie, nämlich der »Maximin-Regel«. Diese besagt, dass man sich unter Unsicherheitsbedingungen für diejenige Möglichkeit entscheiden soll, die im ungünstigsten Fall den geringsten Verlust bringt (»maximiere den geringsten möglichen Gewinn«, im Unterschied zur »Maximax-Regel«, welche die Maximierung des höchsten möglichen Gewinns empfiehlt). Es handelt sich also um eine Strategie, die vom ungünstigsten Fall ausgeht und versucht, Risiken möglichst zu vemeiden. Im folgenden Beispiel (s. Tabelle 4) würde sich ein Akteur, wenn er dieser Maximin-Strategie folgt, für die Handlungsalternative B entscheiden; im ungünstigsten Fall beträgt sein Gewinn immer noch 5 000 Euro, während er bei der Handlungsalternative A nur 4 000 Euro erhalten würde. Wer sich jedoch von der Maximax-Strategie leiten lässt, wählt die Handlungsalternative A, denn A verspricht im günstigsten Fall 10 000 Euro, B aber nur 8 000 Euro.

Tab. 4: Beispiel für die Anwendung der Maximin-Regel

	Gewinn im günstigen Fall	Gewinn im ungünstigen Fall
Handlungsalternative A	10 000 Euro	4 000 Euro
Handlungsalternative B	8 000 Euro	5 000 Euro

Rawls ist also der Meinung, dass rational und im Eigeninteresse handelnde Individuen, wenn sie einen Gesellschaftsvertrag abschließen, sich ähnlich risikoscheu – im Sinne des Maximin-Prinzips – verhalten würden wie der Akteur in dem eben erwähnten Beispiel. Deshalb ergibt sich für ihn aus der Vertragskonstruktion die relativ egalitäre Verteilungsregel, die in seinem Differenzprinzip zum Ausdruck kommt. Weil jeder der Vertragspartner damit rechnen muss, später zu den Verlierern zu zählen, orientiert er sich bei der Festlegung der gesellschaftlichen Regeln an den Interessen derer, die relativ am schlechtesten gestellt sind. Die Risikominimierung unter der Bedingung des Schleiers der Unwissenheit ist es also, welche nach Rawls die Beteiligten, wenn sie sich rational verhalten, zur Fairness und zur Rücksichtnahme auf die Schwächeren bewegt, obwohl sie auf ihren eigenen Vorteil bedacht sind.

Mit seiner Vertragskonstruktion hat Rawls mehr oder weniger heftige Kritik von allen Seiten auf sich gezogen. Die wichtigsten Kritikpunkte sind folgende:

1. Urzustand und Gesellschaftsvertrag sind weltferne Abstraktionen. Sie setzen mit dem sozial ungebundenen und zweckrationalen Individuum einen Menschen voraus, den es in Wirklichkeit gar nicht gibt. Daher können aus einer Vertragskonstruktion auch keine sinnvollen Gerechtigkeitsprinzipien für eine tatsächliche menschliche Gesellschaft abgeleitet werden.

2. Es ist nicht wirklich zwingend, dass sich rationale Individuen in der Entscheidungssituation, die Rawls konstruiert hat, ausschließlich an der Maximin-Regel orientieren.

3. Die Gerechtigkeitsgrundsätze, die unter dem Schleier der Unwissenheit zustande kommen, sind nicht wirklich fair.

4. Insgesamt ergibt sich daraus, dass es nicht möglich ist, die Idee der fairen Kooperation aus den rationalen Nutzenkalkülen sozial isolierter

Individuen abzuleiten, und zwar auch dann nicht, wenn man sich vorstellt, dass sich diese Individuen in einer Situation befinden, in der sie Entscheidungen unter Unsicherheitsbedingungen treffen müssen.

Der erste Punkt bezeichnet die Kritik der »Kommunitaristen«, auf die in Unterkapitel 18 eingegangen wird. Der zweite und der dritte Punkte formulieren die Kritik, die von libertärer oder traditionell-liberaler Seite an Rawls geübt worden ist; ihre Zielscheibe ist besonders der Rawls'sche Egalitarismus. Der vierte Punkt fasst die drei vorgenannten Kritikpunkte zu einer Schlussfolgerung zusammen.

Ein zentrales Argument der Anti-Egalitaristen gegen Rawls' Vertragskonstruktion besagt, dass die Maximin-Strategie nicht generell rational ist, sondern dass sie nur von solchen Individuen bevorzugt würde, die extrem ängstlich sind und deshalb nicht das geringste Risiko eingehen wollen. In Wahrheit ergebe sich die Hypothese der Risikoscheu keinesfalls zwingend aus der Urzustandskonstruktion, sondern es handele sich um eine willkürliche Annahme, welche das egalitäre Ergebnis, zu dem sie führt, bereits voraussetze. In der Tat lässt sich, sobald man annimmt, dass die Individuen im Urzustand ein gewisses Risiko zu tragen bereit sind, das Differenzprinzip nicht mehr eindeutig als Ergebnis der rationalen Wahl unter Unsicherheitsbedingungen im Urzustand ableiten.

Damit ist aber auch das zentrale Postulat, dass die Optimierung der Lage der am schlechtesten Gestellten der oberste Maßstab der Gerechtigkeit ist, hinfällig. Stattdessen könnte man auch zu anderen Verteilungsregeln kommen. Wenn z.B. die Partner im Urzustand für die Chance, zu den Gewinnern zu gehören, auch ein gewisses Verlustrisiko in Kauf nehmen, könnten sie – um auf Abbildung 2 zurückzugreifen – dem Rawls-Optimum irgendeinen anderen Punkt vorziehen, der zwischen R und U liegt. Vielleicht würden sich nicht ganz so risikoscheue Repräsentanten in der Urversammlung sogar für ein konsequent wirtschaftsliberales Modell entscheiden: Die Ungleichheit, die sich auf dem Markt ergibt, wird als Ausdruck ungleicher Leistung akzeptiert, wenn reale Chancengleichheit existiert und wenn es für den Fall der Fälle ein Auffangnetz gibt, das wenigstens das Existenzminimum abdeckt.

Das nächste gravierende kritische Argument der Anti-Egalitaristen setzt bei der Konstruktion des Schleiers der Unwissenheit an. Wenn Rawls eine politiktaugliche Regel der sozialen Gerechtigkeit ableiten will, dann darf diese nicht nur im Urzustand gelten, sondern muss auch bei Menschen außerhalb des Urzustands Zustimmung finden können. In der sozialen Realität gibt es aber keinen Schleier der Unwissenheit, sondern die Menschen

sind im Allgemeinen durchaus in der Lage, ihre persönlichen Chancen und Fähigkeiten (wenn auch sicher nicht immer zutreffend) einzuschätzen. Die Regeln, die dank des Schleiers der Unwissenheit zustande gekommen sind, müssen also auch noch dann als fair bewertet werden, wenn der Schleier gelüftet werden muss, um die Gerechtigkeitsgrundsätze in Verfassungsrecht, Gesetzgebung und Rechtsanwendung umzusetzen. Denn dann müssen diese Regeln auch gegenüber den Stärkeren, die zugunsten der Schwächeren auf Vorteile verzichten sollen, als moralische Norm gerechtfertigt werden können. Wäre diese Rechtfertigung nicht möglich, dann hätte die Gesellschaft kein Recht, die Stärkeren daran zu hindern, den Vertrag, den sie irrtümlich zum eigenen Nachteil geschlossen haben, zu kündigen.

Eine solche Rechtfertigung der Umverteilung zugunsten der Schwächeren muss natürlich ein moralisch stärkeres Argument ins Feld führen als nur den Hinweis an die Stärkeren, der Vertragsschluss unter Unsicherheitsbedingungen sei eben eine Art Glücksspiel gewesen und sie hätten dabei verloren. Jedenfalls sind Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens nicht deshalb fair, weil man ihnen unwissentlich oder versehentlich zustimmt, als hätte man die Katze im Sack gekauft. Regeln können vielmehr nur dann fair sein, wenn diejenigen, die im Einzelfall Nachteile hinnehmen müssen, dem in voller Kenntnis und freiem Entschluss zustimmen. Ähnlich argumentiert Robert Nozick, einer der bedeutendsten philosophischen Widersacher von Rawls, von dem in Unterkapitel 16.2 die Rede sein wird. Er bestreitet, dass das Differenzprinzip fair ist, denn die »weniger Befähigten«, wie er sie nennt, sollen Rawls zufolge das für sie maximal Mögliche erhalten (in Abbildung 2 gekennzeichnet durch den Punkt R), während den »Befähigten« ihr Maximum (Punkt P) verweigert wird (Nozick 2006, S.258).

Offensichtlich ist es schwierig, wenn nicht sogar unmöglich, Rawls' Gerechtigkeit als Fairness mit Hilfe der Konstruktion vom Schleier der Unwissenheit zu rechtfertigen. Rational und ausschließlich im Eigeninteresse handelnde Individuen, die darauf hoffen können, dank ihrer angeborenen Fähigkeiten oder auch durch eigene Anstrengung eine günstige gesellschaftliche Position zu erreichen, würden keinen Regeln zustimmen, die ihnen ein erhebliches Maß an Solidarität und Umverteilung abverlangen. Wenn sie es trotzdem tun, dann nur, weil sie, gemäß dem von Rawls konstruierten Urzustand, unter Unsicherheitsbedingungen entscheiden müssen. Aus der unter solchen Umständen gegebenen Einwilligung folgt aber nicht, dass sie auch nach Aufdeckung ihres Irrtums moralisch verpflichtet werden können, den Vertrag trotzdem einzuhalten. Ganz im Gegenteil, es folgt daraus das Recht auf Widerruf oder Kündigung. Auch durch die List des Schleiers der Unwissen-

heit kann Rawls die rational im Eigeninteresse handelnden Individuen nicht zur Solidarität und zum Altruismus bekehren.

Hier zeigt sich eine Schwierigkeit, die nicht nur der Gerechtigkeitstheorie von Rawls, sondern jeder Theorie des Gesellschaftsvertrags grundsätzlich anhaftet. Gerechtigkeit soll nicht nur eine Regel sein, die dem eigenen Vorteil dient, sondern vielmehr eine Norm, die auch dann verpflichtend ist, wenn sie individuelle Nachteile bringt. Die ethische Verpflichtung, einen Vertrag auch dann einzuhalten, wenn er sich nachträglich als unvorteilhaft erweist, kann aber nicht erst durch den jeweiligen Vertrag zustande kommen, sondern sie muss zusätzlich und unabhängig vom konkret geschlossenen Vertrag für jeden Vertragsschließenden bestehen. Andernfalls wäre Gerechtigkeit keine ethische Norm, sondern nur ein Vertrag unter dem Vorbehalt der Kündigung. Das heißt aber, dass hinter der Konstruktion der Gerechtigkeitsnorm aus dem Gesellschaftsvertrag eine unausgesprochene Norm verborgen ist, nämlich die Idee der fairen Kooperation zwischen Menschen, die sich wechselseitig als gleiche Vertragspartner, d.h. als moralische Personen mit gleicher Freiheit, gleicher Würde und gleichen Rechten anerkennen.

Nur weil die Idee der fairen Kooperation zwischen freien und gleichen Personen bereits vorausgesetzt wird, ist die Vertragskonstruktion mit dem Schleier der Unwissenheit, mit deren Hilfe Rawls die am Eigeninteresse orientierten Individuen auf seine Grundsätze der Gerechtigkeit verpflichten will, überhaupt tragfähig. Die Vertragskonstruktion soll also im eigentlichen Sinne keine normative Begründung für die Gerechtigkeitsgrundsätze des liberalen Egalitarismus oder egalitären Liberalismus liefern – das könnte sie auch gar nicht –, sondern sie dient lediglich zur Darstellung oder Rekonstruktion des Prinzips der fairen Kooperation und zur Entfaltung dessen, was in dieser Idee an Gerechtigkeitsprinzipien enthalten ist. Es ist also letztlich die Idee der fairen Kooperation, nicht der Schleier der Unwissenheit und die Maximin-Regel, mit der Rawls das auf seinen Vorteil bedachte rationale Individuum, den Homo oeconomicus, aus der Reserve locken und zu kooperativem Verhalten veranlassen will.

In diesem Sinne hat Rawls seine Theorie des Gesellschaftsvertrags auch gemeint. Allerdings hat er dies, aus welchen Gründen auch immer, in *A Theory of Justice* nicht allzu deutlich gemacht. In seinem 1993, also mehr als 20 Jahre später erschienenen Buch *Political Liberalism*, das ausdrücklich nicht als Korrektur, sondern als Bestätigung der ersten Veröffentlichung gedacht war, hat Rawls klargestellt, dass die Idee der fairen Kooperation die

Grundlage der Vertragskonstruktion und die Vertragskonstruktion nur die Ausarbeitung dieser Idee ist:

> »Wir beginnen mit der grundlegenden Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft als eines fairen Systems der Kooperation zwischen vernünftigen und rationalen Bürgern, die als frei und gleich betrachtet werden. Dann legen wir ein Verfahren dar, das vernünftige Bedingungen für Parteien [gemeint sind Repräsentanten in der Urversammlung, T.E.] enthält, die als rationale Vertreter öffentliche Gerechtigkeitsgrundsätze für die Grundstruktur einer solchen Gesellschaft auswählen sollen. Wir tun dies in der Absicht, in diesem Verfahren alle relevanten Kriterien der Vernünftigkeit und Rationalität zum Ausdruck zu bringen, die auf Grundsätze und Standards der politischen Gerechtigkeit angewendet werden können. Unsere Vermutung ist dabei folgende: Wenn wir richtig vorgehen, sollten sich aus der korrekten Ausarbeitung des Arguments des Urzustandes die angemessensten Gerechtigkeitsgrundsätze ergeben, um die politischen Beziehungen zwischen Bürgern zu regulieren. Auf diese Weise bestimmt die Konzeption der in einer wohlgeordneten Gesellschaft kooperierenden Bürger den Inhalt des politisch Rechten und Gerechten.« (Rawls 1998, S. 185)

Zweifellos hat Rawls durch seine nicht immer klare Darstellung seinen anti-egalitären Kritikern unnötige Angriffsflächen geboten (so auch der Vorwurf von Habermas, s. Habermas 1996a). Diese anti-egalitäre Kritik an Rawls setzt immer, bei aller Variation im Einzelnen, an der gleichen Stelle an: Mit dem Gesellschaftsvertrag, so wie Rawls ihn konstruiert, und mit dem Hilfsmittel des Schleiers der Unwissenheit gelingt es nicht, egalitäre Gerechtigkeitsgrundsätze, insbesondere das Differenzprinzip, aus dem Entscheidungskalkül rationaler, sozial ungebundener und auf die Wahrung ihrer Eigeninteressen bedachter – also letztlich unkooperativer – Individuen abzuleiten. Jedenfalls kann die Gerechtigkeitsregel, dass die gesellschaftliche Kooperation zum bestmöglichen Vorteil derer gereichen soll, die durch Ungleichheit am meisten benachteiligt sind, keinesfalls durch einen Vertrag zwischen rational handelnden Egoisten zustande kommen, auch nicht mit Hilfe des Schleiers der Unwissenheit und der Annahme der Risikominimierung. Hier zeigen sich ganz generell die Grenzen der Theorie des Gesellschaftsvertrags, auf die bereits in Unterkapitel 7 aufmerksam gemacht wurde.

Wir haben gesehen, dass diese Kritik für sich genommen sogar richtig ist, aber sie trifft letztlich nicht Rawls' Intention. Seine Absicht ist es, die Idee der fairen Kooperation zwischen Menschen, die sich gegenseitig als frei und

gleich anerkennen, zu entfalten. Aus dieser Idee der fairen Kooperation rechtfertigen sich dann letztlich seine Grundsätze der Gerechtigkeit: die individuelle Freiheit eines jeden Bürgers und jeder Bürgerin bedingungslos zu akzeptieren, jedem und jeder real gleiche Chancen zu eröffnen und Ungleichheit nur insoweit zuzulassen, als dies auch zum Vorteil derer gereicht, die dabei am schlechtesten abschneiden. Die Vorstellung von Gerechtigkeit als einem System von Regeln der fairen Kooperation zwischen Freien und Gleichen ist das zentrale Element von Rawls' Gerechtigkeitsparadigma. Demgegenüber sind die Einzelheiten der Herleitung, also beispielsweise die Konstruktion des Urzustands, der Schleier der Unwissenheit und die Entscheidungsregel der Risikominimierung, weniger entscheidend.

Philosophisch kann man die Frage stellen, ob es notwendig oder möglich ist, die Idee der fairen Kooperation zwischen Freien und Gleichen ihrerseits aus irgendeinem übergeordneten Prinzip heraus zu begründen oder herzuleiten. Die bereits erwähnte »Goldene Regel« oder der Kategorische Imperativ bieten sich dabei an. Diese Frage kann aber offen bleiben und auch Rawls hat sie bewusst unbeantwortet gelassen. In seinem bereits erwähnten späteren Buch *Political Liberalism* hat er ausdrücklich bekräftigt, dass er keine umfassende philosophische Lehre (*comprehensive doctrine*) etablieren wolle, sondern dass es lediglich sein Ziel sei, ein Diskursangebot für eine pluralistische demokratische Gesellschaft zu unterbreiten, von dem er hofft, dass es die Zustimmung von Bürgerinnen und Bürgern findet, die im Übrigen in philosophischen, religiösen und moralischen Dingen unterschiedlicher Auffassung sind und bleiben werden. Diese Hoffnung hat sich allerdings, wie die heftige Kritik der Anti-Egalitaristen an seiner Gerechtigkeitstheorie zeigt, nicht erfüllt.

Zusammenfassung: John Rawls oder soziale Gerechtigkeit als faire Kooperation zwischen Freien und Gleichen

1. Der entscheidende Gedanke von Rawls' Gerechtigkeitstheorie besteht darin, dass die Grundsätze der Gerechtigkeit aus der Idee der fairen Kooperation zwischen Menschen, die sich gegenseitig als frei und gleich anerkennen, abgeleitet werden.
2. Diese Grundidee entwickelt Rawls durch Rückgriff auf die Theorie des Gesellschaftsvertrags (Kontraktualismus).
3. Unter diesen Bedingungen ergeben sich für Rawls als die wichtigsten Anforderungen an soziale Gerechtigkeit:

a. Die persönlichen Freiheitsrechte (liberale Grund- und Menschenrechte) müssen unbedingt respektiert werden. Sie haben immer Vorrang vor Gleichheitsforderungen (»Freiheitsprinzip«).
b. Grundsätzlich muss ökonomische und soziale Gleichheit herrschen.

4. Ungleichheit ist nur unter zwei Bedingungen zulässig (»Differenzprinzip«), wenn
   a. Ämter und Positionen für alle zugänglich sind, und zwar nicht nur im Sinne formaler Rechtsgleichheit, sondern auch im Sinne realer Chancengleichheit und
   b. die ökonomische und soziale Ungleichheit sich in dem Sinne vorteilhaft für die relativ am schlechtesten Gestellten auswirkt, dass sie besser gestellt sind als sie es bei Gleichverteilung wären.
5. Auf diese Weise entwirft Rawls eine egalitäre Konzeption von sozialer Gerechtigkeit, die wie folgt zu kennzeichnen ist:
   a. Sein Egalitarismus bleibt immer liberal: Die Gleichheitsforderungen werden stets durch die absolut vorrangigen Freiheitsrechte begrenzt.
   b. Sein Egalitarismus ist nur relativ und nicht absolut: Die Gleichheit ist kein Selbstzweck, sondern dient als Mittel zu dem Zweck, die Lage der Schwächsten zu verbessern; um dieses Zieles willen wird unter bestimmten Bedingungen auch Ungleichheit zugelassen.
6. Sein Egalitarismus verlangt sowohl reale Chancengleichheit als auch Umverteilung der Markteinkommen (bis zu der Grenze der zulässigen Ungleichheit, die durch das Differenzprinzip definiert wird).

16 Die libertäre Gerechtigkeitsphilosophie der Gegenwart

Rawls' Theorie der Gerechtigkeit hat weltweit eine intensive sozialphilosophische Diskussion ausgelöst. Durch ihren Egalitarismus hat sie vielfach Widerspruch provoziert und dadurch indirekt dazu beigetragen, dass das Gerechtigkeitsparadigma des klassischen Liberalismus in der Folgezeit eine Renaissance erlebt hat. In heutiger Terminologie kann man diese revitalisierte liberale Gerechtigkeitsphilosophie auch als »libertär» bezeichnen, wenn man als libertär eine Spielart des Liberalismus versteht, welche staatliche Eingriffe in das Marktgeschehen und in die Einkommens- und Vermögensverteilung weitgehend oder vollständig ablehnt. Zum Aufstieg dieser libertären Gerechtigkeitsphilosophie hat gewiss auch die Krise des Sozialstaats beigetragen, deren Beginn sich bereits auf Ende der 1970er Jahre datieren lässt. Dass diese neue libertäre Gerechtigkeitsphilosophie zugleich auch den Aufstieg der wirtschafts- und gesellschaftspolitischen

Doktrin des sogenannten Neoliberalismus philosophisch begleitet, ist nicht weiter verwunderlich.

Diese neue libertäre Gerechtigkeitsphilosophie greift in den wesentlichen Grundsätzen auf die Philosophie von John Locke (s. Unterkapitel 9) zurück; das Neue besteht darin, dass die liberalen Grundsätze nun kritisch gegen die– zu Lockes Zeiten noch nicht existierende – Idee des Sozialstaats gewendet werden: Entweder wird soziale Gerechtigkeit überhaupt als sozialethischer Wert in Frage gestellt oder es wird bestritten, dass soziale Gerechtigkeit etwas mit sozialer und ökonomischer Gleichheit oder Verteilungsgerechtigkeit zu tun hat. Im Folgenden werden beispielhaft vier Varianten dieser Richtung dargestellt und kritisch beleuchtet: die Gerechtigkeitstheorien von Friedrich August von Hayek und Robert Nozick, die Kritik Wolfgang Kerstings an der Verteilungsgerechtigkeit und die »neue Egalitarismuskritik«. Diese Varianten weisen viele Gemeinsamkeiten auf, unterscheiden sich aber in manchen Punkten deutlich. Zu den Gemeinsamkeiten gehört – mit Ausnahme von Hayek, der einer älteren Generation angehört – ihr negativer Bezugspunkt, nämlich die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls.

16.1 Friedrich August von Hayek: Soziale Gerechtigkeit als Illusion

Der österreichisch-britische Wirtschaftswissenschaftler und Sozialphilosoph Friedrich August von Hayek (1899–1992) war ein führender Theoretiker des »Neoliberalismus«. Unter ihnen spielte er eine besondere Rolle als Vorkämpfer, denn bereits 1944 bekämpfte er mit seinem in diesem Jahr erschienenen Buch *Der Weg zur Knechtschaft* kompromisslos jegliche staatliche Sozialpolitik, also lange bevor die Sozialstaatsidee in Kontinentaleuropa ihren Siegeszug beginnen und natürlich auch längst bevor Rawls mit seiner *Theorie der Gerechtigkeit* eine normative Fundierung für den Sozialstaat liefern sollte. Hayek war der prominenteste einer anfangs kleinen Schar von Ökonomen, welche die von John Maynard Keynes entwickelte ökonomische Theorie und wirtschaftspolitische Doktrin[30] konsequent abgelehnt und an der reinen Lehre des sich selbst steuernden freien Marktes festgehalten hat. Als Hayek 1974 den »Wirtschaftsnobelpreis« erhielt, nachdem er während der Zeit der Dominanz des Keynesianismus für lange Jahre ein Außenseiter gewesen war, wirkte dies wie ein Signal für den epochalen Mentalitätsumschwung in der Wirtschaftswissenschaft; in der Tat war die ökonomische Theorie seit der Mitte der 1970er Jahre wieder vom traditionellen Wirtschaftsliberalismus dominiert, bis dieser durch die aktuelle Finanz- und Wirtschaftskrise teilweise erneut in Misskredit geriet.

Hayek hat sich auch direkt mit der Theorie der sozialen Gerechtigkeit auseinandergesetzt, und zwar in seinem 1976 erschienen Buch *The Miracle of Social Justice* (*Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit*, Hayek 1981). Seine Gerechtigkeitstheorie lässt sich in zwei Thesen zusammenfassen:

1. Soziale Gerechtigkeit ist kein legitimes politisches Ziel. In einer freien Gesellschaft hat der Staat kein Recht, im Sinne irgendeines inhaltlich bestimmten Allgemeininteresses (etwa der sozialen Gerechtigkeit) tätig zu werden. Vielmehr muss der Staat sich darauf beschränken, Verfahrensregeln für den Verkehr zwischen freien Individuen festzulegen.

2. Der Begriff »soziale Gerechtigkeit« ist sinnlos. Als »gerecht« oder »ungerecht« kann man nur absichtsvolles Handeln von Individuen bezeichnen, aber niemals gesellschaftliche Zustände oder Resultate von sozioökonomischen Prozessen, die von niemandem direkt gewollt sind.

