

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, sondern muss sich auf diejenigen theoretischen Entwürfe beschränken, die einen bis heute erkennbaren Einfluss hinterlassen haben.

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, vermis-

sen. Dafür werden wir auf Fragestellungen 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

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 Nutzenanwendungen 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 und nicht mehr an 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. 98ff.). Somit besaßen überhaupt nur 20 bis 25 % der erwachsenen Bevölkerung das Recht zur politischen Mitwirkung. Man schätzt die Zahl der athenischen Vollbürger in 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 Berufs-

beamten, 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.

3. 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 zu haben. 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 sogenannte 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.
4. 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 erbten Standeszugehörigkeit noch von Vermögensklassen abhing. Wirklich exzeptionell – und auch das, wofür Platon und Aristoteles jedes Verständnis fehlte – war aber, dass alle männ-

lichen 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) – 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 führte 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;⁵ 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 Maße als ihre ungebildeten Mitbürger zu politischer Verantwortung befähigt. 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 Konservatismus 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, der eine heftig, der andere vorsichtig; 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 verarbeiten Platon und Aristoteles in erster Linie die Erfahrungen mit der Demokratie in Athen, 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 (vgl. hierzu Schirren/Zinsmaier 2003, Taureck 1995). 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 Ämter oder mit Hilfe inoffiziell etablierter Machtstrukturen, wie Familienclassen 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 (wiederrum 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* 338c⁶)

»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 (beisw. 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 sogenannte Recht des Stärkeren propagiert, das wir aus dem Sozialdarwinismus des 19. Jahrhunderts (s. Unterkapitel 16.5) 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 16).

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 Unrecht tun gut, das Unrecht leiden aber übel. Das Unrecht leiden aber zeichne sich aus durch ein größeres Übel als Gutes durch Unrecht tun. 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, das 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 einer der wichtigsten Basistexte 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 *eidos* = Bild) nannte, 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 vorstellte. (Die platonische Staatsutopie findet sich in den Büchern II, Kapitel 11 bis 24, III und IV, Kapitel 1 bis 10 sowie in Buch V und Buch VI, Kapitel 1 bis 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 besonde-

ren 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 auch Ausdruck der natürlichen Geselligkeit des Menschen war.

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 befiehlt 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 panteleís*, genannt) und
- die Masse der arbeitenden Bevölkerung.

Außerdem setzte 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 müsse (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 asketischer Lebensform zusammen, ohne Privatleben, ohne persönliches Eigen-

tum und unter Verzicht auf allen Luxus. Es gibt weder Ehe noch Familie noch feste Paarbeziehungen zwischen Männern und Frauen, die Kindererziehung ist kollektiv organisiert. Trotzdem wäre es völlig verfehlt, in Platon einen Vorläufer des Kommunismus zu sehen. Sein »Kommunismus« ist kein Modell für den ganzen Staat oder das ganze Volk, sondern ausschließlich für die ganz kleine Teilgruppe der Wächter und Herrscher mit dem Zweck, eine im Sinne des Idealstaats funktionsfähige Elite heranzuziehen. Die Abschaffung der Familie und die Sozialisierung der Kindererziehung – beschränkt auf die Wächter und Herrscher – 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 Zuchtungsprogramms bediente sich Platon denn auch offen der Analogie zu den Techniken der Viehzucht. Dabei schreckte 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 Anwendungen 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 rechtfertigte 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 Begierde zügeln soll. Die letzte der vier klassischen Kardinaltugenden, nämlich die Gerechtigkeit (*dikaíosýnē* oder einfach *díkaiōn* = 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 die jeweils herrschenden Normvorstellungen als Maßstab vorausgesetzt werden. Im 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 formuliert hat und der zufolge das Gute ausschließlich in der Erfüllung der Pflicht ohne Rücksicht auf das persönliche Glück besteht. (s. Unterkapitel 12)

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.

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

	Gerechtigkeit im einzelnen Menschen = Ordnung der drei Seelenkräfte		
Seelenkräfte	Vernunft (<i>tó logistikón</i>)	Lebenskraft, Vitalität (<i>thymós</i>)	Begierde (<i>epithymía</i>) Erwerbssinn (<i>tò philochrēmatikón</i>)
Funktionen der Seelenkräfte	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	Herrscher (<i>árchontes</i>), »vollkommene Wächter« (<i>phýlakes panteleís</i>)	»Wächter« (<i>phýlakes</i>), Militär und Polizei	Arbeitende Bevölkerung, Beherrschte (<i>archómenoi</i>)
Besondere Tugend (<i>aretē</i>) der Klassen	Weisheit (<i>sophía</i>)	Tapferkeit (<i>andreía</i>)	Besonnenheit (<i>sôphrōsýnē</i>) = Gehorsam, Bescheidenheit, Enthaltsamkeit
Funktionen der Klassen im vollkommen gerechten Staat	Weise Entscheidungen treffen und herrschen	Tapfer kämpfen, den Staat beschützen, die Herrscher unterstützen	Arbeiten, gehorchen

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 *sōphrōsynē* 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 Glücks, so ist der gerechte Staat mit seiner Ordnung der Klassen für Platon auch die Voraussetzung für das glückliche Leben der Bürger.

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 rigiden 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* erhob er, gestützt auf eine umfassende Analyse, den Vorwurf des »Totalitarismus« gegen Platon (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. Die griechische Antike kannte aber – 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 war 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. 2006, S. 12).

Wenn dieses platonische Gerechtigkeitsparadigma als »konservativ« bezeichnet wird, dann bedarf das einer Erläuterung, um Missverständnisse zu

vermeiden. Es ist nämlich nicht meine Absicht, Poppers Fehler zu wiederholen und die Philosophie Platons 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 wirkt heute exotisch, denn seit der Tradition der Aufklärung und des Liberalismus hat sich weitgehend – wenn auch nicht vollständig – die Auffassung durchgesetzt, dass der Staat besser daran tut, die Menschen in ihrer moralischen Unvollkommenheit zu akzeptieren, statt sie zur Tugend erziehen zu wollen. Aber in der Antike (von einigen Sophisten abgesehen) und im Mittelalter erschien der Zusammenhang 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 22) 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 selbstständige 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 anti-individualistischer – 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.

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, Rousseau und Hegel (s. Unterkapitel 5, 6, 11 und 13), aber

auch in ideologisch so grundverschiedenen politischen Strömungen wie der katholischen Soziallehre und dem zeitgenössischen Kommunitarismus (s. Unterkapitel 17 und 22).

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

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 in Platons Vorstellungswelt kein Platz ist für die uns selbstverständliche Idee, dass alle Menschen, ungeachtet ihrer Verschiedenheit als Personen, prinzipiell gleichberechtigt sind. Platons Grundüberzeugung war fundamental anti-egalitär; für ihn waren 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 war 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) 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) auf-

gebaut 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 [*phýsis*] 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 (*práxis*) des Herkömmlichen (*oikeios* = 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 (*eudaimónia*).

Wir erkennen hier auch Platons spezielle Ausdeutung der Generalformel, 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 verstanden hat, 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: die Verteilung von Gütern und Lasten, Rechten und Pflichten auf Individuen und soziale Gruppen entsprechend ihrer legitimen Anspruchsrechte. Das Verteilungsproblem spielte bei Platon im Grunde überhaupt keine Rolle. Er suchte vielmehr, wenn er das Wesen der Gerechtigkeit ergründen wollte, 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 seiner Funktion im Rahmen der Arbeitsteilung gerecht wird. Ein Individuum ist gerecht, wenn seine Seelenkräfte Vernunft, Vitalität und Begierde im richtigen Verhältnis zueinander geordnet sind, wenn also die Vernunft herrscht, die Vitalität sich in den Dienst der Vernunft stellt und die Begierde gezügelt wird. Die Frage, wann eine Ordnung gut und wann sie schlecht ist, beantwortete 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 für ihn 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). Platon hat der Verfassungstheorie seiner Zeit eine neue Richtung gegeben, und zwar

durch die These, in der Abfolge der Verfassungen gebe es einen gesetzmäßigen Trend zum Schlechteren. Dies war ein Rückgriff auf die Idee vom verlorenen »Goldenen Zeitalter«, die in der griechischen Mythologie fest verankert war. Platon behauptete, es habe einst einen vollkommen gerechten Staat, so wie er ihn konstruiert hat, gegeben, aber trotz aller Perfektion sei es zu einem Verfall des vollkommenen Staates gekommen.

Diesen Verfall erklärte 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 bewirkte, dass die Herrscher und Wächter sich nicht mehr von der Vernunft, sondern von Ehrgeiz und Streben nach Ruhm, vornehmlich kriegerischer Art, leiten ließen. So entstand die »Timokratie« (*timokratía*, von *timē* = Wertschätzung, Ehre, Rang), mit der Platon die traditionelle aristokratische Herrschaft des Kriegsadels der archaischen griechischen Welt beschrieb, etwa so wie sie ihm und seinen Zeitgenossen aus den homerischen Epen bekannt war und wie sie in Sparta überdauert hatte. Die Timokratie konnte aber keinen dauerhaften Bestand haben, denn die herrschenden Schichten begannen allmählich nach Reichtum statt nach Ruhm und Ehre zu streben; auf diese Weise wurden alle Ämter käuflich und es regierten die Reichen; diese Staatsform nannte Platon »Oligarchie« (*oligarchía*, von *óligoi* = wenige). Die Herrschaft der Reichen in der Oligarchie führte zwangsläufig zu sozialen Konflikten, zu Volksaufständen, schließlich zum Sieg des Volkes und zur Etablierung der Demokratie. Die Demokratie war für Platon bereits eine völlig verderbte Staatsform; er beschrieb 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 – Utopist oder 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 Ausnahmepersonlichkeit, 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 basierte auf seinem Glauben an eine überzeitliche und unveränderliche Ideenwelt, die alle sichtbaren und veränderlichen Dinge regiert. Dementsprechend war 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. Seine Gerechtigkeitstheorie entstand in der Auseinandersetzung mit der Demokratie seiner Heimatstadt Athen, die er – ausgehend von einer aristokratischen und anti-egalitären Einstellung – kompromisslos ablehnte.

Als Gegenmodell entwarf 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.

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 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 Begierde. 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 seine 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 Konservatismus bezeichnen.

Aristoteles hat seine Gerechtigkeitstheorie in zwei großen Werken entwickelt, und zwar im Fünften Buch der *Nikomachischen Ethik* und in der *Politik* (*tà politika* = 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 (*hólē aretē*, d.h. Tugend im umfassenden Sinne). 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 (*nómon*, d.h. das Gesetzliche);
 - ausgleichende Gerechtigkeit; die wörtliche Übersetzung bedeutet Gerechtigkeit im Verkehr, im Tausch oder bei Übereinkünften, es ist also die Tauschgerechtigkeit im Verhältnis zwischen Einzelpersonen gemeint (*to en toís synallágmasin díkaion*, d.h. das Gerechte in den Verträgen; *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. (*to en taís dianoeís díkaion*, d.h. das Gerechte bei Zuteilungen; *iustitia distributiva* 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 rechtem öffentlichen Handeln.

Sowohl bei der ausgleichenden, als auch bei zuteilenden Gerechtigkeit geht es um Gleichheit, aber in verschiedener Weise. Die ausgleichende Gerechtigkeit verlangt strikte Gleichheit: Gleiches wird gegen Gleiches bzw. Gleichwertiges getauscht; Aristoteles spricht von »arithmetischer Proportion«, also von der Gleichheit der Zahl nach oder von quantitativer Gleichheit. Die zuteilende Gerechtigkeit verfährt nach der Regel, dass Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln ist: Die Zuteilung muss nach Maßgabe der »Würdigkeit« (*axía* = Wertschätzung, Verdienst) erfolgen, sodass der Würdigere mehr und der weniger Würdige weniger erhalten muss; Aristoteles nennt dies »geometrische Proportion«. Wichtig ist, dass sowohl die ausgleichende als auch die zuteilende Gerechtigkeit eine individuelle Tugend bezeichnen, also die Befähigung zum gerechten privaten oder öffentlichen Handeln.

4.2 Gerechtigkeit im Staat

Seine Lehre von der Gerechtigkeit im Staat hat Aristoteles in der *Politik* (*Politiká*) dargestellt. 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) weitgehend ausgeklammert sind.

Auch bei der *Politik* des Aristoteles gibt es Schwierigkeiten mit der Übersetzung der beiden zentralen Begriffe *pólis* und *politeía*. Die in den deutschen Übersetzungen am häufigsten gebrauchten Begriffe »Staat« bzw. »Verfassung« treffen nicht wirklich 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 (*zōon politikón*), ist der Staat kein bloßer Zweckverband, sondern eine politische Gemeinschaft (*koinōnía politikē*), die um des guten Lebens (*eu zēn*) willen besteht (Politik 1252 b25/30, Aristoteles 1965, S. 10⁷). 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 und dass sie, da naturgegeben, gegenüber diesen vorrangig ist. Es bedeutet darüber hinaus, 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 teilte, könnten wir aus unserer heutigen Perspektive

als anti-individualistisch oder sogar als kollektivistisch bezeichnen. Dann würden wir allerdings mit einem Maß messen, welches 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 war für diesen so selbstverständlich, dass er sie nicht einmal ausdrücklich erwähnte: Er war nämlich – nicht anders als Platon und auch nicht anders als es den vorherrschenden 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 konnte Aristoteles als Anti-Egalitarist natürlich nicht ziehen. Vielmehr sprach er den meisten Menschen, obwohl er das Politische, das Bürger-Sein, zum Wesensbestandteil des Menschen erklärte

hatte, die Fähigkeit zu eben diesem Politischen sofort wieder ab, indem er den meisten überhaupt kein Bürgerrecht zugestand und auch noch innerhalb der Bürgerschaft ein gleiches Recht aller auf politische Mitwirkung für nicht vertretbar hielt. 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 zuwandte, wie ein gerechter Staat auszu-sehen hat, entwarf er seine berühmt und klassisch gewordene Typologie der Verfassungen. In ihr sind die Verfassungen nach zwei Kriterien unterschieden, nämlich erstens nach der Zahl Regierenden (*archontes*; 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

Zahl der Regierenden	Regierungszweck	
	Gemeinwohl (gute Verfassungen)	Vorteil der Regierenden (schlechte Verfassungen)
Einer	Königtum (<i>basileía</i> , bis- weilen auch <i>monarchía</i> = Alleinherrschaft)	Tyrannenherrschaft (<i>tyrannís</i>)
Wenige	Aristokratie (<i>aristokratía</i> = Herrschaft der Besten)	Oligarchie (<i>oligarchía</i> = Herrschaft weniger)
Mehrheit des Volkes	Politie (<i>politeía</i>)	Demokratie (<i>dēmokratía</i> = Herrschaft des Volkes)

Es ist nicht ganz einfach, zu interpretieren, was in der Verfassungstypologie des Aristoteles mit »herrschen« oder »regieren« (*archein*) 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 dem Stadtstaat im antiken Griechenland und vor allem der athensischen Demokratie; der Begriff der Regierung ist auch nicht im Sinne der modernen Vorstellung von Gewaltenteilung als ausführende Gewalt (Exekutive) im Gegensatz zur gesetzgebenden Gewalt (Legislative) und zur rechtsprechenden Gewalt (Judikative) aufzufassen. Dieser Frage wollen wir nicht weiter nachgehen; es reicht, zu wissen, dass es Aristoteles hier nicht um die Verfassungsinstitutionen im engeren Sinne ging, 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 identifizierte.

Das zweite Kriterium im aristoteleschen Verfassungsschema ist der Grad der Gemeinwohlorientierung; es dient der Unterscheidung zwischen guten und schlechten Verfassungen. Das wirft bereits ein Licht auf den pragmatischen Grundzug von Aristoteles' politischen Denken: Es kam 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 aristoteleschen »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 22), 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 darauf an, was die Bürger oder die Mehrheit von ihnen wollen oder für gemeinwohldienlich halten, sondern auf das, was objektiv dem Wohle aller Bürger dient.

In Aristoteles' Schema der sechs Verfassungsformen ist das Wort »Demokratie« für die schlechte Form der Volksherrschaft, die sich nicht am objektiven Gemeinwohl, sondern an der irrigen Volksstimmung orientiert, reserviert. Hingegen ist die gute Volksherrschaft, bei der die Mehrzahl des Volkes die Herrschaft innehat und sie im Sinne des Gemeinwohls ausübt, mit dem Begriff *politeia* 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 schien, keinesfalls mit dem verbunden, was wir uns heute unter Herrschaft der Mehrheit des Volkes vorstellen.

4.6 Die Frage nach der gerechten Zuteilung der politischen Macht

Im Anschluss an die Typologie der Verfassungen wandte Aristoteles sich seiner eigentlichen Frage zu, nämlich der nach der gerechten Verteilung der politischen Macht. An den Beginn hat er seine klassisch gewordene formale Definition von Gerechtigkeit gestellt: 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. 116⁸)

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 meinte, 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 Ordnungs- und widrigkeiten im Straßenverkehr werden unterschiedlich bestraft, ungleiche Schulleistungen werden mit ungleichen Noten bewertet.

Bei der sozialen Gerechtigkeit, so wie Aristoteles sie verstand, 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 war 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 konnte Aristoteles die Wahl des richtigen Maßstabs für die gerechte Zuteilung der politischen Macht nicht schwerfallen: Für ihn war 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. Da es für Aristoteles wie für die meisten seiner Zeitgenossen eine Selbstverständlichkeit war, dass nicht alle Menschen über die Fähigkeit, Tugenden auszubilden, verfügen, sondern dies von Herkunft und Geburt abhängt, hätte es für ihn eigentlich nahegelegen, für eine Geburtsaristokratie zu plädieren. Trotzdem hat er dies nicht getan, sondern nach einer differenzierten Lösung gesucht, 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 wollte 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« war 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 glaubte er zudem, dass jede Verfassung, die nur einen einzigen der möglichen Gerechtigkeitsmaßstäbe 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 gleichsetzte, hielt er ebenfalls für schlecht, denn das einfache Volk und alle, die für ihren Lebensunterhalt körperlich arbeiten müssen, waren 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

Hieraus hat Aristoteles den naheliegenden Schluss gezogen, dass die beste praktisch realisierbare (wenn auch nicht die beste theoretisch denkbare) Verfassung und damit die gerechte Verteilung der Herrschaft im Staat in der richtigen Mischung aus Demokratie und Oligarchie, also aus der Herrschaft der Armen und der Herrschaft der Reichen, bestehen muss.⁹ Aristoteles entwickelte 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 gehabt haben dürfte:

- In extremen Oligarchien hat die kleine Gruppe der politisch Herrschenden die Möglichkeit, zum eigenen Vorteil zu regieren.
- 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 Ärmern 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 entwickelte, 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 Verteilung des Reichtums mit ein; sie hat insofern durchaus Berührungspunkte mit unserer heutigen Idee der sozialen Gerechtigkeit als Verteilungsgerechtigkeit. Allerdings war die Verringerung der sozialen Ungleichheit für Aristoteles nicht um ihrer selbst willen erstrebenswert, sondern lediglich deswegen, 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 – an die jeweiligen zeitbedingten Umständen angepasst – auch noch in der Gegenwart von Bedeutung ist. So kann Aristoteles als Stammvater des pragmatischen Konservatismus gelten, im Unterschied zu Platon, der das Modell eines strengen Konservatismus bleibend geprägt hat.

- Eine wesentliche Grundannahme des aristotelischen Gerechtigkeitsparadigmas war 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. Weiter 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 war sein Anti-Egalitarismus: Für ihn waren 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) sind jedoch wesentlich gemildert durch Pragmatismus, Kontextualismus und die Präferenz für die Mitte zwischen den Extremen: Sein Ziel war kein 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. Darüber hinaus 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 Gerechtigkeitsparadigma des Aristoteles 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 sowie 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 Konservatismus unterschied sich Aristoteles grundsätzlich von Platon mit seinem rigiden konservativen 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 vermied er jedoch radikale Zuspitzungen. Sein Denken war 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 ging Aristoteles von der Basisannahme der naturgegebenen Gemeinschaftsorientierung des Menschen aus.
3. Aus der Annahme der Gemeinschaftsgebundenheit des Menschen folgten für ihn 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 vertrat 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 Konservatismus (Anti-Individualismus und Anti-Egalitarismus) ist 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. Nach Aristoteles hat ein Gemeinwesen dann die gerechteste Verfassung, 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 Konservatismus geschaffen.

5 Thomas von Aquin und das mittelalterlich-katholische Gerechtigkeitsparadigma

Die Sozialphilosophie des christlichen Mittelalters wird in diesem Überblick über die Ideengeschichte der sozialen Gerechtigkeit nur knapp behandelt. 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 den 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 Lehnleuten, also den Grafen, Baronen usw., das Recht auf Gefolgschaft im Krieg und Gehorsam; seine Pflicht bestand darin, den Lehnleuten 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 übertragende 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. 116)

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 17).

Zusammenfassung

Das mittelalterlich-katholische Gerechtigkeitsparadigma

Soziale Gerechtigkeit stellte sich für die mittelalterlichen Theologen und Philosophen 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 Schöpfungstum 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 25-jähriger 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 diplomatische Missionen. Er wurde Mitglied des Geheimen Rates des Königs und 1529 »Lordkanzler«, somit einer der höchsten Amtsträger im Königreich. Nach drei Jahren als

Lordkanzler kam es zum Bruch mit Heinrich VIII., weil Morus gegen dessen Vorhaben 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 Selbstversorgerwirtschaft mit Kollektiveigentum an Grund und Boden. Die Produktion beschränkt sich auf die Grundbedürfnisse, 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 Reformen. 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 barbarische 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 Reformier?

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 Reformier zu

ziehen pflegen: Wenn man auch keine völlige soziale Gerechtigkeit schaffen kann, dann sollte man sich wenigstens 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 11) – 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 identifizierte. 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, kam es in der Sozialphilosophie zu einem epochalen Paradigmenwechsel. Die alte Welt der griechischen Stadtstaaten, welche den Hintergrund der antiken Sozialphilosophie gebildet hatte, war längst vergangen. Die mittelalterliche Ständeordnung mit dem Kaiser oder König und dem Papst an der Spitze war durch Glaubensspaltung und Religionskriege erschüttert. Die vorgefundenen politischen und sozialen Verhältnisse konnten nicht mehr als gottgewollte oder in der Natur angelegte Ordnung betrachtet werden, sondern nur als Menschenwerk. Die Folge war eine völlig neue Optik:

- Kritikwürdige soziale und politische Verhältnisse waren nicht allein, wie es im Mittelalter verstanden wurde, Folge individueller Verfehlungen pflichtvergessener Herrscher. Nicht nur die Personen, welche die Ämter nach Gottes Willen ausübten, waren fehlbar und konnten sündigen, sondern auch die Institutionen als solche konnten fehlerhaft sein. Sie wurden zum Gegenstand der Kritik und erschienen als veränderbar.
- Anders als in der Antike oder im Mittelalter wurde 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 fragte man radikaler, ob es überhaupt Herrschaft geben darf und wodurch sie gerechtfertigt werden kann.
- Es setzte 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 individuellen Freiheit trat 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). Persönliche Selbstständigkeit, Unabhängigkeit und Ungebundenheit wurden zum vorherrschenden Leitbild eines erstrebenswerten Lebens und eines angemessenen Gebrauchs der Freiheit und mit dem geänderten Menschenbild änderte sich auch der Blick auf soziale Gerechtigkeit.

- 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, begann sich in der politischen Theorie durchzusetzen. Dies bedeutete noch längst nicht, dass ökonomische und soziale Gleichheit gefordert wurde, aber die alte Vorstellung, dass die Menschen durch ihre Abstammung unterschiedlichen Ranges seien, die in Antike und Mittelalter noch weitgehend selbstverständlich gewesen war, wurde 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, verlor an Bedeutung. Stattdessen begann man vielfach, das Gemeinwohl als Summe oder Querschnitt der Einzelinteressen, aus denen es in irgendeiner Weise abgeleitet werden muss, zu verstehen.
- Der Begriff des Naturrechts, den schon die Antike gekannt und der in der Sozialphilosophie des Mittelalters eine große Rolle gespielt hatte, änderte 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 gewesen war (man denke an das platonische und das aristotelische Gerechtigkeitsparadigma), löste sich auf. Es ist kein Zufall des Sprachgebrauchs, dass von nun an beides nicht mehr mit demselben Wort bezeichnet wurde. Vielmehr wurden Dinge, die vorher als zusammengehörig galten, jetzt als von einander unabhängig empfunden. Die Gerechtigkeit des Gemeinwesens beruhte nicht mehr auf der Gerechtigkeit ihrer Mitglieder und umgekehrt.
- Die Vorstellung von Staat und Gesellschaft als natürlichem Organismus hatte, im Zeichen der Idee der individuellen Freiheit, weitgehend ausgedient. Staat und Gesellschaft erschienen als aus einer Vielzahl von Individuen zusammengesetzt und die Gerechtigkeitstheorie musste 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 – insbesondere 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 Anfang dieses Jahrhunderts verstorbene Philosoph John Rawls (1921–2002) zu nennen.

Wenn man den Grundgedanken kontraktualistischer Gerechtigkeits-theorien 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 sowie in einklagbares positives Recht gefasst werden. Der konsequenteste Vertreter der normenbegründenden Vertragstheorie war 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. nahm 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 waren die Menschen im Urzustand überwiegend friedlich und wohlwollend, es fehlten 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. Eine Mittelposition in dieser Frage nahm Immanuel Kant ein.

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 zu ihren 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 dieser 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. Etwa ab 1500 begann sich die Idee der Freiheit des Individuums und seiner Autonomie durchzusetzen. Sie trat 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, fand allmählich Verbreitung.
3. Die Vorstellung eines objektiven und vom Willen der Individuen unabhängigen Gemeinwohls, das den Rechten der Individuen übergeordnet ist, verlor an Einfluss.
4. Infolgedessen wurde 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 fand seinen adäquaten Ausdruck in der Theorie des Gesellschaftsvertrags, die in zwei Hauptvarianten vertreten wurde:
 - 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 nicht begründet, sondern nur anerkannt, gesichert und in positives Recht umgesetzt (normensichernder Gesellschaftsvertrag).

8 Thomas Hobbes: die Macht schafft die Gerechtigkeit

Drei politische Denker, alle drei Engländer, waren von herausragender Bedeutung für die Staatsphilosophie der Frühen Neuzeit: Thomas Hobbes (1588–1679), John Locke (1632–1704) und David Hume (1711–1776). 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 vertrat – darauf wurde weiter oben schon hingewiesen – die streng kontraktualistische, d. h. die normenbegründende Vertragstheorie. Er war 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 ging 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 selbst bei tyrannisch ausgeübter Staatsgewalt existiert 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) war der erste neuzeitliche Philosoph, der konsequent von dem Grundsatz ausging, dass die sozialen Normen nicht auf natürlichem oder göttlichem Recht beruhen, sondern ausschließlich auf menschlicher Konvention.
2. Er setzte ein pessimistisches Menschenbild voraus und nahm 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

Der Liberalismus ist neben dem Konservatismus und dem Sozialismus eine der drei großen politischen und sozialphilosophisch-weltanschaulichen Hauptströmungen, welche die europäische Geschichte der Neuzeit geprägt haben. Der eigentliche geistige Ahnherr des Liberalismus und der bürgerlichen Demokratie war der Engländer John Locke (1632–1704). 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 war im Unterschied zu Hobbes kein radikaler Kontraktualist, sondern ein Vertreter der gemäßigten Theorie des normensichernden Gesell-

schaftsvertrags (s. Unterkapitel 7.3). Er erkannte an, dass 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 fasste – dies war 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 ging 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 waren.

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 Kriegs-

zustand auszuschließen. Das klingt ähnlich wie bei Hobbes, ist aber ganz anders gemeint. Da der Mensch im Prinzip friedlich und kooperativ und außerdem 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 aufgeben 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 einzig in den Fällen, in denen das »Gesetz«, d. h. die staatlichen Instanzen, ihnen Schutz gewährt, im Wesentlichen verzichten sie somit 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 Staats-

bürger. Zu diesem Zweck fordert Locke auch eine Gewaltenteilung im Staat (11. – 13. Kapitel).

Entsprechend sah er ausdrücklich ein Widerstandsrecht vor, das Hobbes kategorisch abgelehnt hatte. Falls die Regierung oder auch der Gesetzgeber den Vertrag bricht, indem sie bzw. er die Grundfreiheiten der Menschen (also Leben, Freiheit und Besitz) verletzt, hat das Volk das Recht zur Rebellion. Weil die Staatsgewalt sozusagen den Vertrag gekündigt hat, wird der Naturzustand und damit ebenfalls 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 (*breach of trust*) 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 Freiheitsrechte, 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 verletzen darf, sondern dass der Staatszweck ausschließlich im Schutz von Leben, Freiheit und Besitz der Bürgerinnen und Bürger besteht.

»Das große Ziel, das Menschen, die in eine Gesellschaft eintreten, vor Augen haben, liegt im friedlichen und sicheren Genuss ihres Eigentums (*enjoyment of there properties in peace and safety*), und das große Werkzeug und Mittel dazu sind die Gesetze, die in dieser Gesellschaft erlassen worden sind« (Locke 1977, S.283)

Über Rechtsstaatlichkeit und Sicherung der individuellen Freiheitsrechte hinaus gab es bei Locke keinen positiven Staatszweck wie etwa das Gemeinwohl, die allgemeine Wohlfahrt oder die soziale Gerechtigkeit. Wir kön-

nen es auch so ausdrücken, dass soziale Gerechtigkeit bei ihm in nichts anderem bestand 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«

John Lockes Gerechtigkeitstheorie enthält eine unausgesprochene, aber äußerst wichtige Voraussetzung, nämlich dass eine Gesellschaft dann zum Wohle aller organisiert ist und den Geboten der Gerechtigkeit entspricht, wenn alle die größtmögliche Freiheit beim Gebrauch ihres Eigentums genießen. Damit hatte er bereits die Lehre von der »unsichtbaren Hand« vorweggenommen, welche einige Jahrzehnte später von dem schottischen Moralphilosophen und Ökonomen 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 ging es ihm nicht um das Eigentum im umfassenden Sinne (das nach ihm 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 enthält Lockes Eigentumstheorie also 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 war, 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.

Zweifellos wusste Locke, dass das Privateigentum an Grund und Boden des einen Individuums andere von der Verfügung über dasselbe Stück Land ausschließt und dass es deshalb 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 ging. Er hätte das Legitimationsproblem für das Privateigentum an Grund und Boden mühelos umgehen können, und zwar durch den 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 tat, sondern es für notwendig hielt, das Eigentum ethisch zu begründen, ergab 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 fand, 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. 216f.)

Und an anderer Stelle heißt es:

»So viel Land ein Mensch bepflanzt, bebaute, 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. 219f.)

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 tat 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, griff er zu Hilfskonstruktionen, welche allerdings nicht ganz überzeugen können. Die erste Bedingung, den Landüberfluss, erklärte 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, suchte 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, bedeutete 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 war eine progressive Idee von epochaler Bedeutung. Aber Locke hat dieses 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), nicht aber des Bodens selbst gerechtfertigt. 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, insbesondere nicht der Großgrundbesitz, sondern nur 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 ausreichen konnte, 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.

9.5 Das liberale Gerechtigkeitsparadigma

John Locke war, wie schon gesagt, der Ahnherr der Gerechtigkeitsphilosophie des Liberalismus und übte damit einen enormen Einfluss aus, der unverändert bis in die Gegenwart fortwirkt (s. Unterkapitel 20). David Hume (s. Unterkapitel 10) und auch Immanuel Kant (s. Unterkapitel 12), der mit einigen Einschränkungen ebenfalls dem Liberalismus zugerechnet werden kann, setzten die von Locke begründete Tradition fort.

Man kann sagen, dass mit dem Liberalismus der Paradigmenwechsel der Frühen Neuzeit und die Wendung zum normativen Individualismus (s. Unterkapitel 7) voll zum Durchbruch gekommen sind. Wir können das liberale Gerechtigkeitsparadigma vor allem durch vier vorrangige Grundsätze charakterisieren:

1. Das oberste Ziel einer gerechten Ordnung von Gesellschaft, Staat und Wirtschaft ist die Sicherung der individuellen Freiheit.
2. Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich.
3. Die individuelle Freiheit erfordert, dass der Einfluss des Staates so weit wie möglich zurückgedrängt wird.
4. Im Zentrum der individuellen Freiheit steht das private Eigentum.

Die Hochschätzung des Privateigentums ist – wie wir bei Locke gesehen haben – ein wichtiger Punkt, ohne den man die Gerechtigkeitskonzeption des Liberalismus nicht verstehen kann. Sie erklärt sich daraus, dass der Liberalismus nicht mehr von der natürlichen Sozialgebundenheit des Menschen ausging, sondern von der Idee des freien und ungebundenen Individuums. Das Privateigentum aber ist der materielle Garant der

Unabhängigkeit und deshalb musste es für den Liberalismus zum Kernbestandteil der Freiheit werden. So ist es konsequent, dass die Frage nach dem Ursprung und der ethischen Rechtfertigung der Institution des Eigentums bei allen klassischen liberalen Theoretikern eine wichtige Rolle spielt.