16.1.1 Soziale Gerechtigkeit ist kein legitimes politisches Ziel

Um nachzuweisen, dass der Staat in keiner Weise berechtigt ist, für soziale Gerechtigkeit zu sorgen, argumentierte Hayek folgendermaßen: In einer freien Gesellschaft ist das Allgemeininteresse nicht irgendwie objektiv gegeben. Es ist auch der Regierung inhaltlich nicht bekannt, sondern es muss als Resultante oder Schnittmenge aus den Einzelinteressen von Millionen von Menschen abgeleitet werden. Das aber ist unmöglich, weil eben diese Millionen von Einzelinteressen unbekannt, nicht vorhersehbar und im Konfliktfall auch nicht nach einer Rangfolge zu ordnen sind. Wenn es also kein inhaltlich bestimmbares Allgemeininteresse gibt, dann darf der Staat auch keine inhaltlich bestimmten Zwecke verfolgen, vor allem nicht das Ziel der sozialen Gerechtigkeit oder der Verteilungsgerechtigkeit. Der Staat verfügt nur über eine einzige Möglichkeit, dem Allgemeininteresse zu dienen, nämlich ausschließlich dadurch, dass er abstrakte Verfahrensregeln setzt und damit einen Rahmen schafft, innerhalb dessen die Individuen ihre persönlichen Zwecke verfolgen können (ein solcher Rahmen besteht z.B. in der staatlichen Rechtsordnung, die das Eigentum schützt und die Einhaltung von Verträgen garantiert). Demnach müssen sich die staatlichen Eingriffe in das Leben der Bürger auf das unbedingt Notwendige beschränken, d.h. im Wesentlichen auf das Strafrecht und das Privatrecht.

> »Das wichtigste unter den öffentlichen Gütern, für die eine Regierung erforderlich ist, ist deshalb nicht die direkte Befriedigung irgendwelcher besonderer Bedürfnisse, sondern die Sicherung der Bedingungen, unter denen die Individuen und kleineren Gruppen günstige Gelegenheiten

finden, wechselseitig für die Befriedigung ihrer jeweiligen Bedürfnisse zu sorgen.« (Hayek 1981, S.15f.)

Drei Gründe sprechen für Hayeks These, dass es unmöglich ist, das Allgemeininteresse durch Addition oder Zusammenfassung von Einzelinteressen zu ermitteln:

1. Die Interessen der Individuen können sich ändern.
2. Die Umstände, unter denen die Individuen ihre Interessen verfolgen, sind nicht vorhersehbar.
3. Es ist nicht möglich, die individuellen Präferenzen zu einem Gesamtwohl zusammenzufassen, weil es dafür eines Werturteils darüber bedürfte, wie die Interessen der Individuen zu gewichten sind.

Diese drei Gründe führten Hayek zu der Schlussfolgerung, dass das Allgemeininteresse nur darin bestehen könne, allen Individuen die Freiheit zu gewährleisten, ihre Interessen selbst zu verfolgen. Dies entsprach der liberalen Staatstheorie: Es kann in einer freien Gesellschaft über die Sicherung des Friedens und der öffentlichen Ordnung hinaus keine positiven Staatszwecke geben, sondern nur einen negativen Staatszweck, nämlich die Individuen vor Eingriffen des Staates zu schützen.

Hayeks Gedankengang ist aber nicht wirklich zwingend. Es mag zwar zutreffen – und es trifft ja auch zu – dass so etwas wie das Allgemeininteresse oder Gemeinwohl nicht eindeutig erkannt werden kann. Aber es wären doch zweitbeste Lösungen denkbar und diese werden in demokratischen Staaten auch beständig praktiziert. Wenn man schon das Allgemeininteresse nicht kennt, so ist doch das Mehrheitsinteresse eine brauchbare Annäherung, vorausgesetzt die Grundrechte der überstimmten Minderheit werden respektiert und es besteht die Möglichkeit, durch regelmäßige Wahlen Mehrheitsentscheidungen zu korrigieren und im Lichte der Erfahrungen zu überprüfen. Dies wäre zwar nicht das ideale objektive Allgemeininteresse, aber immerhin eine Annäherung. Wenn sich das Mehrheitsinteresse durchsetzt, dann wäre das außerdem immer noch besser als die Dominanz der Minderheit oder der völlige Verzicht auf eine inhaltliche Bestimmung des Allgemeininteresses.

So könnte gegen Hayeks These von der Nichterkennbarkeit des Gemeinwohls argumentiert werden. In Wirklichkeit hat Hayek aber nicht die Nichterkennbarkeit, sondern die Nichtexistenz des Allgemeininteresses behauptet. Denn die Vorstellung, ein materiales Allgemeininteresse müsse sich als Resultante, als Addition oder als Schnittmenge der egoistischen

Einzelinteressen ergeben, bedeutet praktisch, dass es ein solches überhaupt nicht geben kann. Das Allgemeininteresse, wenn es ein solches gibt, kann nämlich niemals nur Addition der egoistischen Einzelinteressen sein, sondern es entspricht dem wohlverstandenen Interesse der vernünftigen und kooperativen Bürger, das sehr wohl im Widerspruch zu ihren unmittelbaren Eigeninteressen stehen kann.

Es ist unschwer zu erkennen, dass Hayek von einem radikalen normativen Individualismus ausging. Für diese Position ist typisch, dass sie vollkommen von der Sozialnatur des Menschen absieht und ausschließlich die Autonomie der ungebundenen und lediglich am Eigeninteresse orientierten Individuen im Blick hat. Es wird unterstellt, dass die Individuen moralisch auf niemanden angewiesen und niemandem verpflichtet sind. Erst auf Basis dieser Prämisse kann man behaupten, dass es kein Allgemeininteresse oder Gemeinwohl, sondern nur die Resultante oder die Schnittmenge von Einzelinteressen geben kann.

Hayeks These, dass der Staat nicht legitimiert sei, Gerechtigkeitsziele zu verfolgen, hat weitere versteckte Voraussetzungen. Da ist zunächst die Unterstellung des perfekten, modellgemäßen Funktionierens der Märkte – ein klassischer Fall einer versteckten Tatsachenbehauptung, die sich in normativen Aussagen verbirgt. Es gibt aber noch eine zweite stillschweigende Grundprämisse der Sozialphilosophie des libertären Liberalismus. Sie lautet, dass ökonomische Vorgänge in einer arbeitsteiligen Gesellschaft, etwa einer Marktwirtschaft (also Arbeit, Produktion, Tausch usw.), ausschließlich als Verhältnis zwischen Menschen und Sachen aufgefasst werden können und dass dabei keine sozialen Beziehungen zwischen Menschen im Spiel sind, vor allem keine Herrschaftsbeziehungen. Diese Blickverengung lässt dann auch das Gerechtigkeitsproblem aus der Optik des libertären Liberalismus verschwinden. In Wirklichkeit aber hat jede freie Gesellschaft ein Gerechtigkeitsproblem: Gerade wenn die Individuen frei sind, beschränken sich ihre Freiheiten gegenseitig und es kommt zwangsläufig zu Konflikten; die Freiheit des einen wird zur Unfreiheit des anderen. Wie diese Konflikte zu lösen sind und wie die Herrschaft des einen über den anderen begrenzt werden kann, das ist die Gerechtigkeitsfrage, die auch durch die Prämissen des libertären Liberalismus nicht zum Verschwinden gebracht werden kann.

16.1.2 Soziale Gerechtigkeit ist eine Illusion

Dass es dem Staat nicht erlaubt sei, Gerechtigkeitsziele zu verfolgen, war nur eine der beiden Hauptthesen in Hayeks Gerechtigkeitstheorie. Die

andere war, dass der Begriff der »Gerechtigkeit« überhaupt nur auf individuelles menschliches Handeln anwendbar sei. Gesellschaftliche Zustände und Resultate von sozioökonomischen Prozessen können, so Hayek, keinem individuellen Verursacher zugerechnet werden, weil eine unübersehbare Vielzahl von Personen beteiligt ist. Auch der Staat sei für gesellschaftliche Zustände nicht verantwortlich, weil er sich in einer freien Gesellschaft auf die Setzung von Regeln für den Verkehr zwischen Privatpersonen zu beschränken habe und keine Legitimation für inhaltliche politische Ziele besitze. Daraus hat Hayek die Konsequenz gezogen, dass Begriffe wie »soziale Gerechtigkeit« oder »Verteilungsgerechtigkeit« in einer Marktwirtschaft völlig sinnlos seien.

> »Genau genommen, kann nur menschliches Verhalten gerecht oder ungerecht genannt werden. Wenn wir die Ausdrücke auf einen Sachverhalt anwenden, dann sind sie nur insoweit sinnvoll, wie wir irgendjemanden dafür für verantwortlich halten, ihn herbeigeführt oder zugelassen zu haben. Eine bloße Tatsache oder ein Sachverhalt, den niemand ändern kann, mag gut oder schlecht sein, aber nicht gerecht oder ungerecht. Den Ausdruck »gerecht« auf andere Umstände anzuwenden als auf menschliche Handlungen oder die Regeln, die sie leiten, ist ein Kategorienfehler.« [...] Daher »ist es sinnlos, eine faktische Situation als gerecht oder ungerecht zu bezeichnen, wenn wir nicht glauben, dass irgendjemand die Dinge anders hätte einrichten können und sollen.« (Hayek 1981,S. 53 f.)

Diese Theorie hat für Hayek dann folgende Konsequenz:

> »Natürlich muss zugegeben werden, dass die Art und Weise, in der die Wohltaten und Lasten durch den Marktmechanismus verteilt werden, in vielen Fällen als sehr ungerecht angesehen werden müsste, wenn sie das Resultat einer absichtlichen Zuteilung an bestimmte Leute wäre. Aber dies ist nicht der Fall. Diese Anteile sind das Ergebnis eines Prozesses, dessen Auswirkungen auf bestimmte Leute weder beabsichtigt noch von irgendjemand vorhergesehen war, als diese Institutionen entstanden – Institutionen, die man beibehielt, weil man fand, dass sie für alle oder die meisten die Aussichten auf Bedürfnisbefriedigung verbessern. Gerechtigkeit von einem derartigen Prozess zu verlangen, ist offensichtlich absurd, und in einer solchen Gesellschaft bestimmte Leute dadurch auszusondern, dass man ihnen einen Rechtsanspruch auf bestimmte Anteile zubilligt, augenscheinlich ungerecht.« (Hayek 1981, S. 95)

Wir sollten für einen Augenblick bei den stillschweigenden Voraussetzungen dieser Aussage verweilen, denn sie betreffen eine Grundsatzfrage der

politischen Ethik. Hayek vertritt einen extrem individualistischen Standpunkt, der jede gemeinschaftliche oder politische Verantwortung ausschließt. Seine Ethik beruhte offenbar auf zwei wichtigen Prämissen:

1. Ethisch relevant sind ausschließlich die Absichten des Handelnden, nicht aber die Folgen einer Handlung. Diese Auffassung wird als »ethischer Intentionalismus« oder auch als »Gesinnungsethik« bezeichnet. Die gegenteilige Position ist der »ethische Konsequenzialismus« oder die »Verantwortungsethik«; nach ihr ist nicht die Absicht des Handelnden ethisch entscheidend, sondern die Konsequenzen, die aus seinem Handeln entstehen.

2. Es gibt nur Verantwortung für individuelles Handeln, aber nicht für kollektives oder politisches Handeln, bei dem der individuelle Beitrag der Einzelpersonen zum Gesamtergebnis gering oder verschwindend klein ist. Diese Position kann man als »radikal-individualistische Ethik« bezeichnen, im Gegensatz zu einer kollektiven oder politischen Ethik, welche auch das Handeln von Kollektiven oder sozialen Gruppen als ethisch relevant betrachtet.

Gegen beide Prämissen sind Einwände möglich. Gegen den »ethischen Intentionalismus« kann man ins Feld führen, dass die Tatsache, dass die Individuen für ihre absichtsvollen Handlungen verantwortlich sind, nicht den Umkehrschluss erlaubt, die Handlungsfolgen seien völlig irrelevant. Im Gegenteil: Unsere Absichten sind ja inhaltlich überhaupt erst durch die angestrebten oder bewusst in Kauf genommenen Folgen definiert. Nur wenn wir die Handlungsfolgen als gut oder schlecht bewerten, können wir von guten oder schlechten Absichten sprechen. Wenn wir bestimmte Absichten haben, dann müssen wir auch wollen, dass aus unseren Handlungen bestimmte Folgen entstehen; andernfalls hätten wir überhaupt keine Absichten. Wenn wir aber wollen, dass unser Handeln bestimmte Folgen hat, dann gehört es zur guten Absicht, dafür zu sorgen, dass unser Handeln auch wirklich die beabsichtigten Folgen hat und nicht etwa gegenteilige. Daraus ist zu schließen, dass es auch in einer intentionalistischen Ethik die Pflicht geben muss, bestimmte Handlungsfolgen anzustreben, zu vermeiden oder zu mildern.

Auch gegen die andere Prämisse, den radikal-individualistischen Ansatz, lassen sich Argumente anführen. Aus der Tatsache nämlich, dass sich ethische Normen auf das Handeln von Individuen beziehen, folgt nicht, dass es nicht auch kollektive oder politische Pflichten gibt, die sich nicht an Einzelpersonen, sondern an Gruppen von Personen richten. Diese politischen Pflichten haben z.B. die Vermeidung oder Minderung bestimmter Folgen

kollektiven Handelns zum Inhalt; sie betreffen diejenigen Fälle, in denen der Einfluss eines einzelnen Individuums zu gering ist, um allein eine bestimmte Handlungsfolge zu bewirken. Aus den politischen Pflichten, die sich an Kollektive richten, sind dann wiederum auch individuelle Pflichten abzuleiten, nämlich die Pflichten als Staatsbürger, sich für oder gegen ein bestimmtes kollektives Handeln einzusetzen.

Der im zweiten Punkt angesprochene Zusammenhang kann an einem Beispiel verdeutlicht werden. Nehmen wir an, eine Gruppe von Menschen führt durch ihr Zusammenwirken einen Zustand herbei, den keiner der Beteiligten direkt gewollt hat und den auch keiner von ihnen allein hätte herbeiführen können. So sind Millionen von Autofahrern durch die CO_2-Emissionen ihrer Fahrzeuge an der Klimaerwärmung beteiligt und verursachen auf diese Weise gemeinschaftlich, dass in einigen Generationen viele Menschen ihre Lebensgrundlage verlieren werden. Folgt man Hayek, dann ist die Klimaerwärmung zwar bedauerlich für die Betroffenen, aber trotzdem ethisch nicht zu beanstanden, weil ja kein einzelner Autofahrer bewusst den Zustand herbeiführen will, dass die Felder der Bauern in Bangladesh vom Meer überflutet werden; außerdem wäre auch kein einzelner Autofahrer allein in der Lage, die Klimakatastrophe zu verhindern, selbst wenn er fortan immer nur mit dem Fahrrad führe.

Nach den moralischen Intuitionen der meisten Menschen ist die Klimaerwärmung aber keinesfalls ethisch unerheblich. Zwar trägt niemand als Individuum dafür die Verantwortung, denn die Emissionen, die ein Einziger unter Milliarden von Menschen verursacht, fallen nicht ins Gewicht. Trotzdem bejahen wir eine politische oder kollektive Verantwortung, also z.B. für Staaten oder für Regierungen, und demnach auch eine ethische Verpflichtung zum politischen oder kollektiven Handeln. Auch für das einzelne Individuum als Staatsbürger kann die Klimaerwärmung nicht ethisch völlig neutral sein; vielmehr kann ihm, vom moralischen Standpunkt aus gesehen, abverlangt werden, dieses Problem z.B. bei seinen Wahlentscheidungen wenigstens mit zu berücksichtigen. Und wenn man einen noch anspruchsvolleren ethischen Maßstab anlegt, dann wird man sogar von jedem Individuum verlangen, dass es durch sein Verhalten zur Verhinderung der Klimakatastrophe beiträgt, obwohl dies natürlich völlig wirkungslos bleiben muss, wenn die anderen Individuen nicht das Gleiche tun.

In Hayeks extrem individualistischer und intentionalistischer Ethik gibt es für solche Überlegungen keinen Platz, ja man kann sagen, dass für ihn Ethik in der Politik nichts zu suchen hat. Kollektives Handeln von Personengruppen oder ganzen Gesellschaften, das insgesamt Folgen hat, ohne dass die

Einzelnen diese Folgen beabsichtigen, kann in dieser Optik kein Gegenstand ethischer Bewertung sein. Es gibt keinen moralischen Adressaten, an den Forderungen zu richten wären; weder ist die Gesamtheit der Staatsbürger noch irgendein Individuum zuständig. Mehr noch, es gibt bei Hayek auch keine Staatsbürger im eigentlichen Sinne, sondern nur Privatpersonen, die jede Verantwortung für das Ganze ablehnen. Dieses System der allgemeinen moralischen Unzuständigkeit muss aber, so könnte man behaupten, in ein moralisches Paradox einmünden: Wenn nämlich ein schlechter Zustand – schlecht in dem Sinne, dass er für die Betroffenen Leid bedeutet – von der Gesamtheit der Staatsbürger akzeptiert werden kann, ohne dass einer von ihnen irgendein moralisches Problem zu haben braucht, dann gibt es keinen Grund mehr zu verbieten, einen solchen schlechten Zustand absichtsvoll herbeizuführen.

16.2 Robert Nozick und die Gerechtigkeit des Eigentums

Der amerikanische Philosoph Robert Nozick (1938 –2002), übrigens ein Kollege von John Rawls als Professor an der Harvard University, war neben Friedrich August von Hayek der radikalste philosophische Kritiker eines sozialstaatlich geprägten Gerechtigkeitsverständnisses. In seinem 1974 erschienenen Buch *Anarchy, State, and Utopia* (*Anarchie, Staat, Utopia*, Nozick 2006) erklärte er jede Staatstätigkeit, sobald sie über die Minimalfunktion der inneren und äußeren Sicherheit sowie über die Garantie der Einhaltung privatrechtlicher Verträge hinausgeht, für nicht zulässig: »Der Minimalstaat ist der weitestgehende Staat, der gerechtfertigt werden kann« (Nozick 2006, S. 201). Daher war für ihn jede Besteuerung zum Zwecke der Finanzierung sozialpolitischer Maßnahmen mit »Zwangsarbeit« gleichzusetzen. Sein Buch enthält auch ein großes Kapitel, das dem Thema »Verteilungsgerechtigkeit« gewidmet ist. Wie Hayek ging Nozick von einem radikal-individualistischen Ansatz aus und wie dieser stand er in der Tradition des libertären Liberalismus, vor allem John Lockes. Wie Locke hat er dem Eigentumsrecht besondere Bedeutung beigemessen, ja man kann sagen, dass er das Grundrecht des Eigentums geradezu absolut gesetzt hat.

16.2.1 Die »historische Anspruchstheorie der Verteilungsgerechtigkeit«

Nozicks zentrale These ist, dass eine Verteilung von Gütern, Einkommen oder Besitz nicht wegen eines bestimmten Verteilungsergebnisses gerecht sein kann, sondern nur dann, wenn sie auf gerechte Weise zustande gekommen ist. Demnach ist es unter dem Aspekt der Gerechtigkeit völlig uner-

heblich, wie groß oder wie klein die prozentualen oder absoluten Anteile sind, welche auf die Individuen oder Personengruppen entfallen. Gerechtigkeitsrelevant ist allein, ob die Individuen ihre Anteile rechtmäßig erworben haben oder nicht. Daher ist eine Verteilung unabhängig vom Ausmaß der Gleichheit oder Ungleichheit immer dann gerecht, wenn sie auf legitimen Eigentumsansprüchen beruht. Diesen Ansatz bezeichnete Nozick als »historische Anspruchstheorie der Verteilungsgerechtigkeit« (»Historical Entitlement Theory of Disributive Justice«).

Damit sind wir schon beim Kern von Nozicks Gerechtigkeitsphilosophie angelangt: Eigentum ist immer gerechtfertigt, wenn es rechtmäßig erworben worden ist. Dadurch ist von vornherein ausgeschlossen, dass es eine legitime Umverteilung von Eigentum geben kann. Es gibt auch kein gegenüber dem Eigentum höherrangiges Prinzip (z.B. Bedarfsgerechtigkeit oder nur schlichte Gleichheit), das irgendeinen Eingriff in Eigentumsrechte rechtfertigen könnte. Verteilungsgerechtigkeit kann grundsätzlich keine ethisch sinnvolle Forderung sein. Bemerkenswert ist, dass Nozick auch für die Leistungsgerechtigkeit, die üblicherweise im Zentrum des liberalen Gerechtigkeitsverständnisses steht, keinen Platz hat; es spielt für ihn keine Rolle, ob das Eigentum durch Leistung – was auch immer darunter zu verstehen ist – oder ohne Leistung erworben worden ist.

Die sakrosankte Stellung, die Nozick dem Eigentum eingeräumt hat, ist leicht als Konsequenz eines extrem individualistischen Ansatzes erkennbar. Der zugespitzte Eigentumsbegriff, der nichts Höheres anerkennt als das Eigentum, ist sozusagen die äußere Ausdrucksform eines bestimmten Freiheits- und Individualitätsverständnisses, das darauf hinausläuft, die Person als nur auf sich selbst bezogen zu begreifen und sie von jeglicher Gemeinschaftlichkeit mit anderen Personen abzutrennen.

16.2.2 Der rechtmäßige Eigentumserwerb

Wenn jede Verteilung des Eigentums allein dadurch gerecht ist, dass die Eigentumstitel rechtmäßig erworben worden sind, kommt es entscheidend auf die Kriterien des rechtmäßigen Eigentumserwerbs an. Nozick zufolge gibt es nur drei Möglichkeiten, rechtmäßiges Eigentum zu erwerben:

1. durch gerechte Aneignung herrenloser Güter (*justice in acquisition of unheld things*),
2. durch gerechte Übertragung von gerecht erworbenen Besitztümern (*justice in transfer*),

3. durch Korrektur ungerechtfertigten Besitzes (*rectification of injustice in holdings*).

Gerechte Aneignung herrenloser Güter

Bei der gerechten Aneignung herrenloser Güter geht es um die erste Stufe des historischen Verteilungsprozesses, also um die Inbesitznahme ursprünglich herrenlosen Landes und um die Entstehung des Privateigentums an Grund und Boden. Hier hat sich Nozick im Prinzip – allerdings ohne sich wirklich festzulegen – der Eigentumstheorie von John Locke angeschlossen: Herrenlose Güter, vor allem herrenloses Land, werden durch die Arbeit dessen, der sie in Besitz nimmt, zum rechtmäßigen Eigentum. Wie Locke hat aber auch Nozick keineswegs dem glücklichen und zupackenden Pionier ein unbegrenztes Erstzugriffsrecht auf herrenlose Güter einräumen wollen. Vielmehr hat er ebenfalls das Recht der Aneignung von Grund und Boden an eine Bedingung geknüpft, nämlich dass sich jeder nur so viel aneignen darf, dass für die anderen genug übrigbleibt. Während sich aber Locke (s. Unterkapitel 9) noch damit zu trösten versucht hat, dass letztlich genug Land für alle vorhanden sei (was bereits im 17. Jahrhundert eine äußerst kühne These war), hat Nozick eingeräumt, dass die Überflussbedingung nicht erfüllt ist und wahrscheinlich auch niemals erfüllt war. Deshalb ist er auf einen Ausweg verfallen, der für das liberal-marktwirtschaftliche Denken typisch ist, nämlich dass die Landnahme durch Bearbeitung auch bei Bodenknappheit gerechtfertigt sei, weil durch die Schaffung der Institution des Privateigentums auch die Situation der Land-losen verbessert würde.

Nozick hat, wie dargelegt, kein uneingeschränktes, sondern nur ein konditioniertes Recht auf Aneignung herrenloser Güter postuliert. Er hat also offensichtlich, und das ist hier entscheidend, stillschweigend eine ethische Norm vorausgesetzt, welche die Individualrechte transzendiert: Es handelt sich um das Grundprinzip der liberalen Aufklärung, dass alle Menschen grundsätzlich mit gleichen Rechten ausgestattet sind. Deswegen haben alle Menschen im Prinzip das gleiche Zugriffsrecht auf die natürlichen Ressourcen und derjenige, der als Erster zugreift und die anderen ausschließt, muss sich vor seinen Mitmenschen rechtfertigen. Es gibt also auch bei Nozick eine Art Egoismusbremse, die er allerdings nicht zum Thema gemacht und auch nicht weiter gerechtfertigt hat – im Unterschied zu Locke, der sich an dieser kritischen Stelle seiner Philosophie noch darauf berufen hat, dass Gott die Erde den Menschen zum gemeinschaftlichen Gebrauch geschenkt habe.

Gerechte Eigentumsübertragung

Die nächste Frage, die sich aus Nozicks historischer Anspruchstheorie ergibt, ist folgende: Wie können, wenn alles herrenlose Land und alle anderen herrenlosen Güter rechtmäßig in das Eigentum von Individuen übergegangen sind, diese Eigentumstitel rechtmäßig vom einen auf den anderen Eigentümer übertragen werden? Eine solche Übertragung von Eigentum kann Nozick zufolge ausschließlich dann gerecht sein, wenn sie freiwillig erfolgt. Dabei gibt es mehrere Möglichkeiten wie Tausch, Kauf oder Verkauf gegen Geld, Schenkung oder Vererbung. Entscheidend ist immer die Freiwilligkeit; sie ist das eigentliche Kriterium der Rechtmäßigkeit der Eigentumsübertragung. Die Bedingung, dass jede Eigentumsübertragung freiwillig sein muss, ist für Nozick in einer funktionierenden Marktwirtschaft immer erfüllt; folglich ist das Verteilungsergebnis einer Marktwirtschaft immer gerecht, vorausgesetzt die ursprüngliche Inbesitznahme herrenloser Güter (vor allem die Aneignung von Grund und Boden) war rechtmäßig. Die Frage der Verteilungsgerechtigkeit stellt sich dann überhaupt nicht.

Eigentumsübertragungen, an denen der Staat beteiligt ist, sind hingegen in aller Regel allein schon deshalb ungerecht, weil sie nicht freiwillig sind, sondern auf Zwang beruhen. Das gilt sowohl für Eigentumsübertragungen auf den Staat (also die Besteuerung zur Finanzierung der Staatstätigkeit) als auch für staatliche Umverteilung vom einen auf den anderen Eigentümer. Gerecht sind Steuern lediglich dann, wenn sie nicht höher sind als es zur Finanzierung des Minimalstaats notwendig ist. Die Minimalbesteuerung ist gerechtfertigt, weil der Minimalstaat der Sicherung des Eigentums dient, also eine Art Versicherung gegen das Risiko des Eigentumsverlustes darstellt. Wenn aber die Steuern über diese Grenze hinausgehen, dann sind sie ungerecht und nichts anderes als eine in Geldform gekleidete Zwangsarbeit.

Ein besonderer Anwendungsfall der gerechten Einkommensübertragung durch Tausch ist das Lohnarbeitsverhältnis. In diesem Zusammenhang hat sich Nozick auch mit der Marx'schen Theorie der Ausbeutung auseinandergesetzt und sie zurückgewiesen. Darauf wird in Kapitel V (Unterkapitel 1) eingegangen, wenn es um die Frage geht, ob der Kapitalismus gerecht ist.

Das Korrekturprinzip

Das Prinzip der Korrektur ungerechtfertigten Besitzes bringt zum Ausdruck, dass es in der realen Welt zweifellos vielfach unrechtmäßig erworbenes Eigentum gibt und dass es ein Gebot der Gerechtigkeit sein muss, solches Unrecht rückgängig zu machen. Nähere Ausführungen zum Korrekturprinzip hat Nozick jedoch unterlassen und lediglich in wenigen Zeilen einige Pro-

bleme erwähnt, die bei der Ausarbeitung konkreter Regeln zu lösen wären. Beispielsweise müsste man entscheiden, wie weit die Korrektur in die Vergangenheit zurückreichen soll oder wie indirekt Geschädigte und indirekte Nutznießer ungerechter Akte behandelt werden sollten. Vor allem müsste man feststellen oder wenigstens plausible Annahmen darüber treffen, was geschehen wäre, wenn es keine ungerechten Eingriffe in das Eigentum gegeben hätte.

16.2.3 Die Anwendbarkeit der Anspruchstheorie der Verteilungsgerechtigkeit auf die historisch gewachsene Realität

Nozick war offenbar der Meinung, dass die Probleme bei der konkreten Umsetzung des Korrekturprinzips keine entscheidende Bedeutung für seine »historische Anspruchstheorie der Verteilungsgerechtigkeit« hätten. Es ist aber eher das Gegenteil der Fall, denn an dieser Stelle wird eine nahezu irreparable Schwäche seiner Konstruktion sichtbar. Es ist nämlich unmöglich, diese Theorie auf die historisch gewachsene soziale Wirklichkeit anzuwenden, weil wir praktisch nicht in der Lage sind, einwandfrei rechtmäßig erworbenes Eigentum von unrechtmäßigem Eigentum zu unterscheiden. Wenn die Menschen seit Entstehung des Homo sapiens immer in Demokratie und Freiheit gelebt hätten, wenn zur Zeit der anfänglichen Aneignung herrenlosen Landes – entsprechend der Locke'schen Bedingung – Land im Überfluss vorhanden gewesen wäre, wenn es niemals Kriege, Sklaverei, Leibeigenschaft, Standesprivilegien, Unterdrückung, Diskriminierung, Rassismus, Eroberungen, Kolonialismus, Enteignungen, Währungsreformen, Vertreibungen, Deportationen, Völkermord, Diktaturen, absolut herrschende Könige, Korruption, Betrug, Steuerhinterziehung, Ämterkauf oder Günstlingswirtschaft gegeben hätte und auch niemals (um in Nozicks Gedankengang zu bleiben) mehr als einen Minimalstaat und daher auch keine ungerechten Steuern, wenn niemals Monopole, Kartelle, Oligopole und Handelsbeschränkungen existiert hätten und wenn stattdessen immer eine vollkommene Marktwirtschaft und ein vollkommener Rechtsstaat bestanden hätten – dann und nur dann könnte man die reale Welt als Anwendungsfall von Nozicks historischer Anspruchstheorie betrachten. Nur dann könnten wir davon ausgehen, dass die bestehende Eigentumsverteilung wenigstens im Großen und Ganzen »historisch« gerechtfertigt ist.

Im Grunde ist es verwunderlich, dass sich Nozick als Bürger der USA, die ja schließlich aus kolonialer Landnahme und durch Verdrängung (und teilweise Ausrottung) der Urbevölkerung entstanden sind, nicht intensiver mit den Konsequenzen beschäftigt hat, die sich aus der Anwendung seiner Eigentumstheorie auf die historisch gewachsene Realität ergeben würden.

16.3 Wolfgang Kersting: Politische Solidarität statt Verteilungsgerechtigkeit

Der wohl führende Vertreter der neueren, dem libertären Liberalismus nahestehenden Gerechtigkeitsphilosophie in Deutschland ist Wolfgang Kersting (geb. 1946), Professor an der Universität Kiel. Auch er hat sich in seinen zahlreichen Publikationen vor allem mit der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls auseinandergesetzt. Dabei spricht er dem Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit grundsätzlich jede Berechtigung ab. Er tut dies mit zwei Argumenten:

- Er wendet sich gegen das Gerechtigkeitsverständnis des »egalitären Liberalismus«, demzufolge individuelle Vorteile aus natürlichen Talenten und günstigen Sozialisationsbedingungen im Namen der Gerechtigkeit egalisiert werden sollen.
- Er bestreitet, dass der Sozialstaat normativ aus dem Gebot der Gerechtigkeit begründet werden kann.

16.3.1 Die Kritik am »egalitären Liberalismus«

Kersting kommt es vor allem darauf an, die natürliche Ungleichheit der Menschen gegen den egalitären Liberalismus zu verteidigen. Seiner Meinung nach hat jedes Individuum das uneingeschränkte Recht auf die Vorteile, die sich aus seinen individuellen natürlichen Begabungen und Fähigkeiten ergeben. Dem entspricht natürlich im Umkehrschluss auch die Pflicht, natürliche Benachteiligungen gegenüber den Begünstigten oder gegenüber der Allgemeinheit hinzunehmen, ohne Anspruch auf Ausgleich zu erheben. Kerstings Argumentation richtet sich vor allem gegen John Rawls. Dieser hatte grundsätzlich für den Vorrang der Gleichheit plädiert, hielt aber Ungleichheit für gerechtfertigt, wenn erstens alle Individuen die gleichen Chancen haben, in Positionen und Ämter zu gelangen, und wenn zweitens der Zustand der Ungleichheit auch für die relativ Benachteiligten vorteilhafter ist als der Zustand völliger Gleichheit. Bei der Frage der gleichen Zutrittschancen wollte sich Rawls nicht mit der formalen Rechtsgleichheit zufrieden geben, sondern er sah sogar – allerdings ohne daraus wirklich radikal gleichmacherische politische Konsequenzen abzuleiten – in der ungleichen Ausstattung der Individuen mit natürlichen Fähigkeiten eine moralisch nicht akzeptable Ungleichheit der Chancen.

Kersting vertritt stattdessen eine Position, die er als »verdienstethischen Naturalismus« bezeichnet. Wie John Locke, der Stammvater des Liberalismus, geht auch Kersting von einem ursprünglichen »Selbstbesitzrecht« der

konkreten Person aus. Dieses Selbstbesitzrecht schließt auch alles ein, was ein Individuum nicht durch persönliche Leistung verdient, sondern aufgrund unverdienter natürlicher Anlagen und günstiger sozialer Herkunftsbedingungen erworben hat:

> »Es ist vielmehr von einem verdienstethischen Naturalismus auszugehen, der die Person in ihrer natürlichen Beschaffenheit und mit all ihren durch ihr soziales Herkunftsmilieu bestimmten Eigenschaften zum ungeteilten Subjekt eines fundamentalen Anspruches auf all die durch Einsatz ihrer Talente, Fähigkeiten und Kompetenzen erarbeiteten Güter erklärt.« (Kersting 2000, S. 217)

Wegen des Rechts auf Selbstbesitz steht alles, was durch natürliche Begabung oder günstige Sozialisationsbedingungen erworben wurde, dem Inhaber wie ein selbst verdientes Recht zu; es begründet seinen Eigentumsanspruch, der ihm nicht im Namen einer egalisierenden Gerechtigkeit streitig gemacht werden darf:

> »Dem natürlichen Individualrechtsabsolutismus korrespondiert also ein verdienstethischer Absolutismus, der die natürliche Ausstattung der Individuen und die durch ihre Entfaltung ermöglichte Leistungskraft zur legitimen Grundlage uneinschränkbarer Verdienstansprüche erklärt.« (Kersting 2000, S. 235)

Zur Verteidigung seines verdienstethischen Naturalismus formuliert Kersting im Wesentlichen vier Argumente gegen diesen von ihm so benannten egalitären Liberalismus:

1. Verdiente Anteile am Lebenserfolg und unverdiente Anteile sind in der Praxis nicht zu trennen. Wir werden niemals in der Lage sein, klar zu unterscheiden, ob wir unsere Leistungen kraft persönlicher Anstrengungen und eigener Initiative erbracht haben oder ob wir sie ererbten Fähigkeiten, einer vorteilhaften familiären Situation, unserer sozialen Herkunft oder unserer Ausbildung verdanken.

2. Der egalitäre Liberalismus geht von einem falschen Personbegriff aus. Träger der individuellen Grund- und Freiheitsrechte ist nicht ein abstraktes Prinzip, sondern die konkrete Person. Die konkrete Person, so wie sie real vorhanden ist, kann aber nicht unabhängig von ihrer genetischen Ausstattung und ihrer biografischen Prägung gedacht werden. Die Früchte unseres genetischen und sozialen Erbes können keiner umverteilenden Gerechtigkeit unterliegen, denn dies wäre ein Eingriff in den Kernbereich der Individualität. Kersting verteidigt somit nicht allein

die natürliche Ungleichheit, sondern auch die Ungleichheit, die durch unterschiedliche familiäre Sozialisationsbedingungen, d.h. sozusagen durch glückliche oder unglückliche biografische Konstellationen, bedingt ist.

3. Die Anwendung moralischer Urteile auf die Natur ist unzulässig: Wenn der Mensch für sich das moralische Recht beansprucht, die Schöpfung zu korrigieren, dann wäre dies eine technologische Hybris, die totalitären Menschenrechtsverletzungen Tür und Tor öffnen würde.

4. Alle Menschenrechte gelten absolut und können daher durch keinerlei zwischenmenschliche Konvention eingeschränkt werden. Damit wendet sich Kersting – in Anknüpfung an John Locke – gegen die Vertreter des egalitären Liberalismus, die behaupten, die Individualrechte existierten nicht aus sich selbst heraus, sondern würden erst durch Konvention zwischen freien und gleichen Individuen begründet.

Der letzte dieser vier Punkte berührt eine Grundsatzfrage der politischen Theorie, die uns bereits wiederholt begegnet ist, z.B. bei der Unterscheidung zwischen den beiden Typen der Theorie des Gesellschaftsvertrags, nämlich der radikalen Version des normenbegründenden und der gemäßigten Variante des normensichernden Vertrags (s. Unterkapitel 7). Für das spezielle Problem der Verteilungsgerechtigkeit, das Kersting am Herzen liegt, konkretisiert sich diese Grundsatzfrage in zwei entgegengesetzten Positionen: Die eine Position – das wäre die von Rawls – bedeutet, dass das Sozialprodukt als Ganzes sozusagen pauschal zu Händen der Gesellschaft anfällt, die dann die Einkommen nach einer fairen Regel auf ihre Mitglieder zu verteilen hat. Kersting oder auch Nozick nehmen die Gegenposition ein, nämlich dass sich das Sozialprodukt aus der Summe vieler individueller Eigentumsansprüche zusammensetzt, die am Markt – sei es durch Leistung, sei es auch durch individuelles Glück – verdient sind und die von vornherein und grundsätzlich jedem Umverteilungsanspruch entzogen sind.

Die Position von Rawls und des egalitären Liberalismus bezeichnet Kersting als »rechtfertigungstheoretischen Sozialismus«. Damit meint er, dass bereits durch die Art und Weise, wie soziale Normen gerechtfertigt und begründet werden – also aus dem Konsens über faire Regeln –, das Prinzip der Gleichheit und, wenn man so will, der »Sozialismus« vorausgesetzt sei. Kersting mag dies polemisch gemeint haben, aber er trifft in gewisser Weise durchaus den Kern der Sache. Sobald die Verteilung von Gütern und Rechten zum Gegenstand von fairen Regeln gemacht wird, über die sich die Mitglieder der Gesellschaft einigen müssen, ist in der Tat – im logischen

Sinne – der Vorrang der Gleichheit vor dem Anspruch der Individuen auf »Selbstbesitz« und auf Vorteile aus der unterschiedlichen Naturausstattung zum Grundsatz gemacht. Das Problem von Gleichheit und Ungleichheit wird in Kapitel V (Unterkapitel 2) näher behandelt.

16.3.2 Der Sozialstaat ist kein Gerechtigkeitsgebot

Nach Kerstings Auffassung ist also die Forderung nach einer umverteilenden sozialen Gerechtigkeit ethisch nicht zu begründen. Trotzdem lehnt er im Gegensatz zu Vertretern radikaler libertärer Positionen wie Hayek und Nozick den Sozialstaat nicht vollständig ab. Die Begründung für den Sozialstaat liegt für ihn aber nicht in der Gerechtigkeit, sondern in der »politischen Solidarität« mit hilfsbedürftigen Mitbürgern.

> »Während das vom egalitären Liberalismus entwickelte Konzept der Wohlfahrtsstaatsbegründung den Staat als Instrument egalitärer Gerechtigkeit ansieht und die egalitäre Gerechtigkeit in der Verteilung als konsequente Ausdehnung menschenrechtlicher Gleichheit auf den Bereich der Güterversorgung versteht, führt der sich politischer Solidarität verdankende Wohlfahrtstaat seine Leistung auf einen politischen Entschluss zur kollektiven Unterstützung hilfsbedürftiger Bürger zurück.« (Kersting 2000, S. 242)

Dass Kersting den Sozialstaat auf diese Weise begründet, ist keineswegs nur von theoretischem Interesse, sondern hat praktisch-politische Konsequenzen. Ziel des so begründeten Sozialstaats ist nämlich weder Umverteilung noch Gleichheit noch Gerechtigkeit, sondern Behebung von Unterversorgung. Sein Hauptargument ist, wie wir schon gesehen haben, dass – ausgehend von der Grundposition des normativen Individualismus – kein Anspruch eines Individuums auf das abgeleitet werden kann, was andere Individuen durch ihre Leistung, dank ihrer natürlichen Begabung und auf dem Hintergrund ihrer Sozialisation erworben haben: »Keine argumentative Brücke führt vom normativen Individualismus des Natur- und Menschenrechts zum individuellen Recht auf einen gleichen, arbeits- und leistungsunabhängigen Ressourcen- oder Wohlfahrtsanteil.« (Kersting 2000, S. 239)

Der Sozialstaat, den Kersting skizziert, folgt daher dem »Konzept der eigenverantwortlichen Lebensführung und bürgerlichen Existenz«.

> »Sein Ziel liegt in der bürgerlichen Selbstständigkeit und Marktfähigkeit. Der Markt ist nicht für den Wohlfahrtsstaat da, um die Ressourcen zu erarbeiten, die zum Zweck größerer Verteilungsgerechtigkeit oder zur Finanzierung gesellschaftsweiter Gleichstellungs- und Kompensationsprojekte erforderlich sind, sondern der Wohlfahrtsstaat ist für den Markt da, sein

> Ziel ist die Selbstständigkeitssicherung, er entzieht die unselbstständig Gewordenen der Ausbeutungs- und Erniedrigungsgefahr, er stattet sie mit einem Ersatzeinkommen aus, er macht aus den unselbstständig Gewordenen Selbstständige in Wartestellung, er hält sie marktbereit.« (Kersting 2000, S. 247)

Das bedeutet, dass sich der Sozialstaat Kersting zufolge auf ein Bildungssystem, das allen gleiche Chancen eröffnet und sie für den Arbeitsmarkt qualifiziert, und auf die Befriedigung der Grundbedürfnisse zu beschränken hat. Auf welche Weise die Grundbedürfnisse befriedigt werden sollen, führt Kersting zwar nicht im Detail aus, aber es ist zu vermuten, dass er an Modelle der Sozialhilfe oder der sozialen Grundsicherung (»Hartz IV«) denkt, also nicht etwa an einen bedingungslosen Rechtsanspruch, sondern an Einkommensanrechnung, Arbeitspflicht, Heranziehung von Angehörigen und Auflösung etwaig vorhandenen Vermögens. Dies wäre also eine Art Minimal-Sozialstaat.

Wenn Kersting den Sozialstaat als Ausdruck politischer Solidarität auffasst, dessen Leistungen nicht im Namen einer ethischen Gerechtigkeitsnorm eingefordert werden können, dann bedeutet dies, dass die Politik nach freiem Ermessen entscheiden kann, ob und wie weit Solidarität geübt werden soll. Was Kersting »Solidarität« nennt, ist also etwas anderes als üblicherweise darunter verstanden wird. Gemeint sind nicht – etwa wie im Verständnis der Arbeiterbewegung oder auch entsprechend den Grundsätzen der Sozialversicherung – die gegenseitige Verpflichtung zur Hilfe und der sich daraus ergebende gegenseitige Anspruch, sondern ein einseitiges Verhältnis zwischen denen, die helfen, ohne dazu verpflichtet zu sein, und denjenigen, denen diese Hilfe zuteil wird, ohne einen moralischen Anspruch darauf zu besitzen. Treffender als »Solidarität« wäre also der Begriff »Fürsorge«, wobei diese Fürsorge – einem »calvinistisch« geprägten Sozialstaatsverständnis folgend – allerdings mit einer deutlichen disziplinierenden und pädagogisierenden Tendenz verbunden ist.

Soweit es kritische Einwände gegen die Argumentation von Wolfgang Kersting gibt, werden diese weiter unten (s. Unterkapitel 16.5) zur Sprache kommen.

16.4 Die »neue Egalitarismuskritik«: Gerechtigkeit kontra Gleichheit

Vor einigen Jahren hat ein kleiner Sammelband des Suhrkamp-Verlags mit dem Titel *Gleichheit oder Gerechtigkeit* einige Beachtung gefunden. Die Herausgeberin, Angelika Krebs, hatte einige »Texte zur neuen Egalitarismuskritik« zusammengestellt und durch eine eigene, sehr instruktive zusammen-

fassende Einleitung ergänzt (Krebs 2000). Die meisten der Texte haben eine relativ einfache These gemeinsam: Gerechtigkeit zielt nicht auf relative, sondern auf absolute Standards. Gerechtigkeit ist nicht »relational«. Der Egalitarismus beruht auf der Verwechslung von Allgemeingültigkeit absoluter Standards mit interpersoneller Gleichheit. Daher erfordert Gerechtigkeit keine Gleichheit. Sie ist mit Ungleichheit vereinbar und erfordert in bestimmten Konstellationen auch Ungleichheit.

Die Essenz dieser Egalitarismuskritik ist, dass Gleichheit weder als solche moralisch geboten ist noch aus dem Ziel der Gerechtigkeit abgeleitet werden kann. Was damit genauer gemeint ist, ist aus den beiden folgenden Zitate aus den »Texten zur neuen Egalitarismuskritik« ersichtlich. Das erste stammt von dem amerikanischen Philosophen Harry Frankfurt, der zweite von der Herausgeberin Angelika Krebs.

> »Wenn eine Person über genügend Ressourcen verfügt, um ihre Bedürfnisse und Interessen zu befriedigen, dann sind ihre Ressourcen völlig angemessen. Deren Angemessenheit hängt nicht zusätzlich von der Menge der Ressourcen ab, über die andere Personen verfügen. Ob die Möglichkeiten, die eine Person hat, diejenigen Alternativen enthalten, zwischen denen sich diese Person gerne entscheiden möchte, hängt davon ab, welche Möglichkeiten zu ihren Fähigkeiten, Interessen und Potenzialen passen. Es hängt aber nicht davon ab, ob ihre Möglichkeiten mit denen anderer Personen übereinstimmen.« (Frankfurt in Krebs 2000a, S. 42)

> »Relationale Standards zielen auf Gleichheit. Sie funktionieren wie eine Balkenwaage, die nur messen soll, ob die betrachteten Objekte gleich schwer sind, aber nicht, wie schwer jedes für sich genommen ist. Absolute Standards funktionieren dagegen wie eine Dezimalwaage, die messen soll, ob jedes Objekt einen bestimmten Messwert, ein Kilogramm zum Beispiel, erreicht.« (Krebs in Krebs 2000a, S. 19)

Beide Autoren operieren mit zwei allgemeinen Gerechtigkeitsprinzipien, von denen bereits in Kapitel II (Unterkapitel 3.2) die Rede gewesen ist, nämlich dem Prinzip »Jedem das Seine« (Suum-cuique-Prinzip) und dem Gleichbehandlungsprinzip (Gleiches gleich und Ungleiches ungleich behandeln). Das Bild von der Balken- und der Dezimalwaage bringt dies gut zum Ausdruck. Die neuen Egalitarismuskritiker plädieren für das Suum-cuique-Prinzip und lehnen das Gleichbehandlungsprinzip des Egalitarismus ab.

Die nichtegalitaristischen Gerechtigkeitsforderungen zielen auf Grundrechte für alle, z.B. auf Leben, Freiheit, Nahrung, Wohnung, Bildung, Gesundheit usw. Auf diese Weise hat Gerechtigkeit im nichtegalitaristischen Verständnis

nicht Gleichbehandlung, sondern die Achtung oder Anerkennung der Menschen als Personen in ihrer Unvergleichbarkeit zum Gegenstand. Diese Achtung verlangt keine Gleichheit, vorausgesetzt niemand wird in Rechten verletzt, die ihm unabhängig von Gleich- oder Ungleichbehandlung mit anderen zustehen. Gleichheit ist zwar nicht um ihrer selbst willen erstrebenswert, aber sie kann das unbeabsichtigte Nebenprodukt einer nicht-egalitaristischen Gerechtigkeitsforderung sein.

> »Die Gleichheitsrelation, die sich einstellt, wenn allen Hilfsbedürftigen geholfen ist und alle tatsächlich menschenwürdig leben können, ist nichts als das Nebenprodukt der Erfüllung der absoluten Gerechtigkeitsstandards für alle.« (Krebs 2000a, S. 18)

In einem Punkt ist den Vertretern der neuen Egalitarismuskritik Recht zu geben. Sie machen darauf aufmerksam, dass relative (»relationale«) Gerechtigkeitsstandards allein nicht ausreichen, sondern dass es auch absolute Gerechtigkeitsstandards geben muss. Wir stimmen alle überein, dass es ungerecht wäre, Kranke ohne ärztliche Versorgung zu lassen, falls die Möglichkeit bestünde, sie zu versorgen. Kranke unversorgt zu lassen, ist aber nicht deswegen ungerecht, weil andere Kranke versorgt werden, sondern es ist an sich ungerecht; es wäre auch dann ungerecht, wenn alle unversorgt blieben. Andernfalls könnte man Gerechtigkeit ja auch dadurch herstellen, dass die ärztliche Krankenversorgung für alle abgeschafft wird. Wir sehen also, dass es in der Tat nicht möglich ist, soziale Gerechtigkeit ohne absolute Mindeststandards sinnvoll zu konzipieren. Nach unserem Verständnis gibt es zahlreiche solcher Mindeststandards, von den unverletzlichen Freiheitsrechten bis zum Recht auf Bildung, vom angemessenen Schutz des Existenzminimums bis zu den politischen Teilhaberechten. Alle diese Standards sind letztlich aus einem Basisstandard ableitbar, nämlich der Achtung vor dem Menschen als Person oder vor der Würde des Menschen.

Die Existenz absoluter (nichtrelationaler) Gerechtigkeitsnormen erlaubt aber nicht die Schlussfolgerung, dass es deswegen nicht auch relative, d.h. auf den Vergleich zwischen Menschen angelegte, Gerechtigkeitsnormen gibt oder zumindest geben kann. Dies ist die unausgesprochene Hauptthese der neuen Egalitarismuskritiker, die sie allerdings nicht wirklich begründen. Im Grunde ergibt sich aus dem Gedanken der absoluten Gerechtigkeitsstandards sogar ein starkes Argument für Gleichheit. Wir haben gesehen, dass alle einzelnen absoluten Gerechtigkeitsstandards letztlich aus dem Grundsatz der Achtung vor dem Menschen als Person abgeleitet werden müssen. Akzeptiert man diesen Grundsatz, dann ist damit auch anerkannt, dass soziale Gerechtigkeit in der Achtung für alle Menschen besteht und

dass alle Menschen insoweit gleich sind, als sie Achtung für ihre Person beanspruchen können. Wenn aber alle Menschen gleichermaßen Achtung verdienen, dann ist jede Ungleichheit zunächst einmal eine Abweichung vom Grundsatz der gleichen Achtung und bedarf als solche einer Begründung. Damit soll nicht behauptet werden, dass aus dem Grundsatz der gleichen Achtung für alle Menschen das Gebot der Gleichheit in jeder Hinsicht abgeleitet werden kann; vielmehr wird es in den allermeisten Fällen sogar einen vernünftigen Grund für Ungleichheit geben. Aber es ergibt sich eine klare Regel: Gleiche Achtung für alle Menschen erfordert im Zweifel Gleichheit, wenn sich aus dem Grundsatz der gleichen Achtung im konkreten Fall besondere Gründe für Ungleichheit ergeben.