Zwar ging es im 17. und 18. Jahrhundert zunächst nur um das Eigentum an Grund und Boden, aber grundsätzlich zielt die Eigentumstheorie des Liberalismus auf die Rechtfertigung des Privateigentums an Produktionsmitteln überhaupt, und deshalb haben wir es hier mit einer der zentralen Fragen der sozialen Gerechtigkeit zu tun. Für die liberale Gerechtigkeits-theorie hatte (und hat noch heute) das private Eigentum eine überragende Bedeutung für die Freiheit und die Selbstbestimmung des Individuums, aber die Tatsache, dass die übergroße Mehrheit der Menschen überhaupt kein oder kein nennenswertes Eigentum besitzt, wurde weder für Locke noch für Hume noch für Kant zum Gerechtigkeitsproblem. Die Beschränkung der Perspektive auf die der besitzenden Klassen wurde später zu einer Hypothek für die gesamte liberale Tradition, die schließlich auch dazu führte, dass sich im 19. Jahrhundert der Sozialismus vom Liberalismus abspaltete.

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 ging von optimistischen anthropologischen Prämissen aus. Auch im fiktiven Naturzustand (vor Gründung der Staatsgewalt) sind die Menschen im Prinzip friedlich und kooperativ.
4. Er vertrat die gemäßigte Variante der Theorie des Gesellschaftsvertrags. 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 bestand 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 Gerechtigkeit bei David Hume: moralisches Gefühl oder Sicherung des Eigentums?

Der schottische Philosoph David Hume (1711–1776) ist hauptsächlich als der wichtigste Vertreter des »Skeptizismus« in der Neuzeit bekannt, d. h. derjenigen philosophischen Richtung, die die Möglichkeit sicherer Erkenntnis grundsätzlich bezweifelt. Er hat aber auch bemerkenswerte Beiträge zur Gerechtigkeitstheorie geliefert, und zwar im dritten Buch seines Hauptwerks *Ein Traktat über die menschliche Natur* von 1740 und in seiner *Untersuchung über die Prinzipien der Moral* von 1751. Sie weisen Hume als Vertreter des von John Locke begründeten Gerechtigkeitsparadigmas des klas-

sischen Liberalismus aus: Soziale Gerechtigkeit besteht im Kern im Schutz der individuellen Freiheit und die Legitimation aller gesellschaftlichen und staatlichen Institutionen kann aus nichts anderem als aus den Interessen der Individuen abgeleitet werden. Hume hat jedoch das klassische liberale Gerechtigkeitsparadigma in doppelter Hinsicht erweitert und modifiziert:

1. Er hat sich darum bemüht, der Rechts- und Staatstheorie ein moralphilosophisches Fundament zu geben, und
2. er hat den Schutz des Eigentums noch mehr in den Vordergrund der Gerechtigkeitstheorie gerückt als John Locke.

10.1 Der Ursprung der Moral aus angeborenen Gefühlen

Von Locke unterscheidet sich Hume insbesondere durch ein weniger optimistisches – man könnte auch sagen: ein realistischeres – Menschenbild. Locke ging davon aus, dass die Menschen im Prinzip friedlich und kooperativ seien. Daher hatte der ursprüngliche Gesellschaftsvertrag, den er sich als Fundament der Rechtsordnung und des Staates vorstellte, letztlich nur einen einzigen Inhalt, nämlich den Verzicht der Beteiligten auf das Recht auf Selbstjustiz. Hume hingegen sah den Menschen differenzierter: Zwar haben wir in uns nicht nur egoistische, sondern auch altruistische Neigungen, also das natürliche Bestreben, Anteil am Schicksal unserer Mitmenschen zu nehmen und für sie das Gute zu wollen, aber diese Antriebe der Sympathie und des Wohlwollens beschränken sich mehr oder weniger auf unser persönliches Umfeld, auf unsere Familie, Freunde und nahen Nachbarn. Fremden stehen wir gleichgültig und bisweilen feindlich gegenüber und wir sind geneigt, uns ihren Besitz anzueignen. Dies ist der Grund, warum die Moral nicht ausreicht, das friedliche Zusammenleben der Menschen zu gewährleisten.

Wenn aber die Moral der Menschen begrenzt und unzuverlässig ist, dann stellt sich eine Frage, die Locke gar nicht gestellt hatte, nämlich wodurch die Menschen denn veranlasst werden könnten, Rechtsnormen zu befolgen. Oder anders ausgedrückt: Warum wird ein Gesellschaftsvertrag, der aus wohlverstandenen Eigeninteresse der Beteiligten zustande gekommen ist, nicht gebrochen oder aufgekündigt, sobald es als vorteilhaft und einigermaßen risikolos erscheint? Wie werden Vereinbarungen zu moralischen Normen? Hier geht es um Gerechtigkeit, so wie Hume sie versteht, nämlich nicht als einen bestimmten Zustand von Gesellschaft und Staat oder als eine gute Rechtsordnung, sondern als eine individuelle Tugend, die darin besteht, die Rechtsordnung zu respektieren.

An dieser Stelle muss ein kurzer Blick auf die Moralphilosophie geworfen werden, welche Hume im Buch III seines *Traktats über die menschliche Natur* seinen Überlegungen zur politischen Theorie vorangestellt hat. Die Besonderheit seiner Ethik liegt in der Auffassung, dass der Ursprung und das maßgebliche Prinzip ethischer Normen – man könnte auch sagen: die Unterscheidung zwischen dem sittlich Guten und Bösen oder zwischen Tugend und Laster – nicht in der Vernunft¹⁰ und auch nicht in einem göttlichen Gebot liegt, nicht in einem objektiv gegebenen »Naturrecht« oder in einer moralischen Weltordnung sondern einzig und allein in »moralischen Empfindungen« (*sentiments*¹¹), die dem Menschen angeboren sind. Die Vernunft hingegen kann nicht der Ursprung der Unterscheidung zwischen Gut und Böse sein, denn sie ist rein beobachtend, erklärend und berechnend, desinteressiert und gleichgültig, aber niemals aktivierend oder motivierend. Der Vernunft fehlt dementsprechend die Fähigkeit, uns zum Guten zu veranlassen oder vom Bösen abzuhalten; dies vermögen nur die moralischen Empfindungen.

Mit dieser Auffassung gehörte Hume zu einer bestimmten philosophischen Tradition, und zwar zur empiristischen oder sensualistischen, teilweise auch materialistischen und atheistischen Philosophie der Aufklärung, die grundsätzlich jede über die sinnliche Wahrnehmung hinausgehende Erkenntnis ablehnte und nur Erfahrungswissen gelten ließ. Parallel zu dieser Strömung der theoretischen Philosophie bildete sich eine naturalistische Moralphilosophie heraus, die 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 psychischen Phänomenen abzuleiten, die wir beim Menschen beobachten können, also aus Trieben, Neigungen, Instinkten, Bedürfnissen, Gefühlen und sonstigen Motiven.

Ausgehend von der Überlegung, dass ethische Normen aus psychischen Phänomenen abgeleitet werden müssen, gelangte Hume zu der Auffassung, dass moralisch gutes Handeln deswegen gut ist, weil es im Handelnden selbst – oder auch in dem, der dieses Handeln beobachtet – eine angenehme Empfindung auslöst; umgekehrt wird moralisch schlechtes Handeln von unangenehmen Gefühlen begleitet. Diese Theorie, dass das moralisch Gute und das moralisch Böse letztlich nichts anderes sind als psychische Zustände, kann man auch als »ethischen Psychologismus« bezeichnen.

10.2 Die Rechtsordnung als künstliche Erfindung zur Sicherung des Eigentums

Wenn die Moral, wie Hume glaubte, nicht auf der Vernunft oder auf irgendeiner anderen objektiven Grundlage beruht, sondern nur auf Empfindungen der Menschen, dann ist sie zwangsläufig so unbeständig, situationsabhängig und wandelbar, wie Gefühle nun einmal sind. Vor allem beziehen sich die altruistischen moralischen Gefühle, die uns zum moralischen Handeln anhalten, lediglich auf uns nahestehende Menschen; solche Gefühle sind parteiisch, weil sie davon abhängen, ob uns bestimmte Menschen sympathisch oder unsympathisch sind.

In dieser Hinsicht unterscheidet sich demnach die Moral – wenn man sie auf Empfindungen zurückführt – grundsätzlich von Rechtsnormen. Denn Rechtsnormen dürfen nicht von Gefühlen abhängen; sie müssen allgemein und konsequent sein und sie müssen ungeachtet der Person in allen vergleichbaren Fällen gleichermaßen gelten. Sie können also nicht in moralischen Gefühlen fundiert sein. Das gilt folglich auch für die individuelle Tugend der Gerechtigkeit, denn sie besteht darin, die Rechtsnormen zu respektieren und das persönliche Verhalten an ihnen auszurichten.

Daraus zog Hume den Schluss, dass weder die Rechtsordnung noch die Tugend der Gerechtigkeit »natürlich« sind und daher »künstlich« sein müssen:

»Betrachten wir den gewöhnlichen Verlauf der menschlichen Handlungen, so finden wir, dass der Geist sich nicht durch allgemeine und universelle Regeln einschränkt, sondern in den meisten Fällen so handelt, wie es seinen gegenwärtigen Motiven und Neigungen entspricht. Jede Handlung ist ein besonderes, individuelles Ereignis, sie muss daher aus besonderen Beweggründen und aus unserer augenblicklichen Stellung in unserem eigenen Inneren und zur übrigen Welt entspringen. Verallgemeinern wir auch bei gewissen Anlässen unsere Motive über eben diese Umstände, die sie erzeugten, hinaus, und erwächst daraus etwas, wie allgemeine Regeln unseres Verhaltens, so ist doch leicht zu bemerken, dass diese Regeln nicht vollständig unbeugsam sind, sondern allerlei Ausnahmen zulassen. Da dies der gewöhnliche Verlauf der menschlichen Handlungen ist, so dürfen wir schließen, dass die Rechtsnormen [*laws of justice*], da sie allgemein und vollständig unbeugsam sind, nicht aus der Natur hergeleitet und nicht das unmittelbare Erzeugnis irgendwelcher natürlicher Motive oder Neigungen [*immediate offspring of any natural motive or inclination*] sein können.« (Hume 1978, S. 280)

Die Konsequenz, die Hume daraus für die politische Philosophie ableitete, entsprach im Grundsatz dem Kontraktualismus des 17. und 18. Jahrhunderts, nach dem die Rechtsordnung das Ergebnis einer Konvention zwischen den Menschen ist. In gewisser Weise war Hume aber radikaler als John Locke, sein Vorgänger in der Tradition des Liberalismus. Dieser war der Ansicht, dass die Rechtsnormen durch den Gesellschaftsvertrag nicht geschaffen, sondern nur bekräftigt und gesichert worden sind. Hume dagegen betrachtete die Rechtsnormen als »künstliche Erfindung« und als bloßes Produkt des wohlüberlegten Egoismus der Beteiligten. Allerdings glaubte er, dass die Rechtsordnung nicht durch einen förmlichen Vertragschluss, also durch einen einzigen Akt, zustande gekommen ist, sondern durch eine stillschweigende Übereinkunft, die sich allmählich und durch die Erfahrungen im Zusammenleben der Menschen herausgebildet hat

Die Rechtsordnung ist Hume zufolge deshalb notwendig geworden, weil die Menschen von der Natur physisch so schlecht ausgestattet sind, dass sie nur überleben können, wenn sie sich zu Gesellschaften zusammenschließen. Der Vergesellschaftung steht aber die Selbstsucht (*selfishness*) der Menschen entgegen. Zwar überwiegen in den Menschen insgesamt die wohlwollenden Regungen anderen Menschen gegenüber, aber diese beschränken sich, wie bereits angemerkt, auf nahestehende Personen. Der natürliche Impuls der Zuneigung ist daher nicht stark genug, um eine größere Gesellschaft zu befrieden. Vor allem besteht für den Einzelnen immer der Anreiz, sich den Besitz anderer Menschen durch Raub anzueignen, und zwar deshalb, weil äußerer Besitz, anders als alle anderen Güter wie Kraft, Geschicklichkeit, Gesundheit oder Intelligenz, ohne Weiteres von einer Person auf eine andere übertragbar ist. Deshalb müssen die Menschen, um ihren Besitz zu sichern, zu einer Übereinkunft kommen:

»Wenn die Menschen durch frühzeitige Erziehung in der Gesellschaft sich der unendlichen Vorteile bewusst geworden sind, die aus derselben hervorgehen, und wenn sie nebenbei Gefallen an der Unterhaltung und Gesellschaft gewonnen, wenn sie weiter beobachtet haben, dass die Hauptstörungen in der Gesellschaft durch jene Güter, die wir äußerliche nennen, bedingt sind, durch ihre Unsicherheit und leichte Übertragbarkeit von der einen Person auf die andere, so müssen sie Abhilfe suchen, indem sie diese Güter so weit als möglich den festen und dauerhaften Vorzügen des Geistes und des Körpers anzunähern suchen. Dies aber kann auf keine andere Weise geschehen, als durch eine Übereinkunft, die alle Mitglieder der Gesellschaft eingehen, und durch welche dem Besitz jener äußeren Güter Sicherheit verliehen wird, sodass jedermann in dem friedlichen Genuss dessen, was er durch Glück und

Fleiß erwirbt, erhalten bleibt. Auf diese Art weiß jeder, was er sicher besitzen darf, und die Affekte [*passions*] werden in ihren parteiischen und einander widersprechenden Betätigungsweisen eingeschränkt.« (Hume 1978., S. 232f.)

Hume hat also zwei Thesen aufgestellt, die nicht ohne Weiteres miteinander zu vereinbaren sind:

- Einerseits beruht die Moral auf altruistischen Empfindungen, die uns von Natur aus eingepflanzt sind.
- Andererseits ist die Rechtsordnung eine künstliche Erfindung des Verstands, die auf einer Konvention zur Wahrung des individuellen Besitzes beruht.

Um es etwas zugespitzter auszudrücken, als Hume es getan hat: Es gibt einen zumindest potenziellen Widerspruch zwischen Moral und Recht: Die Moral verlangt, unseren altruistischen Gefühlen nachzugeben, aber dies entspricht nicht unbedingt dem Recht, und nicht alles, was das Recht vorschreibt, entspricht unserem moralischen Gefühl. Das Recht verlangt z. B., ein Darlehen in jedem Falle zurückzuzahlen, selbst wenn der Gläubiger die zurückgezahlte Summe zum Schaden anderer oder auch zum eigenen Schaden verwenden wird.

Wenn die Rechtsnormen künstliche Produkte des berechnenden Verstands sind, moralisch gutes Handeln aber nur durch moralische Gefühle zustande kommen kann, dann kommt noch ein weiteres Problem hinzu: Welches moralische Gebot kann uns zur Befolgung der Rechtsnormen anhalten, wenn der berechnende Verstand uns sagt, dass es bisweilen in unserem eigenen Interesse liegen kann, das Recht zu verletzen?

Auf diese Fragen kommen wir in einem späteren Abschnitt (s. Unterkapitel 10.5) zurück. Zuvor soll dargestellt werden, wie Hume sich die Ausgestaltung der Rechtsordnung, die Begründung des Eigentums und die Errichtung der Staatsgewalt vorstellte.

10.3 Die drei »natürlichen« Fundamentalgesetze der Gerechtigkeit und die Theorie des Eigentums

Als Essenz der durch Konvention geschaffenen Rechtsordnung formulierte Hume drei »Grundgesetze des Naturrechts« (*fundamental laws of nature*) oder »natürliche« Fundamentalgesetze der Gerechtigkeit:¹²

1. Sicherheit des Eigentums (*stability of possession*). Damit ist das Recht auf privates Eigentum gemeint, dessen Bestand unbedingt garantiert sein muss, und zwar sowohl im Verhältnis der Menschen untereinander, als auch im Verhältnis zwischen den Eigentümern und der staatlichen Gewalt.

2. Übertragung des Eigentums nur durch Übereinstimmung (*transference by consent*). Dies ist die logische Folge des ersten Fundamentalgesetzes: Wenn das Eigentum garantiert ist, kann es nur mit Zustimmung des bisherigen Eigentümers von der einen Person auf eine andere übergehen.
3. Erfüllung von Versprechen (*performance of promises*): Dieses dritte Gesetz beinhaltet die Vertragstreue im Verkehr der Menschen untereinander und lässt sich aus dem ersten und dem zweiten Gesetz ableiten; nur wenn Verträge eingehalten werden, können die Sicherheit des Besitzes sowie seine rechtmäßige Übertragung vom einen zum anderen Eigentümer gewährleistet werden.

In diesen drei Fundamentalgesetzen sah Hume die Basis jeglichen menschlichen Zusammenlebens:

»Von der strengen Befolgung dieser drei Gesetze hängt der Friede und die Sicherheit der menschlichen Gesellschaft durchaus ab. Es ist ganz unmöglich, ein gutes Einvernehmen zwischen den Menschen herzustellen, wenn diese Gesetze nicht beachtet werden. Die Gesellschaft ist zum Wohlbefinden der Menschen absolut notwendig und diese Gesetze wiederum sind zur Erhaltung der Gesellschaft notwendig.« (Hume 1978, S.274)

Die Konstruktion der drei »Fundamentalgesetze« macht deutlich, dass der Sinn und Zweck der Rechtsordnung bei Hume eigentlich nur in der Sicherung des Eigentums besteht. Schon bei Locke kann man diese Tendenz beobachten, aber Hume hat seinen Blick noch weiter auf das Eigentum verengt, sodass man fast sagen kann, dass »Gerechtigkeit« und »Rechtsordnung« bei ihm zu Synonymen für die Garantie des Privateigentums geworden sind; folglich erschöpft sich die individuelle Tugend der Gerechtigkeit – im Sinne der Rechtstreue – im Wesentlichen im Respekt vor dem Eigentum anderer Menschen.

An dieser Stelle ist ein Blick darauf zu werfen, wie Hume sich die Rechtsgrundlagen des Eigentums – und dies hieß für ihn, wie für alle seine Zeitgenossen, im Wesentlichen des Eigentums an Grund und Boden – vorstellte. Anders als Locke (s. Unterkapitel 9.4) versuchte er gar nicht erst, die ursprüngliche Inbesitznahme des Bodens ethisch – z. B. aus der Arbeit der Urbarmachung – zu rechtfertigen. Das wäre aus seiner Perspektive auch unsinnig gewesen, denn als konsequenter Kontraktualist war er der Meinung, dass das Recht erst durch Übereinkunft geschaffen wird und dass es deshalb, bevor die Rechtsordnung errichtet ist, überhaupt noch kein Eigentumsrecht geben kann, sondern nur faktischen Besitz. Dies hat Hume in seiner knappen Definition des Eigentums zum Ausdruck gebracht:

»Eigentum aber ist nichts anderes als ein durch Rechtsnormen oder durch das Übereinkommen der Menschen gesicherter Besitz [*a stable possession, derives from the rules of justice, or the convention of men*].« (Hume 1978, S. 255 f.)

Mit der Übereinkunft über die Errichtung der Rechtsordnung und über die drei Fundamentalgesetze wird Hume zufolge der gesamte zuvor bestehende Besitz rechtlich anerkannt: Jeder behält, was er besitzt, und zwar unabhängig davon, wie dieser Besitz ursprünglich erworben worden ist, ob durch die Bearbeitung, durch die bloße erste Inbesitznahme, durch Tausch, durch Raub oder durch Krieg und Eroberung. Zugespitzt könnte man sagen, dass auf diese Weise das »Recht des Stärkeren« durch die Rechtsordnung nachträglich legitimiert wird.

Sobald jedoch die Übereinkunft über die Rechtsordnung getroffen ist, müssen neue Regeln der Zuweisung von Eigentum gefunden werden. Hume hat vier Rechtfertigungsgründe für ein neu entstehendes Eigentumsrecht aufgezählt (Ebd., S. 249):

1. »Besitzergreifung« (*occupation*) herrenlosen Bodens bzw. herrenloser Güter,
2. »Verjährung« (*prescription*), d. h., der langjährige Besitz verschafft ein Eigentumsrecht, wenn der ursprüngliche Eigentümer nicht mehr feststellbar ist,
3. »Zuwachs« (*accession*), d. h. die Vermehrung von Gütern ohne Zutun des Eigentümers (z. B. die Feldfrüchte oder die Vermehrung des Viehs) und schließlich
4. »Erbfolge« (*succession*).

An diesem Katalog fällt auf, dass die menschliche Arbeit nicht als Rechtfertigungsgrund des Eigentums angeführt ist. Locke verschaffte dem Privateigentum an Grund und Boden eine gerechtigkeits-theoretische Rechtfertigung, indem er es aus der Arbeit ableitete (s. Unterkapitel 9.4). Hume, der sicherlich genauso daran interessiert war, das Eigentumsrecht zu verteidigen, verzichtete darauf. Möglicherweise erkannte er die Schwachstellen der Argumentation von Locke und postulierte deshalb – anders als dieser – ein uneingeschränktes und an keine weiteren Bedingungen geknüpftes Recht auf Inbesitznahme herrenlosen Landes. Aber wie steht es mit dem Eigentum an den vom Menschen produzierten Gütern? Dafür kann es offensichtlich keine andere Rechtsgrundlage geben außer Arbeit und Tausch. Warum verschwendete Hume darauf keinen Gedanken? Vielleicht stand für ihn bei der Eigentumsfrage der Grund und Boden, also ein im Prinzip durch Arbeit nicht vermehrbares Gut, so sehr im Vordergrund, dass er die Frage nach dem Eigentumsrecht im Prozess der menschlichen Produktion nicht weiter beachtete.

10.4 Die Grundlagen des Staates und der Regierung

Im Hinblick auf die Legitimationsgrundlagen der Staatsgewalt teilte Hume die Auffassung der anderen Vertragstheoretiker der Frühen Neuzeit, dass der Staat zu dem Zweck geschaffen worden ist, Ordnung und Sicherheit durchzusetzen. Er vertrat aber insofern eine abweichende Position, als er die Etablierung der Rechtsordnung und die Einrichtung der Staatsgewalt für zwei logisch und historisch voneinander unabhängige Prozesse hielt. Kleine und noch nicht sehr weit entwickelte Gesellschaften hätten nämlich, so betont er, sehr wohl eine Rechtsordnung, aber sie bräuchten, um diese Rechtsordnung durchzusetzen und aufrechtzuerhalten, noch keinen Staatsapparat und noch keine Regierung. Stattdessen vermutete er, dass die Einrichtung einer Regierungsgewalt eher etwas mit der Notwendigkeit zu tun habe, äußere Kriege zu führen. Überhaupt war es für ihn nebensächlich, auf welche Weise und unter welchen Umständen die Regierungsgewalt etabliert wird oder in der Vergangenheit etabliert worden ist; entscheidend war für ihn ausschließlich ihre Funktion, nämlich die Gewährleistung von Ordnung und Sicherheit – und dies war für ihn gleichbedeutend mit dem Schutz des privaten Eigentums. Wie schon für Locke gab es auch für Hume keinen darüber hinausgehenden Staatszweck.

In der Frage eines möglichen Widerstandsrechts der Bürger gegen die Regierung vertrat Hume wiederum eine etwas andere Position als Locke. Dieser hatte auf folgende Weise argumentiert: Wenn die Regierung die Grundrechte der Bürger, sprich die auf Freiheit, Leben und Besitz, nicht mehr respektiert, dann bricht sie den Gesellschaftsvertrag und dieser Vertragsbruch berechtigt die Bürger, den Gehorsam aufzukündigen (s. Unterkapitel 9.2). Für Hume hingegen hing die Loyalitätspflicht der Bürger gegenüber der Regierung nicht davon ab, ob die Regierung ihre Versprechen einhält und die Grundrechte der Bürger achtet, sondern einzig und allein davon, ob als Ergebnis ihrer Tätigkeit die Einhaltung der drei fundamentalen Regeln der Gerechtigkeit garantiert ist oder nicht. Es kam Hume also nicht auf die Rechtmäßigkeit der Regierung an, sondern nur auf ihre Funktionsfähigkeit, und zwar im Sinne der Einhaltung der Rechtsordnung und des Schutzes des Eigentums.

Trotzdem bejahte Hume ein Widerstandsrecht, aber er leitete es nicht aus einem etwaigen Vertragsbruch der Regierung ab, sondern daraus, dass eine tyrannische Regierung für die Bürger nicht mehr den Nutzen (*interest*) erbringt, um dessen willen sie überhaupt besteht, nämlich Schutz und Sicherheit. Wenn die Ursache entfällt, so spitzte Hume seine Position zu, dann entfällt auch die Wirkung: Die Tatsache, dass Staat und Regierung

dem Nutzen der Bürger dienen, ist die Ursache für deren Loyalität; tun sie es nicht, dann endet auch die Loyalität.

Der Unterschied zwischen Lockes und Humes Widerstandstheorien ist auf den ersten Blick nur gering, aber bei näherem Hinsehen sehr bedeutsam: Locke ging es bei allem Wert, den er auf das Eigentumsrecht legte, um die Verteidigung der Freiheit, Hume nur um die Verteidigung des Besitzes. Die Meinungsverschiedenheit zwischen den beiden wurzelt aber noch tiefer: Für Locke geschah die Vereinigung der Menschen zu einer Gesellschaft und die Machtübertragung an den Staat zwar um des gegenseitigen Vorteils willen, aber sie hatte doch eine ethische Qualität und eine beide Seiten moralisch verpflichtende Wirkung; für Hume hingegen war sie offenbar ein reines Geschäft und eine Frage der Nutzenabwägung.

10.5 Die Tugend der Gerechtigkeit und der Widerspruch von Recht und Moral

Wir haben bereits gesehen, dass Hume zwei Thesen entwickelt hat, die offensichtlich nur schwer in Einklang zu bringen sind:

1. Die Moral entspringt nicht der Vernunft, sondern angeborenen altruistischen Gefühlen; solche Gefühle sind aber naturgemäß nicht universell und situationsunabhängig, sondern sie beziehen sich in der Regel nur auf den jeweiligen Nahbereich der uns vertrauten Mitmenschen.
2. Die Normen der Rechtsordnung entstammen nicht naturgegebenen Gefühlen, sondern sind künstliche Erfindungen des berechnenden Verstands, die auf Konventionen beruhen; sie sind allgemein und müssen ohne Ansehung der Person und unabhängig von Gefühlen der Sympathie oder Antipathie gegenüber jedermann gelten.

Dieses Spannungsverhältnis von Moral und Recht mündet in die Frage, wie die Menschen moralisch – d. h. gefühlsmäßig – motiviert sein können, die künstlichen und erfundenen Rechtsnormen zu befolgen. Mit anderen Worten, kann es überhaupt eine im Gefühl verankerte Tugend der Gerechtigkeit geben, wo doch die Rechtsnormen abstrakt und universell, die Gefühle aber situationsbezogen und selektiv sind?

Die Frage ist also, warum die Menschen die Tugend der Gerechtigkeit – also die Tugend, die darin besteht, die Rechtsordnung zu respektieren – wertschätzen. Die Antwort liegt auf der Hand: wegen des allgemeinen Nutzens, der damit verbunden ist, dass alle die Rechtsnormen befolgen. Ob die Tugend der Gerechtigkeit aber nützlich ist, hängt von der jeweiligen Situation ab. In Humes Schrift *Untersuchung über die Prinzipien der Moral* heißt es dazu:

»Darum hängen die Regeln der Fairness [*equity*] oder Gerechtigkeit voll und ganz von dem besonderen Zustand und der Situation ab, in denen sich die Menschen finden, und sie schulden ihren Ursprung und ihre Existenz nur dem Nutzen [*utility*], der aus ihrer genauen Befolgung für die Öffentlichkeit [*public*] resultiert. Wenn man die Situation der Menschen zu einem beträchtlichen Grad umkehrt, d. h., wenn man extremen Überfluss oder extreme Armut schafft oder dem menschlichen Herzen vollkommene Bescheidenheit [*moderation*] und Menschlichkeit oder vollkommene Habgier und Bösartigkeit einpflanzt, dann zerstört man das Wesen der Gerechtigkeit vollkommen und hebt ihre Verbindlichkeit [*obligation*] für die Menschheit auf, indem man sie voll und ganz nutzlos macht. Die gewöhnliche Situation der Gesellschaft befindet sich in der Mitte zwischen all diesen Extremen. Wir sind von Natur aus an unserem Vorteil und dem unserer Freunde interessiert, aber wir können auch die Vorteile [*advantage*] erkennen, die aus einem vorurteilsfreien Umgang [*more equitable conduct*] resultieren. Die Natur selbst gewährt uns nur wenige freie und ausgiebige Vergnügungen; mit Kunst, Arbeit und Fleiß aber können wir uns Vergnügen aus ihrem großen Überfluss besorgen. Darum werden die Vorstellungen von Eigentum in allen zivilen Gesellschaften [*civil societies*] notwendig. Daraus leitet sich der Nutzen der Gerechtigkeit für die Öffentlichkeit ab. Und hieraus allein entsteht ihr Wert [*merit*] und ihre moralische Verbindlichkeit [*moral obligation*].« (Hume 2003, S. 22f.)

Hume war also der Meinung, dass die Tugend der Gerechtigkeit in bestimmten Fällen auch nutzlos sein kann. In den *Untersuchung über die Prinzipien der Moral* werden vier solcher Fälle besonders hervorgehoben:

1. Wenn alle Güter im Überfluss vorhanden wären und es überhaupt keinen Grund gäbe, zwischen Dein und Mein zu unterscheiden;
2. in Situationen extremen Mangels und äußerster Not, wenn es nur auf die Rettung des eigenen Lebens ankommt und keine Rücksicht auf die Eigentumsverhältnisse genommen werden kann;
3. wenn alle Menschen vollkommen selbstlos wären, sodass ihnen das Wohl ihrer Mitmenschen genauso wichtig wäre wie ihr eigenes;
4. wenn die Menschen überhaupt nicht aufeinander angewiesen wären und jedes Individuum völlig auf sich allein gestellt leben und sich fortpflanzen könnte.

Im Übrigen wird auch aus dieser Argumentation sichtbar, dass der Kern der Gerechtigkeit bei Hume offenbar in nichts anderem als im Respekt vor dem Privateigentum besteht. Die theoretisch denkbaren Situationen, die er aufzählt, um zu zeigen, dass Gerechtigkeit unter bestimmten Bedingungen gegenstandslos oder nutzlos sein kann, haben alle gemeinsam, dass das Pri-

vateigentum entweder von den Menschen nicht geschätzt wird oder wegen des vorrangigen Bedürfnisses nach Selbsterhaltung unmöglich respektiert werden kann. Gerechtigkeit ist also im Verständnis von Hume ein individuelle Tugend im Verhältnis zwischen Menschen, die im Prinzip auf ihr Eigeninteresse und ihren Vorteil bedacht sind und die sich im Normalzustand einer nur relativen Knappheit befinden.

Die Beweisführung, mit der Hume den Schutz des Eigentums mit dem allgemeinen Nutzen der Gesellschaft gleichsetzt, gehört noch heute zu den Standardargumenten aus liberaler Sicht: Durch das Eigentum und die Freiheit seines Gebrauchs im Interesse des Eigentümers wird indirekt, d. h. trotz eigennützigen Verhaltens der Eigentümer, der Wohlstand aller gefördert. Eingriffe in das Eigentum haben deshalb schädliche Folgen für den Wohlstand und ziehen Tyrannei nach sich.

Wenn nun, wie Hume es formulierte, die Nützlichkeit für die Allgemeinheit die »einzige Quelle der moralischen Billigung« der Tugend der Gerechtigkeit ist, dann bleibt trotzdem noch eine Frage offen: Warum wird die allgemeine Nützlichkeit moralisch geschätzt? Natürlich schätzt jeder Mensch seinen eigenen Nutzen, aber warum schätzen wir auch den Nutzen für unsere Mitmenschen? Weder die Erziehung noch das Eigeninteresse der Menschen können das erklären. Die Erziehung könnte die Wertschätzung der Gerechtigkeit nicht in unserem Gefühl verankern, wenn die Vorstellung des allgemeinen Wohles nicht bereits von sich aus positive moralische Gefühle in uns auslösen würde. Auch das Eigeninteresse, so groß seine Bedeutung sein mag, kann nicht der wahre Grund sein, denn unsere Wertschätzung erstreckt sich auch auf tugendhafte Handlungen, die jenseits unseres möglichen Eigeninteresses liegen, z. B. weil sie in der Vergangenheit liegen oder weil sie nicht für uns selbst, sondern nur für andere Menschen nützlich sind.