Es ist aber nicht nötig, theoretische Erwägungen anzustellen, um zu erkennen, dass soziale Gerechtigkeit – nicht nur, aber auch – ein relativer Begriff ist, d.h., dass ein Vergleich zwischen Menschen angestellt werden muss. Das ist in der realen Welt zwangsläufig so, denn soziale Gerechtigkeit handelt von der Zuteilung knapper Güter und Rechte, von der Verteilung des Ertrags aus der arbeitsteiligen Wirtschaft, von den Regeln der gesellschaftlichen Kooperation, von der Lösung sozialer Konflikte, von Rechtfertigung oder Kritik von Herrschaft. Schon das etwas abgegriffene Beispiel von der Verteilung der Tortenstücke beim Kindergeburtstag reicht aus, um dies zu illustrieren. Das Kuchenstück, welches A erhält, kann B nicht mehr bekommen; es handelt sich um ein Nullsummenspiel oder, anders ausgedrückt, um einen Verteilungskonflikt. Ein absoluter Gerechtigkeitsstandard, so wie ihn die neuen Egalitarismuskritiker ins Spiel bringen, könnte den Konflikt allenfalls dann entschärfen, wenn der Kuchen so groß wäre, dass die versammelte Kinderschar außerstande wäre, ihn aufzuessen. Und selbst dann wäre das Problem nicht gelöst, denn bei der Aufteilung des Geburtstagskuchens geht es keinesfalls allein ums Sattwerden, sondern um die soziale Rangskala unter den Kindern. Es wird eben nicht nur Kuchen verteilt, sondern auch soziale Wertschätzung.

Immer wenn der Gewinn des einen zugleich auch der Verlust des anderen ist, ist also die Frage der vergleichenden Gerechtigkeit unausweichlich. Solche Konstellationen sind in einer Welt mit endlichen Ressourcen der Regelfall; sie ergeben sich letztlich aus der menschlichen Freiheit, denn die Freiheiten der Individuen begrenzen sich und schließen sich wenigstens teilweise gegenseitig aus. Dies ist das zentrale Thema der sozialen Gerechtigkeit und gemessen daran beschäftigen sich die neuen Egalitarismuskritiker eher nur mit Randfragen.

16.5 Die Grenzen der libertären Gerechtigkeitsphilosophie

Alle Vertreter der zeitgenössischen libertären Gerechtigkeitsphilosophie, also Hayek, Nozick, Kersting, und die Autoren der neuen Egalitarismuskritik (z.B. Harry Frankfurt oder Angelika Krebs) haben eine Gemeinsamkeit: Sie vertreten das Prinzip der rechtlichen und politischen Gleichheit aller Menschen, aber sie wenden sich gegen jegliche soziale Gleichheit, die über die formale Rechtsgleichheit hinausgeht. Sie sprechen dem Staat und der Allgemeinheit ganz grundsätzlich das Recht ab, im Sinne der Verteilungsgerechtigkeit und der Umverteilung tätig zu werden. Hayek und Nozick sind dabei am konsequentesten; sie akzeptieren kein Gerechtigkeitsprinzip, das es einem Individuum zur Pflicht machen könnte, zugunsten eines anderen Individuums irgendetwas von seinem Eigentum abzutreten. Kersting und die neuen Egalitarismuskritiker sind weniger rigoros; sie lehnen zwar ebenfalls jede Politik der sozialen Gleichheit oder Verteilungsgerechtigkeit ab, lassen aber doch Raum für eine gewisse minimale Sozialstaatlichkeit.

Alle Varianten der zeitgenössischen libertären Gerechtigkeitsphilosophie greifen im Prinzip auf das klassische Gerechtigkeitsparadigma des Liberalismus und auf die Position von John Locke zurück. Sie teilen damit grundsätzlich auch deren Begrenztheit und ihre Schwächen, die schon beschrieben wurden (s. Unterkapitel 9):

1. Die zeitgenössischen libertären Gerechtigkeitsphilosophien setzen die Position des »normativen Individualismus« voraus und kennen somit kein höheres Prinzip als die Freiheit des isolierten Individuums. Daher gibt es schon vom Ansatz her keine Brücke zu irgendeiner Art von inhaltlich bestimmter sozialer Gerechtigkeit, die über die formale Anerkennung der Rechtsgleichheit anderer hinausgehen könnte.

2. Wenn man es ganz streng nimmt, dann fehlt der libertären Gerechtigkeitstheorie ein oberstes normatives Prinzip, aus dem die wechselseitige Anerkennung der Rechtsgleichheit der Individuen gerechtfertigt werden könnte – es sei denn man greift, wie schon John Locke es getan hat, auf ein von Gott gegebenes Naturrecht oder eine vergleichbare metaphysische Konstruktion zurück. Denn der Grundsatz des absoluten Respektes vor dem Individuum ist selbst ein über-individuelles Prinzip, das den Autonomieanspruch des Einzelnen transzendiert. Andernfalls würde nämlich jeder nur seine eigene Individualität respektieren, nicht aber auch die der anderen.

3. Die Prämisse der libertären Gerechtigkeitsphilosophie ist, dass die Individuen nur auf sich selbst bezogen und moralisch ungebunden sind und

dass es zwischen ihnen keine prinzipielle und übergeordnete Zusammengehörigkeit oder Bindung gibt. Die Individuen üben weder Solidarität mit ihren Mitmenschen noch brauchen sie deren Solidarität. Sie handeln ausschließlich im Eigeninteresse. Sie verhalten sich zwar kooperativ, dies aber nicht prinzipiell, sondern nur taktisch, d.h., weil die Kooperation für sie selbst Vorteile bringt und somit ein Gebot der Klugheit ist. Die bereits von Locke in die liberale Tradition eingeführten Schlüsselbegriffe »Selbstbesitz« und »Eigentum« symbolisieren, so kann man sagen, das »Menschenbild« und das Verständnis von einem erstrebenswerten Leben, die sich in dieser individualistischen Position widerspiegeln; Personalität verwirklicht sich für die Vertreter der libertären Gerechtigkeitsphilosophie offenbar vorrangig im dinglichen Besitz.

4. Die libertäre Gerechtigkeitsphilosophie kreist um die Freiheit des Individuums und hat dabei ausschließlich deren Bedrohung durch den Staat und die Allgemeinheit im Blick. Freiheitsbeschränkungen innerhalb der Gesellschaft selbst werden hingegen völlig ignoriert, so als gebe es keine sozialen und ökonomischen Abhängigkeiten, keine ungleichen Chancen, keine Marktmacht und keine politische Einflussnahme durch mächtige ökonomische Interessen. Die libertären Gerechtigkeitsphilosophen weigern sich grundsätzlich, das Problem der Gerechtigkeit der gesellschaftlichen Strukturen zu thematisieren. Gerechtigkeit erscheint, so könnte man sagen, ausschließlich als Problem im Verhältnis zwischen den Individuen und dem Staat. Das ist letztlich nur die Konsequenz des strikt individualistischen Ansatzes. Dass die Freiheiten der Individuen sich gegenseitig beschränken und in Konflikt geraten und dass somit die interindividuelle Gerechtigkeit zum Problem wird, kommt im Rahmen dieses Ansatzes nicht vor. In Wirklichkeit aber ist soziale Gerechtigkeit nichts anderes als das Folgeproblem der individuellen Freiheit. Der libertären Gerechtigkeitsphilosophie bleibt dies verschlossen.

5. Der Ausklammerung der ökonomischen und sozialen Ungleichheit sowie des Problems der Macht in den gesellschaftlichen Strukturen entspricht die idealisierende Darstellung der bestehenden Wirtschaftsordnung. Die kapitalistische Marktwirtschaft wird nach dem Modell der neoklassischen Wirtschaftstheorie als reibungslos funktionierendes, selbststeuerndes, konfliktfreies und stabiles Optimierungssystem interpretiert, das Gerechtigkeit im Sinne der Leistungsgerechtigkeit gewähr-

leistet. Von der ökonomisch-sozialen Realität ist dieses Bild weit entfernt.

Zusammenfassung: Die libertäre Gerechtigkeitsphilosophie der Gegenwart

1. Mitte der 1970er Jahre ist es in der Sozialphilosophie zu einer Renaissance des von John Locke begründeten klassischen liberalen Gerechtigkeitsparadigmas gekommen. Gemeinsamer Angriffspunkt der zeitgenössischen libertären Gerechtigkeitsphilosophie ist – neben der Gerechtigkeitsphilosophie von Rawls – der moderne Sozialstaat. Entweder wird soziale Gerechtigkeit als sozialethischer Wert grundsätzlich in Frage gestellt oder es wird verneint, dass soziale Gerechtigkeit etwas mit sozialer und ökonomischer Gleichheit oder Verteilungsgerechtigkeit zu tun hat. Zur Abgrenzung vom moderaten Liberalismus der Gegenwart, der im Laufe der Zeit dem Sozialstaat gegenüber eine gewisse Aufgeschlossenheit entwickelt hat, wird diese Richtung als »libertär« bezeichnet.

2. Friedrich August von Hayek (1899–1922; *Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit*) hat bestritten, dass soziale Gerechtigkeit überhaupt ein sinnvolles politisches Ziel darstellen kann. Erstens sei der Staat nicht berechtigt, positive inhaltliche Ziele (wie etwa Gemeinwohl oder soziale Gerechtigkeit) zu verfolgen, sondern er müsse sich auf reine Verfahrensregeln beschränken, die sicherstellen, dass die Individuen ihre persönlichen Zwecke verfolgen können. Zweitens könnten die Begriffe »Gerechtigkeit« oder »Ungerechtigkeit« sinnvoll nur auf absichtsvolles individuelles Handeln angewendet werden, nicht aber auf gesellschaftliche Zustände, die sich aus dem Zusammenwirken einer unabsehbaren Zahl von Beteiligten ergeben und von niemandem direkt gewollt sind.

3. Robert Nozick (1928–2002; *Anarchie, Staat, Utopia*) hat direkt auf die Eigentumstheorie von John Locke zurückgegriffen und argumentiert, dass eine bestimmte Verteilung von Einkommen oder Besitz niemals wegen eines bestimmten Verteilungsergebnisses gerecht sein könne, sondern ausschließlich dann, wenn Einkommen und Besitz rechtmäßig erworben seien (»historische Anspruchstheorie der Verteilungsgerechtigkeit«). Daher dürfe rechtmäßig erworbenes Eigentum niemals Gegenstand von Umverteilung sein. Eigentum werde rechtmäßig erworben durch gerechte Aneignung herrenloser Güter, durch freiwillige Übertragung (Tausch, Kauf, Schenkung, Vererbung) sowie durch Korrektur unrechtmäßig erworbener Eigentumstitel. Staatliche Umver-

teilung vom einen auf den anderen Eigentümer sei niemals gerechtfertigt.

4. Wolfgang Kersting (geb. 1946) wendet sich vor allem gegen die Vorstellung, Vorteile, welche Individuen aufgrund ihrer natürlichen genetischen Ausstattung oder vorteilhafter familiärer Sozialisationsbedingungen erworben hätten, seien »unverdient« und dürften oder müssten im Namen der Verteilungsgerechtigkeit egalisiert werden. Als Begründung führt er an, dass sich die unveräußerlichen Persönlichkeitsrechte auf die konkrete Person einschließlich ihrer natürlichen und soziobiografisch bedingten Eigenschaften bezögen. Daher hält Kersting eine Politik der Umverteilung von Einkommen und Vermögen für nicht legitim. Er wendet sich aber nicht vollständig gegen staatliche Sozialpolitik, meint jedoch, dass diese nicht durch das Streben nach Verteilungsgerechtigkeit gerechtfertigt werden kann, sondern nur durch »politische Solidarität« mit hilfsbedürftigen Mitbürgern.

5. Die Vertreter der »neuen Egalitarismuskritik« (z.B. Harry Frankfurt und Angelika Krebs) wenden sich nicht gegen soziale Gerechtigkeit als solche, behaupten aber, dass Gerechtigkeit nichts mit Gleichheit zu tun habe. Gerechtigkeit sei nicht relativ, sie sei also nicht auf den Vergleich zwischen Menschen gerichtet, sondern beziehe sich ausschließlich auf die Verwirklichung elementarer Grundrechte (Leben, Gesundheit, Bildung usw.) und auf die Achtung der Menschenwürde (»absolute Gerechtigkeitsstandards«). Ebenso wie Kersting lehnen die neuen Egalitarismuskritiker zwar staatliche Umverteilungspolitik ab, akzeptieren aber bestimmte sozialpolitische Maßnahmen wie Armutsbekämpfung.

6. Die Grenzen der zeitgenössischen libertären Gerechtigkeitsphilosophie liegen besonders in dem extrem individualistischen Konzept einer Gesellschaft, die aus isolierten, nur auf sich selbst bezogenen und ausschließlich im Eigeninteresse handelnden Individuen besteht, in der Fixierung auf die Freiheitsbedrohung durch den Staat, in der Ausklammerung des Problems der Freiheitsbeschränkung innerhalb der Gesellschaft durch ökonomische Macht sowie in einem idealisierenden Bild von der kapitalistischen Marktwirtschaft.

17 Das sozialliberale Gerechtigkeitskonzept von Ralf Dahrendorf

Der bekannte Soziologe Ralf Dahrendorf (1929 –2009) hat mit seinem bereits 1965 veröffentlichten Aufsatz *Reflexionen über Freiheit und Gleichheit* (Dahrendorf 1965) einen originellen und zu Unrecht vergessenen Dis-

kussionsbeitrag zur Theorie der sozialen Gerechtigkeit geleistet. Obwohl dieser Text zeitlich noch vor den großen und noch heute die Diskussion beherrschenden Theorieentwürfen von Rawls, Hayek und Nozick entstanden ist, wirkt er überraschenderweise wie eine vorweggenommene Synthese aus libertärer und egalitärer Gerechtigkeitsphilosophie. Das ist auch der Grund, warum, abweichend von der chronologischen Reihenfolge, erst an dieser Stelle auf die Überlegungen Dahrendorfs eingegangen wird.

Das Wort »Gerechtigkeit« kommt in Dahrendorfs Reflexionen über Freiheit und Gleichheit an keiner Stelle vor. Trotzdem hat er hier auf knappem Raum etwas entwickelt, was man eine sozialliberale Konzeption der sozialen Gerechtigkeit nennen könnte, also den Versuch, einen Mittelweg zwischen einem liberalen, individualistisch-antiegalitären und einem egalitär-sozialdemokratischen (oder sozialistischen) Gerechtigkeitsverständnis zu finden. Mit dem Verhältnis zwischen Freiheit und Gleichheit spricht Dahrendorf das an, was aus der Perspektive des Liberalismus als das Zentralproblem der sozialen Gerechtigkeit zu betrachten ist, nämlich dasjenige Maß an Gleichheit oder Ungleichheit zu finden, das mit der Freiheit verträglich ist. Dahrendorf versucht, den Konflikt zwischen diesen beiden Ideen zu schlichten und sowohl der Freiheit als auch der Gleichheit zu ihrem relativen Recht zu verhelfen. Wir werden sehen, dass er dabei, insofern ein echter Liberaler, in letzter Konsequenz der Freiheit die Priorität einräumt, ohne jedoch dezidiert antiegalitäre Positionen einzunehmen.

Die Vertreter des libertären Liberalismus, also z.B. John Locke und in seiner Nachfolge die modernen libertären Theoretiker wie Hayek, Nozick oder auch Kersting, haben die Frage nach dem Verhältnis zwischen Freiheit und Gleichheit ganz eindeutig beantwortet: Um der Freiheit willen hat sich die Gleichheit strikt auf die rechtliche Gleichheit – also auf die Gleichheit vor dem Gesetz und auf die allen Menschen unabhängig von Abstammung, Geschlecht und sozialer Stellung gleichermaßen zustehenden fundamentalen Menschenrechte – zu beschränken. Jede darüber hinausgehende soziale Gleichheit ist nichts anderes als Freiheitseinschränkung. Daher ist für den libertären Liberalismus soziale Ungleichheit die zwingende Folge der Freiheit und insofern gerecht.

Von diesem libertären Ansatz löst sich Dahrendorf durch einen entscheidenden Gedankenschritt, nämlich durch den Übergang vom abstrakten zum konkreten Freiheitsbegriff. Den Freiheitsbegriff des libertären Liberalismus kann man als abstrakt bezeichnen, weil er sich auf die rechtliche Freiheit beschränkt. Für die libertären Theoretiker ist es nicht von Interesse, ob und in welchem Umfang es die ökonomischen und sozialen Bedingungen den

Individuen gestatten, von ihrer Freiheit auch tatsächlich Gebrauch zu machen. Deshalb tendieren sie dazu, zwar im Allgemeinen für die Freiheit aller Individuen einzutreten, im Konkreten aber nur die Freiheit derer zu verteidigen, die über genügend Fähigkeiten, Bildung und Besitz verfügen, um sich gegen die weniger gut Ausgestatteten durchsetzen zu können.

Dahrendorf orientiert sich hingegen an einem konkreten Freiheitsbegriff; Freiheit besteht darin, dass das Individuum eine reale Chance hat, sich selbst zu verwirklichen. Damit aber sind über die formale rechtliche Freiheit hinaus auch die ökonomischen und sozialen Bedingungen, welche die Selbstverwirklichung der Individuen ermöglichen oder auch einschränken, elementare Bestandteile der Freiheit. Allerdings ist es allein die Sache der Individuen selbst und nicht die des Staates oder der Gesellschaft, ob und auf welche Weise sie diese Möglichkeit zur Selbstentfaltung tatsächlich wahrnehmen. Deshalb spricht Dahrendorf, wenn es um die Freiheit im Bezug auf die Gesellschaft und den Staat geht, statt von »Freiheit« lieber von der »Möglichkeit der Freiheit«.

Bezüglich der Gleichheit trifft Dahrendorf eine wichtige Unterscheidung, nämlich zwischen der »Gleichheit des *staatsbürgerlichen* Status« und der »Gleichheit des *sozialen* Status«:

- Die Gleichheit des staatsbürgerlichen Status besteht darin, dass die Gesellschaft jedem Menschen eine gleiche Ausgangsposition der Entfaltung garantiert; sie erlaubt allen Menschen in gleicher Weise, ihre Individualität zu verwirklichen und ihre politischen Rechte als Staatsbürger auszuüben. Die Gleichheit des staatsbürgerlichen Status geht also über die formale Gleichheit vor dem Gesetz hinaus und umfasst auch die Gleichheit der tatsächlich vorhandenen Chancen.
- Die Gleichheit des sozialen Status geht über die Gleichheit des staatsbürgerlichen Status noch hinaus und umfasst zusätzlich die Gleichheit der Lebenslagen und der Ausstattung mit sozialen Ressourcen. Wie in der Soziologie üblich unterscheidet Dahrendorf dabei vier Hauptkomponenten des sozialen Status, nämlich erstens Einkommen und Vermögen, zweitens Sozialprestige, drittens Autorität (womit offenbar Macht gemeint ist) sowie viertens Bildungs- und Erziehungsniveau. Gleichheit des sozialen Status würde verlangen, dass Einkommen und Eigentum, Sozialprestige, Macht und Bildungsniveau angeglichen, wenn nicht gar gänzlich nivelliert werden.

Die Gleichheit der ersten Art, die Gleichheit des staatsbürgerlichen Status, steht nach Dahrendorf keineswegs im Widerspruch zur Freiheit, sondern sie

gehört untrennbar zur ihr: »Die Gleichheit des staatsbürgerlichen Status ist mit der (Möglichkeit der) Freiheit nicht nur vereinbar; sie ist die Bedingung der Möglichkeit der Freiheit für alle Menschen.« (Dahrendorf 1965, S. 386) Erst durch die Gleichheit des staatsbürgerlichen Status wird die Chance der Selbstverwirklichung vom Privileg weniger Auserwählter zum Rechtsanspruch jedes Menschen; ohne diese Form der Gleichheit ist allgemeine Freiheit für Dahrendorf nicht denkbar.

Die zweite Art von Gleichheit, die nicht nur den staatsbürgerlichen, sondern auch den sozialen Status umfasst, lehnt Dahrendorf hingegen ab. Sie wäre gleichbedeutend mit Nivellierung und Einschränkung der Freiheit: Hier verläuft für ihn die Grenze zwischen Liberalismus und Sozialismus, zwischen den »Anhängern der sozialen Marktwirtschaft und der Wirtschaftsdemokratie« (Dahrendorf 1965, S.388); die einen haben die Gleichheit des staatsbürgerlichen Status zum Ziel, die anderen die Gleichheit des sozialen Status.

Auf den ersten Blick schließen sich also für Dahrendorf staatsbürgerliche und soziale Gleichheit gegenseitig aus. Bei näherem Hinsehen stellt sich jedoch heraus, dass beide nicht so feinsäuberlich zu trennen sind, wie es der traditionellen liberalen Sichtweise entspricht. Vielmehr ist die staatsbürgerliche Gleichheit ohne ein Mindestmaß an sozialer Gleichheit nicht möglich bzw., anders ausgedrückt, die soziale Ungleichheit darf ein gewisses Ausmaß nicht überschreiten, damit die staatsbürgerliche Gleichheit nicht beeinträchtigt wird. Da aber die staatsbürgerliche Gleichheit zugleich die unerlässliche Bedingung der Freiheit – im Sinne der Freiheit aller, nicht nur einiger weniger – ist, bedeutet dies, dass um der Freiheit willen gewisse nivellierende Eingriffe in den sozialen Status erforderlich sind. Dies ist der Punkt, an dem sich Dahrendorf vom libertären Liberalismus löst und sein »Sozialliberalismus« sichtbar wird.

Aus dem Gedanken, dass ein Mindestmaß an sozialer Gleichheit Grundvoraussetzung der staatsbürgerlichen Gleichheit und damit auch der Freiheit ist, ergibt sich die Notwendigkeit, die Grenze sowohl der zulässigen sozialen Gleichheit als auch der zulässigen sozialen Ungleichheit zu bestimmen: Ab welchem Punkt wird – erstens – die soziale Ungleichheit zur staatsbürgerlichen Ungleichheit und damit zur Unfreiheit? Und ab welchem Punkt führt – zweitens – die soziale Gleichheit zu einer Nivellierung von Persönlichkeitsunterschieden und damit ebenfalls zu Unfreiheit? Es gilt also, eine tolerable Unter- bzw. Obergrenze in der sozialen Statushierarchie zu bestimmen: Welcher minimale soziale Status muss für alle gewährleistet sein, damit die

Gleichheit aller gewährleistet ist? Welchen maximalen sozialen Status darf niemand überschreiten, weil er sonst die Freiheit anderer verletzt?

Beim minimalen sozialen Status, der immer garantiert sein muss, damit die Freiheit aller gewährleistet ist, ist die entscheidende Frage, ob dieses Minimum möglichst hoch oder möglichst niedrig angesetzt werden sollte. Dahrendorf plädiert dafür, sich am Maßstab des kulturellen, nicht des physischen Existenzminimums zu orientieren. Da ein zu niedriges Minimum auf jeden Fall freiheitsschädlich ist, sollte es ihm zufolge im Zweifel eher zu hoch als zu niedrig angesetzt werden: »Wird das Minimum an Status, in dem alle Bürger gleich sind, zu hoch angesetzt, dann liegt darin keine Bedrohung der Chance der Freiheit, wenn über diesem Minimum Raum bleibt für mannigfache Differenzierungen der Ausbildung und Autorität, des Prestiges und der des Einkommens« (Dahrendorf 1965, S. 391).

Neben dem minimalen gibt es auch einen maximalen sozialen Status, den niemand in einer freiheitlichen Gesellschaft überschreiten sollte. Für die Bestimmung dieses Maximums sind aber lediglich die Komponenten Einkommen und Eigentum sowie Autorität (Macht) relevant, denn es wäre offensichtlich unsinnig, auch Sozialprestige und Bildung begrenzen zu wollen.

Macht und Herrschaft können, realistisch betrachtet, in der Gesellschaft nicht vollständig abgeschafft werden; sie lassen sich lediglich auf rationale, d.h. für das Funktionieren der Gesellschaft unerlässliche, Herrschaft begrenzen und an die Bedingung der freiwilligen Zustimmung durch die Beherrschten binden. Bei der Festlegung eines Maximums an Einkommen und Eigentum ist für Dahrendorf – insofern ist er ein liberaler Verfechter des Eigentumsrechts – besondere Vorsicht geboten. Denn ein noch so hohes und selbst ein ohne eigene Leistung erworbenes Eigentum gefährdet nicht als solches und automatisch die Freiheit. Zur Freiheitsgefährdung werden Einkommen und Eigentum vielmehr nur dann, wenn sie zu illegitimer Herrschaft führen.

Zweifellos können Einkommen und Eigentum eine übermächtige Stellung in der Gesellschaft ermöglichen und so die Gleichheit des staatsbürgerlichen Status gefährden. Dahrendorf zufolge ist es aber nicht die Ungleichheit des sozialen Status als solche, welche die Freiheit aller gefährdet, sondern der Sprung vom ungleichen sozialen Status zu Macht und Herrschaft. Daher kann es auch keine Berechtigung geben, Einkommen und Eigentum pauschal und ausnahmslos zu beschränken. Auf der anderen Seite zieht Dahrendorf eine Schlussfolgerung, die Vertretern des Liberalismus in der Regel eher fremd ist:

»Es ist eine Bedingung der Möglichkeit gleicher Freiheitschancen aller, dass nicht rational legitimierte Macht beseitigt wird. Dies heißt einerseits, dass im wirtschaftlichen Bereich Legitimation durch Eigentum nicht ausreicht, sondern durch ein Maß an Consensus der Beherrschten ergänzt werden muss […], andererseits, dass politische Macht aufgrund wirtschaftlicher Macht illegitim ist und beseitigt werden muss.« (Dahrendorf 1965, S. 395)

Beides bedeutet aber nicht, dass das Eigentum als solches aufgehoben werden dürfte oder gar müsste, sondern es geht darum, die Möglichkeiten illegitimer Herrschaft zu begrenzen, die mit jedem, vor allem aber mit staatlichem Eigentum verbunden sind:

»Sinn dieser Überlegung ist der Nachweis, dass Gleichheit des sozialen Status an der oberen Grenze des Erreichbaren nur insofern als Bedingung der Möglichkeit der Freiheit aller betrachtet werden kann, als gewisse Stellungen in der Schichtungshierarchie der Gesellschaft auf dem Umweg über illegitime (nichtrationale) Herrschaft die allgemeine Gleichheit des staatsbürgerlichen Status bedrohen können. Immer sind Macht und Herrschaft – nicht Eigentum, Einkommen, Prestige oder Ausbildung – hier zentral. Eine Sozialreform im Sinne der gleichen Freiheitschance aller hätte daher nicht am Einkommen oder Eigentum, sondern an der Kontrolle und unter Umständen Zügelung der privaten Macht Einzelner und des Staates (denn auch dieser kann ›private‹ im Sinne von illegitimer Macht ausüben) anzusetzen.« (Dahrendorf 1965, S. 396)

Die liberale Hochschätzung des Eigentums und des individuell erworbenen sozialen Status als Ausdrucksform der Freiheit bewegt Dahrendorf zu der Warnung vor zu weit gehenden Eingriffen. Jede Beschränkung der sozialen Statushierarchie nach oben ist ein Eingriff in die Freiheit von Individuen. Obwohl solche Eingriffe im Interesse der Freiheit aller nötig sind, müssen sie sich in Grenzen halten, und die Grenzen müssen eher zu hoch als zu niedrig gezogen werden. Dahrendorfs Fazit lautet dann:

»An zwei Punkten der Statusskala sind soziale Gleichheit im Sinne der ausgeschlossenen Extreme und individuelle Freiheit im Sinne der Chance der Selbstverwirklichung durchaus vereinbar, ja ist die Gleichheit Bedingung der Möglichkeit der Freiheit. Doch bezeichnen diese egalitären Beschränkungen im Grund Elemente nicht des sozialen, sondern des staatsbürgerlichen Status. Zwischen der ›Decke‹ und dem ›Fußboden‹, die die Hierarchie des sozialen Ranges im Interesse staatsbürgerlicher Gleichheit und allgemeiner Freiheit begrenzen, ist die Gleichheit jedoch ein Feind der Freiheit.« (Dahrendorf 1965, S. 397)

Dies sind also die Grundzüge der Gerechtigkeitstheorie, die Dahrendorf– wie gesagt, ohne den Begriff »Gerechtigkeit« zu gebrauchen – in seinen Reflexionen über das Verhältnis von Freiheit und Gleichheit entwickelt. Diese sozialliberale Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit unterscheidet sich deutlich vom besitzindividualistischen Mainstream des libertären Liberalismus. Ihr Charakteristikum kann darin gesehen werden, dass das Wesen der Gerechtigkeit in der realen Möglichkeit der Freiheit für alle (man könnte auch sagen: in der gleichen Freiheit für alle) gesehen wird und nicht nur in der Freiheit einer begünstigten Minderheit. Mit diesem Ansatz, dass Freiheit immer als reale Möglichkeit der Freiheit für alle zu verstehen ist, nimmt Dahrendorf ein wesentliches Motiv der Tradition des Sozialismus auf.

Aber auch zu sozialistischen und sozialdemokratischen Gerechtigkeitsvorstellungen hält Dahrendorf Distanz. Er bleibt insofern prinzipiell liberal, als er der sozialen Gleichheit keinen normativen Eigenwert zuerkennt. Gleichheit ist für ihn nur als Mittel zum Zweck der Freiheit gerecht; dient sie nicht diesem Zweck oder läuft ihm zuwider, ist Gleichheit ungerecht. Soziale Gleichheit und soziale Gerechtigkeit werden keinesfalls gleichgesetzt. Nur im äußeren Randbereich eines sehr niedrigen und eines sehr hohen sozialen Status sind Gleichheit und soziale Gerechtigkeit deckungsgleich. Daher verwundert es nicht, dass Dahrendorf in seinen späteren Jahren zu den Befürwortern eines großzügig ausgestatteten »unbedingten sozialen Grundeinkommens«[31] gehörte.

Zusammenfassung: Ralf Dahrendorfs sozialliberales Gerechtigkeitskonzept

1. Ralf Dahrendorf (1929–2009) entwickelte eine Synthese aus egalitärer und libertärer Gerechtigkeitstheorie, indem er versuchte, dasjenige Maß an Gleichheit zu bestimmen, das mit der Freiheit verträglich ist.
2. Im Unterschied zum libertären Liberalismus orientierte sich Dahrendorf an einem konkreten Freiheitsbegriff: Freiheit bedeutet, dass alle Individuen die reale Chance besitzen, sich selbst zu verwirklichen.
3. Damit sind über die formale rechtliche Freiheit hinaus auch die ökonomischen und sozialen Bedingungen, welche die Selbstverwirklichung der Individuen ermöglichen oder auch einschränken, elementare Bestandteile der Freiheit.
4. Bei der Gleichheit unterschied Dahrendorf zwischen der »Gleichheit des *staatsbürgerlichen* Status« und der »Gleichheit des *sozialen* Status«, die in einem Spannungsverhältnis stehen:

- Die Gleichheit des staatsbürgerlichen Status ist eine notwendige Bedingung der Freiheit. Jedem Menschen muss die gleiche Ausgangsposition garantiert werden, die es ihm erlaubt, seine Individualität zu verwirklichen und seine politischen Rechte als Staatsbürger auszuüben.
- Die Gleichheit des sozialen Status geht über die Gleichheit des staatsbürgerlichen Status hinaus und umfasst zusätzlich die Gleichheit der Lebenslagen und der Ausstattung mit Gütern. Anders als die Gleichheit des staatsbürgerlichen Status steht die Gleichheit des sozialen Status im Gegensatz zur Freiheit, weil die Umverteilung von Gütern immer mit Freiheitseinschränkungen verbunden ist.

5. Die Gleichheit des staatsbürgerlichen Status erfordert jedoch ein Mindestmaß an sozialer Gleichheit, weil andernfalls die sozial schlechter Gestellten in ihrer Freiheit und in der Möglichkeit, ihre staatsbürgerlichen Rechte auszuüben, eingeschränkt wären. Es muss also ein sozialer Mindeststatus für alle Bürger garantiert werden, der im Zweifel eher zu hoch als zu niedrig angesetzt werden sollte.
6. Die Freiheit erfordert auch eine Obergrenze für sehr hohe Einkommen und Vermögen, damit die damit verbundene wirtschaftliche Macht nicht die Freiheit aller gefährdet. Weil jede Begrenzung von Einkommen und Vermögen mit einer Freiheitseinschränkung für die Betroffenen verbunden ist, sollte auch diese Grenze im Zweifel eher zu hoch als zu niedrig angesetzt werden.

18 Gerechtigkeit als Gemeinschaft – das neo-aristotelische Gerechtigkeitsparadigma des modernen Kommunitarismus

Am Schluss dieser Darstellung der Ideengeschichte der sozialen Gerechtigkeit soll es um den sogenannten Kommunitarismus gehen. Dabei handelt es sich um eine in den USA etwa um 1980 entstandene sozialphilosophische Richtung, die den liberalen Individualismus kritisiert. Als wichtige Vertreter gelten Alasdair MacIntyre (geb. 1929), Charles Taylor (geb. 1931), Michael Walzer (geb. 1935), Benjamin Barber (geb. 1939), Robert D. Putnam (geb. 1941) und Michael Sandel (geb. 1953).

Die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls ist, wie wir gesehen haben, von den libertären Anti-Egalitaristen heftig kritisiert worden, die in seinem moderaten Egalitarismus und in seinem Plädoyer für Umverteilung eine Verletzung unveräußerlicher Individualrechte sehen. Rawls hat aber auch Widerspruch von Seiten der Kommunitaristen provoziert. Die kommunitaristische Kritik an Rawls ist, wenn man so will, viel fundamentaler als die der Vertreter des

libertären Liberalismus, denn sie greift die philosophischen Grundlagen des Liberalismus als solchen an, dem auch Rawls – ungeachtet seiner Differenzen mit den libertären Theoretikern – in gewisser Weise zuzurechnen ist. Daher richtet sich die Gegnerschaft der Kommunitaristen sowohl gegen den egalitären als auch gegen den antiegalitären Liberalismus. Das Eigentümliche des Kommunitarismus liegt also nicht in seiner Position im Streit um Gleichheit oder Ungleichheit, denn es gibt sowohl egalitäre als auch antiegalitäre Vertreter des Kommunitarismus, sondern in seinem Anti-Individualismus.

Der Kommunitarismus ist keine philosophische Schule im eigentlichen Sinne und es gibt auch keine eindeutig definierte kommunitaristische Theorie. Was die Kommunitaristen ungeachtet ihrer ansonsten recht unterschiedlichen Theorieansätze und ihrer teilweise entgegengesetzten politischen Überzeugungen auszeichnet, ist eine gemeinsame Wertüberzeugung, nämlich eine gewisse Hochschätzung der »Gemeinschaft«. Was im Einzelnen mit dem Schlüsselbegriff »Gemeinschaft« (*community*) gemeint ist, unterscheidet sich zwar erheblich von Autor zu Autor, hat aber einen gemeinsamen Kern. Es geht darum, dass die Mitglieder einer Gemeinschaft keinen bloßen Zweckverband zum gegenseitigen Vorteil bilden, sondern dass sie untereinander in einer Beziehung der inneren Zusammengehörigkeit stehen und dass sich aus dieser inneren Zusammengehörigkeit eine verpflichtende Bindungskraft entwickelt, die unabhängig davon ist, ob die Gemeinschaft den Individuen einen persönlichen Vorteil bringt oder nicht. Die Zusammengehörigkeit in einer Gemeinschaft ist für die Kommunitaristen von zentraler Bedeutung. In der Gemeinschaft wurzeln für sie alle sozialen Normen, so auch die soziale Gerechtigkeit. Soziale Gerechtigkeit ist nichts anderes als das Ergebnis und die Ausdrucksform des gemeinschaftlichen Zusammenhalts.

Durch die Betonung der Gemeinschaftlichkeit grenzen sich die Kommunitaristen deutlich vom normativen Individualismus ab. Damit stellen sie sich zugleich auch der philosophischen Tradition des Liberalismus entgegen, die vor allem in der Konstruktion des Gesellschaftsvertrags zum Ausdruck kommt (s. Unterkapitel 7). Die zentralen Prämissen des normativen Individualismus, welche von den Kommunitaristen in Frage gestellt werden, sind:

- dass die individuellen Freiheitsrechte den Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens vorangehen,
- dass die Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens aus den individuellen Freiheitsrechten abgeleitet werden müssen und können,

- dass die Individuen selbstbezogen und sozial ungebunden sind und bei der Bildung von politischen Gemeinschaften im Eigeninteresse rational handeln.

Dass die Kommunitaristen die Grundlagen des Liberalismus in Zweifel ziehen, bedeutet aber nicht, dass sie im engeren politischen Sinne antiliberal sind, d.h., dass sie für autoritäre Regierungsformen plädieren oder den Rechtsstaat ablehnen. Ihr eigentliches Angriffsziel ist nicht die Liberalität im Sinne von Rechtstaatlichkeit, Demokratie oder Toleranz, sondern der Individualismus, der allerdings in der Tradition des Liberalismus tief verwurzelt ist.

Wenn die Kommunitaristen den Wert und die tragende Funktion der Gemeinschaft, also die innere Zusammengehörigkeit und Verbundenheit der Menschen, betonen und sie dem individualistisch-liberalen Modell einer Gesellschaft aus selbstbezogenen, ungebundenen und rational handelnden Einzelpersonen entgegensetzen, dann schwebt ihnen kein abstraktes Ganzes vor, sondern sie denken an konkrete, historisch gewachsene, erlebbare und in irgendeiner Weise überschaubare Gemeinschaften. Solche konkreten Gemeinschaften beziehen ihr kollektives Selbstbewusstsein aus ihren Besonderheiten, z.B. ihre Kultur, ihre Geschichte, ihre Sprache, ihre Traditionen, ihre Wertvorstellungen und Institutionen. Auf diese Weise grenzen sie sich auch ab, und zwar sowohl von anderen Gemeinschaften als auch von umfassenden Kollektiven wie etwa die ganze Menschheit.

Der Kommunitarismus ist also nicht nur anti-individualistisch, sondern auch anti-universalistisch. Er bezieht sich nicht auf universelle Prinzipien, die zeitlose und kulturübergreifende Gültigkeit für alle Menschen beanspruchen, sondern bewusst nur auf die Gemeinschaftswerte historisch einmaliger Kulturen und Gesellschaften. Diese doppelte Abgrenzung vom Individualismus und vom Universalismus ist ein Charakteristikum des Kommunitarismus, in dem man auch eine gewisse Abkehr von der Denktradition der Aufklärung und der europäischen Moderne sehen kann. Denn die Orientierung an den Werten und Ordnungsvorstellungen konkret existierender und historisch gewachsener Gemeinschaften führt jedenfalls bei einigen Kommunitaristen zu einem ausgesprochenen Kulturrelativismus, d.h. zu der Vorstellung, dass es überhaupt keine für alle Kulturen gleichermaßen verbindlichen Normen wie etwa die Menschenrechte gäbe, sodass dann z.B. Zwangsverheiratung oder die untergeordnete Stellung der Frauen in der Gesellschaft als Ausdruck der kulturellen Identität bestimmter Gesellschaften anerkannt werden müssten.

Statt auf den normativen Individualismus und Universalismus greift der moderne Kommunitarismus, soweit er sich mit Fragen der sozialen Gerechtigkeit befasst, unverkennbar – teils offen, teils indirekt – auf das Gerechtigkeitsparadigma des Aristoteles zurück (s. Unterkapitel 4), sodass man den Kommunitarismus geradezu als modernen Neo-Aristotelismus bezeichnen kann. Typisch aristotelisch sind die beiden wichtigsten kommunitaristischen Positionen:

- die Vorstellung von der Sozialnatur des Menschen, d.h. seiner natürlichen Gemeinschaftsgebundenheit; das Leben in Gemeinschaften ist für den Menschen letztlich keine Frage der Zweckmäßigkeit, sondern Ausdruck seiner Selbstverwirklichung;
- die Ablehnung universalistischer und abstrakter sozialphilosophischer Prinzipien; da jede Gemeinschaft aus speziellen historischen Bedingungen heraus entstanden ist, gibt es keine für alle Zeiten und alle Kulturen verbindlichen und unveränderlichen Gerechtigkeitsnormen, sondern nur spezifische, für die jeweilige Gemeinschaft passende Regeln, die aus dem jeweiligen Kontext erwachsen (der sogenannte aristotelische Kontextualismus).

Aus diesen beiden aristotelischen Grundsätzen ergibt sich das für den modernen Kommunitarismus typische gemeinwohlorientierte Gerechtigkeitsverständnis: »sozial gerecht« ist letztlich, was dem Zusammenhang und Bestand des Gemeinwesens dient. Im Übrigen gehen die philosophischen und politischen Ansichten der Kommunitaristen weit auseinander. Es gibt unter ihnen »linke« und »rechte«, egalitäre und anti-egalitäre Positionen, sowohl konservative Auffassungen als auch solche, die man als eher sozialdemokratisch oder grün-alternativ bezeichnen könnte. Da es nicht möglich ist, die gesamte Variationsbreite des Kommunitarismus darzustellen, wird im Folgenden nur auf die Gerechtigkeitstheorie zweier führender Vertreter eingegangen. Der eine ist der britisch-amerikanische Philosoph Alasdair MacIntyre (geb. 1929), der eine besonders zugespitzte und stark konservative Position vertritt; bei ihm werden die aristotelischen Wurzeln des Kommunitarismus besonders deutlich. Der andere ist der US-Amerikaner Michael Walzer (geb. 1935), der eine liberale Variante repräsentiert. Im Übrigen ist auf die reichhaltige Literatur zum Kommunitarismus zu verweisen (z.B. Brumlik/Brunkhorst 1992, Nussbaum 1992, Honneth 1993, Reese-Schäfer 2001).

18.1 Beispiel I: Konservativer Kommunitarismus (Alasdair MacIntyre)

Im 17. Kapitel seines 1981 erschienenen Buches *After Virtue. A Study in Moral Theory* (*Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, MacIntyre 1995) – eines der Hauptwerke des Kommunitarismus – setzt sich MacIntyre mit dem Thema »Gerechtigkeit und Tugend« auseinander. Er beginnt mit seiner zentralen Aussage: Eine Gesellschaft bedarf als notwendige Grundlage für die politische Gemeinschaft der Übereinstimmung über eine Vorstellung von Gerechtigkeit. Eben diese Übereinstimmung fehlt unserer gegenwärtigen Gesellschaft wegen ihrer individualistischen Kultur. Dieser Gedanke ist für den Kommunitarismus und seine Differenz zum Liberalismus typisch: Die gemeinsame Gerechtigkeitsvorstellung ist nicht das mögliche Ergebnis des politischen Prozesses oder eines rationalen Diskurses; sie kann nicht durch Diskussion und Kompromisse gefunden werden, sondern muss vor aller Diskussion bereits vorhanden sein, damit überhaupt ein sinnvoller Dialog möglich ist.

Für MacIntyre kann eine Gesellschaft nicht funktions- und lebensfähig sein, wenn in ihr gegensätzliche Gerechtigkeitsverständnisse konkurrieren, und sie ist auch nicht in der Lage, solche Gegensätze durch Toleranz zu überbrücken. Sobald eine Gesellschaft in eine Vielzahl von Personen zerfallen ist und somit von Gemeinschaft keine Rede mehr sein kann, sobald sich also eine »individualistische Kultur« entwickelt hat, besteht nach seiner Auffassung keine Möglichkeit mehr, Übereinstimmung über Gerechtigkeit zu erzielen. So etwas wie Gerechtigkeit ist also nur in nichtindividualistischen Gemeinschaften möglich. Wenn keine Gemeinschaft in diesem Sinne existiert, dann sind Konflikte zwischen divergierenden Gerechtigkeitsvorstellungen nicht auflösbar.

MacIntyre illustriert dies anhand des Beispiels zweier Bürger A und B. Bürger A hält die Besteuerung seines Eigentums und Einkommens für ungerecht, Bürger B jedoch für gerecht, weil der Staat die Einnahmen benötigt, um Hilfe für die Armen und Benachteiligten zu finanzieren. Die Haltung des Bürgers A entspricht weitgehend der libertären Gerechtigkeitstheorie von Robert Nozick: Jeder rechtmäßig erworbene Besitz ist gerecht und es gibt prinzipiell keine Legitimation dafür, irgendeinem Mitglied der Gesellschaft um des Wohles eines anderen Mitglieds willen etwas von seinem rechtmäßigen Besitz abzunehmen.

> »A, der ein Geschäft besitzt, aber auch Polizeibeamter oder Bauarbeiter sein kann, hat sich mit einiger Mühe genug von seinem Verdienst gespart, um ein Häuschen zu kaufen, seine Kinder aufs lokale College zu

schicken, seinen Eltern eine medizinische Spezialbehandlung zu bezahlen. All diese Projekte werden plötzlich durch steigende Steuern bedroht. Er betrachtet diese Bedrohung seiner Projekte als ungerecht; er behauptet, ein Recht auf das zu haben, was er verdient hat, und dass niemand ein Recht hat, ihm wegzunehmen, was er sich ehrlich erworben und worauf er einen berechtigten Anspruch hat.« (MacIntyre 1995, S. 326)

Die Position des Bürgers B spiegelt hingegen die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls: Grundsätzlich muss ökonomische und soziale Gleichheit herrschen, es sei denn, die relativ Benachteiligten hätten durch die Ungleichheit einen absoluten Vorteil.

»B, der vielleicht Freiberufler, Sozialarbeiter oder jemand mit ererbtem Vermögen ist, ist beeindruckt von den willkürlichen Ungleichheiten in der Verteilung von Wohlstand, Einkommen und Chancen. Noch beeindruckter ist er womöglich von der Unmöglichkeit für die Armen und Benachteiligten, sehr viel an ihrer Lage zu ändern, als Folge eben dieser Ungleichheiten in der Verteilung der Macht. Er hält diese beiden Arten der Ungleichheit für ungerecht und meint, dass sie ständig weitere Ungerechtigkeiten nach sich ziehen. Allgemeiner glaubt er, dass jede Ungleichheit dringend der Rechtfertigung bedarf und dass die einzig mögliche Rechtfertigung der Ungleichheit darin besteht, die Lage der Armen und Benachteiligten zu verbessern – zum Beispiel durch Förderung des Wirtschaftswachstums. Er kommt zu dem Schluss, dass die Gerechtigkeit unter den gegenwärtigen Umständen umverteilende Steuern erfordert, die Wohlfahrt und soziale Dienste finanzieren.« (MacIntyre 1995., S. 326).

Die Gerechtigkeitsansprüche, die Bürger A in Übereinstimmung mit der Gerechtigkeitstheorie von Nozick erhebt, bezeichnet MacIntyre als »Ansprüche aus Rechtstiteln« (*claims based on legitimated entitlements*), die des Bürgers B bzw. die Postulate der Gerechtigkeitstheorie von Rawls als »Ansprüche aus Bedürfnissen« (*claims based on needs*). Beide Ansprüche und beide Gerechtigkeitstheorien sind seiner Auffassung nach in sich logisch und widerspruchsfrei. Weder kann die Bedürfnistheorie von Rawls durch die Anspruchstheorie von Nozick entkräftet werden noch umgekehrt die Anspruchstheorie von Nozick durch die Bedürfnistheorie von Rawls.

Auf Basis dieser Einschätzung, dass beide, einander widersprechende, Gerechtigkeitstheorien in ihrer Überzeugungskraft gleichwertig und damit auch die Ansprüche der beiden Bürger A und B gleichrangig sind, kommt MacIntyre dann zu einer bemerkenswerten Einschätzung, die für die kommunitaristische Denkweise typisch ist: Es ist nicht möglich, den Streit zu

schlichten, wenn in einer Gesellschaft keine gemeinsamen Wertüberzeugungen existieren. Diese gemeinsamen Wertüberzeugungen können auch nicht durch Argumentation oder Kompromiss gefunden werden; sie existieren in einer Gesellschaft, so wie sie historisch geworden ist – oder sie existieren eben nicht. Die moderne pluralistische Gesellschaft verfügt jedenfalls über keine gemeinsamen Wertüberzeugungen und über keine Möglichkeit, zu gemeinsamen Überzeugungen zu gelangen:

> »Doch unsere pluralistische Kultur besitzt keine Methode abzuwägen, kein rationales Kriterium, um zwischen Ansprüchen, die auf Rechtstiteln, und Ansprüchen, die auf Bedürfnissen beruhen, zu entscheiden. Diese beiden Arten von Ansprüchen sind tatsächlich unvereinbar, wie ich schon angedeutet habe, und der Ausdruck, moralische Ansprüche ›abzuwägen‹, ist nicht nur unpassend, sondern auch irreführend.« (MacIntyre 1995, S. 328)

Auf diese Weise gelangt MacIntyre zu einem pessimistischen Konservativismus. Die moderne, vielfach differenzierte Gesellschaft befindet sich für ihn offenbar in einer Art moralischem Verfallszustand, weil sie den Grundkonsens verloren hat, den homogene traditionelle Gesellschaften noch besessen haben. Daraus resultiert dann zugleich ein ausgeprägter Kulturrelativismus, denn wenn Wertüberzeugungen, etwa bezogen auf Gerechtigkeit, prinzipiell kein Gegenstand von Argumentation sein können, sondern sich einfach aus den Gegebenheiten einer Kultur oder einer gewachsenen Gemeinschaft ergeben und als solche hinzunehmen sind, dann hat jede Kultur oder gewachsene Gemeinschaft ihre eigenen Werte, ohne dass eine rationale Diskussion oder eine Vermittlung möglich wäre. An späterer Stelle in seinem Kapitel über »Gerechtigkeit als Tugend« zieht MacIntyre daraus dann auch eine geradezu niederschmetternde Konsequenz: »Moderne Politik ist Bürgerkrieg mit anderen Mitteln.« (MacIntyre 1995, S. 337) Daraus können wir schließen, dass sich in modernen pluralistischen Gesellschaften allenfalls ein minimal-gerechter Zustand erreichen lässt, der darin besteht, dass der Bürgerkrieg wenigstens nur mit »anderen« statt mit kriegerischen Mitteln ausgetragen wird.

Beide Versionen der individualistisch-liberalen Gerechtigkeitsphilosophie, die egalitäre von Rawls und die anti-egalitäre von Nozick, haben trotz ihrer Unvereinbarkeit, so behauptet MacIntyre, eine wichtige Gemeinsamkeit: Sie haben keinen Platz für die Kategorie des »Verdienstes« (*desert*). Das sei auch der Grund dafür, dass sie mit ihren Gerechtigkeitstheorien den Ansprüchen der wirklich lebenden Bürger A und B nicht gerecht werden können, denn sowohl A als auch B berufen sich sehr wohl auf »Verdienst«.