Es ist also offensichtlich nicht möglich, die Entstehung der Moral aus der Selbstliebe der Menschen zu erklären. Warum findet aber dann die soziale Nützlichkeit unsere moralische Zustimmung? Humes Antwort lautete: weil uns andere Menschen nicht gleichgültig sind und weil wir uns nicht nur an unseren eigenen Interessen orientieren, sondern auch an den Interessen derjenigen, denen diese tugendhaften Handlungen dienen. Die Menschen haben also auch moralische Gefühle in sich, die auf das Wohl aller Menschen abzielen und weiter reichen als auf den Nahbereich ihrer Familie, Freunde und Bekannten. In diesen Gefühlen, so Hume, muss die Wurzel unserer Zustimmung zur Rechtsordnung liegen und hier hat auch die Tugend der Gerechtigkeit, die uns veranlasst, die Gebote der Rechtsordnung zu befolgen, ihren Ursprung:

»Nützlichkeit ist angenehm und ruft unsere Zustimmung hervor. Dies ist eine Tatsache, die durch die tägliche Beobachtung untermauert wird. Aber nützlich? Wofür? Sicherlich für jemandes Interesse. Doch wessen Interesse? Sicher nicht allein unser Interesse, denn unsere Billigung reicht oft weiter. Es muss darum das Interesse derjenigen sein, denen durch den Charakter oder die gebilligte Handlung gedient ist; und wir können schließen, dass diese Menschen uns nicht vollkommen gleichgültig sind, wie entfernt auch immer sie uns sein mögen. Durch die Aufstellung dieses Prinzips können wir eine wichtige Quelle der moralischen Unterscheidungen erkennen.« (Hume 2003, S. 54)

»[...] Untersuche, die Folgen abwägend, ob das Verdienst [*merit*] der sozialen Tugend nicht in großem Maße von den Gefühlen der Menschlichkeit abhängt, die den Zuschauer berühren. Es scheint eine Tatsache zu sein, dass der Umstand des Nutzens bei allen Dingen eine Quelle des Lobes und der Billigung ist, dass man sich bei allen moralischen Entscheidungen über das Verdienst oder die Schädlichkeit von Handlungen ständig darauf beruft, dass er die einzige Quelle der Hochschätzung ist, die man der Gerechtigkeit, Treue, Ehre, Bürgerpflicht, und Keuschheit entgegenbringt, dass er untrennbar ist von allen anderen sozialen Tugenden wie die der Menschlichkeit, Großzügigkeit, Barmherzigkeit, Höflichkeit, Milde, Gnade und Mäßigung, und dass er, mit einem Wort, das Fundament des wichtigsten Teils der Moral ist, der unsere Verbindung mit der Menschheit und unseren Mitgeschöpfen zeigt.« (Ebd., S. 68)

Die Tugend der Gerechtigkeit ist also das Bindeglied, mit dem Hume die beiden scharf voneinander getrennten Bereiche der Moral und des Rechts miteinander in Deckung bringen wollte. Durch die Vermittlung dieser Tugend gewinnt die Rechtsordnung moralische Qualität; sie berührt die moralischen Empfindungen der Menschen und sie motiviert ihr Handeln. Auf diese Weise wird die Rechtstreue zu einer moralischen Empfindung, obwohl das Recht nichts anderes als eine Konstruktion des berechnenden Verstands ist.

Man wird wohl kaum sagen können, dass Humes Auflösung des Widerspruchs zwischen Moral und Recht besonders überzeugend ist. Denn da die Tugend der Gerechtigkeit – wie es Hume zufolge bei allen Tugenden der Fall ist – auf einem moralischen Gefühl beruht und moralische Gefühle unbeständig und selektiv sind, kann sie keine verlässliche Grundlage für die Rechtsordnung sein. Das Problem, das Hume lösen wollte, bleibt also bestehen: Niemand kann durch ein bloßes Gefühl moralisch dazu verpflichtet werden, die Rechtsordnung ausnahmslos und gegen-

über jedermann auch dann zu befolgen, wenn dies seinen Sympathie- oder Antipathiegefühlen oder seinen eigenen Interessen widerspricht.

Genau genommen zeigt sich an dieser Stelle die Schwäche der oben als »ethischen Psychologismus« gekennzeichneten Moralphilosophie von Hume, nämlich ihre begriffliche Unschärfe. Hume hat nicht zwischen der ethischen Norm selbst und dem Handlungsmotiv der Menschen unterschieden, obwohl beides zwei ganz verschiedene Dinge sind: Die ethische Norm sagt, wozu wir moralisch verpflichtet sind oder was wir tun und lassen sollen. Auf einem ganz anderen Blatt steht, was die Menschen tatsächlich tun und was sie zu diesem Tun veranlasst. Dass Menschen häufig nicht von dem geleitet werden, was moralisch richtig ist, sondern von Emotionen wie etwa Rache, Ehrgeiz oder Hass, ist eine bedauerliche Tatsache, aber diese Tatsache kann nicht Unrecht zu Recht machen. Oder umgekehrt: Menschen mögen durch ihre moralischen Gefühle dazu veranlasst werden, Gutes zu tun und Böses zu lassen. Aber die Tatsache, dass sie solche Gefühle haben, erklärt nicht den Unterschied zwischen Gut und Böse, sondern wir müssen diesen Unterschied bereits voraussetzen, um zwischen moralischen und unmoralischen Gefühlen unterscheiden zu können.

So besehen ist der Widerspruch von Recht und Moral, der Hume so viel Kopfzerbrechen bereitete, einfach nur die Folge der Verwechslung von ethischen Normen einerseits und den Handlungsmotiven der Menschen andererseits; wird beides klar unterschieden, verschwindet das Problem. Auf die hier angesprochenen Fragen werden wir nochmals zurückkommen, wenn es um die politische Philosophie von Immanuel Kant geht (s. Unterkapitel 12.1).

10.6 Vom Freiheits- zum Besitzliberalismus

Hier schließt sich der Kreis von Humes Gerechtigkeitstheorie: Ausgangspunkt ist die Überlegung, dass ethische Normen ihren Ursprung in naturgegebenen moralischen Gefühlen haben. Diese moralischen Gefühle sind nicht universell, sondern beschränken sich auf die Menschen innerhalb des persönlichen Erfahrungsbereichs. Deshalb können die Rechtsordnung und der Staat, der diese Rechtsordnung garantiert, nicht auf Gefühlen beruhen, sondern nur auf Erfindungen des berechnenden Verstands, die um des wechselseitigen Vorteils willen, sprich zum Zwecke des Schutzes des Eigentums, etabliert werden. Dafür, dass die Menschen die Rechtsordnung nicht nur für zweckmäßig halten, sondern sie auch bereitwillig respektieren, bedarf es deshalb einer besonderen sozialen Tugend, nämlich der Gerechtigkeit. Die Tugend der Gerechtigkeit beruht auf positiven

moralischen Empfindungen gegenüber unseren Mitmenschen, wie Wohlwollen, Sympathie, Mitleid, Großzügigkeit und Rücksichtnahme. Diese Gefühle veranlassen uns, den allgemeinen gesellschaftlichen Nutzen wertzuschätzen und die Rechtsordnung zu befolgen. Weil Hume aber den allgemeinen gesellschaftlichen Nutzen mit dem Schutz des Privateigentums identifiziert, endet seine Gedankenführung darin, dass die sozialfriedlichen Impulse der Menschen, die in der sozialen Tugend der Gerechtigkeit zusammenfließen, ausschließlich in den Dienst des Privateigentums gestellt werden.

Ein wichtiges Ergebnis ist folglich, dass Humes Gerechtigkeitstheorie nahezu ausschließlich auf das Ziel der Sicherung des Eigentums und auf die Eigentümerperspektive fixiert ist. Gerechtigkeit ist bei ihm, so können wir ohne große Übertreibung zusammenfassen, praktisch identisch mit der Sicherheit des Besitzes. Zentrale Menschenrechte wie persönliche Freiheit und Unantastbarkeit der Person hatten für Locke – bei aller Wertschätzung des Besitzes – noch eine große Rolle gespielt; wir erinnern uns, dass der Begriff des Eigentums für ihn als Oberbegriff zu Leben, Freiheit und Besitz fungierte (s. Unterkapitel 9. 2). Für Hume waren Freiheit und Menschenrechte kaum noch einer Erwähnung wert, erst recht nicht die Belange der Besitzlosen. Politische Rechte wie Meinungsfreiheit oder die Mitwirkung der Bürger an der Gesetzgebung thematisierte er ebenso wenig wie die Gewaltenteilung. Die Legitimität einer Regierung wollte er nicht von der Zustimmung der Regierten abhängig machen; ihm genügte, dass die Regierung ihre Funktion, das private Eigentum zu schützen, erfüllt.

Die Erklärung dafür, dass Hume in einer solchen Betrachtungsweise gefangen war, mag in den politischen Gegebenheiten seiner Zeit liegen: Nach den Wirren der Religionskriege und der Revolution hatte sich die Lage in England infolge der »Glorreichen Revolution« von 1688 politisch und ökonomisch dauerhaft stabilisiert. Der Versuch der Könige, ein absolutistisches Regime zu begründen, war gescheitert, die Rechte des Parlaments waren anerkannt, England war auf dem Weg zum parlamentarischen Regierungssystem, die Religionsfreiheit und weitere wichtige Persönlichkeitsrechte waren gesichert. Nachdem die übermächtige Freiheitsbedrohung durch den Staat abgewehrt worden war, rückte die Sorge um den Besitz zunehmend ins Zentrum des liberalen Denkens. So besehen könnte man die Gerechtigkeitstheorie von David Hume als eine Station auf dem Weg des Liberalismus vom Freiheits- zum Besitzliberalismus interpretieren.

Zusammenfassung

Gerechtigkeit bei David Hume: moralisches Gefühl oder Sicherung des Eigentums?

Die Gerechtigkeitstheorie des Liberalismus besagt, dass soziale Gerechtigkeit im Kern im Schutz der individuellen Freiheit besteht und dass die Legitimation aller gesellschaftlichen und staatlichen Institutionen aus der Zustimmung der Individuen abgeleitet werden muss. Hume hat diese Basisthese ergänzt und modifiziert:

1. Moralische Normen basieren nicht auf der Vernunft oder auf einem objektiven Naturrecht, sondern auf natürlichen Gefühlen.
2. Die Rechtsordnung beruht nicht auf natürlichen moralischen Empfindungen, sondern auf Konventionen zum gegenseitigen Vorteil aller Beteiligten; sie ist insofern eine künstliche Erfindung.
3. Die Rechtsordnung und der Staat dienen einzig dem Ziel, das private Eigentum zu schützen.
4. Die Tugend der Gerechtigkeit besteht darin, die Gebote der Rechtsordnung zu befolgen. Obwohl die Rechtsordnung selbst eine künstliche Einrichtung ist, beruht die Tugend der Gerechtigkeit auf natürlichen moralischen Empfindungen, nämlich auf der Wertschätzung des allgemeinen Nutzens und auf der Sympathie der Menschen für ihre Mitmenschen.

11 Jean-Jacques Rousseau und das radikal-egalitäre Gerechtigkeitsparadigma

Der französisch-schweizerische Schriftsteller, Philosoph, Kulturkritiker und Erziehungstheoretiker Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) gehörte 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. Insofern lässt sich kaum ein größerer Kontrast denken als zu dem beinahe gleichaltrigen Hume, mit dem Rousseau übrigens für kurze Zeit befreundet war, mit dem er sich dann aber bald aufs Heftigste zerstritt.

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.

11.1 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 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 rückwärtsgewandte 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 der konsequente Egalitarismus. Rousseau hat in klassischer Weise ein Muster formuliert, das wir als das radikal-egalitäre Gerechtigkeits-

paradigma 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 Buonarrotti (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 14 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.

11.2 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 auf der einen Seite unerschütterlich von einem optimistischen Menschenbild aus. Der Mensch war für ihn von Natur aus gut, ohne Aggression und kooperativ. Er hegte die Idealvorstellung vom zivilisatorisch unverdorbenen 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 somit 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.¹³ 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« (*décépitude 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, den Produktionsverhältnissen des 18. Jahrhunderts entsprechend, das Eigentum an Grund und Boden. Mit dem Eigentum kamen 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 die-
sen Betrüger. Ihr seid verloren, wenn ihr vergesst, dass die Früchte allen gehören und die Erde keinem.‹« (Rousseau 1955, S. 191–193¹⁴)

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 ausgedachtsten 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).

Rousseaus Theorie der Entstehung der Staatsgewalt stimmt nahezu perfekt mit der von David Hume überein, die dieser 15 Jahre vorher formuliert hatte (s. Unterkapitel 10.2). Beide meinten gleichermaßen, dass die Staatsgewalt eine Erfindung im Dienste der Besitzenden sei. Was aber Hume aus der Perspektive der Reichen voller Befriedigung feststellte, das meinte Rousseau kritisch und anklagend. 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).

11.3 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 von Beginn der Frühen Neuzeit an 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 auch darum, auf welche Rechtfertigung sich Herrschaft als solche – sei sie gut oder schlecht – stützen kann. Wie die anderen Theoretiker der Frühen Neuzeit – z. B. 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 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 er 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.« (Ebd., 2000, S. 27)

Rousseau wollte also, dass das Volk die Staatsgewalt nicht an irgendwelche Regierenden delegiert, sondern sie selbst und unmittelbar ausübt, und zwar so gründlich, dass 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 gegenüber sich selbst.

Um dieses Ziel 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 für die Leserschaft des 18. Jahrhunderts 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 Bereitschaft 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 diese voneinander wirtschaftlich unabhängig sind und zwischen ihnen kein Über- oder Unterordnungsverhältnis existiert. 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 Reichtum 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« beinhaltet, 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 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.

11.4 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 zwischen 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 Interessenorganisatio-

nen 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, welche 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 (s. Unterkapitel 11.6).

11.5 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 im Jahr 1778, 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.¹⁵ 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 nach seinem Wunschbild gestaltete Republiken 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 – konservativ im Sinne der Fixierung auf das auch nach 2000 Jahren noch immer attraktive Idealbild der griechischen Polis. 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.

11.6 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 nahe. 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 bereits 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, kann allerdings kaum bestritten werden.

11.7 Das radikal-egalitäre Gerechtigkeitsparadigma

Die Interpretation von Rousseaus politischer Philosophie als Ausdruck eines konservativ-zivilisationskritischen Denkens wirft ein sehr erhellendes Licht auf das, was hier als 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« von 1966 bis 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 verselbstständigender 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 verkörpert – wahren Willen des Volkes. Zugleich sehen wir hier geradezu exemplarisch, dass das radikal-egalitäre Gerechtigkeitspara-

digma 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 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 einen 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 deshalb 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 – verselbstständigen; 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.

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 gemeinwohlorien-

tierter, 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 nie endgültig aus der Menschheitsgeschichte verschwunden. Wahrscheinlich wird er auch in Zukunft immer wieder aufs Neue geträumt werden, wenn auch stets nur vorübergehend. 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 stellte Rousseau die Menschheitsgeschichte als Geschichte des moralischen Verfalls sowie wachsender Ungleichheit und Tyrannei dar. Die Erfindung des Privateigentums betrachtete 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 setzte 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).

12 Immanuel Kant – Gerechtigkeit als Vereinbarkeit der Freiheit aller

Immanuel Kant (1724–1804) gilt als einer der bedeutendsten Philosophen der europäischen Geschichte, zum einen wegen seiner kritischen Erkenntnistheorie und zum anderen weil er die bis dahin vorherrschende Moralphilosophie oder philosophische Ethik auf eine völlig neue Grundlage gestellt hat.

Die politische Philosophie stand nicht im Zentrum von Kants Denken, aber dieser leistet doch wesentliche Beiträge dazu. Sein Spätwerk *Metaphysik der Sitten* von 1797 enthält im ersten Teil, den *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre*, eine ausgearbeitete Theorie der Entstehung und Begründung des Rechts, eine Theorie des Eigentums sowie Grundsätze des Staatsrechts. Ebenfalls in diesem Buch sowie in seinen beiden Traktaten *Ideen einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) und *Zum ewigen Frieden* (1795) hat sich Kant mit dem Thema des Weltfriedens beschäftigt und der Politik Anregungen gegeben, deren wahre Bedeutung erst im 20. Jahrhundert, nach den Schrecken der beiden Weltkriege, erkannt und gewürdigt worden ist.

Kant kann, was seine politische Philosophie betrifft, dem klassischen Liberalismus zugerechnet werden – allerdings mit der Einschränkung, dass die Institution des Privateigentums in seinem Denken keine solch zentrale Rolle spielt wie für Locke (s. Unterkapitel 9) und Hume (s. Unterkapitel 10). Mit den Liberalen teilte Kant aber jedenfalls die Position des normativen Individualismus (s. Unterkapitel 7) und die Überzeugung, dass die Legitimation der Rechtsordnung und des Staatswesens in nichts anderem bestehen kann als in der Gewährleistung der individuellen Freiheit. Kant bereicherte darüber hinaus die liberale Gerechtigkeitsphilosophie um wesentliche Gesichtspunkte.

12.1 Die Trennung von Recht und Moral

Ein wichtiger Gedanke, den Kant in die politische Philosophie eingeführt hat, ist die klare Unterscheidung zwischen staatlichem Recht und privater Moral. Mit der Trennung von Recht und Moral und damit auch zwischen öffentlicher Sphäre und Privatsphäre hat Kant ein sehr wesentliches Prinzip des Liberalismus und damit die Grundvoraussetzung einer freiheitlichen Staatsordnung formuliert. Um Kants Trennung von Recht und Moral zu verstehen, muss man einen Blick auf seine Moralphilosophie werfen, die er im Wesentlichen in der *Grundlegung zur Metaphysik der*

Sitten (1785) und der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) formuliert hat. In aller Kürze und schlagwortartig kann man ihren Kern in vier Punkten zusammenfassen:

1. »Pflichtethik«: Das moralisch Gute besteht weder in irgendwelchen wertvollen Gütern (z.B. dem gesellschaftlich Nützlichen, dem Glück oder der Lebenserfüllung) noch im Streben nach solchen Gütern noch – wie Hume annahm – in wohlwollenden Empfindungen gegenüber anderen Menschen (wie Respekt, Mitleid oder Liebe) oder in der Entwicklung bestimmter Tugenden, sondern ausschließlich in der Pflichterfüllung um ihrer selbst willen.
2. Prinzip der »Autonomie«: Moralisches Handeln besteht nicht im Gehorsam gegenüber irgendwelchen Geboten, sondern in der Unterwerfung unter ein Gesetz, das sich der Handelnde in seiner Eigenschaft als freies Vernunftwesen selbst gegeben hat. Diese »Selbstgesetzgebung der Vernunft« steht über allen Autoritäten und sogar über dem Gehorsam gegenüber den Geboten Gottes. Aus dem Autonomieprinzip folgt auch, dass wir uns in unserem Handeln nicht von unseren sinnlichen Bedürfnissen, unseren Gefühlen, dem Verlangen nach Glück oder der Wertschätzung für irgendwelche Güter leiten lassen dürfen, denn dies wäre nichts anderes als eine Form der Fremdbestimmung.
3. »Formale Ethik«: Worin unsere moralische Pflicht besteht und wie wir handeln sollen, lässt sich nicht inhaltlich bestimmen. Entscheidend ist lediglich, ob unser Handeln einer allgemeingültigen Rechtsordnung entsprechen würde. Kant hat dies in der *Kritik der praktischen Vernunft* durch den berühmten kategorischen Imperativ zum Ausdruck gebracht: »Handle so, dass die Maxime [d.h. der handlungsleitende Grundsatz, T.E.] deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.« (Kant 1977, Bd. 7, S. 140)
Es kommt somit darauf an, ob wir wollen können, dass der Gesetzgeber das, was wir tun, als allgemeines Gesetz für alle Gesellschaftsmitglieder vorschreibt. Weil es also bei der Moral ausschließlich auf die formale Verallgemeinerungsfähigkeit und die mögliche Gesetzesförmigkeit unseres Handels ankommt, spricht man auch von »formaler« Ethik. Kant war der Auffassung, dass aus diesem zunächst nur formalen Grundsatz die konkreten Inhalte moralischer Gebote und Verbote abgeleitet werden können, und er versuchte auch, dies im Detail zu tun.
4. »Intentionalistische Ethik«: Beim moralischen Handeln kommt es einzig und allein auf die gute Absicht des Handelnden und nicht auf die Folgen des Handelns an. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* wird das Grundprinzip der intentionalistischen Ethik so formuliert: »Es ist

überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.« (Kant 1977, Bd. 7, S. 18).

Deshalb kann man die kantische Ethik auch als »Gesinnungsethik« bezeichnen. Ihre zwingende Konsequenz, die Kant auch akzeptierte, ist, dass moralische Gebote und Verbote bedingungslos befolgt werden müssen, und zwar auch wenn daraus im konkreten Einzelfall schlechte Folgen entstehen könnten.

Aus diesen vier Prinzipien – Pflichtethik, Autonomieprinzip, Formalismus und Intentionalismus – entwickelte Kant Moralvorstellungen, die zwar durch logische Stringenz und durch ein gewisses Pathos der Erhabenheit beeindrucken, denen aber auch äußerste Strenge und Starrheit, um nicht zu sagen Prinzipienreiterei, Gefühlskälte und Lebensfeindlichkeit anhaften. Ein berühmtes – oder auch berüchtigtes – Beispiel dafür ist Kants Beharren auf der Überzeugung, Lügen sei in jedem Fall schweres moralisches Unrecht, selbst dann wenn dadurch zu Unrecht Verfolgte vor Mördern gerettet würden.

Ein ähnlicher Rigorismus spricht auch aus seiner These, dass es für die moralische Bewertung einer Handlung nicht nur auf das *pflichtgemäße* Handeln ankomme, sondern auch auf das »Handeln *aus Pflicht*«. Damit eine Handlung moralisch gut sei, genüge es nicht, dass sie der Pflicht entspricht, sondern sie dürfe aus keinem andern Motiv heraus geschehen als ausschließlich um der Pflichterfüllung als solcher willen. Anderen Menschen Gutes zu tun, dürfe nicht aus innerem Bedürfnis und anderen Menschen zuliebe geschehen, sondern nur um der Pflicht willen. Deshalb stünde ein misanthropischer und missgünstiger Mensch, der sich gleichwohl aus Pflichtbewusstsein heraus und sozusagen gegen seine innere Natur zur Wohltätigkeit zwingt, moralisch höher als ein Menschenfreund, der bereits aus gefühlsmäßiger Neigung freiwillig und aus vollem Herzen anderen hilft. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* wird dies folgendermaßen beschrieben:

»Wohltätig sein, wo man kann, ist Pflicht, und überdem gibt es manche so teilnehmend gestimmte Seelen, dass sie, auch ohne einen andern Bewegungsgrund der Eitelkeit, oder des Eigennutzes, ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die sich an der Zufriedenheit anderer, sofern sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, dass in solchem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmäßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Wert habe, sondern mit andern Neigungen zu gleichen Paaren gehe, z. E. der Neigung nach Ehre, die, wenn

sie glücklicherweise auf das trifft, was in der Tat gemeinnützig und pflichtmäßig, mithin ehrenwert ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu tun.» (Kant 1977, Bd. 7, S. 23)

Hätte Kant die Prinzipien seiner Ethik auch auf die politische und gesellschaftliche Ordnung angewendet, dann wäre er vielleicht zu ähnlich radikalen politischen Konsequenzen gekommen, wie wir sie bei Jean-Jacques Rousseau gesehen haben. Rousseau hatte wenige Jahrzehnte zuvor in seinem *Contrat social* das Bild eines Gemeinwesens entworfen, das auf der Tugendhaftigkeit seiner Bürgerinnen und Bürger und auf ihrer unbedingten Bereitschaft beruht, ihre Eigeninteressen dem Allgemeinwohl unterzuordnen (s. Unterkapitel 11).

Kant schlug indessen einen anderen Weg ein und trennte Moral und Recht strikt. Damit zog er letztlich nur die Konsequenz aus der Tatsache, dass die moralischen Maßstäbe, die er an das Verhalten der Individuen anlegte, viel zu anspruchsvoll waren, um auf den Staat und die Gesellschaft im Ganzen übertragen werden zu können. Kant argumentierte folgendermaßen: Bei jeder Norm oder Pflicht ist zweierlei im Spiel: Einerseits der Inhalt der Pflicht, d. h. diejenige Handlung, die geboten oder auch verboten sein soll, und andererseits das Motiv (Kant spricht von »Triebfeder«), aus dem heraus ich diese Pflicht erfülle und die Gebote oder Verbote befolge. Dementsprechend müssen wir zwei Arten von Gesetzen und Pflichten sorgfältig auseinanderhalten:

1. »Ethische«, »sittliche« oder »innere« Gesetze und Pflichten. Sie verlangen nicht nur, dass die Gebote oder Verbote befolgt werden, sondern auch, dass dies auch aus einem bestimmten Motiv heraus geschieht, und zwar allein wegen der Pflichterfüllung um ihrer selbst willen. Die sittliche Pflicht verlangt, wie bereits gesagt wurde, nicht nur das »pflichtgemäße Handeln«, sondern auch das »Handeln aus Pflicht«.
2. »Juridische«, »rechtliche« oder »äußere« Gesetze und Pflichten. Sie zielen ausschließlich auf die Befolgung der Gebote und Verbote, d. h. auf die Inhalte der Pflicht, ohne dabei eine bestimmte Motivation zur Pflicht zu machen.

Die vom Staat festgesetzten Steuern zu zahlen, ist z. B. sowohl eine sittliche als auch eine rechtliche Pflicht. Zur Erfüllung der sittlichen Pflicht genügt es nicht nur, dass ich die Steuern zahle, sondern ich muss sie zahlen, *weil* ich meine Pflicht als Staatsbürger erfüllen will. Der Rechtspflicht hingegen tue ich auch dann in vollem Umfang Genüge, wenn ich zwar die Steuern lieber

hinterziehen würde, es aber aus Angst vor Entdeckung und Strafe unterlasse. Den Unterschied zwischen Legalität und Moralität hat Kant in der *Meta-physik der Sitten* wie folgt beschrieben:

»Man nennt die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze, ohne Rücksicht auf die Triebfeder [= Motiv, T.E.] derselben, die Legalität (Gesetzmäßigkeit); diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die Moralität (Sittlichkeit) derselben.« (Kant 1977, Bd. 8, S. 324)

Der Unterschied zwischen Recht und Moral liegt also im Motiv. Wir sehen übrigens an dieser Stelle, dass Kant sorgfältig differenziert hat

- zwischen dem Inhalt der Normen einerseits (also dem, was die Normen im Allgemeinen vorschreiben) und
- dem Motiv des Handelns andererseits (sprich den psychischen Prozessen, die uns im Einzelfall veranlassen, die Normen zu befolgen oder auch nicht zu befolgen).

Durch diese klare Unterscheidung zwischen dem Inhalt der Normen und dem Motiv des Handelns vermied Kant die Begriffsverwirrung, in die Hume in seiner Moralphilosophie geraten war (s. Unterkapitel 10.5)

Bei der Frage nach der gerechten Ordnung von Staat und Gesellschaft geht es es ausschließlich um die rechtlichen, nicht die sittlichen Gesetze bzw. Pflichten. Aus diesem Grund hat die Rechtsordnung nichts mit der Gesinnung oder Überzeugung der Bürgerinnen und Bürger zu tun und auch nichts mit ihren Tugenden oder ihrer Bereitschaft, sich für das Gemeinwohl einzusetzen und ihre Privatinteressen dem Allgemeininteresse unterzuordnen.

Weil es bei der Legalität immer nur um das »äußere« Verhalten geht, ist das Recht notwendig mit der Möglichkeit des Zwangs verbunden. Das Zwangsrecht liegt im Normalfall beim Staat; wenn es aber keinen Staat gibt, hat das Individuum als Inhaber des Rechts die Befugnis zur Selbstjustiz. Ganz anders verhält es sich mit der Moral. So wie Kant sie begriff, bezieht sie sich auf die innere Einstellung und besteht in dem auf das Gute, d.h. auf die Pflichterfüllung als Selbstzweck gerichteten Willen: Anders als das Recht kann daher die Moral ihrem Wesen nach niemals erzwungen werden.

Man darf Kants Unterscheidung zwischen Recht und Moral nicht in der Weise missverstehen, als ginge es hier um das Verhältnis von staatlich gesetztem »positivem Recht« einerseits und überpositivem »Naturrecht« andererseits. Die Trennlinie verläuft vielmehr zwischen der öffentlichen und der privaten Sphäre. Was Kant unter »Recht« versteht, umfasst den

gesamten Bereich der Ordnung des menschlichen Zusammenlebens, also sowohl das positive Recht als auch das Naturrecht. Daher gibt es, wovon gleich die Rede sein wird, für Kant »Recht« auch im »Naturzustand«, d. h. auch dann, wenn es (noch) keinen Staat und keine staatlichen Gesetze gibt. Im Unterschied zum Recht geht es bei der Moral um die individuellen sittlichen Entscheidungen, also um die Privatsphäre. Selbstverständlich überschneiden sich Recht und Moral inhaltlich, denn vieles – aber nicht alles – was moralisch geboten oder verboten ist, ist auch rechtlich geboten oder verboten und umgekehrt (s. Tabelle 3).

Tab. 3: Das Verhältnis von Recht und Moral bei Kant

	Recht	Moral (Ethik)
Gegenstand der Gesetzgebung	Ordnung des menschlichen Zusammenlebens (öffentliche Sphäre)	Sittliche Entscheidung des Einzelnen (Privatsphäre)
Art der Gesetzgebung	»Äußere« Gesetzgebung	»Innere« Gesetzgebung
Anforderung an eine Handlung	Übereinstimmung der Handlung mit dem Gesetz	
Anforderung an das Handlungsmotiv (»Triebfeder«)	Das Motiv der Handlung ist beliebig	Das Motiv der Handlung ist von entscheidender Bedeutung. Es muss in der Pflichterfüllung als solcher liegen
Erzwingbarkeit	Rechtliches Handeln ist immer mit der Möglichkeit des Zwangs verbunden. Die Zwangsbefugnis liegt • im »rechtlichen Zustand« beim Staat • im »Naturzustand« beim Inhaber des Rechts (dem Individuum) (Selbstjustiz)	Moralisches Handeln ist prinzipiell nicht erzwingbar (weil es auf das Motiv ankommt)

Dass es in einer freiheitlichen Gesellschaft eine Trennung von staatlichem Recht und privater Moral geben muss, erscheint uns heute als Selbstverständlichkeit. Für uns ist klar, dass Staat und Allgemeinheit nicht das Recht beanspruchen dürfen, sich um die Gesinnung der Bürgerinnen und Bürger zu kümmern und ihnen besondere Tugenden abzuverlangen. Aber

das wurde und wird keineswegs immer so gesehen. Die antiken und mittelalterlichen Theoretiker waren z. B. ganz im Gegenteil davon überzeugt, dass die Gerechtigkeit im Staat und in der Gesellschaft im Wesentlichen von der individuellen Gerechtigkeit und von den Tugenden der Bürgerinnen und Bürger abhängt (s. Unterkapitel 3.4.1). Erst mit dem Paradigmenwechsel der Frühen Neuzeit (s. Unterkapitel 7) begann man, sich von dieser Vorstellung abzuwenden und zwischen den Rechten und Pflichten der Individuen in der Gesellschaft einerseits und ihren persönlichen Tugenden andererseits zu unterscheiden. Diese Trennung ist eine der wesentlichen bis heute fortwirkenden Errungenschaften des Liberalismus. Wir finden sie bereits bei den älteren Vertragstheoretikern wie Hobbes oder Locke, aber die theoretische Begründung dafür hat erst Kant erbracht.

Es bleibt indes anzumerken, dass nicht alle modernen Gerechtigkeitstheoretiker Kant in dieser Hinsicht gefolgt sind. Dazu gehören nicht nur Rousseau (s. Unterkapitel 11) und Hegel, von dem im nächsten Kapitel die Rede sein wird, sondern auch die Vertreter des modernen »Kommunitarismus« (s. Unterkapitel 22). Sie knüpfen an die Tugendethik von Aristoteles an und unterscheiden sich damit von der liberalen Tradition.

12.2 Kants Definition von Recht und Gerechtigkeit

Auf dem Hintergrund der klaren Abgrenzung von Recht und Moral ist auch die Definition zu verstehen, die Kant in der *Metaphysik der Sitten* für den Begriff des Rechts – und wir können auch sagen für den Begriff der Gerechtigkeit – entwickelt hat:

»Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit vereinigt werden kann.« (Kant 1977, Bd. 8, S. 337)

Daraus ergibt sich das »allgemeine Rechtsgesetz«:

»Handle äußerlich so, dass der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne.« (Ebd., S. 338)

Der Zusatz »äußerlich« bedeutet, dass es nicht auf die innere Gesinnung ankommt, aus welcher heraus die rechtlichen Gebote und Verbote befolgt werden. Die Worte »nach einem allgemeinen Gesetze« bringen zum Aus-

druck, dass die Regeln, nach denen die Freiheitsrechte der Individuen miteinander in Einklang gebracht werden, für alle gleichermaßen und unterschiedslos gelten müssen.

Wollen wir die Bedeutung von Kants »allgemeinem Rechtsgesetz« verstehen, so müssen wir zwei Ebenen unterscheiden:

1. Die formale Seite oder die Frage nach dem Geltungsgrund des Rechts: Was ist es, das dem Recht seine Autorität verleiht? Was ist es, das uns verpflichtet, der Rechtsordnung Folge zu leisten?