Da der Begriff des Verdienstes eine zentrale Rolle in MacIntyres Gerechtigkeitstheorie spielt, ist sorgfältig zu beachten, was damit gemeint ist. Es geht nämlich offenbar nicht um Einkommen, Bezahlung oder Gegenleistung im Tausch (englisch »earnings«, deutsch »der« Verdienst), sondern um eine moralische Kategorie, nämlich um ein Handeln oder eine Haltung bzw. Eigenschaft eines Menschen, die Hochschätzung und Anerkennung verdient (englisch »desert«, deutsch nicht »der«, sondern »das« Verdienst). In der deutschen Sprache beziehen wir uns auf diesen Unterschied, wenn wir z.B. feststellen, jemand verdiene zwar 10.000 Euro im Monat, aber er habe diesen Lohn nicht verdient.

Dieser Begriff des Verdienstes deckt sich weitgehend mit dem Begriff der Tugend (*virtue*). Dabei verwendet MacIntyre den Tugendbegriff in dem Sinne, den wir aus der antiken Philosophie kennen und der bereits im Zusammenhang mit der platonischen Gerechtigkeitsphilosophie (s. Unterkapitel 3) erläutert wurde: Tugend ist keine Sache der individuellen Moral oder des persönlichen Seelenheils, sondern sie bedeutet Vortrefflichkeit oder Tüchtigkeit eines Menschen bei der Erfüllung der Aufgaben, die ihm im Rahmen eines Gemeinwesens gestellt sind. Tugend ist also das, was einen Menschen zu einem geachteten Mitglied des Gemeinwesens macht. Sie befähigt ihn zu einem guten Leben und zur Entfaltung seiner Fähigkeiten und dient gleichzeitig dem Gemeinwesen. Sie hat demnach einen Doppelcharakter; individuelles Glück und Leben in der Gemeinschaft sind miteinander verbunden.

In dieser Weise ist auch MacIntyres Begriff des »Verdienstes« letztlich zu verstehen, nämlich als eine öffentlich anerkennenswerte Handlung oder Haltung, die zugleich ein gutes Leben und das Gemeinwohl befördert. Diese Art von Tugend und damit auch das »Verdienst« und das, was MacIntyre zufolge die Grundlage von sozialer Gerechtigkeit ist, setzt somit das Vorhandensein einer intakten und lebendigen Gemeinschaft voraus:

> »Aber wir haben bereits gesehen, dass der Begriff des Verdienstes (*notion of desert*) nur im Kontext einer Gemeinschaft zu Hause ist, deren primäre Bindung aus einem geteilten Verständnis sowohl des Guten für den Menschen wie des Guten für diese Gemeinschaft besteht und in der die Individuen ihre primären Interessen unter Bezug auf diese Güter bestimmen.« (MacIntyre 1995, S. 333)

Weder Rawls noch Nozick berücksichtigen MacIntyres Auffassung nach das Verdienst oder die Tugend in ausreichendem Maße. Bei Rawls ist, wie wir gesehen haben, so etwas wie Verdienst bei der gerechten Verteilung

ohnehin bedeutungslos. Sein Differenzprinzip fragt nicht, ob die zu verteilenden Güter durch eigene anerkennenswerte Anstrengung oder Leistung erworben worden sind oder nicht; entscheidend sind lediglich die berechtigten Erwartungen der relativ am schlechtesten Gestellten. Aber auch für Nozick spielt das »Verdienst« im Sinne von MacIntyre keine Rolle; für ihn kommt es nur auf den rechtmäßigen (d.h. keine Eigentumsrechte anderer verletzenden) Erwerb an, sei es durch rechtmäßige Aneignung herrenloser Güter oder durch gerechte, d.h. auf dem Freiwilligkeitsprinzip basierende, Besitzübertragung. MacIntyre meint, dass sowohl Rawls als auch Nozick durch ihren Individualismus daran gehindert werden, dem, was er als das »Verdienst« bezeichnet, die notwendige Beachtung zu schenken. Sie kennen nicht die Kategorie der Gemeinschaft, innerhalb derer so etwas wie das »Verdienst« für das Gemeinwesen im Sinne einer öffentlich anerkennenswerten Handlung oder Haltung überhaupt erst einen Sinn haben könnte. »Aus beider Sicht verhält es sich so, als hätte uns ein Schiffsunglück mit einer Gruppe anderer Individuen auf eine unbewohnte Insel verschlagen, von denen jeder für mich und auch alle anderen ein Fremder ist.« (MacIntyre 1995, S. 333)

Weil sie die Dimension des »Verdienstes« vernachlässigen, können die beiden liberalen Philosophen MacIntyre zufolge nicht wirklich erfassen, worauf es den Bürgern A und B wirklich ankommt, nämlich auf die Anerkennung ihrer »Verdienste«:

> »Worüber A sich in eigener Sache beklagt, ist nicht nur, dass er ein Anrecht auf das hat, was er sich erarbeitet hat, sondern dass er es sich durch lebenslange harte Arbeit auch verdient hat; und B beklagt im Namen der Armen und Benachteiligten, dass ihre Armut und Not unverdient sei.« (MacIntyre 1995, S. 332)

MacIntyres Ausführungen münden in die Schlussfolgerung, dass der normative Individualismus, sei es der von Rawls, sei es der von Nozick, prinzipiell nicht in der Lage sei, das Problem der sozialen Gerechtigkeit zu lösen, »da ihre Ansichten jede Darstellung der menschlichen Gemeinschaft ausschließen, in der der Begriff des Verdienstes in Verbindung mit Beiträgen zu den gemeinsamen Aufgaben dieser Gemeinschaft beim Streben nach gemeinsamen Gütern eine Grundlage für Urteile über Tugend und Gerechtigkeit liefern könnte« (MacIntyre 1995, S. 334).

Wir sehen nun MacIntyres Betrachtungsweise von Gerechtigkeit klarer und können sie auf folgende Formel bringen:

1. Gerechtigkeit besteht in der Anerkennung von »Verdiensten« oder, wie man auch sagen könnte, in der angemessenen Belohnung für »Tugend« (im Sinne von Handlungen oder Haltungen, die zugleich ein gutes Leben und das Gemeinwohl befördern).

2. »Verdienste« beziehen sich auf Beiträge eines Individuums zu den gemeinsamen Aufgaben der Gemeinschaft beim Streben nach gemeinsamen Gütern; man kann das vereinfachend so ausdrücken, dass die »Verdienste« sich auf das beziehen, was traditionell Gemeinwohl genannt wurde.

3. Daher ist Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne nur möglich, wenn es innerhalb einer sozialen Gemeinschaft eine gemeinsame Wertüberzeugung über das Gute und über das Gemeinwohl gibt.

4. Gemeinsame Wertüberzeugungen, welche z. B. soziale Gerechtigkeit zum Gegenstand haben, können sich nicht aufgrund von Diskussion und Argumentation zwischen isolierten Individuen bilden, sondern sie sind nur als Ergebnis und Ausdruck der historisch gewachsenen Identität kulturell homogener Gemeinschaften möglich. Haben Gesellschaften ihre Homogenität, ihren inneren Zusammenhalt und ihre gemeinsamen Werte verloren, so können diese auch durch bewusstes Handeln oder gesellschaftliche Diskurse nicht wieder hergestellt werden. Deshalb kann ein Dialog zwischen verschiedenen Gerechtigkeitstheorien (z.B. zwischen der egalitären und der anti-egalitären Variante des liberalen Individualismus) auch nicht zum Konsens führen.

5. Weil es in modernen pluralistischen und individualistischen Gesellschaften keine gemeinsamen Überzeugungen bezogen auf das Gute und das Gemeinwohl gibt, ist, streng genommen, die Anwendung des Begriffs »Gerechtigkeit« für moderne pluralistische Gesellschaften unsinnig.

MacIntyre nimmt, wie bereits angemerkt, besonders konservative und auch ausgesprochen zugespitzte Positionen ein. Seine Pointe ist sozusagen, dass wir uns das Ziel der sozialen Gerechtigkeit aus dem Kopf schlagen sollten. Soziale Gerechtigkeit ist nur etwas für homogene traditionelle Gesellschaften. Sein Aristotelismus zeigt sich auch daran, dass er sich am Leitbild des klassischen altgriechischen Stadtstaates, der »Polis« orientiert und, nachdem es keine solche Polis mehr gibt, zur Resignation tendiert.

18.2 Beispiel II: Liberaler Kommunitarismus (Michael Walzer)

Die meisten Kommunitaristen vermeiden die radikalen Konsequenzen, die MacIntyre aus der Übertragung des aristotelischen Gerechtigkeitsparadigmas auf die Gegenwart gezogen hat. Sie wenden sich nicht von der modernen pluralistischen Gesellschaft ab, sondern versuchen, den Gedanken der Gemeinschaftlichkeit mit der Realität der Gegenwart in Einklang zu bringen. Ein Vertreter diese Richtung ist der US-amerikanische Philosoph Michael Walzer, der früher an der renommierten Princeton University gelehrt hat.

18.2.1 Gleichheit als Vermeidung von Herrschaft

Walzer rechnet sich der politischen »Linken« zu und versteht sich als Egalitarist, was schon dadurch zum Ausdruck kommt, dass sein 1983 erschienenes Buch zur Gerechtigkeitstheorie (*Spheres of Justice*) den Zusatztitel »A Defense of Pluralism and Equality« (*Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralismus und Gleichheit*, Walzer 1998) trägt. Sein Ziel ist eine gemäßigte Variante des Egalitarismus, die gegen den Vorwurf der repressiven Gleichmacherei verteidigt werden kann. Auf den ersten Blick scheint Gleichheit, so Walzer, ohne Nivellierung und Konformismus nicht möglich zu sein, da sich die Menschen in ihrer Persönlichkeit, in ihren Fähigkeiten und in ihrem Verhalten unterscheiden, sodass jeder bestehende Zustand der Gleichheit früher oder später zwingend in Ungleichheit übergeht. Demnach scheint nur rigorose Reglementierung Gleichheit erzwingen zu können.

Dies ist aber nach Walzers Auffassung ein falsches Verständnis von Gleichheit. Erstrebenswert an der Gleichheit ist nicht die Abschaffung aller Unterschiede schlechthin, sondern nur solcher Unterschiede, die zur Herrschaft führen.

> »Die Hoffnung [auf Gleichheit, T. E.] gilt nicht der Auslöschung jeglicher Unterschiede zwischen den Menschen; wir müssen nicht alle gleich sein oder die gleiche Menge der gleichen Dinge besitzen. Die Menschen sind einander (in allen wichtigen moralischen und politischen Belangen) dann gleich, wenn es niemanden gibt, der Mittel in seinem Besitz hält oder kontrolliert, die es ihm erlauben, über andere zu herrschen« (Walzer 1998, S. 18 f.).

Egalität im Sinne der Vermeidung von Herrschaft verlangt demnach nicht, Menschen zu reglementieren, sondern nur »soziale Güter« zu verteilen.

Mit Letzteren meint Walzer nicht sämtliche Güter, die den Wohlstand steigern, sondern nur solche, die Herrschaft über andere Menschen ermög-

lichen. Ihm zufolge gibt es nicht nur ein einziges soziales Gut, das dem Besitzer die Herrschaft über andere Menschen ermöglichen kann, sondern eine Vielzahl solcher herrschaftsrelevanter Güter. Insgesamt unterscheidet Walzer – wie sich aus dem Aufbau von *Sphären der Gerechtigkeit* ergibt – elf solcher Güter bzw. Gütergruppen:

- Mitgliedschaft und Zugehörigkeit,
- Sicherheit und Wohlfahrt,
- Geld und Waren,
- Ämter,
- harte Arbeit (in diesem Fall handelt es sich um ein negatives Gut, d.h. eine Last)
- Freizeit,
- Erziehung und Bildung,
- Verwandtschaft und Liebe,
- göttliche Gnade,
- Anerkennung,
- politische Macht.

Warum Walzer auch »Verwandtschaft und Liebe« sowie »göttliche Gnade« in seinen Katalog aufgenommen hat, erschließt sich nur schwer, zumal ihm selbstverständlich bewusst ist, dass diese Güter keiner irgendwie gearteten gesellschaftlichen Umverteilung zugänglich sind. Immerhin geben ihm diese beiden Stichworte Anlass zu Diskursen über das Verhältnis von Staat und Religion sowie über Fragen der Familienpolitik und die Frauenfrage.

Walzer kommt es, wie dargestellt, darauf an, nicht Gleichheit in jeder Hinsicht zu erzwingen, sondern lediglich Herrschaft auszuschließen. Da nun Herrschaft mit der Verfügung über soziale Güter zu tun hat, können wir sagen, dass soziale Gerechtigkeit für er in einem Zustand besteht, in dem die sozialen Güter so verteilt sind, dass sie nicht zu Herrschaftsinstrumenten werden können. Im Übrigen bleibt er eine Definition dessen schuldig, was genau er unter Herrschaft (*domination*) versteht. Offensichtlich ist er kein Anarchist, der jegliche Staatsgewalt, auch die demokratisch legitimierte, ablehnt. Das was er Herrschaft nennt, fängt also offenbar dort an, wo der Grad an Über- und Unterordnung über das hinausgeht, was zum Funktionieren von Staat und Gesellschaft unerlässlich ist.

Für die richtige oder gerechte Verteilung der sozialen Güter will Walzer keine allgemeingültige und für alle denkbaren Gesellschaften gültige Regel aufstellen. Deshalb bezieht er sich ausdrücklich nur auf die zeitgenössische Gesellschaft der USA, in der er selbst lebt. Wenn wir das »Wunschbild« einer egalitären Gesellschaft entwerfen, dann ist, so meint er, dieses Wunschbild »in erster Linie nur für diejenige Sozialwelt belangvoll, für die es entwickelt wird. Seine Bedeutung für andere Sozialwelten ist nicht gegeben, zumindest nicht zwingend« (Walzer 1998, S. 19). Seiner Meinung nach ist es zwar möglich, abstrakte philosophische Konzepte von Gerechtigkeit und Gleichheit zu formulieren, aber die konkreten Vorstellungen, die wir uns von einer gerechten Gesellschaft machen, müssen immer an den Konzepten und Kategorien anschließen, die in der bestehenden Gesellschaft bereits, wenn auch verborgen, vorhanden sind.

18.2.2 Walzers Theorie der sozialen Güter

Aus der Tatsache, dass es eine Vielzahl von Gütern oder Güterklassen, die für die Ausübung von Herrschaft relevant sind, gibt, zieht Walzer die wichtige Schlussfolgerung, dass wir Gleichheit (als Herrschaftsfreiheit verstanden) nicht an einem singulären Kriterium, z.B. ausschließlich an der Verfügung über Geld oder einzig und allein am Zugang zu Bildung, messen können. Entscheidend ist vielmehr das Zusammenspiel aller partiellen Verteilungen von sozialen Gütern. Er stellt sich also vor, dass einzelne Güter durchaus ungleich verteilt sein können, dass aber die Ungleichheit in der einen Güterkategorie durch eine gegenläufige Ungleichheit in einer anderen Kategorie kompensiert werden kann, sodass sich insgesamt eine Art von Gleichgewicht ergibt, welches die Ausübung von Herrschaft ausschließt. Eine solche Gleichheit, die dann auch gleichbedeutend mit sozialer Gerechtigkeit ist, nennt Walzer »komplexe Gleichheit«; davon zu unterscheiden ist die »einfache Gleichheit«.

Den entscheidenden Gedanken hierzu entwickelt Walzer im Abschnitt »Dominanz und Monopol« seiner *Sphären der Gerechtigkeit*. Hier wird zwischen der »Dominanz« von Gütern und dem »Monopol« über Güter unterschieden:

- »Dominante Güter« sind solche, deren Besitz zugleich auch den Zugang zu anderen Gütern ermöglicht. So können z. B. mit Geld auch Ausbildung und medizinische Versorgung, unter bestimmten Bedingungen auch Ehrentitel und politische Ämter gekauft werden. Umgekehrt kann politische Macht die Möglichkeit eröffnen, sich persönlich zu bereichern.

- »Monopol« bedeutet, dass Individuen oder Klassen die Verfügung über bestimmte soziale Güter in einem erheblichen Umfang für sich allein beanspruchen und die anderen davon weitgehend ausschließen können. Aus monopolisierten Gütern können leicht dominante Güter werden, wenn diese Güter knapp und allgemein begehrt sind, wie es z.B. beim Wasser in der Wüste der Fall ist. Ungleichheit, Herrschaft oder »Tyrannei« entstehen für Walzer, wenn es Monopole bei dominanten Gütern gibt, wenn sich also z.B. das Kapital in den Händen weniger befindet und gleichzeitig politische Macht käuflich oder korrumpierbar ist, wenn die Inhaber geistlicher Ämter diese zur Anhäufung von Reichtum nutzen können oder wenn das Militär die Möglichkeit hat, die Besetzung politischer Ämter zu kontrollieren.

Gibt es solche Monopole bei dominanten Gütern, dann kann man im Prinzip auf dreierlei Weise versuchen, soziale Gerechtigkeit herzustellen:

1. Man könnte die Dominanz eines Gutes bestehen lassen, aber es so umverteilen, dass das Monopol beseitigt wird. Wenn sich z.B. die Produktionsmittel in einer Gesellschaft in den Händen einer kleinen Gruppe von Kapitaleignern befinden, dann bestünde die Antwort in der Überführung der Produktionsmittel in Gemeineigentum. Dies impliziert die Gerechtigkeitsvorstellung, dass das Monopol bei einem dominanten Gut als solches ungerecht ist.

2. Stattdessen könnte man auch das Monopol bestehen lassen, aber die Dominanz des in Monopolbesitz befindlichen Gutes beseitigen. In dem gewählten Beispiel würde das bedeuten, dass die Kapitaleigner zwar nicht enteignet werden, aber ihr Einfluss auf politische Entscheidungen beseitigt wird. Diese Strategie beinhaltet die Gerechtigkeitsvorstellung, dass nicht das Monopol als solches – in diesem Fall die Konzentration des Kapitalbesitzes auf wenige –, sondern nur die Dominanz dieses einzelnen Gutes (d.h., dass die politische Macht von den Kapitalbesitzern ausgeübt wird) ungerecht ist.

3. Schließlich wäre es auch möglich, die Dominanz des einen Gutes durch die Dominanz eines anderen Gutes zu ersetzen, das von einer anderen Klasse monopolisiert wird. Auf diese Weise ist die Feudalherrschaft vom Kapitalismus und der Kapitalismus von der Herrschaft der kommunistischen Partei abgelöst worden. Solche Revolutionen implizieren die Gerechtigkeitsvorstellung, dass eine bestimmte Monopol-und Herrschaftsstruktur ungerecht, eine andere, die an ihre Stelle treten soll, hingegen gerecht ist.

18.2.3 Komplexe und einfache Gleichheit

Die zweite der drei genannten Möglichkeiten entspricht dem, was Walzer »komplexe Gleichheit« nennt, die anderen beiden Varianten repräsentieren die »einfache Gleichheit«:

- Einfache Gleichheit bedeutet, dass es ein dominantes Gut gibt und dass dieses dominante Gut gleich verteilt ist, sodass das Monopol beseitigt ist. Walzer nennt als Beispiel dafür eine Gesellschaft, in der alles käuflich ist und in der alle Bürger gleich viel Geld besitzen.
- Komplexe Gleichheit heißt hingegen, dass es kein dominantes Gut gibt. Die Verteilung des sozialen Gutes X hat keinen bestimmenden Einfluss auf die Verteilung des sozialen Gutes Y. Auf diese Weise wird verhindert, dass sich eine durchgängige Herrschaftsstruktur herausbildet. Die Verteilung der verschiedenen sozialen Güter oder Güterklassen findet sozusagen in strikt getrennten Sphären statt und folgt jeweils unterschiedlichen Distributionsprinzipien; so wird z.B. das Geld nach Maßgabe der ökonomisch am Markt verwertbaren Leistung verteilt, die Bildung nach Maßgabe der bestmöglichen Förderung der Talente oder die politische Macht nach dem Prinzip des gleichen Stimmrechts. Wenn auf diese Weise sichergestellt ist, dass kein Gut dominant ist, dann können auch Monopole an einzelnen sozialen Gütern hingenommen werden, ohne dass sich daraus Herrschaft entwickelt. Mit dem Ideal der komplexen Gleichheit wäre es also vereinbar, dass das Eigentum an Produktionsmitteln bei einer Klasse von Kapitaleignern monopolisiert ist, wenn gleichzeitig die Gewähr besteht, dass die Kapitalbesitzer keinen ausschlaggebenden Einfluss auf die staatliche Politik haben, wenn jedermann in die politischen Ämter gelangen kann und wenn alle die gleichen Bildungschancen besitzen.

Wenn in einer Gesellschaft soziale Gerechtigkeit gewährleistet sein soll, müssen wir uns also zwischen komplexer und einfacher Gleichheit entscheiden. Walzer selbst votiert entschieden zugunsten der komplexen Gleichheit, denn Systeme einfacher Gleichheit sind seiner Meinung nach immer instabil. Sie tendieren zu Ungleichheit und zur Bildung von Monopolen beim dominanten Gut. Um dies zu verhindern, bedarf es permanenter staatlicher Eingriffe, sodass einfache Gleichheit immer durch Reglementierung und Unfreiheit erkauft werden muss. Das ist der Grund, warum Systeme komplexer Gleichheit immer denjenigen mit einfacher Gleichheit vorzuziehen sind.

Bei komplexer Gleichheit gibt es kein dominantes Gut, sodass niemand die Möglichkeit hat, mit Hilfe einer etwaigen Monopolstellung bei einem der relevanten sozialen Güter eine Herrschaft über andere Menschen aufzurichten. Weil die Sphären der einzelnen herrschaftsrelevanten Güter konsequent voneinander getrennt sind, weil in jeder Sphäre unterschiedliche Distributionsprinzipien herrschen und unterschiedliche Klassen dominieren, werden Ungleichheit und Herrschaft insgesamt wirkungsvoll begrenzt. Aus dem Prinzip der komplexen Gleichheit leitet Walzer ein, wie er es nennt, »offenes Distributionsprinzip« ab, das wir als eine Art Regel der sozialen Gerechtigkeit interpretieren können:

> »Kein soziales Gut X sollte ungeachtet seiner Bedeutung an Männer und Frauen, die im Besitz eines Gutes Y sind, einzig und allein deswegen verteilt werden, weil sie dieses Y besitzen.« (Walzer 1998, S. 50)

Walzers Kritik der »einfachen Gleichheit« leuchtet durchaus ein. Wenn z.B. in einer Gesellschaft die Verfügung über die Produktionsmittel in jeder Hinsicht entscheidend ist, dann kann mit der Gleichverteilung der Produktionsmittel – sprich ihrer Vergesellschaftung – nicht viel geholfen sein, denn es wird sich zwangsläufig anstelle der alten Klasse der Kapitaleigner eine neue Klasse der staatlichen Planer und Wirtschaftslenker etablieren. Es stellt sich jedoch die Frage, wie es möglich sein soll, durch die Abschottung verschiedener »Sphären« ein System »komplexer Gleichheit« zu schützen und die »Dominanz von Gütern« zu verhindern. Mit anderen Worten, wenn es nicht gelingt, in der ökonomischen Sphäre Ungleichheit wenigstens zu begrenzen, ist es kaum vorstellbar, dass der Einfluss ökonomischer Macht auf Politik, Bildung, Wissenschaft usw. eingeschränkt werden kann. Es scheint, dass Walzer dieser Frage nicht genug nachgegangen ist und dass in Bezug auf die Kontrollierbarkeit ökonomischer Macht in kapitalistischen Gesellschaftssystemen durchaus Skepsis angebracht wäre.

Im Übrigen zeigt sich an dieser Stelle, dass die ganze Konstruktion der »komplexen Gleichheit« auf einer reichlich realitätsfernen Prämisse beruht. Sie setzt nämlich voraus, dass die verschiedenen »Sphären« sozialer Güter voneinander unabhängig sind, so als hätte die Verteilung von »Sicherheit und Wohlstand« nichts mit der Verteilung von »Geld und Waren« zu tun oder die Verteilung von »Erziehung und Bildung« nichts mit der Verteilung politischer Macht. Ganz offensichtlich ist es nicht möglich, die Verteilung der Güter innerhalb jeder Sphäre autonom und unabhängig von den Verteilungen in den anderen Sphären zu regeln. Dies aber bedeutet nicht weniger als das völlige Scheitern der Idee der »komplexen Gleichheit«.

18.2.4 Der »Kommunitarismus« bei Walzer

Es stellt sich nun die Frage, worin das »Kommunitaristische« in Walzers Theorie eigentlich besteht. Wir erinnern uns, dass er seine Überlegungen zu einer gerechten oder egalitären Gesellschaft aus dem heraus entwickeln wollte, was in ihr bereits, wenn auch verborgen, vorhanden ist. Wie dies gemeint ist, können wir seiner 1987, also vier Jahre nach *Sphären der Gerechtigkeit* publizierten Schrift *Interpretation and Social Criticism* entnehmen; der Titel der deutschen Ausgabe »Kritik und Gemeinsinn« (Walzer 1993) entfernt sich recht weit vom englischen Originaltitel, trifft aber ziemlich gut den Grundgedanken dieses Buches. Walzer verfolgt hier eine doppelte strategische Absicht. Einerseits will er den kommunitaristischen Grundsatz rechtfertigen, dass sich Normen der sozialen Gerechtigkeit aus der speziellen Wertetradition konkret vorhandener Gesellschaften speisen und nicht irgendwie als universelle Normen konstruierbar sind; dies ist, wie wir gesehen haben, das Erbe des aristotelischen Gerechtigkeitsparadigmas und seines Kontextualismus. Andererseits versucht Walzer zu zeigen, dass der kommunitaristische Ansatz keineswegs auf eine konservative Position verpflichtet ist und dass er nicht bedeutet, dem gesellschaftlichen Status quo verhaftet sein zu müssen. Es geht also um nichts Geringeres als um die die Grundlegung eines gesellschaftskritischen oder wenn man so will »linken« Kommunitarismus.

Im ersten Teil von *Kritik und Gemeinsinn* (»Drei Wege in der Moralphilosophie«) unterscheidet Michael Walzer drei Zugangsweisen zur Moralphilosophie:

- den »Pfad der Entdeckung« (*path of discovery*),
- den »Pfad der Erfindung« (*path of invention*),
- den »Pfad der Interpretation« (*path of interpretation*).

Es geht in diesem Text zwar nicht speziell um soziale Gerechtigkeit, sondern generell um Moral, aber was Walzer hier über Moralphilosophie sagt, gilt auch für die Theorie der sozialen Gerechtigkeit.

Die Entdeckung der Moral

Mit dem ersten Weg, der Entdeckung von Moral, meint Walzer, dass es eine höhere Instanz gibt (Gott oder die natürliche Weltordnung), welche ein objektives moralisches Gesetz schafft, garantiert und legitimiert. Dieses Moralgesetz wird dem Menschen offenbart oder von ihm erkannt. Ersteres ist

die religiöse, Letzteres die philosophische Variante. Als Musterbeispiel für die religiöse, offenbarte Moral nennt Walzer die biblische Erzählung von Moses, der auf dem Berg Sinai Gottes Gebote empfängt. Die philosophische Moralentdeckung beruft sich zwar nicht auf göttlicher Offenbarung, aber sie beansprucht, ein Moralprinzip zu erkennen, das in der Welt, in der Natur oder im Menschen angelegt ist. Dieses Moralprinzip ist in objektiver Form unabhängig von uns gegeben und muss von uns nur erkannt und anerkannt werden. Als Beispiele für die philosophische Entdeckung von Moral – besser gesagt für Philosophen, welche die Moral »entdeckt« zu haben glauben – nennt Walzer den Utilitarismus und den Marxismus, wobei er allerdings offen lässt, was unter »marxistischer Moral« zu verstehen sein soll.

Kritik der konstruierten universellen Moral

Von völlig anderer Art ist der zweite Weg der Moralphilosophie, den Walzer den Pfad der Erfindung der Moral nennt. Diese Art von Moralphilosophie geht davon aus, dass es keine objektive, also von Gott oder der Weltordnung etablierte und garantierte Moral gibt, sondern dass die Menschen ihre Moral selbst konstruieren müssen, ohne dass es dafür einen vorgegebenen göttlichen oder natürlichen Plan gäbe. Für eine solche Konstruktion der Moral bedarf es eines Konstruktionsverfahrens und dieses besteht in der Regel in einer Vorgehensweise, die zur Übereinstimmung aller Beteiligten führen soll.

An dieser Stelle kommt Walzer zwangsläufig auf die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls zu sprechen. Er bezweifelt ganz grundsätzlich, dass eine nur erfundene oder konstruierte Moral – oder auch eine erfundene und konstruierte Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit – für uns verbindlich sein könnte:

> »Der entscheidende Punkt einer erfundenen Moral liegt darin, dass sie uns das liefert, was weder Gott noch die Natur uns bereitgestellt haben: ein allgemeingültiges Korrektiv für alle verschiedenen gesellschaftlichen Moralen. Aber warum sollten wir uns dieser universalen Korrektur beugen?« (Walzer 1993, S. 22)

Im Unterschied zu Rawls geht Walzer davon aus, dass die Menschen in der Realität bereits Moralvorstellungen besitzen, die durch ihren historischen und sozialen Kontext geprägt sind. Eine Moralkonstruktion nach der Art von Rawls hätte allenfalls Sinn in einer Ausnahmesituation oder bei einem Sozialexperiment, d.h. für den Fall, dass Menschen aus heterogenen Kontexten zusammengeführt wurden und dadurch gezwungen sind, Regeln für das Zusammenleben zu finden. Auf diese Weise finden sie keine »Lebensweise« (*way of life*), also keine Art zu leben, die ihnen gemäß ist

und die sie innerlich akzeptieren können, sondern nur eine »Überlebensweise« (*way of living*). Die Folge ist, dass jeder der an diesem Experiment Beteiligten nach dessen Ende sich nicht mehr an den erfundenen Regeln, sondern wieder an seinen gewohnten Moralvorstellungen orientieren wird: »Aber auch wenn diese [gemeint ist die konstruierte Moral, T.E.] der einzig mögliche Modus Vivendi für diese Leute unter solchen Bedingungen ist, so folgt daraus keinesfalls, dass sie auch eine allgemeingültige Regelung darstellt.« (Walzer 1993, S. 23)

Walzer formuliert hier den klassischen kommunitaristischen Einwand gegen die Gerechtigkeitstheorie von Rawls und überhaupt gegen die liberale und libertäre Traditionslinie: Er besagt, dass das aus dem sozialen und historischen Kontext herausgelöste Individuum eine weltfremde Abstraktion ist. Deshalb ist es auch nicht möglich, mittels der Fiktion einer Konvention zwischen frei schwebenden und kontextlosen Individuen universelle Regeln der Moral zu konstruieren, die dann für tatsächliche Menschen in ihrer tatsächlichen Lebenswelt Bindungskraft haben könnten.

Die interpretierende Moralphilosophie

Nachdem Walzer die konstruierende Moralerfindung verworfen hat und die Moralentdeckung – sei es durch göttliche Offenbarung, sei es durch philosophische Eingebung – für ihn nicht ernsthaft in Frage zu kommen scheint, verbleibt nur noch der dritte Weg der Moralphilosophie bzw. der Gerechtigkeitstheorie, nämlich die »Interpretation«. Was er damit meint, verdeutlicht Walzer durch den Vergleich der drei Wege der Moralphilosophie – und der Gerechtigkeitstheorie – mit den drei Staatsgewalten:

- Die entdeckende Moralphilosophie gleicht der exekutiven Staatsgewalt, denn sie gehorcht einem gegebenen – in diesem Falle göttlichen oder natürlichen – Gesetz, bringt es zur Geltung und setzt es durch.
- Die erfindende Moralphilosophie gleicht der legislativen bzw. verfassungsgebenden Staatsgewalt, weil sie kein gegebenes Gesetz anerkennt, sondern selbst ein Gesetz bzw. eine Verfassung gibt.
- Die interpretierende Moralphilosophie hingegen gleicht der judikativen Staatsgewalt; sie schafft kein neues Gesetz und keine neue Verfassung, sondern sie interpretiert, ausgehend von einem »Morast konfligierender Gesetze und Präzedenzfälle« (Walzer 1993, S.29), Wertvorstellungen, die in einer bestimmten historisch gegebenen Gesellschaft gewachsen und verankert sind. Sie begnügt sich damit, diesen Vorrat an Wertvorstellungen zu Tage zu bringen, zu verdeutlichen oder unter geänderten Umständen neu zu deuten.

Selbstverständlich stellt sich die Frage nach der Legitimationsgrundlage einer lediglich interpretierenden Moralphilosophie: Warum kann die bestehende Moral, wenn sie doch nur aus einem »Morast konfligierender Gesetze und Präzedenzfälle« besteht, eine Autorität sein, die wir lediglich interpretieren, aber nicht in Frage stellen sollen? Warum suchen wir nicht nach einer neuen Autorität? Walzers Antwort ist, dass es in Wirklichkeit überhaupt nur eine interpretierende Moralphilosophie geben kann; die entdeckende und die erfindende oder konstruierende Moralphilosophie sind nur Schein:

> »Die Erfahrung moralischen Argumentierens kann am besten nach Art der Interpretation verstanden werden. Was wir tun, wenn wir moralisch argumentieren, besteht darin, eine Bestandsaufnahme der bereits existierenden Moral vorzunehmen. Und diese Moral verpflichtet uns kraft der Autorität ihres Vorhandenseins: d.h. kraft dessen, dass wir nur als die moralischen Wesen existieren, die wir nun einmal sind. Alle unseren moralischen Kategorien, Beziehungen, Verpflichtungen und Hoffnungen sind bereits von dieser existierenden Moral geformt und werden in ihrem Vokabular formuliert. Die Pfade der Entdeckung und Erfindung sind Fluchtversuche: Versuche, einen Ausweg zu irgendeinem äußeren und allgemeingültigen Standard zu finden, mittels dessen die moralische Existenz zu beurteilen wäre. Diese Anstrengung mag äußerst lobenswert sein, doch sie ist – wie ich glaube – unnötig. Die Kritik des Bestehenden beginnt – oder kann doch beginnen – mit Grundsätzen, die dem Bestehenden bereits innewohnen.« (Walzer 1993, S. 31)

Um die These, moralisches Argumentieren habe immer den Charakter einer Interpretation, zu begründen, unterscheidet Walzer zwei Typen von rechtlichen und moralischen Fragen:

- Grundsatzfrage der Moral nach dem Typ »Was (überhaupt) ist richtig zu tun (*what is the right thing to do*)?« (Walzer 1993, S. 32; das in Klammern gesetzte Wort »überhaupt« ist eine Zutat des Übersetzers)
- Konkretisierungsfragen des Typs »Was ist für uns richtig zu tun (*what is the right thing for us to do*)?« (ebd. S. 33); d.h. es geht um das, was wir in dieser speziellen Situation, in dieser konkreten zur Entscheidung anstehenden Frage tun sollen.

Entscheidend ist für Walzer, dass es in der konkreten Wirklichkeit immer oder jedenfalls in aller Regel nur um rechtliche und moralische Fragen des zweiten Typs geht, also um die Interpretation einer bestimmten, bereits existierenden Moral und ihre Anwendung auf konkrete Situationen. Fragen

der Interpretation werden aber in einem langen gesellschaftlichen und historischen Prozess unter Beteiligung vieler geklärt, sie kommen auch zu keinem eindeutigen Ergebnis und sind nie abgeschlossen. Die bereits existierende Moral, die wir interpretieren, besteht nur aus einigen »universalen und minimalen Moralcodes« oder »Mindeststandards«, d.h. letztlich aus allgemein gehaltenen Verboten, wie sie z. B. die Zehn Gebote enthalten. Aus diesen Minimalcodes heraus entwickelt sich eine »moralische Kultur«:

> »[…] eine Kultur, in der das moralische Urteilen und Bewerten, die Kriterien für die Güte von Personen und Dingen detaillierte Gestalt annehmen. Man kann eine solche moralische Kultur ebenso wenig aus dem Minimalcode universeller Verbote ableiten wie ein Rechtssystem. Beide stellen Spezifizierungen und Ausarbeitungen des Verbotscodes dar, sie sind Variationen auf seiner Grundlage. Und während eine Ableitung ein einzig richtiges Verständnis von Moral und Recht hervorbringen würde, sind die Spezifizierungen Ausarbeitungen und Varianten notwendigerweise vielfältiger Natur.« (Walzer 1993, S. 35)

Interpretierende Moralphilosophie als kritische Moralphilosophie

Es gibt einen Gedankengang, auf den Walzer offenbar besonderen Wert legt und der bereits im Titel des Buches I*nterpretation and Social Criticism* zum Ausdruck kommt: Auch wenn wir Moralphilosophie als »Interpretation« bestehender und überlieferter Moral betreiben und darauf verzichten, jenseits des Gegebenen einen höheren und unabhängigen Standpunkt einzunehmen, können wir Kritik üben.

> »Man könnte sagen, dass uns die moralische Welt deshalb verpflichtet, weil sie uns mit allem versorgt, was wir benötigen, um eine moralisches Leben zu führen – die Fähigkeit zur Reflexion und Kritik eingeschlossen.« (Walzer 1993, S. 31)

Grundgedanke ist, dass jede überlieferte und bestehende Moral ein Doppelgesicht hat; sie ist gleichzeitig loyal und kritisch; sie stützt und stabilisiert das jeweilige Sozial- und Herrschaftssystem, aber sie unterwirft es auch moralischen Regeln und liefert kritische Maßstäbe, an denen das Bestehende gemessen werden kann. Was Walzer meint, lässt sich an einem ganz einfachen Beispiel erläutern: Das Gebot: »Du sollst nicht stehlen!«, schützt das Eigentum der Reichen und stabilisiert die etablierte Eigentumsordnung, aber es erlaubt auch, Ausbeutung zu kritisieren, und kann dazu dienen, die bestehende Eigentumsordnung in Frage zu stellen.

An dieser Stelle greift Walzer auf Überlegungen von Karl Marx zurück: Gesellschaftskritik ist das Nebenprodukt der kulturellen Tätigkeit, die jede

Gesellschaft benötigt und die von Priestern, Propheten, Weisen, Lehrern, Wissenschaftlern, Künstlern usw. verrichtet wird. Jede Klassenherrschaft muss, um sich zu rechtfertigen, als Herrschaft des Allgemeinwohls dargestellt werden; dies zu tun, ist die Arbeit der Intellektuellen. Unmittelbar dient ihre Arbeit demnach den Interessen der herrschenden Klasse, aber zugleich eröffnet sie die Möglichkeit der Gesellschaftskritik und kann sich gegen die herrschende Klasse wenden. Indem diese Kulturarbeiter im Interesse der Herrschenden das Allgemeininteresse formulieren, formulieren sie zugleich auch die Interessen der Unterklasse; sie propagieren etwas, worauf die Unterklasse sich gegen die Herrschenden berufen kann, und stellen die Argumente für die Kritik der bestehenden Verhältnisse bereit.

Walzer greift diesen Gedanken von Marx auf, um zu verdeutlichen, dass die interpretierende Moralphilosophie und Gerechtigkeitstheorie eine kritische Funktion haben kann, obwohl sie bewusst darauf verzichtet, an die bestehende Gesellschaft sozusagen von außen einen irgendwie konstruierten universell gültigen Maßstab anzulegen. Externe Moralkriterien sind auch gar nicht nötig, meint Walzer, denn die Gesellschaft produziert, indem sie sich ihre moralische Kultur schafft, zugleich auch die kritischen Maßstäbe, an denen sie gemessen wird. Die interpretierende Moralphilosophie muss diese Maßstäbe nur auffinden und anwenden.

Die »Interpretation«, so wie Walzer sie versteht, kann ebenso apologetischen wie kritischen Charakter annehmen. Die Apologie ist nur notwendig, weil wir uns unter dem Druck sehen, uns zu rechtfertigen; sie setzt voraus, dass die Praxis und die Maßstäbe, denen die Praxis angeblich folgt, auseinanderfallen: »Wir wissen, dass wir nicht auf der Höhe der Maßstäbe leben, die uns rechtfertigen können. Und wenn wir dieses Wissen einmal vergessen sollten, dann taucht der Gesellschaftskritiker auf, um uns daran zu erinnern.« (Walzer 1993, S. 59) Radikaler Abstand von der bestehenden Gesellschaft ist keine Vorbedingung für Gesellschaftskritik. Im Gegenteil, der engagierte Gesellschaftskritiker versteht sich als Teil der zu kritisierenden Gesellschaft, er hält keine emotionale Distanz, er ist nicht neutral. Er will das Gemeinsame zum Erfolg führen, weil er »einer von uns« ist. Diesem Muster sind bisher, so Walzer, in der Praxis alle großen Gesellschaftskritiker, von den alttestamentarischen Propheten bis zu Mahatma Gandhi, gefolgt.

Kritischer Kommunitarismus

Die historisch gewachsene Gemeinschaft, auf die sich Walzer bezieht, und die moralische Kultur, welche diese historisch gewachsene Gemeinschaft– basierend auf den universellen »Minimalcodes« – aus sich heraus hervorbringt, unterscheiden sich ganz erheblich von dem, was wir bei MacIntyre

kennengelernt haben. MacIntyre sieht in der Gemeinschaft ein statisches und geschlossenes System; sie ist – soweit es um Grundsätzliches geht – konfliktfrei, sie entwickelt sich nicht weiter. Ist diese heile Welt einmal zerstört, kommt sie nicht wieder; soziale Gerechtigkeit ist dann unmöglich geworden und dem Philosophen bleibt nur der Rückzug in die Resignation. Für Walzer hingegen ist die Gemeinschaft offen und dynamisch; sie trägt ihre Konflikte aus und bewältigt sie, indem sie ihre traditionellen Wert-und Gerechtigkeitsvorstellungen im Diskurs überprüft, revidiert und weiterentwickelt; dies alles aber kann sie letztlich nur, weil es ein Gemeinsames gibt, auf das alle Beteiligten ungeachtet ihres Streites zurückgreifen können, indem sie es »interpretieren«. Wir sehen bei Walzer also das Modell von etwas, was wir »kritischen Kommunitarismus« nennen könnten, welcher sich sehr deutlich vom konservativ gefärbten Kommunitarismus MacIntyres unterscheidet.

Eine zentrale Frage lässt Walzer allerdings offen: Wenn wir die gegebene moralische Kultur interpretieren, dann heißt das unter anderem auch, dass wir uns entscheiden und aus der Vielfalt der sich teilweise widersprechenden Möglichkeiten, die sie bietet, auswählen müssen. Dafür brauchen wir irgendwelche Kriterien. Wie aber und nach welchem Maßstab können wir bessere und schlechtere Interpretationen unserer bestehenden moralischen Kultur unterscheiden? Walzer stellt diese Frage zwar ausdrücklich, aber er beantwortet sie nicht wirklich; er kommt im weiteren Verlauf seines Buches nicht mehr darauf zurück.

Wahrscheinlich würde Walzer sagen, er habe die Frage, wie bessere und schlechtere Interpretationen der bereits bestehenden gesellschaftlichen Moral unterschieden werden können, sehr wohl beantwortet. Wir haben keine andere Möglichkeit, als die gesuchten Maßstäbe der Interpretation dem Wertevorrat der bestehenden Gesellschaft zu entnehmen. Die interpretierende Moralphilosophie und Gerechtigkeitstheorie muss sich also ihre Interpretationsregeln selbst durch Interpretation der bestehenden Moral beschaffen. Dies können wir, weil die bestehende Moral und ihre Wertestandards in sich ambivalent und nicht nur apologetisch sind, sondern auch immer kritisches Potenzial besitzen. Allerdings handelt es sich dabei um einen offenen Prozess. Niemand wird irgendwann behaupten können, die einzig richtige Interpretation gefunden zu haben.

Wirklich befriedigend ist diese Antwort aber nicht. In gewisser Weise ist die Frage nach den Interpretationskriterien interpretierender Moralphilosophie auch nicht zu beantworten, sobald man sich auf den Standpunkt Walzers gestellt hat. Walzer bestreitet ja gerade, dass es möglich ist, einen objektiven moralischen Standpunkt jenseits einer konkret gegebenen Gesellschaft

einzunehmen. Nun aber sehen wir, dass die Frage nach dem objektiven moralischen Standpunkt, der ein Urteil über das Bestehende erlauben würde, nicht einfach eliminiert werden kann, sondern sozusagen durch die Hintertür zurückkehrt. Hier ist die Achillesferse des Kommunitarismus überhaupt; er kann dem Kulturrelativismus nicht entgehen. Er mündet in der Auffassung, dass die grundlegenden sozialen Normen nicht universell, sondern immer nur für bestimmte Kulturen oder historische Epochen gelten. Stoßen aber unterschiedliche Kulturen und Lebenswelten aufeinander, dann bleibt auch der Walzersche Kommunitarismus ohne Antwort.

18.3 Die Grenzen des kommunitaristischen Neo-Aristotelismus

In den vorangegangenen Abschnitten kamen mit Alasdair MacIntyre und Michael Walzer zwei Vertreter des Kommunitarismus zu Wort. Ungeachtet der Differenzen, die beim Vergleich dieser beiden Autoren sichtbar geworden sind, teilen alle Kommunitaristen die Grundüberzeugung, dass soziale Gerechtigkeit letztlich als das Ergebnis oder die Ausdrucksform lebendiger Gemeinschaftlichkeit aufzufassen ist.

MacIntyre, der den konservativen Flügel des Kommunitarismus repräsentiert, tendiert dazu, soziale Gerechtigkeit funktional zu verstehen – sozial gerecht ist, was seine Funktion für den Bestand und den Zusammenhang der jeweils historisch gewachsenen Gemeinschaft erfüllt. Soziale Gerechtigkeit wird also letztlich mit Gemeinschaftlichkeit und Gemeinschaftsbindung als solcher gleichgesetzt. Dann bleibt aber die Frage offen, ob noch genug Raum für die Autonomieansprüche der Individuen bleibt.

Walzer versucht solche Konsequenzen, die letztlich den politischen Prinzipien des Liberalismus widersprechen, zu vermeiden. Für ihn sind Kritik, Diskurs und Konflikt Teil jeder Gemeinschaft. Die Gemeinschaften stützen sich auf eine historisch gewachsene und allgemein anerkannte Moral, aber diese Moral hat immer auch eine subversive Seite; nicht nur die Herrschenden, sondern auch der individuelle Protest und der Kampf gegen ungerechte Herrschaft können sich auf sie berufen. Auf diese Weise gibt Walzer dem Kommunitarismus ein liberales oder progressives Gesicht, aber der Preis dafür ist hoch. Es gibt nämlich letztlich kein inhaltlich eindeutig bestimmbares Kriterium für soziale Gerechtigkeit mehr. Die »interpretierende« Theorie der sozialen Gerechtigkeit verfügt, wie wir gesehen haben, über keine Maßstäbe, von denen sie sich bei der Interpretation leiten lassen könnte. Walzer lehrt uns, dass es außer der in jeder Gesellschaft immer schon vorhandenen Moral nichts gibt, woran wir uns orientieren können. Damit beraubt er das, woran wir uns orientieren sollen, aller Kon-

turen, sodass am Ende keinerlei Orientierung mehr möglich ist. Alles kann mit Hilfe der allgemein anerkannten Moral gerechtfertigt, aber auch kritisiert werden.

Die wirkliche Schwachstelle des Kommunitarismus, und zwar in beiden Varianten, ist demnach, dass man, wenn man diesen Ansatz konsequent zu Ende denkt, über kein Kriterium verfügt, das es erlauben würde, zwischen guten und schlechten, gerechten und ungerechten Gemeinschaften und zwischen sozialer Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zu unterscheiden. Letztlich liegt es in der Logik des Kommunitarismus, die Moralvorstellungen und Regeln faktisch vorhandener Gemeinschaften zu akzeptieren, denn jenseits der Gemeinschaftlichkeit und jenseits der Tatsache, dass eine Gemeinschaft für ihre Mitglieder eine innere Zusammengehörigkeit, eine moralische Bindung und kollektive Identität vermittelt, gibt es kein höheres Prinzip, auf das man sich berufen könnte. Ob es sich um eine bestimmte Nation oder eine Religionsgemeinschaft, um eine Gemeinschaft von Franziskanermönchen, einen Mafia-Clan, eine traditionelle islamische Dorfgemeinschaft, das Beziehungsnetzwerk der Absolventen einer »Elite«-Universität, eine revolutionäre kommunistische Untergrundorganisation oder eine alternative Landkommune handelt – unter dem Aspekt, dass sie echte Gemeinschaftlichkeit und verbindlichen Zusammenhang stiften, sind alle gleichwertig.

Daraus resultieren zwei Probleme: Das erste ist, dass es innerhalb der kommunitaristischen Konzeption, wenn sie konsequent zu Ende gedacht wird, keine Regeln gibt, welche der Gemeinschaft Grenzen setzen und die Individuen vor ungerechten Übergriffen und Ansprüchen der Gemeinschaft schützen. Das zweite ist, dass es zwischen gewachsenen und lebendigen homogenen Gemeinschaften, die jeweils über gemeinsame Vorstellungen vom Guten und vom Gemeinwohl verfügen, letztlich keine Möglichkeit eines interkulturellen Diskurses gibt, solange die Gemeinschaftlichkeit als solche als letzter und höchster Bezugspunkt gilt. Die Kulturen können sich dann, so wäre die letzte Konsequenz des kommunitaristischen Anti-Universalismus, untereinander prinzipiell weder verstehen noch verständigen.

Um den kommunitaristischen Theoretikern gerecht zu werden, muss man allerdings bedenken, dass ihre geistige Heimat eindeutig in den USA liegt, d.h. in einer von den Wurzeln her demokratischen, liberalen und stets individualistischen Gesellschaft, die in ihrer Geschichte weder einen antidemokratischen Konservativismus noch einen totalitären Faschismus gekannt hat. Aus deutscher Perspektive und auf dem Hintergrund unserer Geschichte sind bei der Hochschätzung, die der Gemeinschaft um ihrer selbst willen entgegengebracht wird, unangenehme Assoziationen – z.B. an die national-

sozialistische »Volksgemeinschaft« – schwerlich zu unterdrücken. Es wäre völlig absurd, die amerikanischen Kommunitaristen in eine solche Nähe rücken zu wollen, aber es unterstreicht die Notwendigkeit, die Position zu hinterfragen, dass Gemeinschaftlichkeit als solche als Kriterium sozialer Gerechtigkeit gelten kann. Die Frage, welche Gemeinschaften gerecht und welche ungerecht sind, lässt sich nicht umgehen.

Zusammenfassung: Das neo-aristotelische Gerechtigkeitsparadigma des modernen Kommunitarismus

1 Der Kommunitarismus ist eine in den USA um 1980 entstandene sozialphilosophische Richtung, die den liberalen Individualismus kritisiert, und zwar sowohl dessen egalitäre Variante (z.B. Rawls) als auch die libertäre (z.B. Nozick).