2. Die inhaltliche Seite oder die Frage nach dem Inhalt des Rechts.

Beim ersten Aspekt, bei der Frage nach dem Geltungsgrund des Rechts, unterscheidet sich Kants Position sehr deutlich von der seiner liberalen Vorgänger: Locke hatte sich mit dieser Frage nicht weiter auseinandergesetzt; für ihn war selbstverständlich, dass das Recht durch die Natur und somit in letzter Instanz von Gott vorgegeben ist und dass es durch den Gesellschaftsvertrag lediglich bekräftigt und gesichert wird. Hume hingegen meinte, dass das Recht eine Erfindung der Menschen zum gegenseitigen Vorteil sei. Der Geltungsgrund des Rechts – also das, was uns dazu veranlasst, ihm zu folgen – lag für ihn in den angenehmen moralischen Empfindungen, die wir verspüren, wenn wir die Rechtsordnung befolgen. Für Kant hingegen war das Recht ein Postulat der praktischen Vernunft, d.h. sozusagen eine Forderung, welche die Vernunft aus sich selbst heraus hervorbringt und die keiner Legitimation durch eine höhere Instanz oder der Motivation durch moralische Empfindungen bedarf.

Was den zweiten Aspekt, den Inhalt des Rechts betrifft, hat Kant mit der Definition des Rechts als Vereinbarkeit der Freiheit aller, das klassische Gerechtigkeitsparadigma des Liberalismus zum Ausdruck gebracht – wenn auch in etwas anderer Formulierung als vor ihm John Locke und David Hume. Soziale Gerechtigkeit besteht in der Wahrung der individuellen Freiheit der Bürger. Sie ist praktisch identisch mit Rechtsstaatlichkeit und mit der Rechtsgleichheit zwischen den Bürgern. Auch für Kant beschränkte sich »Gleichheit« auf die Gleichheit vor dem Gesetz. Soziale Gleichheit und soziale Ungleichheit spielten – anders als bei Thomas Morus oder Rousseau – für den klassischen Liberalismus noch keine Rolle. Oder anders ausgedrückt: Freiheit wird nur als rechtliche oder formale Freiheit verstanden, nicht als reale Freiheit im Sinne der konkret vorhandenen Möglichkeit des Individuums, die ihm dem Gesetz nach zustehenden Freiheitsrechte auch tatsächlich auszuüben und über die dazu notwendigen materiellen Voraussetzungen zu verfügen.

Wer aber sorgfältig liest, kann erkennen, dass Kant mit seiner Gerechtigkeitstheorie im Vergleich zu Locke und zu Hume eine durchaus nicht

unwichtige Akzentverschiebung vornahm. Locke sah die Aufgabe der Rechtsordnung darin, den »friedlichen und sicheren Genuß des Eigentums« sicherzustellen, also das Eigentum und die Persönlichkeitsrechte der Bürger zu schützen, und zwar vor allem gegenüber der Regierung. Hume sah das ganz ähnlich, er konzentrierte sich aber ausschließlich auf die Sicherung des Eigentums und schenkte dem Schutz der andern Persönlichkeitsrechte keine weitere Beachtung. Man kann sagen, dass die Gerechtigkeitstheorien von Locke und Hume im Grunde nicht über die Besitzstandswahrung für die Besitzenden hinausreichen.

Kant hingegen betonte einen anderen Aspekt: Gerechtigkeit besteht im Konfliktausgleich zwischen den potenziell widerstreitenden Freiheitsrechten der Individuen. Deshalb sah er die Notwendigkeit, die mit der Freiheit zwangsläufig verbundenen Konflikte zu regeln und die Freiheit des einen gegenüber der Freiheit des anderen abzugrenzen. Sein Gerechtigkeitsbegriff enthielt dem Prinzip nach jedenfalls die Möglichkeit, in die Freiheit der Besitzenden um der (realen) Freiheit der Besitzlosen willen korrigierend einzugreifen; ein Beispiel dafür werden wir in Kants Plädoyer für eine staatlich finanzierte Armenpflege sehen, die über die Vorstellungswelt des damaligen Liberalismus hinausging (s. Unterkapitel 12.7).

Als Kant seine Rechtsphilosophie am Ende des 18. Jahrhunderts formulierte, lag die Frage der ökonomischen und sozialen Ungleichheit noch außerhalb seines Gesichtskreises. Aus der soeben beschriebenen Akzentuierung seines Gerechtigkeitsbegriffs zog er deshalb keine weiter gehenden Schlussfolgerungen. Als sich dann aber im 19. Jahrhundert die sozialen Konflikte zuspitzten, stand der Liberalismus vor der Herausforderung, sich auch der Frage der sozialen Ungleichheit zu stellen und zu berücksichtigen, dass es eine Diskrepanz zwischen rechtlicher und realer Freiheit und rechtlicher und realer Gleichheit gibt. Da der Liberalismus aber im Wesentlichen bei seiner traditionellen Gerechtigkeitskonzeption stehenblieb, spaltete sich der Sozialismus von der liberalen Freiheitsbewegung ab. Rückblickend kann man sagen, dass Kants Rechtsphilosophie die theoretische Grundlage für die Weiterentwicklung des Gerechtigkeitsparadigmas des Liberalismus geboten hätte. Dies hat, wie noch sehen werden, erst 180 Jahre später John Rawls nachgeholt (s. Unterkapitel 18), und zwar unter Berufung auf Kant.

12.3 Kants Theorie des Gesellschaftsvertrags

Seit der Frühen Neuzeit war das Konzept des Gesellschaftsvertrags oder der sogenannte Kontraktualismus die vorherrschende Linie der Gerechtigkeitstheorie (s. Unterkapitel 7.1). Auch Kant nahm einen »ursprüng-

lichen Kontrakt« an, allerdings nicht im Sinne eines historischen Faktums, sondern einer fiktiven gedanklichen Konstruktion, die darlegen soll, dass Rechtsnormen nur dann legitim genannt werden können, wenn sie so beschaffen sind, dass sich Menschen in einem gedachten Urzustand freiwillig darauf einigen können.

Im Gegensatz zu Thomas Hobbes (s. Unterkapitel 8) vertrat Kant die gemäßigte Variante der Vertragstheorie: Der Ur- oder Naturzustand ist zwar gesetzlos, weil es keinen Staat und folglich keine Gesetze gibt, aber das heißt nicht, dass in ihm kein Recht existiert. Vielmehr gibt es auch im vorvertraglichen Status »angeborene Rechte« der Menschen, die Kant zufolge aus einem einzigen Recht abgeleitet werden können, nämlich aus dem Recht auf Freiheit. Das Recht wird also durch den Gesellschaftsvertrag nicht geschaffen, sondern lediglich zur vollen Wirksamkeit gebracht und gesichert.

Soweit befand sich Kants Lehre vom ursprünglichen Kontrakt in Übereinstimmung mit seinen Vorgängern. In einem wichtigen Punkt entwickelte er allerdings die Vertragstheorie auf sehr originelle Weise weiter, worauf Kersting (2007, S. 253 ff.) hingewiesen hat. Alle früheren Vertragstheoretiker hatten sich den Gesellschaftsvertrag, also die Errichtung des Staates und den Übergang vom gesetzlosen »Naturzustand« zum »rechtlichen Zustand«, als eine Sache der Zweckmäßigkeit, der Klugheit und des wohlverstandenen Eigeninteresses vorgestellt. Bei Hobbes schließen sich die Menschen zusammen, um im Chaos des allgemeinen Kriegszustands ihr Leben zu retten, bei Locke um ihr Eigentum zu schützen. Kant hingegen erklärte den Übergang vom Naturzustand zum Rechtszustand zu einer Rechtspflicht. Seine Begründung dafür war, dass es im nichtrechtlichen Zustand (also im gesetzlosen Naturzustand) jederzeit zur Gewaltanwendung kommen kann, denn unter diesen Bedingungen hat jeder das Recht, sich das zu nehmen, was ihm als sein Recht erscheint. Die Menschen, die sich in einem solchen Naturzustand befinden, haben daher die Pflicht, ein Staatswesen und eine Rechtsordnung zu etablieren, um die Gewalt zu beenden bzw. präventiv zu verhindern.

Die Bedeutung dieses gedanklichen Schritts liegt darin, dass Kant damit streng genommen die Grenzen des normativen Individualismus und des klassisch-liberalen Gerechtigkeitsparadigmas überschritt: Um Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu legitimieren, reicht ein Vertrag zum gegenseitigen Vorteil nicht aus. Ein solcher Vertrag würde nämlich nichts daran ändern, dass der eigene Vorteil das oberste handlungsleitende Prinzip ist, und solange dies so bleibt, ist es jedermann unbenommen, den Vertrag bei günstiger Gelegenheit mindestens zu kündigen, wenn nicht gar zu

brechen. Erst wenn die Eindämmung der Gewalt und die Sicherung des Friedens nicht nur ein Gebot der Klugheit, sondern darüber hinaus eine Rechtspflicht sind, kann es ein übervertragliches Prinzip geben, das dem Gesellschaftsvertrag eine Legitimationsgrundlage verleiht. Wir werden sehen, dass der bedeutendste Gerechtigkeitstheoretiker des 20. Jahrhunderts, John Rawls, in diesem Sinne auf Kant zurückgegriffen hat.

12.4 Kants Eigentumstheorie

Bei der Darstellung der Gerechtigkeitstheorie von John Locke und David Hume wurde deutlich, dass das Eigentumsrecht im Rahmen des Gerechtigkeitsparadigmas der Liberalismus eine ganz besondere Bedeutung hat. Wenn nämlich das eigentliche Ziel einer gerechten Ordnung der Gesellschaft im »friedlichen und sicheren Genuss des Eigentums« liegt, dann ist es natürlich eine der wichtigsten Aufgaben der politischen Philosophie, nachzuweisen, dass das Eigentum selbst legitim ist und unter welchen Bedingungen es gerechterweise erworben werden kann. Dieser Frage ist auch Kant in seiner *Metaphysik* der Sitten nachgegangen. Er hat wie Locke gefragt, wie man sich den gerechten ursprünglichen Erwerb des Eigentums an Grund und Boden vorzustellen hat.

Nach Locke wird das Eigentumsrecht dadurch begründet, dass bis dahin herrenloses Land kultiviert und bearbeitet wird. Wenn das Land auf diese Weise mit der Arbeit verbunden wird, geht es in das legitime Eigentum des Arbeitenden über. Dieser Auffassung widersprach Kant mit einem ganz einfachen und auch durchaus plausiblen Argument: Das Eigentumsrecht kann seinen Ursprung nicht in der Bearbeitung des Bodens haben, sondern es ist umgekehrt: das Recht, den Boden zu bearbeiten (und den Ertrag zu verbrauchen), setzt bereits das Eigentumsrecht voraus. Die Bearbeitung und Nutzung des Bodens kann also nicht der Rechtsgrund, sondern lediglich die Rechtsfolge des Eigentums sein.

Bei der eigenen Lösung des Problems des legitimen Ersterwerbs von Grund und Boden machte es sich Kant allerdings verblüffend leicht: Der einzige Rechtsgrund des Eigentums ist die erste faktische Besitznahme. Das Recht auf Erstaneignung ist zudem unbeschränkt; der Erwerber kann sich mehr aneignen, als er selbst bewirtschaften kann oder zum Leben benötigt, und er muss auch keine Rücksicht darauf nehmen, ob genügend Land für die anderen Menschen übrig bleibt. Die einzige Schranke für die Aneignung besteht für Kant darin, dass es nur begrenzt möglich ist, den in Besitz genommenen Boden faktisch unter Kontrolle zu halten und zu verteidigen.

»Es ist die Frage: wie weit erstreckt sich die Befugnis der Besitznehmung eines Bodens? So weit, als das Vermögen, ihn in seiner Gewalt zu haben, d. i. als der, so ihn sich zueignen will, ihn verteidigen kann, gleich als ob der Boden spräche: wenn ihr mich nicht beschützen könnt, so könnt ihr mir auch nicht gebieten.« (Kant 1977, Bd. 8, S. 375)

Kants Eigentumstheorie hat also ein – jedenfalls im Rahmen der politischen Theorie des Liberalismus – höchst überraschendes Ergebnis, nämlich dass der ursprüngliche Erwerb von Grund und Boden überhaupt keinen anderen Rechtsgrund hat als den Zufall der ersten Besitznahme und die Fähigkeit, das okkupierte Land zu verteidigen – er beruht also genau genommen auf dem »Recht« des Stärkeren und somit auf nichts anderem als auf Gewalt. Kant hat folglich das ursprüngliche Eigentum nicht überzeugender begründet als Locke, sondern, ganz im Gegenteil, dem Eigentum überhaupt die Legitimationsgrundlage entzogen. Wenn aber alles Eigentum an Grund und Boden ursprünglich auf Zufall und Gewalt beruht, gerät die ganze liberale Gerechtigkeitstheorie ins Wanken. Kant scheint sich dessen nicht bewusst gewesen zu sein; jedenfalls zog er keine weiter gehenden Konsequenzen aus seiner Eigentumstheorie.

Bei der Frage, wie der Erwerb von Grund und Boden legitimiert werden kann, gibt es übrigens eine gewisse Übereinstimmung zwischen Kant und Hume: Auch Hume verzichtete darauf, die Landnahme zu rechtfertigen. Er begnügte sich damit, dass der faktische Besitz unabhängig von der Art und Weise seiner Entstehung durch die Etablierung der Rechtsordnung nach dem Prinzip »jeder behält, was er besitzt« nachträglich für rechtens erklärt wird.

12.5 Gewaltenteilung und Regierungsformen

Auf Basis der Theorie des Gesellschaftsvertrags hat Kant in der *Metaphysik der Sitten* seine Lehre vom »Staatsrecht«, d. h. von den Grundprinzipien eines legitimen und vernünftigen Staatswesens, entwickelt. Von entscheidender Bedeutung ist dabei die Idee der Gewaltenteilung, die er im Wesentlichen von John Locke und Montesquieu¹⁶ übernahm.

»Ein jeder Staat enthält drei Gewalten in sich, d. i. den allgemein vereinigten Willen in dreifacher Person (*trias politica*): die Herrschergewalt (Souveränität), in der des Gesetzgebers, die vollziehende Gewalt, in der des Regierers (zu Folge dem Gesetz [d. h. dem Gesetz entsprechend, T. E.]) und die rechtspre-

chende Gewalt (als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Gesetz), in der Person des Richters [...]» (Kant 1977, Bd. 8, S. 431 f.)

Die gesetzgebende Gewalt ist der »Souverän«, also die oberste Staatsgewalt: »Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen.« Darin kommt zum Ausdruck, dass Kant den Grundsatz der Volkssouveränität vertrat, auch wenn er diesen Grundsatz später wieder eingeschränkte.

Zwischen den drei Staatsgewalten muss Kant zufolge strikte Gewaltenteilung herrschen:

»Der Beherrscher des Volks (der Gesetzgeber) kann also nicht zugleich der Regent sein, denn dieser steht unter dem Gesetz, und wird durch dasselbe, folglich von einem anderen, dem Souverän, verpflichtet. Jener kann diesem auch seine Gewalt nehmen, ihn absetzen, oder seine Verwaltung reformieren, aber ihn nicht strafen (und das bedeutet allein der in England gebräuchliche Ausdruck: der König, d. i. die oberste ausübende Gewalt, kann nicht unrecht tun); denn das wäre wiederum ein Akt der ausübenden Gewalt, der zu oberst das Vermögen, dem Gesetze gemäß zu zwingen, zusteht, die aber doch selbst einem Zwange unterworfen wäre; welches sich widerspricht. Endlich kann, weder der Staatsherrscher noch der Regierer, richten, sondern nur Richter, als Magistrate, einsetzen.« (Ebd., S. 436)

Die Theorie der Regierungsformen findet sich nicht in Kants staats- und rechtsphilosophischen Hauptwerk, dem ersten Teil der *Metaphysik der Sitten*, sondern in der kleinen Abhandlung *Zum ewigen Frieden* von 1795, von der später nochmals die Rede sein wird. Hier hat sich Kant am klassischen Schema der Verfassungstypen von Aristoteles orientiert (s. Unterkapitel 4.5), es aber in charakteristischer Weise abgewandelt. Wie Aristoteles hat er die Verfassungen nach zwei Kriterien eingeteilt, nämlich

1. nach der »Form der Beherrschung«, d. h. nach der Zahl der Regierenden (einer – wenige – viele oder wenige) und
2. nach guter oder schlechter Herrschafts- oder Regierungsweise.

Die »guten« Verfassungen im Sinne von Aristoteles hat Kant als »republikanisch« bezeichnet, die »schlechten« als »despotisch«. Das Unterscheidungskriterium war für Aristoteles, ob sich die Herrschenden am Gemeinwohl oder an ihrem Eigeninteresse orientieren. An die Stelle des Maßstabs der Gemeinwohlorientierung ist bei Kant die Respektierung der Gewaltenteilung getreten. Dies ist der wichtigste Gedanke, den Kant zur Theorie der Regierungsformen beigesteuert hat: Gleichgültig ob es sich um eine

Monarchie, Aristokratie oder Demokratie handelt, ist jede Verfassung ohne Gewaltenteilung »despotisch«; spiegelbildlich ist dann jede Verfassung unabhängig von der Zahl der Herrschenden »republikanisch«, wenn die drei Gewalten auf verschiedene Träger verteilt sind:

»Der Republikanismus ist das Staatsprinzip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden; der Despotismus ist das der eigenmächtigen Vollziehung des Staats von Gesetzen, die er selbst gegeben hat, mithin der öffentliche Wille, sofern er von dem Regenten als sein Privatwille gehandhabt wird.« (Kant 1977, Bd. 11, S. 205 f.)

Unter Anlegung dieses Maßstabs fällt Kant über die Demokratie ein Urteil, das auf den ersten Blick als vernichtend erscheint:

»Unter den drei Staatsformen ist die der Demokratie, im eigentlichen Verstande des Worts, notwendig ein Despotismus, weil sie eine exekutive Gewalt gründet, da alle über und allenfalls auch wider Einen (der also nicht mit einstimmt), mithin alle, die doch nicht alle sind, beschließen; welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit ist.« (Ebd., S. 206)

Bei genauerem Hinsehen erklärt sich diese negative Bewertung allerdings daraus, dass Kant die Begriffe in einem anderen Sinne verwendete als es ihrer heutigen Bedeutung entspricht:

- Mit »Republik« bezeichnen wir heute einfach das Gegenteil von Monarchie; das entscheidende Kriterium ist, dass das Staatsoberhaupt nicht durch Geburt und Erbfolge bestimmt wird, sondern durch direkte oder indirekte Wahlen. Bei Kant bedeutet »Republik« dagegen so viel wie »gute Verfassung« oder »wohlgeordnetes Staatswesen« (lateinisch *res publica* nicht im neutralen, sondern im positiv-wertenden Sinne). Das entscheidende Kriterium der guten Verfassung war für ihn die Gewaltenteilung. Dies erklärt, warum für Kant unter Umständen auch eine Monarchie eine »Republik« sein konnte.
- Der Begriff »Demokratie« verwendet man heute für ein Regierungssystem, bei dem erstens alle Staatsgewalt vom Volk ausgeht (Volkssouveränität), zweitens Gewaltenteilung herrscht und drittens die Staatsgewalt durch eine Verfassung und die Grundrechte der Bürgerinnen und Bürger eingeschränkt ist. Kant orientierte sich hingegen an dem von Platon und Aristoteles überlieferten antiken Demokratiebegriff, d. h., er bezeichnete damit die breite Beteiligung des Volkes an der Exekutiv- und auch an der Justizgewalt, was natürlich eine Gewaltenteilung im moder-

nen Sinne ausschloss. Kants schroffe Ablehnung richtete sich demnach nicht gegen das, was wir heute unter Demokratie verstehen, sondern gegen Exzesse der Art, die z.B. im antiken Athen oder in der radikalen Phase der Französischen Revolution zu beobachten waren.

12.6 Kant und das Widerstandsrecht

In der Frage des Widerstandsrechts gegenüber einer illegitimen und ungerechten Staatsgewalt vertrat Kant eine eigenwillige Position. Nach der herkömmlichen Lehre des Liberalismus, wie sie z.B. von Locke formuliert wurde (s. Unterkapitel 9.3), hat das Widerstandsrecht eine zentrale Bedeutung: Wenn die Regierung oder der Gesetzgeber die Grundfreiheiten verletzt und damit den Gesellschaftsvertrag bricht, hat das Volk das Recht zur Revolution. Kant dagegen sprach dem Volk das Recht auf Widerstand gegen illegitim ausgeübte oder usurpierte Staatsgewalt kategorisch und mit drastischen Worten ab:

»Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats gibt es also keinen rechtmäßigen Widerstand des Volks; denn nur durch Unterwerfung unter seinen allgemein-gesetzgebenden Willen ist ein rechtlicher Zustand möglich; also kein Recht des Aufstands, noch weniger des Aufruhrs, am allerwenigsten gegen ihn, als einzelne Person (Monarch), unter dem Verwände des Missbrauchs seiner Gewalt, Vergreifung an seiner Person, ja an seinem Leben. Der geringste Versuch hiezu ist Hochverrat, und der Verräter dieser Art kann als einer, der sein Vaterland umzubringen versucht, nicht minder als mit dem Tode bestraft werden. Der Grund der Pflicht des Volks, einen, selbst den für unerträglich ausgegebenen Missbrauch der obersten Gewalt dennoch zu ertragen, liegt darin: dass sein Widerstand wider die höchste Gesetzgebung selbst niemals anders, als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung zernichtend gedacht werden muss. Denn, um zu demselben befugt zu sein, müsste ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen Widerstand des Volks erlaubte, d.i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu sein, und das Volk, als Untertan, in einem und demselben Urteile zum Souverän über den zu machen, dem es untertänig ist; welches sich widerspricht und wovon der Widerspruch durch die Frage alsbald in die Augen fällt: wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverän Richter sein sollte (denn es sind rechtlich betrachtet doch immer zwei verschiedene moralische Personen); wo sich dann zeigt, dass das erstere es in seiner eigenen Sache sein will.« (Kant 1977, Bd. 8, S. 440)

Von diesem Standpunkt aus musste Kant die Französische Revolution als Hochverrat verurteilen: Es mag zwar nötig gewesen sein, die Staatsverfassung zu ändern, aber dies hätte seiner Meinung nach niemals durch Revolution, sondern immer nur durch Reform – also durch den tatsächlichen Inhaber der Staatsgewalt – geschehen dürfen.

Auch wenn es schwer fällt, für diese äußerst schroffe Haltung Verständnis aufzubringen, gilt es den systematischen Kern von Kants Argumentation nachvollzuziehen und ernst zu nehmen: Widerstand und Revolution richten sich nicht nur gegen bestimmte ungerechte Entscheidungen der Regierung, des Monarchen oder des Gesetzgebers, sondern sie heben den »gesetzlichen Zustand« als solchen auf und stellen den gesetzlosen »Naturzustand« wieder her. Deshalb ist selbst eine noch so rechtswidrige Tyrannei, in der es wenigstens noch eine, wenn auch ungerechte öffentliche Ordnung gibt, dem allgemeinen Chaos vorzuziehen.

Wir kennen dieses Argument bereits von Thomas Hobbes. Für ihn war die Ablehnung jeglichen Widerstandsrechts zwingend, denn er bestritt, dass es überhaupt ein vor- oder überstaatliches Naturrecht gibt; wenn es aber kein Recht außer dem vom Staat gesetzten positiven Recht gibt, dann gibt es auch kein übergeordnetes Prinzip, an dem die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit des staatlichen Handelns gemessen werden könnte, und deshalb kann es keinen Rechtsgrund für Widerstand und Revolution geben.

Was für Hobbes konsequent war, war allerdings für Kant inkonsequent. Er selbst nahm ja – anders als Hobbes – an, dass es ein Naturrecht gibt, das allem staatlichen Recht vorausgeht, z.B. das »angeborene Recht auf Freiheit«. Der Naturzustand ist insofern zwar gesetzlos, aber nicht rechtlos. Es gibt also nach Kants eigenen Prämissen in Gestalt des Naturrechts sehr wohl eine normative Basis, auf die sich Widerstandsrecht und Revolution stützen könnten. Von daher ist Kants radikale Ablehnung des Widerstandsrechts unverständlich.

Wie dem auch sei, wir haben Grund zu der Annahme, dass die Erfahrungen mit den blutigen Exzessen der Französischen Revolution Kants Urteil negativ beeinflussten – obwohl er, wie wir aus manchen seiner Äußerungen wissen, die meisten Ziele der Revolution – also das Prinzip der Volkssouveränität, die Menschenrechte und die Gleichheit aller vor dem Gesetz – durchaus billigte. Unter dem Eindruck des blutigen Verlaufs der Revolution wurde Kant offenbar zum obrigkeitstreuen Konservativen. Wir können auch vermuten, dass Kant, der ohnehin wegen seiner Schriften zur Religionsphilosophie Ärger mit der preußischen Zensurbehörde hatte, im vorausschauenden Gehorsam jeden Anschein, mit der Revolu-

tion zu sympathisieren, vermeiden wollte. Vielleicht ist die Wurzel der historischen Tragödie des deutschen Liberalismus schon bei Kant, einem seiner Gründungsväter, angelegt gewesen, nämlich die Neigung, im Konfliktfall die politische Freiheit hinter den Wunsch nach Ruhe und Ordnung zurückzustellen.

Wolfgang Kersting (2007, S. 371–379) hat auf einen wichtigen Punkt aufmerksam gemacht: Kants Widerstandsverbot bezieht sich nur auf die rechtliche und nicht auf die moralische Sphäre. Kant hat lediglich bestritten, dass durch Widerstand und Revolution politische Legitimität begründet werden kann. Damit wollte er, Kersting zufolge, aber nicht in Zweifel ziehen, dass es ein moralisches Widerstandsrecht und auch eine moralische Widerstandspflicht gibt, nämlich dann, wenn die Staatsgewalt die Verletzung moralischer Pflichten verlangt. Dieses moralische Widerstandsrecht ist aber etwas völlig anderes als ein politisches Widerstandsrecht oder ein Recht auf Revolution: es ist erstens strikt passiv, d. h., es beschränkt sich auf Gehorsamsverweigerung, und es ist zweitens immer individuell.

12.7 Kants gerechtigkeitstheoretische Begründung des Minimal-Sozialstaats

Wir haben oben gesehen, dass sich Kants Begriff von sozialer Gerechtigkeit im Grundsatz – dem klassischen liberalen Gerechtigkeitsparadigma entsprechend – auf Rechtsstaatlichkeit und Gleichheit aller vor dem Gesetz beschränkt. Es gibt aber in Kants *Metaphysik der Sitten* eine merkwürdige, eigentlich eher nebensächliche Passage, in der es vordergründig nur um die zu seiner Zeit durchaus übliche Armenfürsorge geht. Hier liefert Kant – wahrscheinlich ohne es direkt zu beabsichtigen – den Ansatz einer theoretischen Begründung für sozialstaatliche Interventionen, die über die bloße Wohltätigkeit hinausgehen. Es geht um einen kleinen Absatz, in dem Kant der Staatsgewalt das Recht zuspricht, von den Vermögenden Abgaben zu erheben, um das »Armenwesen« und »Findelhäuser« zu betreiben.

»Der allgemeine Volkswille hat sich nämlich zu einer Gesellschaft vereinigt, welche sich immerwährend erhalten soll, und zu dem Ende sich der inneren Staatsgewalt unterworfen, um die Glieder dieser Gesellschaft, die es selbst nicht vermögen [sich selbst zu unterhalten, T. E.], zu erhalten. Von Staats wegen ist also die Regierung berechtigt, die Vermögenden zu nötigen, die Mittel der Erhaltung derjenigen, die es, selbst den notwendigsten Naturbedürfnissen nach, nicht sind [d. h. nicht vermögend sind, T. E.], herbei zu

schaffen; weil ihre Existenz [d.h. die Existenz der Regierung, T.E.] zugleich als Akt der Unterwerfung unter den Schutz und die zu ihrem Dasein nötige Vorsorge des gemeinen Wesens ist, wozu sie [die Vermögenden, T.E.] sich verbindlich gemacht haben, auf welche der Staat nun sein Recht gründet, [die Vermögenden zu zwingen, T.E.] zur Erhaltung ihrer Mitbürger das Ihrige beizutragen.« (Kant 1977, Bd. 8, S.447)

Der entscheidende zweite Satz dieser Textstelle ist zwar wegen seiner komplizierten Struktur nicht leicht zu verstehen, aber lässt er sich wie folgt interpretieren:

1. Die Staatsgründung und der Übergang vom Natur- zum Rechtszustand impliziert die Idee einer dauerhaften Ordnung.
2. Daher hat die Staatsgründung neben dem Hauptzweck, der Sicherung des Friedens und der Eindämmung der Gewalt, noch einen zweiten Zweck, nämlich den, das Leben aller Mitglieder der Gesellschaft zu erhalten.
3. Da einige Gesellschaftsmitglieder nicht imstande sind, sich selbst zu erhalten, ergibt sich die Pflicht der Regierung, für diese zu sorgen.
4. Der Staat ist berechtigt, die dafür notwendigen Mittel durch Pflichtabgaben von den Vermögenden einzutreiben.
5. Der Staat braucht sich also zur Finanzierung der Armenfürsorge nicht auf freiwillige Beiträge der Vermögenden zu verlassen.
6. Den Vermögenden geschieht durch diese Zwangsabgaben kein Unrecht, weil sie sich bei der Staatsgründung dem Schutz der Regierung unterworfen haben und daher zu der notwendigen Vorsorge beitragen müssen.

Das Bemerkenswerte ist, dass die Funktion des Staates sich nicht auf die Sicherung des inneren Friedens beschränkt, sondern auch die Sicherung eines Mindestmaßes an sozialem Schutz für das Volk einschließt. Kant zielte damit ganz bestimmt nicht auf den heutigen Sozialstaat im Sinne der umfassenden Verantwortung des Staates für die Wohlfahrt der Bürgerinnen und Bürger; ihm ging es vielmehr nur um die Gewährleistung des physischen Existenzminimums. Aber immerhin hat er damit zum ersten Mal eine gerechtigkeitstheoretische Begründung für einen Minimal-Sozialstaat formuliert.

12.8 Die Idee des ewigen Friedens

Von allem, was Kant zur politischen Philosophie beigetragen hat, haben seine Gedanken zum Völkerrecht und zum Weltfrieden für die Gegenwart den aktuellsten Bezug. Schon bei der Gründung des Völkerbunds und der Vereinten Nationen stand seine Idee einer Weltfriedensordnung und einer

weltweiten Staatenföderation Pate. Kant war zwar nicht der erste Philosoph, der sich mit Fragen des Völkerrechts befasst und sich Gedanken über die Möglichkeit gemacht hat, Kriege künftig zu vermeiden.¹⁷ Aber er hat als Erster den Grundgedanken der frühneuzeitlichen Staatstheorie – dass der Staat eine Art aus Vernunftgründen getroffene Vereinbarung zur Überwindung eines chaotischen gesetzlosen Naturzustands ist – über den einzelnen Staat oder das einzelne Volk hinaus auf die überstaatliche Ebene und letztlich auf die gesamte Menschheit ausgeweitet. Infolgedessen endet seine Rechtsphilosophie auch nicht mit dem Staatsrecht, dessen wichtigste Punkte bereits in groben Zügen dargestellt wurden, sondern wird mit dem »Völkerrecht« und dem »Weltbürgerrecht« fortgesetzt.

Bei der Konstruktion des Völkerrechts griff Kant auf die Theorie des Gesellschaftsvertrags zurück: Von Natur aus befinden sich die Staaten im Verhältnis zueinander in einem nichtrechtlichen Zustand. Auch wenn nicht immer akuter Kriegszustand herrscht, handelt es sich dennoch um einen latenten Krieg und um die Herrschaft des Rechts des Stärkeren. Wie der Gesellschaftsvertrag den innerstaatlichen Rechtszustand begründet und den gesetzlosen Naturzustand beendet, so überwindet das Völkerrecht den natürlichen Zustand zwischen den Staaten, nämlich den Krieg, und schafft eine den »beharrlichen Frieden gründende Verfassung« (Kant 1977, Bd. 8, S. 466).

Wir haben oben gesehen, dass Kant die herkömmliche Theorie des Gesellschaftsvertrags erweitert hat, und zwar durch das Postulat einer »Rechtspflicht« zur Beendigung des gesetzlosen Zustands und zur Gründung eines rechtlich geordneten Staatswesens. Analog dazu gibt es nach Kant auch eine Rechtspflicht zum Frieden zwischen den Staaten. Im Kriegszustand geschieht zwar keinem der Staaten Unrecht, aber der Kriegszustand ist als solcher »im höchsten Grade unrecht« und deshalb sind die Staaten dazu verpflichtet, ihn zu beenden:

»Nun spricht die moralisch-praktische Vernunft in uns ihr unwiderstehliches Veto aus: Es soll kein Krieg sein; weder der, welcher zwischen mir und dir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten, die, obzwar innerlich im gesetzlichen, doch äußerlich (in Verhältnis gegen einander) im gesetzlosen Zustande sind; – denn das ist nicht die Art, wie jedermann sein Recht suchen soll.« (Kant 1977, Bd. 8, S. 478)

Hier formuliert Kant den entscheidenden Punkt seiner Idee des Weltfriedens: Krieg ist kein legitimes Mittel der Politik, sondern vom Prinzip her rechtswidrig. Frieden mit anderen Staaten zu halten oder zu schließen, ist

deshalb nicht nur eine Frage des wohlverstandenen Eigeninteresses, sondern auch eine rechtliche Pflicht, der die Staaten unterliegen. Allerdings war Kant so realistisch, das Recht, einen Verteidigungskrieg zu führen, nicht in Frage zu stellen.