2 Die Kommunitaristen ziehen das grundlegende Prinzip des normativen Individualismus in Zweifel, nämlich dass die Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens aus den Freiheitsrechten der Individuen abgeleitet werden müssen und können.

3 Stattdessen wird betont, dass soziale Normen ihren Ursprung und ihren Rechtfertigungsgrund in der Zusammengehörigkeit von Menschen als Mitglieder konkreter historisch gewachsener Gemeinschaften haben. Dies knüpft an die die aristotelische Vorstellung von der Sozialnatur des Menschen an.

4 Der Kommunitarismus bezieht sich nicht auf universelle Prinzipien, die zeitlose und kulturübergreifende Gültigkeit für alle Menschen beanspruchen, sondern bewusst nur auf die Gemeinschaftswerte historisch einmaliger Kulturen und Gesellschaften. Auch dies geht auf Aristoteles zurück (»Kontextualismus« statt Universalismus).

5 Typisch für den Kommunitarismus ist ein gemeinwohlorientiertes Gerechtigkeitsverständnis: Sozial gerecht ist, was dem Zusammenhang und Bestand des Gemeinwesens dient.

6 Im Übrigen gehen die philosophischen und politischen Ansichten der Kommunitaristen weit auseinander. Es gibt egalitäre und anti-egalitäre, konservative, eher sozialdemokratische und grünalternative Varianten.

7 Die konservative Spielart des Kommunitarismus repräsentiert Alasdair MacIntyre (geb. 1929): Ihm zufolge können moderne Gesellschaften, die in eine Vielzahl von Personen zerfallen sind und in denen von Gemeinschaft keine Rede mehr sein kann, prinzipiell keine Überein-

stimmung über soziale Gerechtigkeit erzielen. In modernen Gesellschaften ist soziale Gerechtigkeit daher unmöglich geworden.

8 Michael Walzer (geb. 1935) vertritt eine eher sozialdemokratische und egalitäre Variante des Kommunitarismus: Moralvorschriften und Normen des Zusammenlebens können nicht rational konstruiert (»erfunden«), sondern immer nur auf dem Weg der »Interpretation« aus den in einer gewachsenen politischen Gemeinschaft vorhandenen Wertvorstellungen entnommen werden. Gemeinschaft wird jedoch nicht als statisches und geschlossenes, sondern als dynamisches System aufgefasst, das es erlaubt, Konflikte auszutragen, das Bestehende kritisch zu überprüfen und traditionelle Wertvorstellungen im Diskurs weiterzuentwickeln; dies ist jedoch nur möglich, wenn Gemeinschaften über eine Wertbasis verfügen, die von allen geteilt wird.

9 Bemerkenswert ist ferner Walzers Verteidigung der Idee der Gleichheit, als deren Kern er die Vermeidung von Herrschaft betrachtet. »Einfache Gleichheit« (Gleichverteilung von Geld, Gütern, Produktionsmitteln, politischer Macht usw.) erfordert immer Repression und schlägt in Ungleichheit um. Stattdessen plädiert er für »komplexe Gleichheit«: Danach kann z.B. Ungleichheit in der Verteilung von Einkommen und Vermögen bestehen, wenn sichergestellt ist, dass Reichtum nicht in politische Macht umgesetzt und politische Macht nicht zur Bereicherung genutzt werden kann.

10 Da der Kommunitarismus letztlich alle sozialen Normen aus der Gemeinschaftlichkeit als solcher als letztem Rechtfertigungsgrund ableitet, kann er die Frage nicht beantworten, nach welchen Kriterien zwischen guten und schlechten (gerechten und ungerechten) Gemeinschaften unterschieden werden kann. Er verfügt auch über keine Regel zur Abwägung zwischen den Rechten der Individuen und den Ansprüchen der Gemeinschaft.

Zusammenfassung von Kapitel III: Ideengeschichte der sozialen Gerechtigkeit

Die Frage nach dem Wesen der sozialen Gerechtigkeit wurde im Lauf der Jahrhunderte verschieden und äußerst kontrovers beantwortet. Es lassen sich aber aus der Theoriegeschichte einige immer wiederkehrende Grund-

muster herausdestillieren, deren Spuren zum Teil noch in der heutigen Diskussion zu finden sind. So wurde soziale Gerechtigkeit z.B. beschrieben als

1 Zuteilung dessen, was jedem seiner natürlichen Bestimmung nach und um des Gemeinwohls willen zukommt (Platon, »Jedem das Seine«),

2 dem Gemeinwohl dienliche Mitte zwischen Gleichheit und Ungleichheit (Aristoteles),

3 Gleichgewicht von Rechten und Pflichten in einer gottgewollten, hierarchisch gestuften Ordnung (Sozialphilosophie des katholischen Mittelalters),

4 Sicherung der individuellen Freiheit und des Eigentums (John Locke und der klassische Liberalismus des 17. und 18. Jahrhunderts, wieder aufgegriffen in der libertären und anti-egalitären Gerechtigkeitsphilosophie der Gegenwart),

5 harmonische und konfliktfreie Gemeinschaft freier, gleicher und am Gemeinwohl orientierter Menschen (utopisch-egalitäres Gerechtigkeitsideal, Thomas Morus und Jean-Jacques Rousseau),

6 Abschaffung von Herrschaft und Ausbeutung sowie als Anspruch des arbeitenden Menschen auf das volle Arbeitsprodukt (Gerechtigkeitsvorstellung von Karl Marx und der revolutionären Arbeiterbewegung für die Dauer der Produktion unter Knappheitsbedingungen),

7 klassenlose Gesellschaft (weiter gehende Gerechtigkeitsvorstellung von Karl Marx für eine künftige Überflussgesellschaft),

8 allgemeines Glück (John Stuart Mill und der Utilitarismus),

9 Recht des Stärkeren (Friedrich Nietzsche),

10 gemeinwohlgebundenes und friedliches Zusammenwirken der Klassen bzw. Interessengruppen (katholische Soziallehre seit dem 19. Jahrhundert bzw. in der Gegenwart),

11 faire Kooperation zwischen freien und gleichen Individuen (John Rawls und der liberale Egalitarismus der Gegenwart),

12 Gleichgewicht zwischen Freiheit und Gleichheit (Ralf Dahrendorf),

13 Bindung der Individuen an eine gewachsene Gemeinschaft (moderner Kommunitarismus).

Anmerkungen

4 Sokrates (ca. 470–399 v.Chr.) war durchaus kein Atheist und hat, soweit wir es aus dem Zeugnis Platons wissen, den Göttern der Stadt immer Respekt gezollt. Trotzdem wurde er Opfer einer Kampagne, die den Philosophen die Schuld dafür gab, dass die Götter der Stadt zürnten und dass der Krieg gegen Sparta verloren worden war.

5 Wie allgemein üblich wird aus Platons Werken nach der sogenannten Stephanus-Paginierung zitiert, die sich in allen gängigen Ausgaben und Übersetzungen findet. Die hier verwendeten Zitate folgen der klassischen Übersetzung (Platon 1991) von Friedrich Schleiermacher (1768–1834).

6 Zum Sozialdarwinismus s. Unterkapitel 13.5.

7 In diesem Zitat werden die Übersetzungen von Susemihl (Aristoteles 1965) und Gigon (Aristoteles 2006) kombiniert.

8 Aristoteles nennt diese beste praktisch realisierbare Verfassung »Politie« (*politeía*); diese Terminologie weicht etwas von derjenigen ab, die er zuvor in seiner Verfassungstypologie verwendet hat.

9 Diese zivilisations- und ideologiekritische Botschaft hatte Rousseau bereits in seinem Diskurs von 1750 über die Frage »Hat der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen?« (Discours sur cette question: Le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué a épurer les moers?) verbreitet, der ihn über Nacht berühmt machte. Die wichtigsten, seither oft zitierten Sätze, welche bereits die Ideologiekritik von Karl Marx vorwegnehmen, lauteten: »Während die Regierung und die Gesetze für die Sicherheit und das Wohlergehen der zusammenlebenden Menschen sorgten, breiteten die weniger despotischen und vielleicht mächtigeren Wissenschaftler, Schriften und Künste Blumengirlanden über die Eisenketten, die sie beschweren. Sie ersticken in ihnen das Gefühl jener ursprünglichen Freiheit, für die sie geboren zu sein schienen, lassen sie ihre Knechtschaft lieben und machen aus ihnen, was man zivilisierte Völker nennt. Das Bedürfnis errichtete die Throne, die Wissenschaften und Künste haben sie befestigt. Mächte der Erde, liebt die Talente und fördert die, welche sie pflegen. Gebildete Völker, pflegt sie! Glückliche Sklaven. Ihr verdankt ihnen den zarten und verfeinerten Geschmack, auf den ihr aus seid: jene Geschmeidigkeit des Charakters und jene Weltgewandtheit der Umgangsformen, die bei euch den Verkehr so verbindlich und gewandt machen – kurzum den Anschein aller Tugenden, ohne eine davon zu besitzen.« (Rousseau 1955, S. 9)

10 In der zitierten zweisprachigen Ausgabe von Rousseaus *Diskurs über die Ungleichheit* steht der französische Text auf den geraden und der deutsche Text auf den ungeraden Seiten.

11 Diese Hypothese geht auf den Politikwissenschaftler Iring Fetscher zurück (vgl. Fetscher 1960).

12 Der Begriff der »historischen Gesetzmäßigkeit« ist, wie Popper herausgearbeitet hat, scharf zu trennen von empirischen Gesetzmäßigkeiten, welche die Soziologie, Wirtschaftswissen-

schaft oder Psychologie mit erfahrungswissenschaftlichen Methoden zu entdecken versuchen. Empirische Gesetzmäßigkeiten sind hypothetisch, d.h. sie haben die Form von Wenn-Dann-Sätzen, z.B.: Wenn der Staat Mindestlöhne einführt, dann wird unter sonst unveränderten Bedingungen die Arbeitslosigkeit wachsen; oder: Wenn zwei Staaten Demokratien sind, dann werden sie keinen Krieg gegeneinander führen; oder: Wenn sich in einer revolutionären Situation die herrschende Klasse nicht spaltet, wird es ihr gelingen, die Revolution gewaltsam zu unterdrücken. Solche Wenn-Dann-Sätze haben die wichtige Eigenschaft, dass sie empirisch überprüft und durch Erfahrung widerlegt werden können. Man kann auch sagen, dass Wenn-Dann-Sätze eine bedingte Prognose beinhalten; wenn die Prognose sich als zutreffend erweist, sind sie bestätigt (wenn auch im strengen Sinne nicht bewiesen), andernfalls sind sie erwiesenermaßen falsch. Die behaupteten historischen Gesetzmäßigkeiten haben hingegen die Gestalt von Esgibt-Sätzen (kategorischen Sätzen). Sie enthalten einfache Behauptungen wie: Am Ende der Geschichte wird das Reich Gottes errichtet werden; oder: Der Kapitalismus wird durch den Sozialismus abgelöst werden; oder: In der Geschichte werden sich letztlich immer die genetisch höherwertigen Völker durchsetzen; oder auch: Die Geschichte wird zum allgemeinen moralischen Niedergang führen. Solche Sätze sind so formuliert, dass sie streng genommen vor dem Ende der Weltgeschichte nicht widerlegt werden können. Es handelt sich nicht um bedingte Prognosen, sondern, in Poppers Terminologie, um unbedingte Prophezeiungen. Solange die Anhänger solcher Prophezeiungen ihren Glauben nicht verlieren, sind sie deshalb auch gegenüber gegenteiligen Erfahrungen immunisiert. Zur Auseinandersetzung mit der Problematik des »Historizismus« ist – neben Poppers bereits erwähnter Studie *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (Popper 1970 und 1973) – auf dessen Schrift *Das Elend des Historizismus* (Popper 1965) zu verweisen.

[13] Dies waren der 1863 von Ferdinand Lassalle (1825 –1864) gegründete »Allgemeine Deutsche Arbeiterverein« und die 1869 von August Bebel und Wilhelm Liebknecht (den Vater des KPD-Mitbegründers Karl Liebknecht) ins Leben gerufene »Sozialdemokratische Arbeiterpartei«.

[14] Mit dem Begriff »Produktionsweise« bezeichnet Marx den institutionellen Rahmen der Produktion, vor allem die Eigentumsverhältnisse, die Arbeitsorganisation und die Organisation des Warenaustausches. Die kapitalistische Produktionsweise zeichnet sich z.B. durch Privateigentum an Produktionsmitteln, Lohnarbeit und freie Gütermärkte aus, die feudalistische durch ständisch reguliertes Bodeneigentum, Leibeigenschaft oder Grundherrschaft und durch zunftmäßig geordnete Gütermärkte. Über die näheren Besonderheiten einer künftigen sozialistischen Produktionsweise ohne Privateigentum an Produktionsmitteln hat sich Marx ziemlich ausgeschwiegen. Der Begriff der »Produktionsverhältnisse« ist sehr viel weiter als der der »Produktionsweise«; er umfasst die Gesamtheit aller natürlichen, gesellschaftlichen, sozialen, rechtlichen, kulturellen und technischen Bedingungen, unter denen die Produktion stattfindet; die »Produktionsweise« ist dabei ein besonders wichtiger Teilaspekt der »Produktionsverhältnisse«.

[15] Mit »Produktionsbedingungen« meint Marx an dieser Stelle offenbar »Produktionsmittel«.

[16] Die Tatsache, dass die Löhne (im Durchschnitt) nicht höher waren als das physische Existenzminimum, war zwischen Marx und Lassalle nicht strittig, denn es handelte sich in ihrer Zeit um einen offenkundigen empirischen Befund. Die Differenz bestand lediglich in der unterschiedlichen Erklärung für dieses Phänomen. Nach Lassalles »Ehernem Lohngesetz« lag die Ursache darin, dass die Löhne wegen des Wachstums der Bevölkerung nicht über das Existenzminimum hinaus steigen konnten. Diese Theorie vom Zusammenhang zwischen Lohnhöhe und Bevölkerungswachstum hatte er von dem englischen Bevölkerungswissenschaftler und Wirtschaftstheoretiker Thomas Robert Malthus (1776 –1834)

übernommen: Steigt der Lohn über das Existenzminimum, dann steigt auch die Geburtenrate und damit die Bevölkerung; deshalb, wegen des Überangebots an Arbeitskräften, muss der Lohn wieder fallen. Wenn der Lohn hingegen niedriger ist als das Existenzminimum, dann nimmt die Bevölkerung ab und das Arbeitskräfteangebot wird kleiner, sodass der Lohn wieder steigt. Indem Lassalle auf diese Weise nicht das System der Lohnarbeit, sondern das Bevölkerungswachstum für die elende Lage der Arbeiter verantwortlich machte, kam er Marx auch politisch in die Quere.

[17] Der Übergang von der objektiven zur subjektiven Werttheorie markiert in der Geschichte der modernen Wirtschaftswissenschaften einen besonders wichtigen Einschnitt. Die dadurch entstehende Schule, die sogenannte neoklassische Wirtschaftstheorie oder »Neoklassik«, hat die noch heute in den Grundzügen maßgeblichen theoretischen Grundlagen des ökonomischen Neoliberalismus geschaffen. Kennzeichnend für die Neoklassik sind die Vorstellung eines selbststabilisierenden ökonomischen Gleichgewichts sowie die Verwendung abstrakter, meist mathematisch formulierter Modelle, mit denen das Geschehen auf den einzelnen Märkten abgebildet werden soll. Der Abschied von der objektiven Werttheorie und damit die Grundlegung der Neoklassik geschah um das Jahr 1870 herum, wenige Jahre nachdem der erste Band des *Kapitals* von Marx erschienen war, unabhängig voneinander durch drei Wissenschaftler, nämlich durch den EngländerWilliam Stanley Jevons(1835–1882), den Österreicher Carl Menger (1840–1921) und den Franzosen Léon Walras (1834–1910).

[18] Eine interessante Auseinandersetzung mit der Marx'schen Arbeitswerttheorie findet sich im 2. Band von Poppers *Die offenen Gesellschaft und ihre Feinde* (Popper 1973, S. 209 –217).

[19] Die übliche Rede vom »Produktionsfaktor Kapital« ist falsch und der Zins kann auch nicht als Preis für eine erbrachte produktive Leistung dargestellt werden. Der Fehler liegt darin, dass nicht genau genug zwischen den Begriffen »Produktionsfaktor« und »Kostenfaktor« unterschieden wird. Dieser Fehler ist schon in der terminologischen Doppeldeutigkeit des Begriffs »Kapital« angelegt, nämlich einerseits als sächliches Produktionsmittel (Realkapital), andererseits als (Geld-)Vermögen, mit dem sächliche Produktionsmittel gekauft werden können. Diese terminologische Konfusion verdeckt, dass das Geld nicht selbst produzieren kann, sondern lediglich die Kaufkraft bereitstellt, mittels derer »Produktionsfaktoren« – also sächliche oder personelle Produktionsmittel wie Investitionsgüter oder menschliche Arbeitskraft – gekauft werden können. Wer Produktionsfaktoren kaufen will, aber kein Geld hat, muss sich Geld leihen und hat dann selbstverständlich Kosten in Gestalt von Zinsen. Aber weil Kapital Geld kostet, ist es noch lange kein Produktionsfaktor. Das Kapital ist ebenso wenig ein Produktionsfaktor wie der Lohn, denn nicht der Lohn verrichtet die Arbeit, sondern der Arbeiter. Wird hingegen klar zwischen der Geld- und der Realsphäre und zwischen den Produktionsmitteln und ihrer Entlohnung unterschieden, dann verschwindet die verschwommene Vorstellung vom »Produktionsfaktor Kapital«. Das Geldkapital ist ein Kosten-, aber kein Produktionsfaktor und das Realkapital besteht, wie Marx zutreffend ausgeführt hat, aus angesammelter Arbeit. Auch der Zins ist kein Entgelt für eine produktive Leistung, sondern nur ein Knappheitsgewinn, sozusagen eine Monopolrendite, d.h. ein Einkommen, das ohne eigene produktive Leistung allein durch das bloße Eigentum an einem knappen Gut erzielt werden kann. Wenn jemand etwa eine Sache besitzt, die ein anderer benötigt – sei es eine Wohnung, eine Geldsumme oder ein Grundstück – und sie diesem anderen gegen Geld zeitweise überlässt, dann begründet dieser Akt der Überlassung als solcher nicht die Annahme, dass der Eigentümer diese Sache hergestellt oder erarbeitet hätte; denn Wohnung, Geldsumme oder Grundstück kann er ja z.B. auch geerbt haben. Allerdings besagt die Feststellung, dass der Zins kein Leistungsentgelt, sondern ein Knappheitsgewinn ist, noch nicht automatisch, dass ein solcher Knappheitsgewinn immer

ungerechtfertigt sein muss; weiter unten wird davon nochmals die Rede sein (s. Kapitel V, Unterkapitel 1).

20 Dass Marx zwischen den Begriffen »Arbeit« und »Arbeitszeit« sehr genau unterschieden hat, wird an anderer Stelle in den *Randglossen* deutlich (z.B. Marx 1962, S.25).

21 Mills Schrift wird hier und im Folgenden aus einer zweisprachigen Ausgabe zitiert; der englische Text steht auf den geraden, der deutsche auf den ungeraden Seiten.

22 Die nachstehenden Sätze sollten nicht dazu verleiten, Nietzsche als Antisemiten einzustufen, jedenfalls nicht im üblichen Sinne. Das wäre schon deshalb nicht richtig, weil Nietzsche nicht nur gegen die Juden, sondern auch gegen die Antisemiten polemisiert hat, und zwar ausgiebig und in aller Schärfe; im Antisemitismus sah er den Inbegriff der Pöbelhaftigkeit, Gemeinheit und geistigen Mittelmäßigkeit. Was die Juden betrifft, so hat Nietzsche nicht rassistisch oder biologisch argumentiert, sondern er hat sich, wenn auch oftmals in verletzender Form, religionssoziologisch und religionskritisch mit dem Judentum auseinandergesetzt. Mit den Klischees und Standardvorwürfen des rassistischen Antisemitismus gegen die Juden – Raffgier, unangemessener Einfluss auf Politik, Wirtschaft und Wissenschaft, Verschwörung, nationale Unzuverlässigkeit, Zersetzung der gesellschaftlichen Ordnung usw. – hatten Nietzsche Äußerungen nichts gemeinsam. Außerdem galten seine Angriffe nicht allein dem Judentum, sondern der gesamten jüdisch-christlichen Tradition, ja man kann sogar sagen, dass sein eigentliches Hassobjekt nicht die jüdische Religion, sondern die Moral der Bergpredigt gewesen ist.

23 Norbert Bolz, Diskurs über die Ungleichheit. Ein Anti-Rousseau, München 2009 (übrigens ein Buch, dessen Autor, trotz des gewählten Untertitels, mit einem absoluten Minimum an Kenntnissen der Philosophie Rousseaus auskommen zu können glaubt); Peter Sloterdijk, Die Revolution der gebenden Hand, FAZ vom 12.6.2009; Karlheinz Bohrer, Lobhudeleien der Gleichheit, FAZ vom 21.10.2009. Auch Sloterdijks jüngst erschienenes Buch *Du musst Dein Leben ändern* (München 2009) steht ohne Zweifel in der Nietzsche-Nachfolge.

24 Für eine Enzyklika nehmen die römischen Päpste zwar nicht in Anspruch, »unfehlbar« zu sein, da es sich nicht um zeitlose Glaubensinhalte handelt, erwarten aber, dass die Gläubigen ihrer Autorität folgen.

25 In der Theologie hatten schon die sogenannten spanischen Spätscholastiker Francisco de Vitoria (1483 –1546) und Francisco Suárez (1548 –1617) die Lehre aufgegeben, dass die Herrscher unmittelbar von Gott eingesetzt seien. Ursprüngliche Inhaber der von Gott eingesetzten Staatsgewalt seien vielmehr die Völker selbst gewesen, welche die Macht dann aber unwiderruflich den Herrschern anvertraut hätten.

26 Die päpstlichen Enzykliken werden üblicherweise nicht nach einer bestimmten Textausgabe zitiert, sondern nach den amtlichen Randziffern. Deutsche Textausgabe s. Nell-Breuning/Schasching 2007.

27 Hier findet sich übrigens der gleiche Kurzschluss wie schon bei Locke: Eine Rechtfertigung, welche für das vom Eigentümer selbst bearbeitete und für den eigenen Lebensunterhalt genutzte Kleineigentum durchaus plausibel sein mag, wird unter der Hand auf das Eigentum als solches ausgedehnt, also auch auf das Großeigentum, das mit Hilfe abhängig Beschäftigter bewirtschaftet wird.

28 Belgien und Luxemburg waren zwar ebenfalls katholische Länder mit Monarchien, aber sie waren liberale Verfassungsstaaten mit parlamentarischer Regierung.

29 Diese grafische Darstellung darf nicht als Aussage über quantitative Größen missverstanden werden; es handelt sich vielmehr um eine qualitative Illustration, die lediglich

darstellen soll, dass es eine Wechselwirkung zwischen Einkommensgleichheit bzw. -ungleichheit einerseits und absoluter Höhe des Einkommens gibt. Aussagen über eine »optimale Einkommensverteilung« sind weder beabsichtigt noch möglich, denn die oberste Kurve, welche die Höhe des Sozialprodukts in Abhängigkeit von der Einkommensverteilung zeigt, ist nicht empirisch ermittelt, sondern nur intuitiv gezeichnet. Angesichts der Komplexität der ökonomischen Zusammenhänge (man denke nur daran, dass die Höhe des Sozialprodukts nicht allein von der Einkommensverteilung abhängt, sondern von einer unübersehbaren Vielzahl anderer Faktoren) dürfte es auch praktisch unmöglich sein, eine solche empirische Korrelation exakt zu schätzen. Deshalb kann man sich in der wirtschaftspolitischen Praxis, selbst wenn man es wollte, nicht auf die Kenntnis eines theoretischen Verteilungsoptimums stützen, sondern man ist darauf angewiesen, sich dem gewünschten Zustand durch Versuch und Korrektur von Irrtümern zu nähern.

30 Ausgangspunkt der von dem britischen Wirtschaftswissenschaftler John Maynard Keynes (1883 –1946) entwickelten Theorie ist die Auffassung, dass sich selbst überlassene freie Märkte prinzipiell instabil und krisenanfällig sind und insbesondere keine Vollbeschäftigung garantieren können. Die wichtigste Konsequenz daraus ist, dass der Staat regulierend in den Wirtschaftsprozess eingreifen muss, z.B. indem er durch kreditfinanzierte Ausgabenprogramme oder Steuersenkungen die volkswirtschaftliche Nachfrage stimuliert und Konjunktureinbrüche zu überwinden hilft.

31 Das »bedingungslose soziale Grundeinkommen« ist eine gegenwärtig viel diskutierte Idee zur grundlegenden Umgestaltung des Sozialsystems. Dabei wird vorgeschlagen, allen Bürgerinnen und Bürgern unabhängig vom sonstigen Einkommen und Vermögen eine Geldleistung auszuzahlen, die das Existenzminimum garantiert. Auf diese Weise entsteht ein Anrecht auf ein – wenn auch nur bescheidenes– Einkommen ohne Arbeit. Die Idee des bedingungslosen sozialen Grundeinkommens wird sowohl von manchen Wirtschaftsliberalen als auch in linken und grünen politischen Kreisen diskutiert. Dementsprechend unterscheiden sich die diversen Grundeinkommensmodelle in der näheren Ausgestaltung erheblich.