In seiner 1784, also bereits lange vor seiner *Metaphysik der Sitten* verfassten Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* hat Kant eine weitere, für die damalige Zeit revolutionäre Idee formuliert, nämlich dass es in der Geschichte eine evolutionäre Tendenz gibt – eine, wie er sagte, »Naturabsicht« –, die auf eine weltbürgerliche Gesellschaft des allgemeinen Friedens abzielt. Kant hat diesen Gedanken sehr vorsichtig und eher in Form einer Vermutung oder Hoffnung als einer Prognose geäußert. Er glaubte oder hoffte, dass sich im Verlauf der Geschichte und in der Abfolge vieler Generationen die »Naturanlage« des Menschen zum Gebrauch seiner Vernunft durchsetzen würde. Dabei setzte er auf die »ungesellige Geselligkeit« des Menschen: Die Tatsache, dass der Mensch auf die Kooperation mit seinen Mitmenschen angewiesen ist, würde sich auf die Dauer gegen seine Neigung zu Egoismus und Gewalt durchsetzen, sodass zum Schluss aus der Gesellschaft ein »moralisches Ganzes« werden könne.

Trotz dieser für seine Zeit kühnen Zukunftsvision war Kant aber alles andere als ein idealistischer Pazifist oder naiver Optimist. Ihm war bewusst, dass sich die Idee eines allgemeinen Weltfriedens lediglich schrittweise, nicht ohne Rückschläge und niemals perfekt verwirklichen lassen würde. Über die vielen notwendigen Zwischenschritte hat er sich detaillierte Gedanken gemacht, welche in der Schrift *Zum ewigen Frieden* niedergelegt sind. So postuliert er z. B. das Prinzip der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten anderer Staaten und forderte die Abschaffung der »stehenden Heere« (wir würden heute von »Abrüstung« sprechen), das Verbot von Eroberungs- oder Bestrafungskriegen und einen Verzicht auf »heimtückische« Kriegsmittel, die die Vertrauensbasis für Friedensschlüsse untergraben würden.

Vor allem aber ist Kant nicht so weit gegangen, einen Weltstaat mit Weltregierung und Weltpolizei für erstrebenswert zu erklären. Er war der Ansicht, dass man sich mit einer Art Weltföderation selbstständiger Staaten begnügen müsse. Diese könne auch aufgekündigt werden und bedürfe zudem von Zeit zu Zeit der Erneuerung. Auch nach Gründung der Weltföderation sollten die Staaten ihre Armeen behalten und weiterhin das Recht besitzen, sich notfalls gegen Angriffe zu verteidigen.

Schließlich hat Kant in seinem Essay *Zum ewigen Frieden* noch die wichtige Einsicht formuliert, dass es einen engen Zusammenhang zwischen der inneren Verfassung eines Staates und dem äußeren Frieden gibt:

1. Nur Staaten mit »republikanischer« Verfassung sind friedensfähig; »despotisch« regierte Staaten neigen dazu, Angriffskriege zu führen – der Begriff »republikanisch« bedeutet, wie wir oben gesehen haben, dass es in einem Staat eine funktionierende Gewaltenteilung und somit eine freiheitliche Verfassung gibt.
2. Umgekehrt ist eine gerechte und rechtsstaatliche Ordnung im Inneren allein in einem friedlichen und niemals in einem kriegerischen Staat möglich.

Alles in allem war Kant mit seinen Überlegungen zum Weltfrieden seiner Zeit um mehr als 100, ja um 150 Jahre voraus. Der bis ins 20. Jahrhundert hinein vorherrschenden und auch gegenwärtig noch immer anzutreffenden Überzeugung, dass Krieg ein normales Mittel der Politik sei, hat Kant in der *Metaphysik der Sitten* das moralisch-praktische Postulat »Es soll kein Krieg sein« (Kant 1977, Bd. 8, S. 478) entgegengesetzt. Was ihm vorschwebte war ungefähr das, was heute die Vereinten Nationen sein könnten – wenn sie denn so funktionieren würden, wie es ihrer Gründungsidee entspricht. Man kann es auch anders ausdrücken: Wenn wir uns vor Augen halten, wie die europäische Geschichte in den 150 Jahren verlaufen ist, seitdem Kant seinen Essay *Zum ewigen Frieden* veröffentlicht hat, kann man ermessen, wie groß der zivilisatorische Rückschritt des Zeitalters des entfesselten Nationalismus hinter die Epoche der Aufklärung gewesen ist.

Zusammenfassung

Immanuel Kant – Gerechtigkeit als Vereinbarkeit der Freiheit aller

Neben John Locke (1632–1704) und David Hume (1711–1776) war Immanuel Kant (1724–1804) der dritte Klassiker der politischen Philosophie des Liberalismus, die er in wichtigen Punkten ergänzt und bereichert hat.

1. Er unterschied klar zwischen staatlichem Recht und privater Moral. Damit formulierte er erstmals ein wesentliches Prinzip des Liberalismus und damit eine Grundvoraussetzung einer jeden freiheitlichen Staatsordnung.
2. Er sah das Wesen des Rechts und der Gerechtigkeit darin, dass die Freiheit eines jeden mit der Freiheit aller anderen nach einem allgemeinen, d. h. für alle Individuen gleichermaßen gültigen

Gesetz in Einklang gebracht wird. Mit der Definition von Gerechtigkeit als Konfliktausgleich zwischen den potenziell widerstreitenden Freiheitsrechten der Individuen legte Kant die theoretische Grundlage für die spätere Weiterentwicklung des Gerechtigkeitsparadigmas des Liberalismus.

3. Er übernahm die Theorie des Gesellschaftsvertrags, nahm aber an, dass dem Vertragsschluss die »Rechtspflicht« vorausgeht, den gesetzlosen Naturzustand zu verlassen und ein Staatswesen zu begründen, um Gewalt zu vermeiden. Damit wandte sich Kant von der im 17. und 18. Jahrhundert vorherrschenden Überzeugung ab, dass der Vertrag nur um des gegenseitigen Vorteils willen geschlossen wird.
4. Kant widersprach der Auffassung von Locke, dass das Eigentumsrecht an Grund und Boden durch Arbeit begründet werde. Stattdessen nahm er ein uneingeschränktes Recht auf Aneignung herrenlosen Landes an.
5. In seiner Theorie der Verfassungstypen erklärte Kant die Regierungsformen (Monarchie, Aristokratie, Demokratie) für irrelevant gegenüber der Frage, ob die Gewaltenteilung respektiert wird. Verfassungen mit Gewaltenteilung sind »republikanisch«, solche ohne Gewaltenteilung »despotisch«.
6. Im Gegensatz zu den anderen Vertretern des Liberalismus lehnte Kant ein politisches Widerstandsrecht gegen eine ungerechte Staatsgewalt ab.
7. Kant zufolge ist die Staatsgewalt verpflichtet, das »Armenwesen« zu finanzieren und zu diesem Zweck Steuern von den Wohlhabenden zu erheben. Damit formulierte er erstmalig und abweichend von der Gerechtigkeitstheorie des klassischen Liberalismus eine gerechtigkeitstheoretische Begründung eines Minimal-Sozialstaats.
8. Seine Überlegungen zur Idee des ewigen Friedens gehen von dem Grundsatz aus, dass der Krieg kein legitimes Mittel der Politik, sondern prinzipiell Unrecht ist. Den Grundgedanken der Theorie des Staatsvertrags, dass dieser ein aus Vernunftgründen geschlossener Pakt zur Überwindung des gesetzlosen und chaotischen Naturzustands sei, hat er zudem auf die überstaatliche Ebene und die gesamte Menschheit ausgeweitet.

13 Hegel oder soziale Gerechtigkeit als historische Notwendigkeit

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) gilt wegen der Originalität und Kühnheit seiner gedanklichen Konstruktionen vielfach als einer der ganz großen Philosophen der Geschichte, obwohl ihn einzelne Kritiker, z. B. Arthur Schopenhauer¹⁸, Bertrand Russell¹⁹ oder Karl Raimund Popper²⁰, als Scharlatan und philosophischen Schwindler betrachtet haben. Auf jeden Fall hatte er im 19. und 20. Jahrhundert eine enorme Wirkung, die auch in der Gegenwart teilweise noch andauert.

In der politischen Philosophie, also in dem Bereich, in dem es unter anderem um soziale Gerechtigkeit geht, entfaltete Hegel auf doppelte Weise eine nachhaltige Wirkung:

1. durch seine Auffassung, dass das, was sich in der Geschichte durchsetzt, zugleich auch das Gute, Vernünftige und Gerechte ist, und
2. durch die Kritik am »normativen Individualismus« der Aufklärung und des Liberalismus, nämlich an der Vorstellung, dass die Rechte der Individuen der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung vorangehen und dass alle Rechtsnormen aus den Rechten der Individuen abgeleitet werden müssen (s. Unterkapitel 7 und 9).

Hegels Idee von der Vernunft in der Geschichte beeinflusste vornehmlich Karl Marx und die marxistische Tradition (s. Unterkapitel 14), seine Kritik am Individualismus der Aufklärung verbindet ihn mit dem modernen Kommunitarismus, welcher den Vorrang der Gemeinschaft vor dem Individuum zur Geltung bringen möchte (s. Unterkapitel 22).

Seine politische Philosophie hat Hegel in den beiden Werken *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* von 1821 (meist einfach als *Rechtsphilosophie* zitiert) und *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* aus den Jahren 1822 und 1828 dargestellt. Auch die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* von 1830, in der sein philosophisches »System« zusammenfassend dargestellt ist, ist ergänzend heranzuziehen.

13.1 Die metaphysischen Grundlagen von Hegels politischer Philosophie

Hegel war vor allem Metaphysiker und wie alle Metaphysiker wollte er das Ganze der Welt aus einem einheitlichen Prinzip heraus theoretisch erfassen und erklären. Dieses Bestreben hat er wie kein anderer in der Geschichte der europäischen Philosophie auf die Spitze getrieben und auf

regelrecht tollkühne Weise ein Gedankengebäude errichtet, welches den einen – unabhängig von seinem Wahrheitsgehalt – als bewundernswert und genial, den anderen aber als bizarr und absurd gilt. In jedem Falle kann man Hegels politische Philosophie nur verstehen, wenn man sie als angewandte Metaphysik begreift.

Hegels Metaphysik bereitet wegen ihres abstrakten Charakters dem Verständnis große Schwierigkeiten und erschließt sich eigentlich erst durch intensives Spezialstudium. Es ist deswegen nicht möglich, sie hier zu erläutern; es muss vielmehr der Hinweis genügen, dass sie auf zwei Säulen beruht, nämlich

1. auf einem idealistischen Pantheismus und
2. auf einer Geschichtsphilosophie, die eine originelle Erfindung Hegels darstellt und die mit dem von Karl Raimund Popper geprägten Begriff als »Historizismus« bezeichnet werden kann (vgl. Popper 1965).

13.1.1 Idealistischer Pantheismus

Als Pantheismus bezeichnet man in der Philosophie und in der Religionswissenschaft die Vorstellung, dass das Ganze der Welt und das Göttliche identisch sind und dass nur dieses göttliche Weltganze als im Vollsinn real betrachtet werden kann; die einzelnen Dinge, die innerhalb der Welt vorkommen, sind lediglich Erscheinungsform des Ganzen. Dabei stellen sich die Pantheisten Gott nicht als abgetrennt von der Welt vor und die Welt nicht als eigenständig neben Gott existierend. Sie sind vielmehr der Auffassung, dass Gott in der Welt präsent ist. Von den Gottesvorstellungen der monotheistischen Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam unterscheidet sich der Pantheismus also dadurch, dass Gott nicht als jenseits der Welt – als »transzendent« – und auch nicht als Person gilt, sondern als ein unpersönliches, alles durchdringendes göttliches Weltprinzip. Die Tradition des Pantheismus reicht bis in die Antike zurück; als hervorragende Vertreter sind Parmenides (ca. 515–455 v. Chr.), ein Vorläufer Platons, aus der Spätantike der »Neuplatoniker«²¹ Plotin (205–270 n. Chr.) sowie aus der Frühen Neuzeit der niederländisch-jüdische Philosoph Baruch de Spinoza (1632–1677) zu nennen. Auch die östlichen Religionen, die keinen persönlichen Gott, sondern nur ein universelles kosmisches Weltgesetz kennen, sind von pantheistischen Vorstellungen geprägt.

Generell versteht man unter »Idealismus« eine Philosophie, welche nur dem Geistigen Wirklichkeit zuspricht und das Materielle lediglich als dessen Erscheinungsform betrachtet. Die Tradition des Idealismus reicht bis zu Platon (s. Unterkapitel 3) zurück. Hegel ist einer speziellen Strömung

innerhalb der idealistischen Philosophie zuzuordnen, die man als »Deutschen Idealismus« bezeichnet, weil sie in den Jahrzehnten vor und nach dem Jahr 1800 in Deutschland vorherrschend war.²² Dessen Besonderheit war die Annahme eines »Ichs« oder Subjekts, das als das einzig Wirkliche galt. Dieses Ich oder Subjekt sollte natürlich nicht die Person oder die Seele des einzelnen Menschen sein, sondern etwas Überindividuelles, Weltumspannendes, Göttliches, an dem das endliche Individuum durch sein Denken teilhat bzw. von dem es ein Teil ist.

Hegel hat für dieses kosmische und allumfassende geistige Subjekt eine Vielzahl von Begriffen verwendet, die aber praktisch alle den gleichen oder ähnlichen Inhalt haben, z.B. »absolutes Subjekt«, »absolutes Ich«, »Geist«, »Weltgeist«, »das Absolute«, »die Idee« oder einfach »Gott«. Die Grundprinzipien von Hegels idealistischem Pantheismus kann man also folgendermaßen beschreiben: Es gibt ein allumfassendes göttliches Wesen, das mit dem Ganzen der Welt identisch ist und alle Einzelphänomene in sich einschließt. Dieses Ganze wird als Weltvernunft interpretiert, welche in allen vernünftigen Wesen, also auch in allen menschlichen Individuen, wirksam ist und an welcher diese teilhaben.

13.1.2 Die Entdeckung der Geschichte und der »Historizismus«

Der idealistische Pantheismus war der eine elementare Baustein der Metaphysik von Hegel; der andere war seine Geschichtsphilosophie. Die Verbindung aus pantheistischem Idealismus und Geschichtsphilosophie war das eigentliche »Alleinstellungsmerkmal« Hegels. Aus ihr können wir seine politische Philosophie einschließlich der darin enthaltenen Theorie der sozialen Gerechtigkeit verstehen.

Man muss sich vergegenwärtigen, dass in Europa am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts etwas stattfand, was man als die eigentliche »Entdeckung der Geschichte« bezeichnen kann. Unter dem Eindruck der sich beschleunigenden wirtschaftlichen, sozialen und politischen Umwälzungen dieser Zeit sowie des Fortschritts der Wissenschaften änderte sich das Verständnis von Geschichte grundlegend. Seit der Antike hatten mehr oder weniger zwei Selbstverständlichkeiten gegolten:

- Man ging davon aus, dass sich das Leben der Menschen und die gesellschaftlichen Bedingungen im Laufe der Jahrhunderte nur sehr wenig ändern und im Wesentlichen gleich bleiben.
- Man war zudem der Meinung, dass die Geschichte zyklisch verläuft. Wie sich im Leben der Individuen Geburt, Kindheit, Jugend, Erwachsenenalter, Alter und Tod im immer gleichen Rhythmus wiederholen, so schien

es auch mit den Völkern und Staaten zu sein; sie entstehen, wachsen, stehen in Blüte, verfallen und verschwinden oder gehen in neuen Völkern oder Staaten auf.

In Hegels Zeit wurde dieses Geschichtsbild durch zwei ganz neue Ideen abgelöst:

- Es verbreitete sich die Vorstellung vom historischen Fortschritt, wobei nicht nur der technische, wissenschaftliche und ökonomische, sondern auch der humane und moralische Fortschritt gemeint waren. Die Menschheitsgeschichte insgesamt erschien nicht mehr als Folge zyklischer Wiederholungen, sondern als mehr oder weniger stetige Weiterentwicklung mit der Gewissheit oder wenigstens der Möglichkeit der allmählichen Vervollkommnung.²³
- Man wurde sich darüber hinaus bewusst, dass jede historische Epoche eine spezifische Eigenart besitzt, durch die sie sich von vorausgegangenen und nachfolgenden Zeiten grundsätzlich unterscheidet. Die Konsequenz daraus war ein historischer Relativismus, d.h. die Überzeugung, dass jede Epoche nur aus sich selbst heraus verstanden werden kann und dass es keine überzeitlichen und für alle Epochen gültigen Maßstäbe gibt.

Diese neuen Deutungsmuster von Geschichte, die beide im ausgehenden 18. Jahrhundert geboren wurden, gehören keineswegs zwingend zusammen, sondern stehen in der Regel sogar im Gegensatz zueinander. Die Fortschrittsidee stammt aus dem Denken der Aufklärung und ist universalistisch; sie setzt voraus, dass es allgemeingültige Normen gibt, an denen sich das Ausmaß des Fortschritts messen lässt. Die Idee, jede Epoche, jede Kulturstufe und jedes Volk habe ihre unvergleichliche Individualität, mündet hingegen tendenziell in einen Kulturrelativismus, d.h. in der Auffassung, dass es keine universellen, für alle Gesellschaften und alle Zeiten gleichermaßen gültigen Normen gibt; zu solchen Vorstellungen neigten die Romantik und der »Historismus«, eine im 19. Jahrhundert unter den Historikern besonders in Deutschland verbreitete Geschichtsauffassung.

Während Fortschrittsidee und romantisch-historistische Geschichtsauffassung sich mithin im Allgemeinen gegenseitig ausschließen, versuchte Hegel, diese beiden konkurrierenden Ideen zu einer Synthese zu verbinden: Einerseits vertrat er wie kaum ein anderer und mit besonderem Nachdruck die These vom Wirken der Vernunft in der Geschichte; insofern war er dem Fortschrittsprinzip verpflichtet. Andererseits griff er die Vorstellung auf, dass jede Zeit und jede historische Stufe ihre unvergleichliche und eigenständige Bedeutung habe. Beide Elemente verband er durch die Theorie, dass jede Epoche eine zwar relative, aber doch spezifische und notwendige Funktion im Ganzen der weltgeschichtlichen Entwicklung

habe. Auf diese Weise werde jede einzelne historische Gestalt in der nachfolgenden Epoche in einem dreifachen Sinne »aufgehoben«, wie er sich ausdrückte: sie wird erstens zum Verschwinden gebracht und ist sozusagen historisch erledigt; sie wird zweitens aufbewahrt und bleibt als unverzichtbarer Bestandteil der Entwicklung bestehen; sie wird drittens auf eine höhere Stufe gehoben.

Um es an einem Beispiel zu erläutern: Beim Übergang von der Agrar- zur Industriegesellschaft verschwindet die Agrargesellschaft, sie wird in dem Sinne »aufgehoben«, dass sie so, wie sie vorher war, nicht mehr existiert. Aber die Landwirtschaft verschwindet nicht, sondern wird »aufgehoben« im Sinne von »aufbewahrt«: Sie bleibt als notwendiger Bestandteil der Industriegesellschaft erhalten; sie ist sogar viel produktiver als zuvor, denn sie kann nun eine weitaus höhere Zahl von Menschen ernähren. Auch im historischen Sinne ist die Agrargesellschaft in der Industriegesellschaft »aufbewahrt«, weil Letztere in gewisser Weise das Ergebnis der Entwicklung der Agrargesellschaft ist: Nur weil die Landwirtschaft bereits in der vorindustriellen Zeit so große Produktivitätsfortschritte gemacht hatte, dass sie nicht nur die Landbevölkerung und die herrschende Klasse, sondern auch noch die Arbeiterschaft ernähren konnte, wurde der Aufschwung der Industrie möglich. Und schließlich wird – unter der Annahme, dass es in der Geschichte eine Tendenz zur Höherentwicklung gibt –, die Agrargesellschaft in dem Sinne »aufgehoben«, dass sie auf eine höhere Stufe gehoben wird, wenn sie in die Industriegesellschaft übergeht.

Diese Theorie des welthistorischen Prozesses, so wie er ihn interpretierte, baute Hegel als wesentliches Element in seinen idealistischen Pantheismus ein: Das Göttliche oder »das Absolute«, das er als Weltprinzip der Vernunft verstand, verwirklichte sich nach seiner Meinung im Fortschreiten der Geschichte. Auf diese Weise entwickelte er die Vorstellung eines gesetzmäßigen Verlaufs und eines notwendigen Trends in der Geschichte.²⁴ Wenn aber die Geschichte die Form ist, in der sich die Verwirklichung der Weltvernunft vollzieht, dann muss sie der eigentliche Maßstab dessen sein, was als vernünftig anzusehen ist. Also ist das, was sich in der Geschichte durchsetzt, das Vernünftige und – wenn man an dieser Stelle diesen Ausdruck gebrauchen will – auch das Gerechte. Folglich haben sich gesellschaftliche Normen, Institutionen und politisches Handeln ausschließlich dadurch zu rechtfertigen, dass sie dem geschichtlich Notwendigen entsprechen und ihm zum Durchbruch verhelfen.

Für die Auffassung, dass es in der Geschichte eine Gesetzmäßigkeit gibt und dass politisches Handeln durch Berufung auf diese historische Gesetzmäßigkeit gerechtfertigt werden kann, hat Raimund Popper den

Begriff »Historizismus«²⁵ geprägt. Hegel ist sozusagen der eigentliche Stammvater dieses Historizismus, von dem Popper glaubte, dass er zwangsläufig in den »Totalitarismus« münden müsse und insofern dem Marxismus bzw. Kommunismus und dem Faschismus bzw. Nationalsozialismus gemeinsam sei.

13.1.3 Das philosophische »System« Hegels

Pantheismus, Idealismus und Historizismus waren die Bausteine der Metaphysik Hegels. Es war sein Anspruch, ein umfassendes und vollständiges »System« zu konstruieren, d. h. eine Theorie, aus der heraus es möglich sein sollte, im Prinzip nicht nur alle Erscheinungen der Realität, sondern auch den Prozess der Erkenntnis dieser Realität zu erklären. Es ist für unseren Zweck nicht nötig und in dem hier gegebenen Rahmen auch nicht möglich, dieses »System« zu schildern. Es genügt die Darstellung der Grundidee: Alles, was ist – also die gesamte materielle und geistige Welt einschließlich unseres Bewusstseins, unserer Erkenntnis und vor allem auch einschließlich der Geschichte –, ist nichts anderes als die Selbstentfaltung, Selbstverwirklichung und Selbsterkenntnis des »Absoluten«, d. h. der allumfassenden und alles durchdringenden Weltvernunft. Diese Selbstverwirklichung vollzieht sich in einem dialektischen Prozess. Der Begriff »Dialektik« – den Hegel selbst übrigens nur äußerst selten verwendete – bezeichnet eine Abfolge von Konflikten und Widersprüchen und ihrer Versöhnung, die sich auf immer höherer Stufe wiederholt, bis die Vollendung erreicht ist. Allerdings konnte der extrem ambitionierte Versuch, die ganze Welt trotz ihrer Vielgestaltigkeit in ein einheitlich durchkonstruiertes Schema zu bringen, nicht ohne Willkür gelingen. Das Bemühen um die absolute Vollständigkeit des philosophischen Systems, verbunden mit der oft schablonenhaften Anwendung der dialektischen Grundstruktur, führt häufig zu nicht nachvollziehbaren Gedankensprüngen, merkwürdigen Wiederholungsschleifen und unverständlichen Übergängen zwischen den einzelnen Kapiteln, die den Interpreten noch heute Rätsel aufgeben.

Auf der ersten Stufe – nicht zeitlich, sondern logisch verstanden – dieses dialektischen Prozesses befindet sich das Absolute in unmittelbarer Einheit mit sich selbst. Um sich aber selbst zu verwirklichen, muss es aus sich selbst heraustreten, sich »entäußern« und die Welt aus sich heraus hervorbringen. Diese zweite Stufe ist die Natur; hier stellt sich die Weltvernunft in Form ihres »Andersseins« oder der »Entzweiung« dar. Die Natur ist zwar objektiv Vernunft, aber die Vernunft in der Natur ist sich ihrer

selbst nicht bewusst. Die dritte Stufe ist dann die Rückkehr des Absoluten oder der Weltvernunft aus dem Anderssein zu sich selbst, wodurch sich der Kreis schließt und das Ganze sich als Einheit in der Vielheit herstellt. Das Absolute oder die Weltvernunft im Stadium der Rückkehr zu sich selbst bezeichnete Hegel als »Geist«. Mit dem Begriff des Geistes sind die geistigen Hervorbringungen der Menschheit gemeint, also die Gesamtheit ihrer intellektuellen, ästhetischen, gesellschaftlichen und institutionellen Hervorbringungen, einschließlich der Religion, der Wissenschaft, der Philosophie, der Kunst, der gesellschaftlichen Institutionen, der Moral, der Sitten und Gebräuche. »Geist« bezeichnet also nicht den Gegensatz zum Materiellen oder etwas Jenseitiges, sondern die psychische und kulturelle Welt in ihrer historischen und gesellschaftlichen Vielfalt. Daher ist nicht ohne Berechtigung vorgeschlagen worden, Hegels Begriff des »Geistes« mit dem damals noch nicht gebräuchlichen Wort »Kultur« zu übersetzen (Schnädelbach 1999, S. 68).

Innerhalb der Philosophie des Geistes unterschied Hegel – seiner bereits erwähnten Neigung zur ständigen und mitunter formelhaften Repetition des dialektischen Schemas folgend – drei Stufen, nämlich, den »subjektiven Geist«, den »objektiven Geist« und den »absoluten Geist«. Beim »subjektiven Geist« geht es, abgekürzt gesprochen, um die Entwicklung der menschlichen Individualität. Der »absolute Geist« ist der Schlusspunkt des ganzen Hegelschen Systems; in ihm kehrt die göttliche Weltvernunft nach ihrem Gang durch die Welt und Natur zu sich selbst zurück und erkennt sich in der Welt. Der »absolute Geist« verwirklicht sich Hegel zufolge in Kunst, Religion und Philosophie; Letztere titulierte er auch als »absolutes Wissen«. Während wir in unserem Zusammenhang auf den »subjektiven« und den »absoluten Geist« nicht weiter einzugehen brauchen, müssen wir uns mit dem in der Mitte zwischen beiden stehenden Begriff des »objektiven Geistes« näher befassen, denn hier handelt es sich um einen Schlüsselbegriff der politischen Philosophie Hegels.

13.2 »Objektiver Geist« und »Sittlichkeit«

Beim »objektiven Geist« geht es im weitesten Sinne um die rechtlichen, politischen und ethischen Normen, Gebräuche und Institutionen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, welche von der individuellen Moral über die Familie bis zum Zivil- und Strafrecht und zum Staat reichen. Genaugenommen waren für Hegel alle Völker, Kulturen, historischen Epochen und Gesellschaften Erscheinungsformen des »objektiven Geistes«.²⁶ Die

politische und soziale Ordnung – und damit auch das, worum es bei der sozialen Gerechtigkeit geht – ist also Teil des »objektiven Geistes«. Hegel definierte in seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* den »objektiven Geist« als Geist

»in der Form der Realität als einer von ihm selbst hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt, in welcher die Freiheit als vorhandene Notwendigkeit ist«. (Hegel 1970, Bd. 10, S.32)

Die gesellschaftlichen Normen, Gebräuche und Institutionen stellen also, so wie wir sie vorfinden, eine vom Geist »hervorgebrachte Welt« dar. Sie sind nicht einfache Gegebenheiten, zu denen die Menschen mit Hilfe ihres vernünftigen Urteilsvermögens oder nach Maßgabe ihrer Interessen oder ihres individuellen Freiheitsstrebens positiv oder negativ Stellung nehmen können, die sie ablehnen oder auch akzeptieren können. Vielmehr sind sie das Resultat des Ganges der göttlichen Weltvernunft durch die Geschichte. Wenn also die Menschen in die jeweils gegebenen Institutionen eingebunden sind und sie anerkennen, dann unterwerfen sie sich keiner fremden Macht, sondern der göttlichen Weltvernunft und somit nur sich selbst, denn an dieser göttlichen Weltvernunft haben alle Menschen als vernünftige Wesen Anteil. Deshalb erscheint »die Freiheit als vorhandene Notwendigkeit«. Auf den Zusammenhang von Freiheit und Notwendigkeit kommen wir später noch zu sprechen.

Mit dem Begriff des »objektiven Geistes« hat Hegel also die traditionelle Vorstellung einer metaphysisch begründeten gesellschaftlichen Ordnung als einer Art Organismus neu belebt, aber auch in origineller Weise umgedeutet: Die organische Ordnung ist bei ihm, anders als z.B. bei Platon oder Thomas von Aquin, nicht mehr statisch und im Kern unveränderlich, sondern dynamisch und in ständiger Evolution begriffen. Alle Institutionen sind historisch relativ, aber sie sind zugleich auch Ausdruck eines ewigen Weltprinzips, nämlich der Selbstverwirklichung der Vernunft in der Geschichte. Statik und Dynamik, metaphysische Ordnung und historischer Relativismus sollten auf diese Weise miteinander versöhnt werden – ein kühner Versuch, dessen Gelingen freilich, wie wir noch sehen werden, bezweifelt werden kann.

Auch der »objektive Geist« entfaltet sich über mehrere Stufen, auf die wir hier nicht einzugehen brauchen, und erreicht schließlich seine höchste Stufe in der »Sittlichkeit«. Damit kommen wir zu einem weiteren Schlüsselbegriff der politischen Philosophie Hegels, den er in der *Rechtsphilosophie* wie folgt definiert hat:

»Das Sittliche ist subjektive Gesinnung, aber des an sich seienden Rechts.«
(Hegel 1970, Bd. 7, S.286)

Der Begriff der Sittlichkeit beschreibt diejenige moralische Haltung der Individuen, die dem »objektiven Geist« entspricht: Sie besteht darin, dass die Individuen die Tatsache anerkennen, dass sich in der vorhandenen Gemeinschaft (Familie, Volk, Staat) mit ihren Sitten und Normen die Vernunft realisiert. Die Sittlichkeit ist die freiwillige und selbstverständlich gelebte Übereinstimmung der Individuen mit der gegebenen und gewachsenen Ordnung und ihren Institutionen, als deren Teil sie sich empfinden und die einen Teil ihres Lebens ausmachen. Sittlichkeit – verstanden als das selbstverständliche Sich-Einfügen in die Gemeinschaft – war daher für Hegel die Realisierung der Freiheit, obwohl die wechselnden historischen Gestalten und Institutionen des »objektiven Geistes« aus der Sicht des Individuums als Notwendigkeit erscheinen. Auf das Freiheitsverständnis, das hier zum Ausdruck kommt, werden wir weiter unten noch einmal kurz zurückkommen.

Indem Hegel den Begriff der Sittlichkeit in den Vordergrund stellte, distanzierte er sich vom Liberalismus und vom normativen Individualismus, also von der Auffassung, dass die Legitimität einer politischen und sozialen Ordnung in letzter Instanz auf der freiwilligen Zustimmung der vernünftigen Individuen beruht und diesen daher das Recht zusteht, nach eigenem Urteil und Gewissen über Recht und Unrecht zu urteilen. Für Hegel hatte die sittliche Gemeinschaft Vorrang vor dem Eigenrecht des Individuums. Diese Auffassung beruhte auf seiner Theorie des »objektiven Geistes«: Die gewachsenen Institutionen und Normen sind nicht zufällig oder aufgrund bloßer Macht entstanden, sondern Ausdruck des sich verwirklichenden Geistes; daher war für Hegel der subjektive und individualistische Standpunkt von niederem Rang und ohne Legitimationsgrundlage.

Hintergrund für diese Hochschätzung der Sittlichkeit war, wie Schnädelbach (1999, S. 120) zeigt, die Faszination durch ein schwärmerisch verklärtes Bild vom antiken Griechenland, die Hegel mit Schiller, Hölderlin und beinahe allen zeitgenössischen Intellektuellen teilte (vgl. Ritter 1965 S. 45f.). Man überhöhte den altgriechischen Stadtstaat, die Polis, und sah in ihr den Inbegriff einer harmonischen Gemeinschaft, mit der sich die Individuen unmittelbar identifizieren. Man war begeistert von der Idealvorstellung, dass sich die Bürger tätig in die öffentlichen Angelegenheiten einbringen und darin zugleich ein wichtiges Element der Selbstverwirklichung und eines guten Lebens sehen. Aus Hegels Sicht ist der Mensch mehr als ein Individuum; sein Leben erfüllt sich erst in der Gemeinschaft.

Damit griff er die Lehre des Aristoteles von der Sozialnatur des Menschen, die seit dem Paradigmenwechsel der Frühen Neuzeit praktisch in Vergessenheit geraten war, wieder auf (vgl. Hartmann 1929, S.333). Auch seine Nähe zur politischen Romantik wird hier sichtbar: Die politische Philosophie der Aufklärung war vom Individuum und seinen individuellen Freiheitsrechten ausgegangen und hatte universelle, d.h. für alle Zeiten und Kulturen gültige Normen und Rechte propagiert. Hegel hingegen ordnete, in dieser Hinsicht wie die Romantiker, die Individuen den bestehenden Gemeinschaften, Traditionen und Institutionen unter und stellte das Eigenrecht der historisch gewachsenen Völker, Kulturen und Staaten in den Vordergrund.

13.3 Vernunft und Wirklichkeit in Hegels politischer Philosophie

Seit Platon und Aristoteles galt es immer als eine wichtige Aufgabe der politischen Philosophie, das Wirklichen mit dem Vernünftigen oder, anders ausgedrückt, die bestehenden Verhältnisse mit den Normen der Gerechtigkeit zu vergleichen. Die Theorie sollte vernünftige Maßstäbe für die Praxis entwickeln und zugleich beurteilen, ob die vorgefundene politische und soziale Realität diesen Anforderungen genügt oder gegebenenfalls geändert werden muss. Selbst die konservativste politische Philosophie, wie etwa die Platons, war in diesem Sinne immer noch »kritisch«, denn sie beanspruchte, über das Gegebene nach vernünftigen Prinzipien richten zu können. Hegel war wahrscheinlich der Erste, der bewusst mit dieser Tradition gebrochen und einen völlig entgegengesetzten Standpunkt vertreten hat. Dies war die logische Konsequenz seiner Metaphysik: Wenn nämlich alles, was ist, einschließlich der politischen und sozialen Realität und des Laufs der Geschichte, nichts anderes ist als die Selbstverwirklichung der Weltvernunft, dann muss die Realität, so wie wir sie vorfinden oder so wie sie sich historisch entwickelt, die Ausdrucksform eben dieser Weltvernunft sein. So besehen gibt es keinen Platz für eine politische Philosophie, die unabhängig vom Bestehenden oder Werdenden aus irgendwelchen gedachten Prinzipien ein eigenes Bild einer besseren Welt ableitet und die Welt nach diesem Bild verändern will.

Hegel schloss daraus, dass die politische Philosophie ihre Prinzipien aus der Realität entnehmen muss, statt Erstere Letzterer vorschreiben zu wollen. Diesen Gedanken hat er in der berühmten *Vorrede zu seinen Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* in aller Klarheit und mit provokanter Schärfe formuliert (Hegel 1970 Bd. 7, S.22–26). Wie die Natur ihre Gesetze in sich selbst hat und in sich

vernünftig ist, so ist es auch mit der sittlichen Welt. Die Vernunft wird nicht von außen an sie herangetragen, sondern sie liegt schon in ihr selbst. Die Auffassung, dass die Vernunft Prinzipien konstruieren müsse, nach denen dann die soziale Realität umgestaltet werden soll, hat Hegel in der berühmten Vorrede zu seiner *Rechtsphilosophie* sogar als »Atheismus der sittlichen Welt« bezeichnet

»Ohnehin über Recht, Sittlichkeit, Staat ist die Wahrheit ebenso sehr alt, als in den öffentlichen Gesetzen, der öffentlichen Moral und Religion offen dargelegt und bekannt. Was bedarf diese Wahrheit weiter, insofern der denkende Geist sie in dieser nächsten Weise zu besitzen nicht zufrieden ist, als sie auch zu begreifen und dem schon an sich selbst vernünftigen Inhalt auch die vernünftige Form zu gewinnen, damit er für das freie Denken gerechtfertigt erscheine, welches nicht bei dem Gegebenen, es sei durch die äußere positive Autorität des Staats oder der Übereinstimmung der Menschen, oder durch die Autorität des inneren Gefühls und Herzens und das unmittelbar beistimmende Zeugnis des Geistes unterstützt, stehenbleibt, sondern von sich ausgeht und eben damit fordert, sich im Innersten mit der Wahrheit geeint zu wissen?« (Hegel 1970, Bd. 7, S. 13 f.)

Daher ist es nicht die Aufgabe der Philosophie, ganz von vorne anzufangen und sich einen Idealstaat auszudenken. Sie hat sich vielmehr darauf zu beschränken, den bereits bestehenden Staat zu begreifen:

»Es ist eben diese Stellung der Philosophie zur Wirklichkeit, welche die Missverständnisse betreffen, und ich kehre hiermit zu dem zurück, was ich vorhin bemerkt habe, dass die Philosophie, weil sie das Ergründen des Vernünftigen ist, eben damit das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen, nicht das Aufstellen eines Jenseitigen ist, das Gott weiß wo sein sollte – oder von dem man in der Tat wohl zu sagen weiß, wo es ist, nämlich in dem Irrtum eines einseitigen, leeren Rasonierens.« (Ebd., S. 24)

Diesen Gedanken fasste Hegel in einem prägnanten und viel zitierten Doppelsatz zusammen:

»Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.« (Ebd. S. 24)

Auf die Frage, wie dieser berühmte programmatische Satz zu interpretieren ist, werden wir noch zurückkommen. Hier muss vorerst nur ein beson-

ders wichtiger Punkt festgehalten werden: Hegel zufolge ist es unsinnig, abstrakte Vernunftprinzipien von außen an die politische und soziale Wirklichkeit herantragen zu wollen, es kommt vielmehr darauf an, das Vernünftige in der gegebenen konkreten Realität zu erkennen.

13.4 Hegels vernünftiger Staat

13.4.1 Der Staat als Organismus

Seine eigenen Vorstellungen über eine vernünftige und gerechte Ordnung der Gesellschaft hat Hegel im dritten Teil seiner *Rechtsphilosophie* ausgebreitet, der den Titel *Sittlichkeit* trägt. Unter Sittlichkeit ist, wie bereits ausgeführt, die selbstverständliche, akzeptierte und gelebte Übereinstimmung von Individuen und Gemeinschaft zu verstehen. Dieser dritte Teil besteht aus drei Abschnitten: »Familie«, »Bürgerliche Gesellschaft« und »Staat«. Uns braucht nur der Letztere zu interessieren.

Der Staat war für Hegel die höchste Stufe des »objektiven Geistes«. In der Rangfolge des sich verwirklichenden Absoluten oder der Weltvernunft stehen über dem Staat nur noch die – als Geschichte von Staaten zu verstehende – Weltgeschichte sowie der »absolute Geist«, der sich in Kunst, »geoffenbarter Religion« und Philosophie manifestiert (wobei Hegel mit der Letzteren offenbar sein eigenes philosophisches System meinte). Der Rang als verwirklichte Weltvernunft, den er dem Staat beimaß, findet seinen Ausdruck in den beiden folgenden von hohem Pathos erfüllten Formulierungen:

»Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee – der sittliche Geist, als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt. An der Sitte hat er seine unmittelbare und an dem Selbstbewusstsein des Einzelnen, dem Wissen und Tätigkeit desselben, seine vermittelte Existenz, so wie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Tätigkeit, seine substantielle Freiheit hat.« [...]

Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewusstsein hat, das an und für sich Vernünftige. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staats zu sein.“ (Hegel 1970, Bd. 7, S. 398f.)

Hegel ging von der Idee einer lebendigen Übereinstimmung der Individuen mit der gegebenen Ordnung und mit dem Ganzen der Gesellschaft aus. Diese Idee, so meinte er, werde im Staat zur Vollendung gebracht. Sie ist dann kein Ideal oder Wunschbild mehr, sondern in Gestalt des Staates zur Tatsache geworden. Daher ist der Staat kein Instrument für das Wohlergehen seiner Bürger, sondern er hat seinen Zweck in sich. Im Staat zeigt sich, dass die Individuen nur als Mitglieder einer umfassenden Gemeinschaft existieren können. Mit dem Staat ist auch keine Einschränkung der Freiheit der Bürger verbunden, im Gegenteil: die Freiheit der Bürger kommt erst im Staat zu ihrem »höchsten Recht«.

Für Hegel hatte der Staat oder, allgemeiner ausgedrückt, die politische Gemeinschaft folglich den Charakter einer überindividuellen kollektiven Person. Es ist unschwer zu erkennen, dass sich dieser Staatsbegriff aus der metaphysischen Basiskonstruktion des idealistischen Pantheismus herleitet. Daraus ergibt sich auch die religiöse Überhöhung, die Hegel dem Staat angedeihen ließ: »Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist: Sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft.« (Hegel 1970, Bd. 7, S. 403).

Hegels Staat ist also das Abbild oder die Konkretisierung der Vorstellung vom Weltganzen als einer Art Organismus. Wenn aber der Staat – wie auch der Kosmos insgesamt – ein Organismus ist, dann kann das Verhältnis von Staat und Bürger nicht in den Kategorien von Mittel und Zweck beschrieben werden; keine der beiden Seiten kann Mittel für einen Zweck sein. In der Einleitung zu Hegels *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte* heißt es:

»Der Staat ist nicht um der Bürger willen da; man könnte sagen, er ist der Zweck, und sie sind seine Werkzeuge. Indes ist dieses Verhältnis von Zweck und Mittel überhaupt hier nicht passend. Denn der Staat ist nicht das Abs-trakte, das dem Bürger gegenübersteht; sondern sie sind Momente wie im organischen Leben, wo kein Glied Zweck, keines Mittel ist.« (Hegel 1955²⁷, S. 112)

Der Organismus ist für seine einzelnen Organe, also etwa für das Gehirn oder für die Beine, mehr als nur Mittel zum Zweck, denn Letztere haben ohne Ersteren keinen Bestand. Aber auch die einzelnen Organe sind für den Organismus mehr als ein Mittel zum Zweck. Die Organe sind vielmehr notwendige Teile eines Ganzen. So kann auch der Staat seinem Wesen nach nicht ohne seine Bürger existieren; er besteht aus seinen Bürgern und ist trotzdem mehr als ihre Summe. Die Rolle, die den Bürgern

im Staat zukommt, bezeichnete Hegel in der von ihm entwickelten philosophischen Sprache als die eines »Momentes«. Ein »Moment« ist ein Teil eines Ganzen, den man nicht abtrennen kann, ohne sowohl ihn als auch das Ganze zu zerstören. Dadurch unterscheidet sich auch das »Moment« von einem Mittel zum Zweck. Das Mittel verliert jede Bedeutung und verschwindet sozusagen, sobald der Zweck erreicht ist; das »Moment« hingegen bleibt als Teil des Ganzen erhalten.

13.4.2 Hegels Verfassungsideal: konstitutionelle Monarchie und bürokratischer Obrigkeitsstaat

Hegel hat in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* ziemlich detaillierte Vorstellungen über die Verfassung eines aus seiner Sicht vollendet vernünftigen Staates entwickelt und für eine konstitutionelle Monarchie plädiert. Der Monarch sollte also nicht persönlich und auch nicht unbeschränkt herrschen, sondern nur indirekt durch eine ihm verantwortliche Regierung. Die Gesetzgebung sollte von der Regierung getrennt sein; die Regierung sollte an Recht und Gesetz gebunden sein. Trotzdem unterschied sich Hegels Konstruktion deutlich von dem, was man üblicherweise unter einer konstitutionellen Monarchie versteht, z. B. von der 1791 beschlossenen ersten Verfassung der Französischen Revolution, vom Verfassungsentwurf der deutschen Nationalversammlung von 1848 oder gar von den Verfassungen der heutigen konstitutionellen Monarchien Großbritanniens, der Niederlande, Spaniens oder der skandinavischen Länder.

Zunächst einmal meinte Hegel mit »Verfassung« etwas anderes als es der demokratisch-liberalen Tradition entspricht. Nach dieser Tradition hat eine Verfassung eine doppelte Funktion zu erfüllen: erstens die Legitimation des Staates aus dem Volkswillen und zweitens die Begrenzung der Macht des Staates und die Gewährleistung gewisser unantastbarer Rechte der Bürger. Hegels Verfassungsbegriff unterschied sich davon deutlich. Vor allem war er überhaupt nicht im streng juristischen Sinne gemeint. Er sollte nicht etwa den formalen, verbindlichen und unabänderlichen Rahmen des Staates bezeichnen, sondern einfach nur die Institutionen und Normen sowie die üblichen ungeschriebenen Regeln des Staates beschreiben. Dies entsprach eher dem Verfassungsbegriff der antiken Klassiker Platon und Aristoteles und hatte wenig mit der modernen Verfassung im Sinne einer Rechtfertigung und rechtlichen Eingrenzung des Staates zu tun.

Ein elementarer Bestandteil moderner Verfassungen sind die Bürger- und Menschenrechte, also individuelle Freiheitsrechte, in die der Staat unter keinen Umständen eingreifen darf. Solche Grundrechte oder indi-

viduellen Freiheitsrechte, welche die Macht des Staates begrenzen, waren in Hegels Verfassung nicht vorgesehen. Immerhin sollte in seinem Staat die Sklaverei verboten sowie Eigentumsrecht, Religionsfreiheit, Gewissensfreiheit und Berufsfreiheit realisiert sein. Aber Meinungs- und Pressefreiheit wollte Hegel nur so weit zulassen, wie sie für die Regierung als Informationsquelle nützlich sind; er wollte sie also nicht als Bürger- oder Grundrechte der Individuen anerkennen.

Ein zentraler Bestandteil jeder Verfassung im modernen Sinne ist auch die Gewaltenteilung. Hegel sah für seinen Staat eine solche Gewaltenteilung vor, aber sie sollte lediglich die organische Gliederung des Staates zum Ausdruck bringen. Die Gewaltenteilung im Sinne der gegenseitigen Kontrolle und Machtbeschränkung der Teilgewalten, wie sie seit Montesquieu²⁸ propagiert wird, lehnte Hegel ausdrücklich ab. Dass selbstständige Teilgewalten nebeneinander agieren und sich gegenseitig ausbalancieren, hätte dem Prinzip der organischen Einheit widersprochen, dem zufolge der Staat eine Gemeinschaft ist und daher nichts Zusammengesetztes sein kann. Hegel meinte, dass jedes Glied des Ganzen vom einheitlichen Leben des Ganzen erfüllt sein müsse und dass jede der Teilgewalten immer sowohl Teil als auch Ganzes zu sein habe (vgl. Taylor 1983, S. 576).

Hegel sah für seinen Staat ebenfalls drei Gewalten vor, aber seine Aufteilung entsprach nicht der üblichen Dreiteilung in gesetzgebende, ausführende und rechtsprechende Gewalt. Stattdessen unterschied er, was aus heutiger Sicht eher merkwürdig anmutet, eine »fürstliche Gewalt«, eine »Regierungsgewalt« und eine »gesetzgebende Gewalt«.

Die fürstliche Gewalt – also der Monarch – sollte im Regelfall auf die repräsentative Funktion beschränkt sein. Die Regierungsgewalt einschließlich der Gerichtsbarkeit sollte dem Stand der Beamten anvertraut werden; die Beamten waren der einzige »Stand«, dem Hegel eine aktive politische Gestaltungsmöglichkeit zubilligen wollte. Die gesetzgebende Gewalt wollte Hegel keinem Parlament im heutigen Sinne anvertrauen, das das Volk als Ganzes repräsentiert, sondern einer Standesvertretung. Hierzu wollte Hegel das Volk in drei »Stände« einteilen, nämlich in Grundbesitzer (»substantieller Stand«), Handel- und Gewerbetreibende (»reflektierender Stand«) und Beamte (»allgemeiner Stand«). Die Ständevertretung sollte in zwei Kammern gegliedert sein; in der ersten Kammer sollten die Grundbesitzer und in der zweiten Kammer die Handel- und Gewerbetreibenden vertreten sein. Für den dritten Stand, die Beamten, war kein Platz in der Ständevertretung vorgesehen, weil diese die Exekutive bilden sollten.

Der Unterschied zwischen dem Parlament in einer modernen Demokratie und der Ständevertretung im Sinne Hegels ist von grundsätzlicher

Bedeutung. Das Parlament in der Demokratie ist die Repräsentation des Volkes. Dieser Idee entspricht das Ideal des Individuums als eines Staatsbürgers, der sich nicht nur an seinen eigenen Belangen und seinen Standesinteressen orientiert, sondern auch am Wohl des ganzen Staatswesens. Die Konsequenzen dieser Konstruktion sind dann einerseits das gleiche Wahlrecht für alle Bürger und andererseits das freie Mandat der Parlamentsabgeordneten als Repräsentanten des ganzen Volkes. Eine Ständevertretung hingegen repräsentiert nicht die Gesamtheit des Volkes, sondern nur Standesinteressen. Die Individuen sind nach dieser Konzeption keine Staatsbürger, sondern nur Mitglieder ihres jeweiligen Standes.

In diesem Sinne sollte die Legislative in Hegels Staat die Stände und nicht das Volk repräsentieren. Sie sollte sich auf die als »organisch« interpretierte Gliederung des Volkes in »Ständen« – wobei es sich in Wirklichkeit um soziale Klassen handelte – stützen, nicht auf Staatsbürger. Konsequenterweise war Hegel auch strikt gegen ein allgemeines Wahlrecht. Die Bürger sollten nicht als Individuen wählen, sondern nur als Mitglieder ihrer Stände vertreten sein. Das allgemeine Wahlrecht war für Hegel Ausdruck einer »atomistischen« und »abstrakten« Denkweise, die das Ganze nicht angemessen berücksichtige:

»Dies geht gegen eine andere gangbare Vorstellung, dass, indem der Privatstand zur Teilnahme an der allgemeinen Sache in der gesetzgebenden Gewalt erhoben wird, er dabei in Form der Einzelnen erscheinen müsse, sei es, dass sie Stellvertreter für diese Funktion wählen oder dass gar selbst jeder eine Stimme dabei exerzieren solle. Diese atomistische, abstrakte Ansicht verschwindet schon in der Familie wie in der bürgerlichen Gesellschaft, wo der Einzelne nur als Mitglied eines Allgemeinen zur Erscheinung kommt. Der Staat aber ist wesentlich eine Organisation von solchen Gliedern, die für sich Kreise sind, und in ihm soll sich kein Moment als eine unorganische Menge zeigen. Die Vielen als Einzelne, was man gerne unter Volk versteht, sind wohl ein Zusammen, aber nur als die Menge – eine formlose Masse, deren Bewegung und Tun eben damit nur elementarisch, vernunftlos, wild und fürchterlich wäre.« (Hegel 1970, Bd. 7, S. 473)

Aus ähnlichen Gründen lehnte Hegel schließlich auch die Idee der »Volksouveränität«, die allen modernen Verfassungen zugrunde liegt, dezidiert ab. Diese Idee besagt im Kern, dass – wie es z. B. in Artikel 10 Absatz 2 des deutschen Grundgesetzes formuliert ist – »alle Staatsgewalt vom Volk ausgeht« und dass der Staat der Legitimation durch die Zustimmung derjenigen bedarf, die der Staatsgewalt unterworfen sind. Hegel widersprach hier

entschieden; er war der Ansicht, dass die »Souveränität« nicht dem Volk zustehe, sondern dem Staat selbst, repräsentiert durch den Monarchen und durch die Institutionen. Er sprach dem Volk – im Sinne der Gesamtheit der Individuen, die ein kollektives politisches Subjekt bildet – sogar die eigentliche Existenz ab; ohne Staat gibt es seiner Meinung nach kein Volk, sondern nur eine »formlose Masse«:

»Aber Volkssouveränität, als im Gegensatze gegen die im Monarchen existierende Souveränität genommen, ist der gewöhnliche Sinn, in welchem man in neueren Zeiten von Volkssouveränität zu sprechen angefangen hat, – in diesem Gegensatze gehört die Volkssouveränität zu den verworrenen Gedanken, denen die wüste Vorstellung des Volkes zugrunde liegt. Das Volk, ohne seinen Monarchen und die eben damit notwendig und unmittelbar zusammenhängende Gliederung des Ganzen genommen, ist die formlose Masse, die kein Staat mehr ist und der keine der Bestimmungen, die nur in dem in sich geformten Ganzen vorhanden sind – Souveränität, Regierung, Gerichte, Obrigkeit, Stände und was es sei –, mehr zukommt. Damit, dass solche auf eine Organisation, das Staatsleben, sich beziehende Momente in einem Volke hervortreten, hört es auf, dies unbestimmte Abstraktum zu sein, das in der bloß allgemeinen Vorstellung Volk heißt.« (Ebd., S. 446f.)

Der Staat, den Hegel in seiner *Rechtsphilosophie* als idealen Vernunftstaat beschrieb, war also kein liberaler oder gar demokratischer Staat, sondern ein bürokratisch regierter, nach Ständen oder sozialen Klassen gegliederter Obrigkeitsstaat. Zwar sollten in diesem Staat Recht und Gesetz herrschen, aber seinen Bürgern wurden weder gesicherte Grund- und Freiheitsrechte eingeräumt noch eine wirkliche politische Teilhabe zugestanden. Hegels verfassungspolitische Vorstellungen unterschieden sich grundsätzlich von der Idee des liberalen Verfassungsstaats, die damals den Liberalen in Deutschland vorschwebte oder in den USA bereits realisiert war. Auch von den Ideen der Französischen Revolution war Hegels Staatsmodell weit entfernt, obwohl er sie nach eigenem Bekunden sein Leben lang immer hochschätzte²⁹ (vgl. Ritter 1965, S. 18–39). Hegel hat sich, nicht an den demokratischen und liberalen Prinzipien der individuellen Freiheit, der Rechtsgleichheit aller Menschen und der Volkssouveränität orientiert, sondern am Leitbild des lebendigen Organismus (vgl. Taylor 1983, S. 561–604). Insofern war seine politische Philosophie mit der Platons oder Thomas v. Aquins verwandt.

13.4.3 Die Weltgeschichte

Für Hegel war der Staat – von Kunst, Religion und Philosophie abgesehen – die ranghöchste Hervorbringung des Geistes und die Vollendung der sich verwirklichenden Weltvernunft. Damit stellten sich natürlich zwei Fragen, nämlich die nach einer überstaatlichen Ebene und die nach dem vernünftigen Verhältnis zwischen den einzelnen Staaten. Hegels Antwort auf die erste Frage war eindeutig: Es gibt auf Erden keine höhere Instanz oder Institution, die über den Staaten steht:

»Das Volk als Staat ist der Geist in seiner substantiellen Vernünftigkeit und unmittelbaren Wirklichkeit, daher die absolute Macht auf Erden; ein Staat ist folglich gegen den anderen in souveräner Selbständigkeit.« (Hegel 1970, Bd. 7, S. 498)

Damit sprach sich Hegel auch bewusst gegen die Idee einer überstaatlichen Friedensordnung aus, wie sie beispielsweise von Immanuel Kant entwickelt worden war:

»Es gibt keinen Prätor, höchstens Schiedsrichter und Vermittler zwischen Staaten, und auch diese nur zufälligerweise, d. i. nach besonderen Willen. Die Kantische Vorstellung eines ewigen Friedens durch einen Staatenbund, welcher jeden Streit schlichtete und als eine von jedem einzelnen Staate anerkannte Macht jede Misshelligkeit beilegte und damit die Entscheidung durch Krieg unmöglich machte, setzt die Einstimmung der Staaten voraus, welche auf moralischen, religiösen oder welchen Gründen und Rücksichten, überhaupt immer auf besonderen souveränen Willen beruhte und dadurch mit Zufälligkeit behaftet bliebe.« (Ebd., S. 500)

Wenn der einzelne Staat und das einzelne Volk sozusagen die höchstmögliche Gemeinschaftsebene bilden, zu denen Menschen sich zusammenfinden können, bleibt im Verhältnis zwischen solchen Staaten oder Völkern im Konfliktfall nur der Krieg. Deshalb war der Krieg für Hegel – wobei er sich in Übereinstimmung mit der herrschenden Meinung seiner Zeit befand – etwas durchaus Selbstverständliches und Akzeptables:

»Der Streit der Staaten kann deswegen, insofern die besonderen Willen keine Übereinkunft finden, nur durch Krieg entschieden werden.« (Ebd.)

Hegel meinte sogar, dass der Krieg kein Übel, sondern notwendig und in gewissem Umfang auch wünschenswert sei, im Krieg zeige sich, dass die Belange des Staates nicht nur den Interessen, sondern auch dem Leben und dem Eigentum der Individuen überzuordnen seien.

Wenn es weder eine schlichtende Instanz über den Staaten noch ein für die Staaten wenigstens der Idee nach verpflichtendes Völkerrecht noch ein positives Ideal des Weltfriedens gibt, dann gilt also der Grundsatz des Krieges aller gegen alle und somit des Rechts des Stärkeren. Über den Staaten steht nach Hegel nur die »Weltgeschichte«. Die Weltgeschichte aber ist das »Weltgericht« (ebd., S. 503); vor diesem Gericht steht das Recht immer auf Seiten derjenigen Völker, die sich im Krieg durchsetzen und somit Vollstrecker der Weltgeschichte sind. Alle anderen Völker sind diesen gegenüber rechtlos:

»Dem Volke, dem solches Moment als natürliches Prinzip zukommt, ist die Vollstreckung desselben in dem Fortgange des sich entwickelnden Selbstbewusstseins des Weltgeistes übertragen. Dieses Volk ist in der Weltgeschichte für diese Epoche – und es kann (§ 346) in ihr nur einmal Epoche machen – das herrschende. Gegen dies sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geister der anderen Völker rechtlos, und sie, wie die, deren Epoche vorbei ist, zählen nicht mehr in der Weltgeschichte.« (Ebd., S. 505 f.)

Das innere Motiv für die schroffe Ablehnung jeglicher überstaatlicher Instanz und für die uneingeschränkte philosophische Rechtfertigung des Krieges lag in Hegels Vorstellung, dass der Staat eine organische Gemeinschaft ist, die den Menschen eine Sinnstiftung und Identifikationsmöglichkeiten bietet; dieser Gedanke lässt sich nicht über das einzelne Volk und den einzelnen Staat hinaus ausdehnen und auf die Menschheit insgesamt übertragen (vgl. Taylor 1983, S. 586 f.). Hegel wandte sich von der Idee des unabhängigen Individuums ab, welche die politische Philosophie der Frühen Neuzeit, des Liberalismus und der Aufklärung dominiert hatte, und betonte stattdessen die Einbindung der Menschen in die soziale Gemeinschaft. Das bedeutete zugleich den Bruch mit der Vorstellung, dass es universelle Rechtsnormen gibt, die für alle Menschen unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gemeinschaft, also für alle Staaten und Kulturen gelten. Damit verwarf Hegel auch die Idee des Friedens zwischen den Völkern, für die sich Kant eingesetzt hatte; an ihre Stelle trat die Überzeugung von der Unvermeidlichkeit und sogar vom ethischen Wert des Krieges.

13.5 Hegels Theorie der sozialen Gerechtigkeit: »Organizismus« und »Historizismus«

Aus dem Vorausgegangenen können wir jetzt so etwas wie Hegels Begriff der »Gerechtigkeit« oder – da es sich nicht um die individuelle Gerechtigkeit handelt, sondern um die gerechte Ordnung des Staates und der Gesellschaft – der »sozialen Gerechtigkeit« herauslesen. Hegels Gerechtigkeitsidee lässt sich durch zwei Prinzipien beschreiben: Das erste könnte man als »Organizismus« bezeichnen, das zweite mit dem bereits erwähnten Begriff des »Historizismus«. Diese beiden Begriffe hat Hegel selbst zwar nicht verwendet, aber sie bringen den Grundgedanken seiner politischen Philosophie gut zum Ausdruck. Von ihrer Logik her sind Organizismus und Historizismus keineswegs zwingend miteinander verknüpft, aber Hegel hat sie miteinander verbunden und in eben dieser Verbindung besteht die Besonderheit seiner Gerechtigkeitstheorie.

- Vom Prinzip des Organizismus kann man sprechen, weil sich Hegels Gerechtigkeitsbegriff am Modell des lebendigen Organismus orientiert. Gerechtigkeit ist nichts anderes als das angemessene oder vernünftige Verhältnis eines Organismus zu seinen Organen bzw. der Organe untereinander. Gerechtigkeit ist, so betrachtet, letztlich nur das, was den Bestand und dem Gedeihen des Ganzen dient. Die Individuen – oder, um im Bild zu bleiben, die einzelnen Organe – sind aber keine bloßen Mittel zu einem ihnen äußerlichen Zweck, sondern sie verwirklichen sich im Ganzen selbst; es ist ihr eigenes Wesen, Glieder eines Ganzen zu sein, das sich seinerseits in seinen Glieder verwirklicht.
- Das Prinzip des Historizismus ist das zweite Element von Hegels Gerechtigkeitsbegriff: Es ist die Geschichte, die das abschließende Urteil über Gerechtigkeit und soziale Gerechtigkeit zu sprechen hat. In der These von der Weltgeschichte als »Weltgericht« brachte Hegel diese Überzeugung zum Ausdruck. Sie ist die direkte Konsequenz aus seiner metaphysischen Grundüberzeugung, dass alles Wirkliche Vernunft ist und die Vernunft sich in einem dynamischen Prozess entfaltet. Vernünftig und daher gerecht kann infolgedessen nur das sein, was sich in der Geschichte durchsetzt.

Vom Prinzip des Organizismus leitet sich die erste Hauptthese ab: Eine gerechte Ordnung des Staates und der Gesellschaft, wie auch immer sie im Detail aussehen mag, muss mehr sein als ein System von Regeln zwischen isolierten und bindingslosen Individuen, die sich gegenseitig in ihrer Freiheit beschränken. Soziale Gerechtigkeit – in dem Sinne, dass die Verteilung der Rechte und Pflichten, der Güter und der Lasten als angemessen

akzeptiert werden kann – ist somit nur möglich, wenn die Menschen sich als Teilhaber einer Gemeinschaft fühlen, mit der sie sich identifizieren und in die sie sich aktiv einbringen.

Mit dieser These, die sich deutlich vom liberalen Individualismus absetzt und stattdessen die Werte der Gemeinschaft und die positive Bedeutung gewachsener Institutionen betont, ist Hegel neben Aristoteles zum zweiten Stammvater des modernen Kommunitarismus geworden (s. Unterkapitel 22).

Die organizistische Gerechtigkeitstheorie Hegels steht im Übrigen in gewisser Weise in der Tradition von Platons konservativem Gerechtigkeitsparadigma (s. Unterkapitel 3.4). Gerechtigkeit wird im Sinne des *Suum-cuique*-Prinzips (»Jedem das Seine«) verstanden; sie ist verwirklicht, wenn alle Individuen an ihrem vorbestimmten und angemessenen Platz sind und ihre vorgegebene Funktion ausüben. Allerdings unterschied sich Hegels Organizismus in einem wichtigen Punkt von demjenigen Platons oder auch Thomas v. Aquins, nämlich durch die Kombination mit dem zweiten wichtigen Prinzip seiner Gerechtigkeitstheorie, dem Historizismus. Das Prinzip des Historizismus besagt, dass es in der Geschichte eine innere Notwendigkeit gibt und dass sich in diesem notwendigen Gang der Geschichte die Vernunft und die Wahrheit zeigen.

Die Lehre von der in der Geschichte wirkenden Vernunft war vor allem Ideengeber für die gesamte linke und sozialistische Tradition, und zwar nicht nur für den Kommunismus sowjetischer Prägung, sondern auch für alle unorthodoxen und freiheitlichen Spielarten. Im Kern aber ist die historizistische Gerechtigkeitstheorie nicht unbedingt »links« in dem Sinne, dass sie zwingend mit dem Votum für soziale Gleichheit oder gegen die herrschenden Besitz- und Machtverhältnisse verbunden sein müsste. Vom philosophischen Gehalt her gesehen ist sie vielmehr »links-rechts-neutral« und – wie wir nicht zuletzt an Hegels persönlichem Beispiel gut sehen können – mit jeder Art von Parteinahme in gesellschaftlichen Konflikten vereinbar. Das Entscheidende ist, dass das historisch Notwendige mit der Vernunft als solcher gleichgesetzt wird. Dann kann es jedoch auch keinen anderen Maßstab der Gerechtigkeit geben als eben die historische Notwendigkeit. Soziale Gerechtigkeit ist also, jenseits aller konkreten inhaltlichen Bestimmungen, nichts anderes als das, was sich in der Geschichte durchsetzt.

Mehr noch als der Organizismus – den wir, wie gesagt auch bei Platon, bei Thomas v. Aquin und bei manchen modernen Kommunitaristen finden können – ist der Historizismus Hegels unverwechselbarer und origineller Beitrag zur Gerechtigkeitstheorie. Hier war er wirklich epochemachend. Nicht zuletzt auf seinen Einfluss ist es zurückzuführen, dass die

normative Theorie der sozialen Gerechtigkeit – also das Bestreben, Kriterien der Gerechtigkeit zu entwickeln, die dann in Staat und Gesellschaft verwirklicht werden sollten – für mehr als ein Jahrhundert fast restlos aus der politischen Philosophie Kontinentaleuropas verschwand. Nur der hauptsächlich im angelsächsischen Sprachraum verbreitete Utilitarismus und die katholische Soziallehre bildeten hier eine Ausnahme. Erst in den 1970er Jahren hat die normative Theorie der sozialen Gerechtigkeit unter dem Einfluss von John Rawls wieder eine Renaissance erlebt.

Hegel behauptete, dass das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig sei; dies bedeutete für die politische Philosophie, keine abstrakten Vernunftmaßstäbe von außen an die Realität anzulegen, sondern einfach nur die historischen Entwicklungen zu erfassen und ihnen zu folgen. Mit dieser Vorstellung setzte er sich in erstaunlichem Umfang durch, und zwar auch bei solchen politischen Theoretikern, die keineswegs »Hegelianer« waren und denen womöglich gar nicht bewusst war, dass sie sich damit auf einer Fährte bewegten, die Hegel gelegt hatte. Das lag wohl daran, dass er in diesem Punkt eine der wichtigsten Trends seiner Zeit mit großer Treffsicherheit erfasste, nämlich die Idee des Fortschritts. Unter dem Eindruck der Fortschrittsidee verzichteten die Philosophen weitgehend auf die Diskussion normativer Maßstäbe und bemühten sich lieber, den Gang der Geschichte zu erfassen. Das galt nicht etwa nur für »progressive« oder radikale Theoretiker wie Karl Marx, sondern auch für Konservative oder sogar Reaktionäre wie Friedrich Nietzsche, nur dass die Letzteren die Geschichte nicht als Fortschritts-, sondern als Verfallsgeschichte interpretierten und versuchten, ihren Lauf aufzuhalten oder umzukehren.

Organizismus und Historizismus bilden, wie gesagt, die beiden bestimmenden Elemente dessen, was sich als Hegels Theorie der sozialen Gerechtigkeit identifizieren lässt. Sie beide haben etwas gemeinsam, was in Bezug auf soziale Gerechtigkeit von großer Bedeutung ist: Sie lassen genau genommen keinen Platz für deren eigentliches Problem, nämlich für die Frage der angemessenen Verteilung von Gütern und Lasten, Rechten und Pflichten, Chancen und Freiheitsspielräumen, Macht und Einfluss. Denn wenn die Gesellschaft und der Staat einen Organismus darstellen und wenn das geschichtlich Gewordene und Bestehende an keinem übergeschichtlichen Maßstab der Gerechtigkeit, sondern nur an sich selbst gemessen werden kann, gibt es über das Problem der Verteilung nichts zu streiten: Was angemessen ist, ergibt sich aus den Erfordernissen des Gemeinschaftsorganismus, so wie er ist, und was ist, das ist auch gerecht.

Hegel geht aber nicht nur über das Problem der gerechten Verteilung von Gütern und Rechten hinweg. Sein Organizismus lässt auch keinen

Raum für die individuelle Freiheit, jedenfalls nicht in dem Sinne, in dem man »Freiheit« normalerweise, der liberalen Tradition folgend, versteht. Wenn die staatliche Gemeinschaft als Organismus verstanden wird, dann ist es sinnlos zu sagen, ein Organ sei »frei« gegenüber dem Organismus oder »frei« gegenüber anderen Organen, denn weder sind das Gehirn oder das Herz unabhängig von dem Menschen, zu dem sie gehören, noch sind sie voneinander so unabhängig, dass man sie »frei« nennen könnte. Aus dem Prinzip des Organismus folgt zwangsläufig, dass das Individuum nicht als solches und um seiner selbst willen, sondern nur als Mitglied der Gemeinschaft wertgeschätzt wird. Besonders deutlich ist das daran abzulesen, dass Hegel, wie oben erwähnt, im Krieg ein positives und gemeinschaftsstabilisierendes Element sah.

Auch das Prinzip des Historizismus steht, wenn man es konsequent zu Ende denkt, im Widerspruch zur individuellen Freiheit: Wenn der Verlauf der Geschichte nichts anderes ist als die Selbstverwirklichung der Vernunft, dann hat sich die individuelle Freiheit dem unterzuordnen. Wenn das, was sich in der Geschichte als das Stärkere, das Überlegene oder das Dauerhaftere erweist, zugleich das Vernünftige ist, dann hat es auch die Gerechtigkeit auf seiner Seite, mag die individuelle Freiheit gewahrt sein oder nicht.

Im Gegensatz zu dem Befund, dass Hegels organizistische und historizistische politische Philosophie für die individuelle Freiheit keinen Raum lässt, steht die Tatsache, dass er selbst nicht müde wurde, den Staat als die angemessene Verwirklichung der Freiheit anzupreisen und zu betonen, dass im Staat »die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt« (Hegel 1970, Bd. 7, S. 399). Dieser Widerspruch erklärt sich dadurch, dass Hegel mit dem Begriff »Freiheit« eine völlig andere Bedeutung verband, als es im allgemeinen Sprachgebrauch üblich ist. Wir verstehen in der Regel unter Freiheit die Freiheit zu wählen oder die Abwesenheit von äußerem oder innerem Zwang. Die so verstandene Freiheit hat Hegel abschätzig als »Willkür« bezeichnet und ihr einen völlig anderen Freiheitsbegriff entgegengesetzt, nämlich Freiheit als Übereinstimmung mit sich selbst. Die Freiheit im Sinne der Selbstverwirklichung und der Übereinstimmung mit sich selbst nannte Hegel »konkrete« Freiheit im Unterschied zur Willkür, die für ihn nur »abstrakte« Freiheit war.

Dieser Gedanke ist als solcher durchaus diskutabel, denn ein anspruchsvolles Verständnis von Freiheit muss mehr umfassen als die Möglichkeit, nach Belieben dies oder jenes ohne vernünftigen Grund oder tieferen Sinn zu tun oder zu lassen oder auch seinen privaten Vorteil zu suchen. Es verlangt vielmehr auch, dass sich die freie Person mit dem Resultat ihrer Ent-

scheidung identifizieren und sich darin verwirklicht sehen kann. Allerdings verstand Hegel unter »konkreter Freiheit«, und dies ist entscheidend, nicht die Selbstverwirklichung der einzelnen individuellen Person und ihre Übereinstimmung mit sich selbst als einzelner Person, sondern die Selbstverwirklichung des überpersönlichen »Geistes« oder der Weltvernunft und die Übereinstimmung der Individuen mit diesem überpersönlichen Geist.

»Dies Wesentliche nun, die Einheit des subjektiven Willens und des Allgemeinen, ist das sittliche Ganze und in seiner konkreten Gestalt der Staat. Er ist die Wirklichkeit, in der das Individuum seine Freiheit hat und genießt, aber indem es das Wissen, Glauben und Wollen des Allgemeinen ist. So ist es [das Individuum, T. E.] der Mittelpunkt der anderen konkreten Seiten [d. h. des Geistes, T. E.], des Rechts, der Kunst, der Sitten, der Bequemlichkeiten des Lebens. Im Staate ist die Freiheit sich gegenständlich und positiv darin realisiert. Doch ist dies nicht so zu nehmen, als ob der subjektive Wille des Einzelnen zu seiner Ausführung und seinem Genusse durch den allgemeinen Willen käme, und dieser ein Mittel für ihn wäre. Er [der Staat, T. E.] ist auch nicht ein Zusammensein der Menschen, worin die Freiheit aller Einzelnen beschränkt werden müsse. Die Freiheit ist nur negativ gefasst, wenn man sie vorstellt, als ob das Subjekt neben den anderen Subjekten seine Freiheit so beschränkte, dass diese gemeinsame Beschränkung, das Genießen aller gegeneinander, jedem einen kleinen Platz ließe, worin er sich ergehen könne; vielmehr sind Recht, Sittlichkeit, Staat, und nur sie, die positive Wirklichkeit und Befriedigung der Freiheit. Das Belieben des Einzelnen ist eben nicht Freiheit. Die Freiheit, welche beschränkt wird, ist die Willkür, die sich auf das Besondere der Bedürfnisse bezieht.« (Hegel 1970, Bd. 12, S. 55f.)

Wann immer Hegel von Freiheit sprach, dann meinte er also nicht die freie Wahl, sondern die Übereinstimmung der Individuen mit der allgemeinen Vernunft. So besehen ist die Kritik, in Hegels politischer Philosophie gebe es keinen Platz für die Freiheit, doch berechtigt – aber nur gemessen an dem individualistischen Freiheitsbegriff der liberalen Tradition, vom dem wir in der Regel ausgehen.

13.6 Exkurs: Hegel – ein Reaktionär?

Hegels Staatsideal, so wie er es in seiner *Rechtsphilosophie* präsentiert hat, war der bürokratische Obrigkeitsstaat mit begrenzten Freiheitsrechten und ohne nennenswerte politische Mitbestimmungsrechte seiner Bürger. Gemessen an den progressiven, d. h. den liberalen und demokratischen

Tendenzen seiner Zeit vertrat Hegel eindeutig konservative Positionen. Daher hat man ihn immer wieder als Reaktionär dargestellt und ihm vorgeworfen, den preußischen Zensur- und Polizeistaat seiner Zeit philosophisch gerechtfertigt zu haben.³⁰ Ebenso regelmäßig gab und gibt es aber auch Versuche, Hegel von diesem Vorwurf freizusprechen (z.B. Ritter 1965, Schnädelbach 1999, S. 121–127). Mit Recht wurde darauf hingewiesen, dass das Staatsmodell in seiner *Rechtsphilosophie* keineswegs eine genaue Kopie der damaligen preußischen Verfassungswirklichkeit ist. Aber das ist nicht entscheidend, denn die Unterschiede fallen, jedenfalls aus heutiger Sicht, nicht wirklich ins Gewicht. Insgesamt wird man sagen dürfen, dass Hegel gewiss kein Liberaler und kein Demokrat war, aber auch kein Ultrareaktionär, sondern – gemessen an den Maßstäben seiner Zeit – ein eher moderater Konservativer.

Viel interessanter ist eine andere Frage: Ergibt sich das autoritäre Staatsgebilde, das Hegel entworfen hat, wirklich zwingend aus den Prinzipien seiner Metaphysik? Oder hat Hegel lediglich seine persönlichen konservativen Überzeugungen zum Ausdruck gebracht, obwohl sie im Widerspruch zu seinen Prinzipien stehen? Oder hat er gar entgegen seiner wahren Meinung politisch motivierte Konzessionen an die herrschenden Machtverhältnissen gemacht.

Hier stoßen wir als Erstes auf die Frage, wie der bereits zitierte berühmte Programmsatz aus der Vorrede zur *Rechtsphilosophie*, »was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig«, zu verstehen ist. Zunächst einmal scheint er nur die logische Konsequenz aus der Position des idealistischen Pantheismus zu sein: Wenn nämlich alles, was existiert, nichts anderes ist als die Selbstverwirklichung der Weltvernunft, dann muss auch das Wirkliche, das wir vorfinden, vernünftig sein. Aber ganz so einfach ist es nicht, denn der Sinn dieses Satzes hängt davon ab, was unter »Wirklichkeit« zu verstehen ist. Einfach alles unmittelbar Vorhandene kann jedenfalls nicht gemeint sein, denn das hieße, jede Torheit, jedes Verbrechen, jedes Elend und jedes zufällige Unglück pauschal als vernünftig zu erklären. In diesem Sinne erläuterte Hegel später selbst seinen Satz aus der *Rechtsphilosophie*. In der Einleitung zu der 1830 erschienenen 3. Auflage seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* hat er innerhalb des Vorhandenen zwischen dem »Wirklichen« und der bloßen »Erscheinung« unterschieden:

»[...] dass überhaupt das Dasein zum Teil Erscheinung und nur zum Teil Wirklichkeit ist. Im gemeinen Leben nennt man etwa jeden Einfall, den Irrtum, das Böse und was auf diese Seite gehört, sowie jede noch so verküm-

merte und vergängliche Existenz zufälligerweise eine Wirklichkeit. Aber auch schon einem gewöhnlichen Gefühl wird eine zufällige Existenz nicht den emphatischen Namen eines Wirklichen verdienen; – das Zufällige ist eine Existenz, die keinen größeren Wert als den eines Möglichen hat, die so gut nicht sein kann, als sie ist.« (Hegel 1970, Bd. 7, S. 47 f.)

Wenn es also einerseits eine echte, vernünftige und »wahre« und andererseits eine bloß scheinbare, zufällige und vorübergehende Wirklichkeit gibt, dann stellt sich natürlich die Frage, nach welchem Kriterium wir beides unterscheiden können. »Wahre Wirklichkeit« kann, wenn es um die politische und gesellschaftliche Realität geht, nur das sein, was sich aus dem Gang des Absoluten oder der göttlichen Weltvernunft ergibt, die von sich selbst ausgeht, sich »entäußert« und aus dem Anderen zu sich selbst zurückkehrt. »Wirklichkeit« kann also nicht statisch, sondern sie muss dynamisch sein. Was wahrhaft wirklich und was nur Schein ist, kann demnach nur der Gang der Weltgeschichte erweisen.

Hier stoßen wir auf einen befremdlichen Punkt: Wie konnte Hegel auf den Gedanken verfallen, die Weltgeschichte habe ausgerechnet um das Jahr 1830 herum in Preußen oder in einem vergleichbaren spätabsolutistischen deutschen Staat ihr Ziel erreicht? Genau dies musste er nämlich voraussetzen, wenn er behauptete, die gesellschaftlichen Zustände und Institutionen, die sich zu seiner Zeit herausgebildet hatten, seien im eigentlichen Sinne »wirklich« und müssten daher auch als vernünftig anerkannt werden.

Hegel glaubte, die Weltvernunft sei nichts Unbewegliches und Unveränderliches, sondern verwirkliche sich im dynamischen Prozess der Weltgeschichte. An dieser Stelle gab es in seinem Denksystem eine von ihm offenbar nicht klar gekennzeichnete Weggabelung:

- Entweder handelt es sich um einen prinzipiell offenen Prozess der Vervollkommenung, der nie an ein abschließendes Ende kommt oder dessen Ende wir heute noch nicht absehen können,
- oder der Prozess der Verwirklichung der Weltvernunft zielt auf ein in der Zukunft liegendes, aber in der Gegenwart klar erkennbares Endziel der Geschichte und mündet, sobald dieses Ende erreicht ist, in einen stationären Zustand ein,
- oder die Bewegung der Geschichte wird in der Gegenwart abgebrochen und das, was in diesem historischen Augenblick zufälligerweise gerade vorhanden ist, wird als die abschließende Verwirklichung der Vernunft proklamiert.

Marx, der wichtigste Schüler Hegels, entschied sich für die zweite Möglichkeit. Hegel dagegen wählte die dritte und behauptete, dass in der Ge-

genwart – also zu seinen Lebzeiten, mit dem preußischen Staat und mit der Formulierung seiner eigenen Philosophie – das Ende der Geschichte gekommen sei. Allerdings blieb er jede Begründung dafür schuldig. Mit mindestens dem gleichen Recht oder mit besseren Gründen hätte er das sich abzeichnende Künftige und das Werdende als die wahre Wirklichkeit und das Vernünftige bezeichnen können oder gar müssen. Dann aber hätte sein Modell eines vernünftigen Staates und einer geordneten Gesellschaft anders aussehen müssen. Statt zur konservativen Bewahrung und Rechtfertigung des Bestehenden hätte er – ähnlich wie nach ihm Karl Marx – den Weg des Umsturzes aller Verhältnisse oder wenigsten der allmählichen Veränderung einschlagen müssen.

Es gibt also eine merkwürdige Zweideutigkeit in Hegels politischer Philosophie: einerseits der politische Konservatismus, den er selbst vertrat, andererseits das revolutionäre Potenzial, das in seinen Ideen schlummerte und das von einigen seiner Nachfolger zum Leben erweckt wurde. Dass sich die Schüler Hegels nach seinem Tode in zwei verfeindete Lager spalteten – die »Rechtshegelianer« und die »Linkshegelianer« – ist ein deutliches Zeichen für diese Zweideutigkeit. Sie ist im Grunde nur die Konsequenz der Tatsache, dass Hegel in seiner Geschichtsphilosophie Gegensätzliches miteinander verbinden wollte, nämlich die historistisch-romantische Idee, dass jede Kultur, jede Zeit und jedes Volk ihren unvergleichlichen Eigenwert besitzt, und die Fortschrittsidee, die dazu führt, alles Bestehende infrage zu stellen und über sich hinauszutreiben. Dieser Widerspruch hat den Streit um das Hegel'sche Erbe unvermeidbar gemacht, in den sich die Verteidiger des Bestehenden und die Verkündern revolutionärer Veränderungen nach seinem Tode verwickelt haben.

Wir halten also fest: Aus Hegels Metaphysik als solcher folgte keinesfalls zwangsläufig seine Parteinahme für die bestehende Ordnung seiner Zeit. Vielmehr entwickelte er, zumindest mit vorgerücktem Lebensalter, konservative politische Überzeugungen und rechtfertigte diese mit seiner Metaphysik. Damit kommen wir zu einer zweiten Frage, nämlich ob sein Staatsmodell *inhaltlich* im Einklang mit seiner idealistischen Metaphysik steht. Ausgangspunkt dieser Metaphysik ist die Überzeugung, dass das Absolute oder die Weltvernunft sich in der Vielheit des Konkreten verwirklicht und darin zugleich seine Einheit mit sich selbst findet. Wird dieses Prinzip in die politische Philosophie übertragen, folgt daraus die Idee der organischen Gemeinschaft: Die Individuen sind zwar Teile des Ganzen, aber sie verschwinden nicht im Ganzen und sind auch nicht bloße Mittel zu einem ihnen fremden Zweck. Sie sind vielmehr als unentbehrliche Elemente in das sie umfassende Ganze einbezogen und in ihm, wenn man so

will, aufgehoben oder beheimatet. Insofern ist Hegels Organismus-Theorie in der Tat nur die Konsequenz seiner pantheistischen und idealistischen Metaphysik. Das Staatsmodell indes, das Hegel in seiner *Rechtsphilosophie* entworfen hat, ist ein bürokratischer Obrigkeitsstaat. Dessen Bewohner sollen keine politisch aktiven Staatsbürger sein, sondern passive und unpolitische Untertanen. Ein solcher Obrigkeitsstaat stand aber eigentlich im Widerspruch zu Hegels eigener idealistischer Metaphysik und auch zu seinem eigenen Begriff der »Sittlichkeit«.

»Das Sittliche ist subjektive Gesinnung, aber des an sich seienden Rechts«, hatte Hegel definiert (Hegel 1970, Bd. 7, S. 287). Unter Sittlichkeit verstand er also die freiwillige und selbstverständlich gelebte Übereinstimmung der Individuen mit der gegebenen und gewachsenen Ordnung und ihren Institutionen, als deren Teil sie sich empfinden und die für sie Ausdruck ihrer Lebensform ist. Es ist also erst die Einheit der objektiven und der subjektiven Seite, die das Wesen der Sittlichkeit ausmacht: Die Sittlichkeit hat somit zwei Seiten, nämlich einerseits die anerkannten Institutionen und Normen und andererseits die »subjektive Gesinnung«. Diese subjektive Gesinnung kann man sich aber nicht ohne aktive Mitwirkung der Individuen am Staat vorstellen. Genau diese Komponente fehlt in Hegels Staat jedoch vollkommen. In Wirklichkeit reduzierte er die Sittlichkeit weitgehend auf Gehorsam. Hegel wollte sich mit seiner »Sittlichkeit« am antiken Ideal des Bürgers einer »Polis« orientieren, aber ohne diesem Bürger die dazugehörigen Teilhaberechte zu gewähren, wie z. B. im alten Athen das Stimmrecht in der Volksversammlung und das Recht (und die Pflicht), öffentliche Ämter zu übernehmen.

Mit dieser Missachtung der Rechte des Individuums setzte sich Hegel, so scheint es, in Gegensatz nicht nur zu den Idealen seiner Jugend, sondern auch zu seiner eigenen Metaphysik, die sich die Einheit des Objektiven und des Subjektiven und die Versöhnung des Vernünftigen mit dem Wirklichen zum Ziel gesetzt hatte. Aber aus der Versöhnung wurde schließlich die bloße Unterwerfung der Individuen unter die Institutionen. Dass Hegel auf Basis seiner metaphysischen Prämissen zu einer politischen Philosophie gelangte, die in das Ideal einer organischen Gemeinschaft einmündet, war konsequent. Dass er diese ideale organische Gemeinschaft aber weitgehend mit einem klassenmäßig verfassten Obrigkeitsstaat mit unpolitischen Untertanen gleichsetzte, ist nicht nachvollziehbar.

Es gibt noch einen dritten Punkt, der Anlass zu Zweifeln gibt, ob Hegels politische Philosophie den Prinzipien seiner Metaphysik wirklich entspricht. Wir haben gesehen, dass er jenseits des einzelnen Staates keine

höhere Instanz als Garanten der sich verwirklichenden Weltvernunft anerkennt als die »Weltgeschichte«, der er zugleich die Funktion des »Weltgerichts« zuweist. Es gibt bei ihm weder ein Völkerrecht noch mündet seine Vorstellung von der geschichtlichen Selbstentfaltung der Weltvernunft in die Idee eines allgemeinen Weltfriedens oder eines idealen Endzustands der Menschheit. Die Weltgeschichte, so wie Hegel sie sich vorstellte und wie er sie skizzierte, ist im Kern nichts anderes als ein Krieg aller gegen alle, in dem es kein höheres Recht gibt als das Recht des Stärkeren. Was aus Hegels Perspektive eigentlich entscheidend sein sollte, nämlich dass sich in der Geschichte das Vernünftige durchsetzt, spielt, sobald die Ebene der Weltgeschichte erreicht ist, auf einmal keine Rolle mehr. Der Maßstab, nach dem die Weltgeschichte ihr Urteil sprechen soll, ist nicht die Vernunft, sondern letztlich nur die Macht.

Hegels Geschichtsmetaphysik mündet also in eine Art welthistorischen »Sozialdarwinismus«³¹; dieses verblüffende Resultat ist aber mit ihrer eigenen Basis, dem idealistischen Pantheismus, überhaupt nicht vereinbar. Denn der idealistische Pantheismus ist prinzipiell universalistisch und es liegt in seinem Wesen, dass sich schließlich alles in einem dialektischen, aber letztlich harmonischen Ganzen zusammenfügt.

So sind, um es zusammenzufassen, die Diskrepanzen zwischen den Prinzipien von Hegels Metaphysik und seiner politischen Philosophie nicht zu übersehen. Darauf hat schon der bereits eingangs erwähnte Bertrand Russell aufmerksam gemacht und daran eine heftige Kritik angeschlossen:

»Das ist Hegels Staatslehre, eine Lehre, die – sobald man sie gelten lässt – jegliche Tyrannei im eigenen Lande und jede denkbare Aggression nach außen rechtfertigen würde. Seine große Voreingenommenheit in dieser Beziehung zeigt sich darin, dass seine Theorie in hohem Maße seiner eigenen Metaphysik widerspricht und dass all diese Widersprüche auf eine Rechtfertigung von Grausamkeit und internationalem Räubertum hinauslaufen. Es ist verzeihlich, wenn jemand zu seinem eigenen Bedauern durch die Logik zu Schlüssen gezwungen wird, die er selbst missbilligt; unentschuldig aber ist es, wenn er von der Logik abweicht, um ungehindert Verbrechen befürworten zu können. Hegel kam durch seine Logik zu der Überzeugung, dass ein Ganzes mehr Wirklichkeit oder Vollkommenheit besitzt (diese beiden Bezeichnungen sind bei ihm Synonyma) als seine Teile sowie dass das Ganze an Wirklichkeit und Vollkommenheit gewinne, je organischer es werde. Das berechtigte ihn, dem Staat vor einer anarchischen Menge von Einzelwesen den Vorrang zu geben, hätte ihn aber ebenso veranlassen sollen, den Weltstaat einer anarchischen Menge von Staaten vorzuziehen. Innerhalb des Staa-

tes selbst hätte ihm seine allgemeine Philosophie mehr Achtung vor dem Einzelnen vermitteln sollen, als er tatsächlich empfand, denn die Ganzen, von denen seine »Logik« handelt, sind nicht gleich dem Einen des Parmenides oder gar gleich Spinozas Gott: sie sind nämlich Ganze, in denen das Individuum nicht untertaucht, sondern stärkere Wirklichkeit durch seine harmonische Beziehung zu einem größeren Organismus gewinnt. Ein Staat, in dem das Individuum keine Rolle spielt, ist kein Miniatur-Modell von Hegels Absolutem.« (Russell 2007, S. 749)

Zusammenfassung:

Hegel oder soziale Gerechtigkeit als historische Notwendigkeit

1. Hegels politische Philosophie ist in erster Linie angewandte Metaphysik. Sie ergibt sich aus seinem philosophischen »System«, d. h. aus dem Versuch, die gesamte Wirklichkeit einschließlich Gesellschaft, Staat und Geschichte aus einheitlichen Vernunftprinzipien zu erklären.
2. Hegels Metaphysik hat zwei Grundlagen:
 - idealistischer Pantheismus: die Vorstellung, dass das Weltganze mit dem Göttlichen oder »Absoluten« (im Sinne eines überpersönlichen Weltprinzips) gleichzusetzen ist und dass dieses göttliche Weltganze geistig und identisch mit der Weltvernunft ist;
 - die Geschichtsphilosophie des Historizismus: die Idee, dass die göttliche Weltvernunft sich in der Geschichte verwirklicht.
3. Staat und Gesellschaft sind nach Hegels Auffassung Erscheinungen des »objektiven Geistes«: In den gewachsenen staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen, in den Sitten und Gebräuchen, Regeln und Traditionen manifestiert sich die göttliche Weltvernunft in ihrem Gang durch die Geschichte. Aus der Perspektive des Individuums erscheint der »objektive Geist« zwar als äußere Notwendigkeit, der es sich unterwerfen muss, aber in der Übereinstimmung mit dem »objektiven Geist« verwirklicht das Individuum seine wahre Freiheit, indem es an der allgemeinen Vernunft partizipiert.
4. Deshalb hat die politische Philosophie nicht die Aufgabe, abstrakte Prinzipien aufzustellen und sich einen idealen Staat oder eine ideale

Gesellschaft auszudenken. Vielmehr muss sie die Vernunft in der historisch gewachsenen und vorgefundenen Realität erkennen und akzeptieren. (»Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.«)

5. Dieser Logik folgend konstruierte Hegel den nach seiner Auffassung vernünftigen Staat im Prinzip nach dem Vorbild der konstitutionellen Monarchie seiner Zeit. Das Hegel'sche Staatsmodell trägt darüber hinaus deutlich konservative Züge. Es handelt sich um einen nach Ständen oder Klassen gegliederten Obrigkeitsstaat ohne gesicherte Grund- und Freiheitsrechte und ohne echte politische Mitwirkung seiner Bürger.
6. Damit unterscheiden sich Hegels verfassungspolitische Vorstellungen grundsätzlich von der Idee des liberalen Verfassungsstaats, die damals den Liberalen in Deutschland vorschwebte oder in den USA bereits realisiert war. Stattdessen orientiert sich sein Staatsmodell am Ideal einer organisch gegliederten Gemeinschaft, in die sich die Individuen einfügen.
7. Der Staat ist bei Hegel (von Kunst, Religion und Philosophie abgesehen) die ranghöchste Stufe des Geistes und die Vollenendung der sich verwirklichenden Weltvernunft. Über den einzelnen Staaten gibt es keine höhere Instanz oder Institution; Hegel erkennt weder ein Völkerrecht noch eine internationale Friedensordnung an, sodass im Konfliktfall nur der Krieg entscheiden kann. Über den Staaten steht lediglich die Weltgeschichte als »Weltgericht«. Damit hat Hegel in letzter Instanz das Recht des Stärkeren zum höchsten Maßstab gemacht.
8. Hegels Konzeption der sozialen Gerechtigkeit ist durch zwei Elemente charakterisiert:
 - Organizismus: Gerechtigkeit ist als das angemessene oder vernünftige Verhältnis eines Organismus zu seinen Organen bzw. der Organe untereinander zu verstehen. Gerechtigkeit ist somit das, was dem Bestand und dem Gedeihen des Ganzen dient.
 - Historizismus: Vernünftig und gerecht kann nur sein, was sich in der Geschichte durchsetzt. Dieser Gerechtigkeitsbegriff ist die direkte Konsequenz aus der metaphysischen Prämisse, dass alles Wirkliche Vernunft ist und dass die Vernunft sich im dynamischen Prozess der Geschichte entfaltet.

9. Organizismus und Historizismus lassen keinen Platz für das Problem der sozialen Gerechtigkeit im strengen Sinne, nämlich für die Frage der angemessenen Verteilung von Gütern und Lasten, Rechten und Pflichten, Chancen und Freiheitsspielräumen, Macht und Einfluss. Das Verteilungsproblem ist nämlich bedeutungslos, wenn die Gesellschaft und der Staat einen Organismus darstellen und wenn das geschichtlich Gewordene und Bestehende an keinem übergeschichtlichen Maßstab der Gerechtigkeit, sondern nur an sich selbst gemessen werden kann.
10. Organizismus und Historizismus lassen außerdem auch keinen Platz für die individuelle Freiheit im liberalen Sinne, d. h. für persönliche Wahlmöglichkeit und Abwesenheit von äußerem oder innerem Zwang.
11. Hegels politische Vorstellungen waren, gemessen an den progressiven Tendenzen seiner Zeit, konservativ. Es ist aber umstritten, ob sich dieser Konservatismus wirklich zwingend aus den Prinzipien seiner Metaphysik ergibt. Wie die spätere Aufspaltung seiner Schüler in Rechts- und Linkshegelianer gezeigt hat, kann aus seiner zentralen Idee – die Geschichte als Verwirklichung der Weltvernunft – sowohl die Rechtfertigung der bestehenden Machtverhältnisse als auch das Plädoyer für revolutionäre Veränderungen abgeleitet werden.

14 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 Karl Marx sich unter Gerechtigkeit konkret 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.

14.1 Marx' »Historizismus«

Für diesen Widerspruch gibt es eine einfache Erklärung. 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 vor allem historisch und geschichtsphilosophisch.

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 übli-

gens 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).³²

Nach der Lektüre des vorausgegangenen Kapitels dürfte es klar sein, dass Marx' »Historizismus« das Erbe von Hegel war. Von ihm übernahm Marx die Vorstellung, dass in der menschlichen Geschichte eine innere Gesetzmäßigkeit waltet und dass diese Gesetzmäßigkeit nicht nur die faktischen Abläufe bestimmt, sondern zugleich auch – und dies ist entscheidend – die ethische Rechtfertigung für gesellschaftliche Institutionen und politisches Handeln liefert. Hegel hatte die Geschichte als Verwirklichung der göttlichen Vernunft interpretiert; Marx wendete diesen Gedanken lediglich ins Materialistische, indem er als ihren Sinn und Zweck die Befreiung des konkreten Menschen mitsamt seinen materiellen Bedürfnissen propagierte.

Übrigens war das weitgehende theoretische Desinteresse an der Frage der Gerechtigkeit, wie überhaupt an normativen und ethischen Problemen, nicht nur 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. Im Grunde schon nach Kant, spätestens nach Hegel 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 18).

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.

14.2 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 Arbeiterparteien³³ 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 Produktionsweise³⁴? 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 Produktionsbedingungen³⁵ 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 Vulgarsozialismus [...] 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?« (Ebd., 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; 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.

14.3 Die Arbeitswerttheorie

Das alles ist aber nur die eine Seite des Paradoxon, von dem zu Beginn 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 ver-

folgte. 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. Ihr normativer Gehalt besteht darin, dass sie das Lohnarbeitsverhältnis als »Ausbeutung« darstellt. Deshalb muss hier die Arbeitswerttheorie in ihren 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, sind zwar nicht immer deckungsgleich mit 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 14.5 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.

14.4 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 eige-

nen 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 4 kann diesen Zusammenhang verdeutlichen.

Tab. 4: 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 (entsprechend 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).

Für Marx' Gedankengebäude hatte die Arbeitswert- und Mehrwerttheorie 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, liegt sie im System als Ganzem, also im Privateigentum an Produktionsmitteln und in der Lohnarbeit. Die logische 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.³⁶

14.5 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 vor vielen Jahrzehnten durchgesetzt und seitdem gibt es eigentlich nur noch Preistheorien, aber keine Werttheorien.³⁷

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.³⁸

14.6 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, jedoch nicht für die Beschreibung und Erklärung von Fakten, sondern wegen ihres verborgenen normativen Gehalts sowie 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 Tauscherts), 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.³⁹

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 Arbeitswertthe-

orie 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 der Preis für dieses Produkt auf den Gütermärkten zustande kommt. Auch wenn man die Arbeitswerttheorie als ökonomisches Erklärungsmodell fallen lässt, ist also die Frage nach der gerechten Zuteilung des Produktionsergebnisses nicht vom Tisch.

14.7 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.

14.8 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, um 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. 20f.)

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.⁴⁰ 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 Überflusproduktion. 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!« (Ebd., 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 11 als das radikal-egalitäre oder utopisch-egalitäre Gerechtigkeits-

paradigma bezeichnet wurde; es wurde in besonders ausgeprägter Form von Rousseau formuliert. 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, sprich 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 Überfluggesellschaft 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) setzte sich zwar als Politiker und führender Mitbegründer der sozialistischen Bewegung engagiert für soziale Gerechtigkeit ein, aber in seinen theoretischen Arbeiten schenkte er der Gerechtigkeitsfrage nicht nur kaum Beachtung, sondern er erklärte sie sogar ausdrücklich für irrelevant.
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. Obgleich 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 bildete sich ein traditionelles sozialdemokratisches Gerechtigkeits-

paradigma heraus, 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) auszeichnete.

7. Neben dem arbeits- und klassenzentrierten Gerechtigkeitsverständnis gibt es bei Marx noch ein utopisch-egalitäres Gerechtigkeitsideal, das sich jedoch 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.

15 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 wird es um die Lehre von John Stuart Mill gehen.

Mill, der im Hauptberuf 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 zwi-

schen Gerechtigkeit und Nützlichkeit« (*On the connexion between Justice and Utility*).

15.1 Der Utilitarismus und die Tradition der naturalistischen Moralphilosophie

Der Utilitarismus knüpfte an die naturalistische Moralphilosophie der Aufklärung an, als deren wichtigen Vertreter wir bereits David Hume (s. Unterkapitel 10) kennengelernt haben. Der gemeinsame Nenner dieser Strömung ist, wie bereits erwähnt, das Bestreben, ethische Normen aus physischen oder psychischen Phänomenen wie Trieben, Neigungen, Instinkten, Bedürfnissen, Gefühlen und sonstigen Motiven abzuleiten.

Die naturalistischen Moralphilosophen setzten 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 suchte. 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 stammt, 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.

15.2 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. 23/25⁴¹)

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, 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.« (Ebd., 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.

15.3 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*].« (Ebd., S.37)

Maßstab der utilitaristischen Ethik war also nach Mill nicht das individuelle, sondern das gesellschaftliche Glück. Er hat dafür wechselnde Begriffe wie »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 – besonders in deutschem Sprachraum – in diesem Ruf steht, beruht meist einfach auf Unkenntnis.

Dies bezieht sich nicht nur auf Mill, sondern auf den Utilitarismus 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 Nützlichkeithetik [*spirit of the ethics of utility*] vollendet ausgesprochen. Die Forderungen, 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*].« (Ebd., 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. konkurriert 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).

An dieser Stelle ist Gelegenheit für einen kurzen Rückblick auf die Gerechtigkeitstheorie von David Hume. Parallelen zwischen Hume und dem Utilitarismus liegen auf der Hand, denn beide argumentierten mit dem Begriff der Nützlichkeit und beide gehören in die Tradition der naturalistischen Moralphilosophie, die sich darum bemüht, ethische Normen aus natürlichen Faktoren wie Bedürfnissen oder Trieben abzuleiten. Trotzdem wäre es falsch, in Hume einen Utilitaristen zu sehen, denn während diese aus der Idee des allgemeinen Glücks eine altruistische Ethik ableiteten, war für Hume Gerechtigkeit lediglich eine künstlich geschaffene Einrichtung zum Schutz des Eigentums.

15.4 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 Berücksichti-

gung 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 vertrat, 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 Anspruchs 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 er 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; 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 höher-rangigen 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.

15.5 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 Gemeinwohldeidee; 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 der individuellen 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 Resultante individueller Bedürfnisbefriedigungszustände 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 Nut-

zen 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 18 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 sei denn, wir können uns auf eine ethische Theorie stützen, die es uns erlaubt, Bedürfnisse und Glücksvorstellungen der Individuen unter moralischen Kriterien und unabhängig von ihren eigenen subjektiven Präferenzen zu bewerten und in eine Rangordnung zu bringen; dies wäre dann aber kein Utilitarismus mehr.

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 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 ist. Wenn das Glück bei allen Menschen gleich ist, dann ist Gerechtigkeit hergestellt und zu welcher Summe sich die einzelnen Glückszustände addieren, ist letztlich unerheblich.

15.6 Die utilitaristische Ethik und das Problem der Verteilungsgerechtigkeit

Letztlich ist die Frage, ob sich das Gesamtglück einer Gesellschaft durch Addition der individuellen Glücks- oder Unglückszustände 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 glücklich 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 Forderung 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. Besonders Mill modifizierte die naturalistische Moralphilosophie in zwei wesentlichen Hinsichten, 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 Wohlfahrtsökonomien (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. Die utilitaristische Gerechtigkeitskonzeption enthält die ethische Norm, dass das individuelle Glück im Konfliktfall dem allgemeinen Glück oder dem Glück aller unterzuordnen ist. Daraus lässt sich 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.

16 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 radikalen Kritik zu unterziehen. Er propagierte eine extrem 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 ab dem Paradigmenwechsel in 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 sind. 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. Er plädierte 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 seiner antiken Vorläufer, der Sophisten Thrasymachos und Kallikles (s. Unterkapitel 2.2) erinnert, bildet gleichsam den Gegenpol zum radikalen Egalitarismus, der uns bei Thomas Morus (s. Unterkapitel 6) begegnet.

16.1 Die Moral der »Vornehmheit und Distanz«

Der Anti-Egalitarismus Nietzsches 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, welche 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, Nütz-

lichkeit, 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 15), also die Vorstellung, dass die sittlichen Werte auf ihre Nützlichkeit für die Allgemeinheit zurückzuführen seien. Nach dieser Theorie ist ein altruistisches Verhalten 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 aristokratischer Werturteile, dass sich dieser Gegensatz ›egoistisch‹ ›nichtegoistisch‹ 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)

16.2 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 in Bezug auf das »Leben« höherwertig sei – also besser geeignet, die im Menschen angeleg-

ten Kräfte und Entwicklungsmöglichkeiten zu entfalten. Von daher stellte sich ihm die Geschichte der Moralentwicklung zwangsläufig als Verfallsgeschichte 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 Wertesystem, 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 entgegneten und über den Preis miteinander nicht einig werden wollen.« (Ebd., S. 778f.).

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.⁴²

»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) festge-

halten 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 [...]« (Ebd., S. 779f.)

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 so viel wie »Empfindlichkeit«, »gefühlsmäßige Abneigung« bedeutet, bezeichnete Nietzsche die Persönlichkeitsverfassung sozial Benachteiligter, die aus dem Erlebnis der Ohnmacht, der Zurücksetzung und des uneingestanden 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 Zusammenhang 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.

16.3 Die Genealogie der Gerechtigkeit

Eine solche »Genealogie« – also einen Versuch, die wahre Natur und den wahren Wert bestimmter Moralbegriffe durch Aufdeckung ihres histo-

rischen 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 angelehrt 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 [...]« (Ebd., S.501 f.)

16.4 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. 692f., 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 plumphen 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. Nietzsche war allerdings 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 zugespitzter 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.

16.5 Nietzsche und der »Sozialdarwinismus«

Ein Charakteristikum von Nietzsches Moralphilosophie ist, dass dieser 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. 789f.). 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 deutlich machen, wo ihre Schwachstellen liegen.

- Erstens beruht der Sozialdarwinismus auf einer Fehlinterpretation der Darwin'schen 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 den 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-Egalitarismus 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 20) 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 Einzelpersonlichkeit fokussiert ist.

Die Zeiten des ganz großen Einflusses der Philosophie Nietzsches sind ohne Zweifel auch in Deutschland vorbei, seit sich die bürgerlich-liberale Demokratie dauerhaft gefestigt hat. Die Anziehungskraft Nietzsches und seines antidemokratischen und elitären Individualismus, besonders für unkonventionelle Intellektuelle, ist aber nicht verschwunden; immer wieder einmal – z. B. wenn Fundamentalkritik am Sozialstaat geübt oder die Notwendigkeit von Eliten hervorgehoben werden soll – wird deutlich erkennbar auf die Denktradition Nietzsches zurückgegriffen.⁴³

Zusammenfassung

Friedrich Nietzsche 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 formulierte 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 entgegen, 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 diene.
3. Die von Nietzsche propagierte radikal-individualistische Moral beinhaltet zugleich eine Absage an die Wertebasis, auf welcher die herkömmlichen 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 begriff das Verhältnis von Stärkeren und Schwächeren nicht als Folge gesellschaftlicher Verhältnisse und Prozesse, sondern als Ausdruck einer Gegebenheit der Natur und somit als unveränderlich. 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.

17 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 katholische Soziallehre wurde ab der Mitte des 19. Jahrhunderts von Theologen des Jesuitenordens vorbereitet⁴⁴ und zum ersten Mal 1891 mit dem Lehrschreiben (einer sogenannten Enzyklika⁴⁵) *Rerum novarum* von Papst Leo XIII. mit dem Untertitel »Über die Arbeiterfrage« offiziell verkündet. 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 sozialreformerischen 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).

17.1 Die Idee einer naturrechtlichen Ordnung

Der zentrale sozialphilosophische Ansatz der beiden klassischen Sozialenzykliken besteht in der Vorstellung einer objektiven naturrechtlichen Ordnung, die von Gott geschaffen ist. Diese Idee entstammt 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.⁴⁶ 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 deshalb 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 gepflegt.

17.2 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 3–10⁴⁷). Die Rechtfertigungsgründe, die zugunsten des Privateigentums herangezogen wurden – unter anderem, wie schon bei John Locke, die Arbeit desjenigen, der den Boden be-

baut⁴⁸ – 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.« (Ebd., 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.

17.3 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 hingeeordnet; 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 Soziallehre: Die dem Mittelalter entstammende 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 ökonomisch-sozialen 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 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 Obrig-

keit 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 in *Rerum novarum* die Pflichten umschrieben. Für die arbeitende Klasse waren diese 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.

17.4 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 Vereinbarnden. 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 sei; 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 Tarifsysteem eine zentrale konstruktive Rolle zuzumessen, hätte indes 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.

17.5 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 Klassenkampfes 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 Industriealters 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 von der Französischen Revolution an 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.⁴⁹

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.« (Ebd., 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.

17.6 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 welt-

anschaulich neutralen Staat eröffnete der katholischen Kirche die Chance, die Entwicklung des Sozialstaats mit zu gestalten.

17.7 Der Beitrag der katholischen Soziallehre zur Sozialstaatsidee

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

17.7.1 Sozialpartnerschaft

Die Basisvorstellung, von der noch die klassische katholische Soziallehre geleitet war, ist die der 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. Das Prinzip der Über- und Unterordnung wurde ersetzt durch 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 kirchlich ungebundenen Gewerkschaft 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 Kapitel 12 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«. 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 herkommenen Gewerkschaften betrieben zwar 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.

17.7.2 Sozialpflichtigkeit des Eigentums

Die Idee der Sozialpflichtigkeit des Eigentums entstand aus der religiösen Lehre, dass die Ausübung des von Gott verliehenen Eigentumsrechts nicht allein dem privaten Nutzen dienen darf (»Individualfunktion des Eigen-

tums«), 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 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 individuelle und keine politischen Konsequenzen abgeleitet. Daher wirkte der Versuch der Kirche, auf die »soziale Frage« mit der Ermahnung an die Reichen, wohl tätig 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, bis 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 GG (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 aufgrund 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.

17.7.3 Das Subsidiaritätsprinzip

Das Subsidiaritätsprinzip hatte, wie bereits gezeigt wurde, in 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. Im Zuge der Modernisierung und Demokratisierung der katholischen Soziallehre wurde das Subsidiaritätsprinzip weiter entwickelt. 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 als Gegenleistung staatliche Finanzierung in Anspruch nehmen. Das Sub-

sidiaritätsprinzip wurde stillschweigend uminterpretiert, und zwar von einer eher negativen Abgrenzung 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 einzelnes und auf sich bezogenes Individuum ist, sondern in Gemeinschaften eingebettet ist.

17.7.4 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, welche die katholische Soziallehre vertritt, akzeptiert.

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 Sozialzyklika bis heute festgehalten hat: Löhne unterliegen keineswegs vollständig ökonomischen Sachgesetzmäßigkeiten, 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 zentraler Punkt, durch den sich die Gerechtigkeitskonzeption der katholischen Soziallehre bis heute ganz wesentlich sowohl vom

Liberalismus als auch vom Marxismus unterscheidet. Diese 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, bei der Darstellung der Gerechtigkeitskonzeption von Karl Marx (s. Unterkapitel 14), 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, sondern in erster Linie das Resultat der Erschöpfung der Fortschrittsidee. In der politischen Philosophie ist der aufseherregende Durchbruch des normativen Denkens auf das Erscheinen der *Theorie der Gerechtigkeit* von John Rawls im Jahr 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 einer gegebenen Gesellschaft nicht in die Analyse einbezieht; sie kann die Frage nicht beantworten, ob und auf welche Weise 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* Leos XIII. (1891) und *Quadragesimo anno* 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 Produktionsmitteln als einem von Gott gegebenen Grundrecht auf der einen Seite und der Pflicht zum »gerechten Gebrauch« des Eigentums auf der anderen Seite.
6. Bis zum Ende des 2. Weltkriegs hatte die katholische Soziallehre noch eindeutig einen konservativen Charakter (lediglich Appelle an das soziale Gewissen der Arbeitgeber und keine Forderung nach 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 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 entstand dadurch, 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.

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

Vom Ende der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert hinein war die politische Philosophie, wie wir am Beispiel von Karl Marx gesehen haben, geschichtsphilosophisch orientiert. Die Fortschrittsidee hatte die Gerechtigkeitsidee verdrängt; eine Ausnahme bildete lediglich die eben dargestellte katholische Soziallehre. Der erste, der wieder systematisch die Frage der sozialen Gerechtigkeit aufgriff und die normative Begründung der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung thematisierte, war der US-Amerikaner John Rawls (1921–2002), Professor an der berühmten Harvard University. Mit seinem 1971 erschienenen Buch *A Theory of Justice* (*Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Rawls 1979) schrieb er zweifellos den wichtigsten Beitrag zur Gerechtigkeitsphilosophie im 20. Jahrhundert. Seitdem ist offenbar keine Philoso-

phie der Gerechtigkeit mehr denkbar, die sich nicht in irgendeiner Weise auf Rawls bezieht – sei es positiv und seine Ideen weiterführend, sei es negativ und kritisch. 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.

Das oberste Prinzip der sozialen Gerechtigkeit war für Rawls die Sicherung der Freiheit des Individuums. Somit gehört er eindeutig in die Tradition des Liberalismus, aber er hat diese Tradition zu einem egalitären Liberalismus weiterentwickelt. Im klassischen Liberalismus, so wie wir ihn etwa von John Locke kennen, war die Gleichheit der Menschen auf die formelle Gleichheit vor dem Gesetz beschränkt und die Liberalen neigten dazu, Gerechtigkeitsprobleme hauptsächlich aus der Perspektive der Besitzenden zu sehen. Rawls hingegen ging über die rechtliche Gleichheit hinaus und plädierte auch für weitreichende ökonomische und soziale Gleichheit, weil er nur dann die Voraussetzungen für die tatsächliche Verwirklichung der Freiheitsrechte gegeben sah. Egalitaristische Positionen waren bis dahin zwar schon im Rahmen utopischer Konzepte (z. B. Thomas Morus, Rousseau) oder des Marxismus vertreten worden, aber Rawls war der Erste, der den Egalitarismus in den Rahmen der liberalen und rechtsstaatlichen Demokratie einfügte. In gewisser Weise lieferte er mit seinem egalitären Liberalismus zugleich auch die bis dahin fehlende theoretische Fundierung für das sozialstaatliche Verständnis von sozialer Gerechtigkeit, vor allem für die Vorstellung von Verteilungsgerechtigkeit.

18.1 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 wählte Rawls den Begriff »Gerechtigkeit als Fairness«. Diesen Grundgedanken fügte er in einen komplexen und ziemlich schwer zu verstehenden Argumentationszusammenhang ein, der schon zu seinen Lebzeiten eine intensive Diskussion und zahlreiche Kontroversen über die richtige Interpretation auslöste.

Besondere Interpretationsschwierigkeiten bereitet der Umstand, dass Rawls seine Theorie mit einem Rückgriff auf die Konstruktion des Gesellschaftsvertrags verbunden hat, die ihre Hochkonjunktur bereits im 17. und 18. Jahrhundert erlebt hatte und seitdem schon fast wieder in Vergessenheit geraten war. Diese Problematik darzustellen, sprengt jedoch den Rahmen eines Überblicks über die Ideengeschichte der sozialen Gerech-

tigkeit. 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 weiter unten in einem Exkurs eingegangen.

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

Der oberste Grundsatz, aus dem Rawls seine Gerechtigkeitstheorie ableitete, ist die Idee der fairen Kooperation. Diese folgt 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 ebenfalls gelten zu lassen. Diesen Grundsatz übertrug 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 – leitete Rawls seine zwei berühmten Grundsätze der Gerechtigkeit ab (Ebd., S. 81):

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.«

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, 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 befand sich Rawls in völliger Übereinstimmung mit der Tradition des Liberalismus, die von John Locke begründet wurde.

Den zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz nannte Rawls »Differenzprinzip«; wir können ihn auch als Gleichheitsprinzip bezeichnen. Das Differenzprinzip regelt die Verteilung der Güter und Lasten, Rechte und Pflichten in der Gesellschaft oder – in der Terminologie von Rawls – die Verteilung der »Grundgüter« (*primary social goods*). Beim Begriff der Grundgüter müssen wir für einen Augenblick verweilen.

Unter »Grundgütern« verstand Rawls Dinge, »von denen man annimmt, dass sie ein vernünftiger Mensch haben möchte, was auch immer er sonst noch haben möchte« (Rawls 1979, S. 112). Die wichtigsten Grundgüter sind 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 erlaubte 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 interessierte sich weder für die Verteilung der Güter noch die des Nutzens oder der Wohlfahrt, sondern nur für die Ver-

teilung der Grundgüter, von denen er annehmen konnte, dass sie von allen gleichermaßen geschätzt werden. Sein Gerechtigkeitsbegriff war, so kann man sagen, nicht wohlfahrts- oder nutzenorientiert, sondern ressourcenorientiert und auf diese Weise gelang es ihm, sich das leidige Problem der Nutzen- und Wohlfahrtsmessung vom Hals zu schaffen.

Mit dem Differenzprinzip ging Rawls entschieden über den traditionellen Liberalismus hinaus. Er erweiterte diesen zum egalitären oder sozialen Liberalismus; damit geriet er teilweise auch in Gegensatz zur liberalen Tradition. Allerdings blieb Rawls' Egalitarismus immer liberal und er ging nie so weit, Eingriffe in Freiheitsrechte mit Gerechtigkeitsgründen zu rechtfertigen. Vielmehr betonte er ausdrücklich, dass die Freiheit im Konfliktfall Vorrang vor der Gleichheit besitzt. Für ihn war 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 die Freiheitsrechte anderer, 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. Demzufolge erfordert Gerechtigkeit grundsätzlich die Gleichverteilung der sozialen Grundgüter, aber ökonomische und soziale Ungleichheit ist nicht nur erlaubt, sondern auch gerecht, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind:

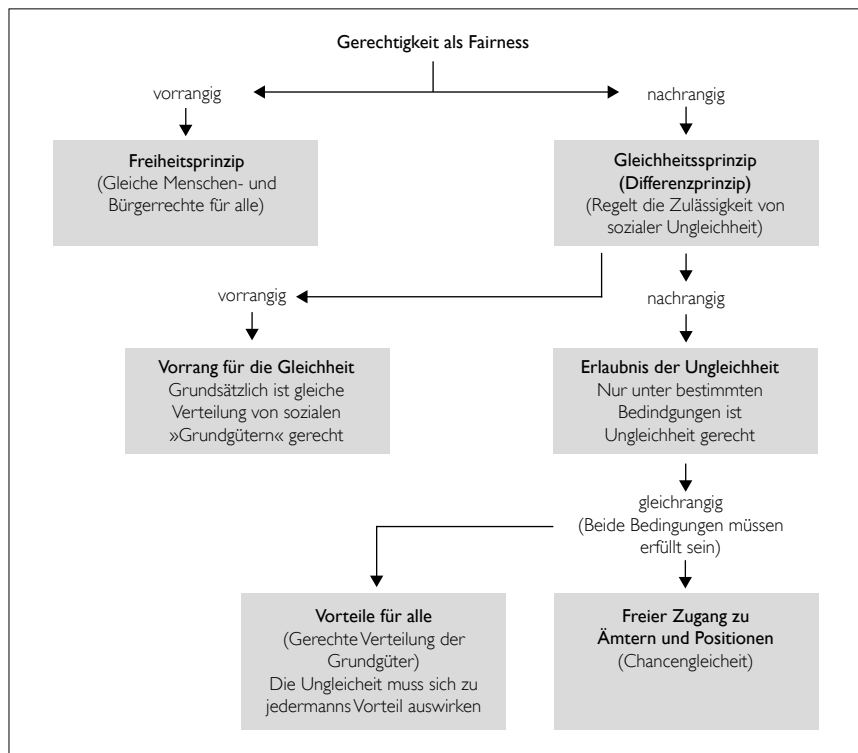
1. Die Ungleichheit muss sich – im Vergleich zum Zustand der Gleichheit – für jedermann vorteilhaft auswirken. Hier geht es um die Gerechtigkeit bei der Verteilung der Güter (im Sinne von Grundgütern).
2. Alle sozialen Positionen und Ämter müssen für jedermann zugänglich sein. Hier geht es nicht um die gerechte Verteilung von Gütern, sondern von Chancen.

Wichtig ist dabei, dass nicht nur eine, sondern beide Teilbedingungen des Differenzprinzips erfüllt sein müssen: Chancengleichheit allein macht also Ungleichheit in der Güterverteilung nicht gerecht, sondern die Verteilung muss außerdem für jedermann vorteilhaft sein. Aber auch wenn die Verteilung zu jedermanns Vorteil ist, herrscht Gerechtigkeit nur dann, wenn alle die gleiche Chance haben, die günstigsten Positionen zu erreichen. Insofern kann man sagen, dass innerhalb des Differenzprinzips die Chancengleichheit Vorrang vor der gerechten Vertei-

lung der Grundgüter hat: Wenn die gerechte Güterverteilung nur unter Verletzung der Chancengleichheit erreicht wird, dann ist das Differenzprinzip nicht erfüllt.

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.

18.3 Das Differenzprinzip

Damit ist das Differenzprinzip jedoch noch nicht vollständig beschrieben, denn die Regel, 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 in diesen beiden Punkten vorgenommen hat, macht die Besonderheit seines liberalen Egalitarismus oder egalitären Liberalismus aus.

Beginnen wir mit der Chancengleichheit. Rawls verstand sie als reale Chancengleichheit (*equality of fair opportunity*) und nicht lediglich 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 vor allem ein umfassendes Bildungssystem für alle, das sämtliche 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. 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 lässt sich der Grundsatz der fairen Chancen in der Realität nur unvollkommen umsetzen, vor allem weil familiäre Einflüsse niemals ausgeschaltet werden können. Allerdings leitete Rawls aus seinem radikalen Begriff von Chancengleichheit keine konkreten politischen Forderungen ab. Er plädierte weder für die Abschaffung des Erbrechts noch für eine kollektive Kindererziehung außerhalb der Familien, um deren Einfluss auszuschalten, noch erwog er irgendwelche Maßnahmen, mit denen die natürlichen Begabungsunterschiede eingeebnet werden sollen. Er ließ es dabei bewenden, dass die gesellschaftlich bedingte Ungleichheit der Chancenverteilung beseitigt werden muss und fand sich im Übrigen damit ab, dass familiär und natürlich bedingte Ungleichheiten nicht abgeschafft werden können. Man kann aber annehmen, dass Rawls, da er offenbar die Unmöglichkeit, sein Ideal der vollkommenen Chancengleichheit zu verwirklichen, akzeptierte, sozusagen kompensierend ein relativ strenges egalitäres Kriterium für die gerechte Güterverteilung wählte (so auch Kersting 2001, S. 26, ebenso Schmidt 2006, S. 248). Dieses besteht, wie wir gese-

hen haben, darin, dass Ungleichheit nur dann als gerecht zugelassen wird, wenn sie für jedermann vorteilhaft ist. Dieses Kriterium lässt mehrere Auslegungen zu. Rawls hat es in einer milderen und einer strengeren Variante zur Diskussion gestellt:

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 Unternehmens erhöht, während die Arbeiter den gleichen Lohn erhalten wie zuvor, oder ob im Gegenteil alles den Arbeitern zugutekommen 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 plädierte Rawls für die strengere Variante: Ökonomische und soziale Ungleichheit ist nur gerecht, wenn die Ungleichheit für alle Beteiligten, besonders für die relativ am schlechtesten Gestellten, vorteilhafter ist als die Gleichheit. Dieser Grundsatz ist das Herzstück seines egalitären Liberalismus oder liberalen Egalitarismus. Er 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-Kriterium (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.

18.4 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.

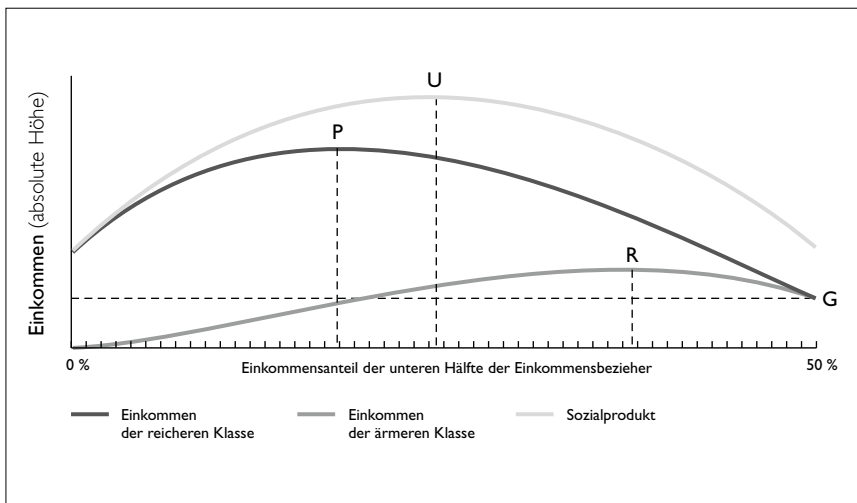
Wenn nun – dem zweiten Grundsatz der Gerechtigkeit entsprechend – diejenige Einkommensverteilung gesucht wird, bei der die relativ Benachteiligten am besten gestellt sind, dann muss dieser Zusammenhang berücksichtigt werden; d.h., es muss ein Kompromiss zwischen einem möglichst hohen prozentualen Anteil für die Benachteiligten und einer möglichst hohen verteilbaren Gütermenge gefunden werden. Nichts anderes versuchte 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 Ärmere.

Abb. 2: Kriterien der Verteilungsgerechtigkeit (vereinfachtes 2-Klassen-Modell)⁵⁰



Quelle: Thomas Ebert.

Mit Hilfe von Abbildung 2 können wir die Wirkungsweise des Differenzprinzips darstellen. Die Vergleichsbasis der Rawls'schen Regel für die gerechte Einkommensverteilung ist der Zustand der Gleichheit. Diese Situation wird durch den Punkt G am rechten Rand 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 solcher möglichen Situationen, und zwar auf der Einkommenskurve der ärmeren Klasse im gesamten Bereich, in dem diese über der waagerechten Linie verläuft; 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. Dieser Zustand ist »vollkommen gerecht«, wie Rawls es nannte, denn wenn er erreicht ist, 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 auch 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 Reichen 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 Ärmern 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 vom linken Rand 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. Das Rawls-Optimum ist hingegen 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 15).

18.5 Die spezifischen Charakteristika von Rawls' Egalitarismus

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

1. Liberaler Egalitarismus: Aus dem Vorrang des Freiheitsprinzips ergibt sich, dass es nicht erlaubt ist, Gleichheitsforderungen mit Hilfe von Eingriffen in die persönlichen Freiheitsrechte durchzusetzen. Hier liegt der Unterschied zu allen diktatorischen oder gar totalitären Varianten des Egalitarismus.
2. Relativer Egalitarismus: Der eigentliche Gerechtigkeitszweck liegt in der Verbesserung der absoluten Lage der Ärmere, nicht in der Gleichheit als solcher und nicht in der Verbesserung der Lage der Ärmere im Vergleich zu den Reichen. Gleichheit wird nur insoweit angestrebt, als sie diesem Zweck dient; wenn unter Inkaufnahme von Ungleichheit die absolute Lage der Ärmere verbessert werden kann, werden Abstriche vom Gleichheitsziel gemacht. Die Befürworter des absoluten Egalitarismus – zu denen wir z. B. Thomas Morus und Rousseau, aber nicht unbedingt Karl Marx zählen können – betrachten hingegen die Gleichheit als das eigentliche Ziel der sozialen Gerechtigkeit. Wenn die Gleichheit nur um den Preis eines geringeren Wohlstands für die ärmere Klasse möglich ist, plädieren die Vertreter des absoluten Egalitarismus gleichwohl für die Gleichheit. Anders ausgedrückt und auf Abbildung 2 bezogen würden sie Punkt G wählen, während die Anhänger des relativen Egalitarismus den Punkt R bevorzugen würden.
3. Doppelpes Gleichheitspostulat: Rawls bestand sowohl auf realer Chancengleichheit als auch – im Sinne des Differenzprinzips – auf einer Umverteilung der Ergebnisse des Produktionsprozesses. Das an dieser Stelle naheliegende Argument, dass bei wirklich gleichen Chancen ungleiche Ergebnisse im Sinne der Leistungsgerechtigkeit gerechtfertigt seien und dass es dann keiner Gleichheit in der Güterverteilung – auch

keiner eingeschränkten – bedürfe, griff Rawls nicht auf. Das ist wahrscheinlich daraus zu erklären, dass Rawls nicht davon überzeugt war, dass es möglich sein würde, echte, nicht nur formale Chancengleichheit in der Realität zu verwirklichen. Das Insistieren auf Umverteilung kann man also als die Kompensation für den stillschweigenden Verzicht auf vollständige reale Chancengleichheit interpretieren.

4. Geringschätzung von »Leistung« und »Verdienst«: Es wird überhaupt nicht gefragt, ob und in welchem Umfang der Verteilungsgerechtigkeit (so wie sie im 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. Leistung und Verdienst sind nur indirekt von Bedeutung, nämlich insofern die Ungleichheit, welche durch ungleiche Leistungen entsteht, akzeptiert wird, wenn sie den Schwächeren nutzt. Auf diese Weise werden Leistung und Verdienst jedoch lediglich funktional respektiert, d. h. als nützliche Instrumente zugunsten anderer, aber nicht weil ihre Urheber daraus eigene Gerechtigkeitsansprüche ableiten könnten.
5. Geringschätzung von Eigenverantwortung: Auch der individuellen Verantwortung wird keine Bedeutung zugemessen. So wenig es eine Rolle spielt, ob die Erfolgreichen ihren Erfolg wenigstens zum Teil selbst verdient haben könnten, so unerheblich ist eine mögliche Mitverantwortung der Erfolglösen für ihren Misserfolg. Die relativ am schlechtesten gestellten Gesellschaftsmitglieder hätten 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.

Nicht zuletzt weil Rawls Leistung, Verdienst und Eigenverantwortung so gering geschätzt hat, ist seine Gerechtigkeitstheorie auf heftige Kritik von anti-egalitaristischer Seite gestoßen. Diese Geringschätzung hat letztlich ihre Wurzeln in der sozial- und rechtsphilosophischen Basis seiner Konstruktion, durch die er sich auch deutlich von der liberalen Mehrheitsströmung unterschieden hat. Wir erkennen das an der Art und Weise, wie er sich dem Problem der Verteilungsgerechtigkeit genähert hat: Aus seiner Sicht 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 ist eher Hobbes und Rousseau gefolgt, indem er davon ausging, 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 nahe, 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.

18.6 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 und keine konkrete Handlungsanleitung für die praktische Verteilungspolitik. Wie viel Gleichheit konkret notwendig ist, um dem Differenzprinzip zu genügen, bzw. wie viel Ungleichheit dieses zulässt, lässt sich nicht generell bestimmen. Es hängt von den jeweiligen ökonomischen und sozialen Bedingungen, 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 Ärmern schadet oder ob Ungleichheit nur noch den Reichen nützt und den Ärmern 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 Tatsachenfrage. Wer das verteilungspolitische Optimum im Sinne von Rawls für gerecht hält, weiß deshalb noch lange nicht, wo es liegt. Dies hängt, um erneut 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 prognostizieren.

18.7 Exkurs: Rawls' Vertragstheorie und ihre Fallstricke

Wie bereits oben bereits erwähnt, verknüpfte Rawls seine Idee der Gerechtigkeit als einer fairen Kooperation zwischen Freien und Gleichen mit der Theorie des Gesellschaftsvertrags. 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 allerdings die Prämissen des normativen Individualismus verbunden, die bereits dargelegt wurden (s. Unterkapitel 7): Die Individuen, die 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 stand 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. Sein entscheidender Gedanke – fast möchte man sagen »Trick« – bestand im »Schleier der Unwissenheit« (*veil of ignorance*). Diese 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 stellte sich vor, dass die Menschen, die sich zur Gesellschaft zusammenschließen wollen, Repräsentanten (er nannte diese »*Parteien*«) 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 18.2).

Die Konstruktion 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 bzw. die Gesellschaftsmitglieder, die sie vertreten, in der künftigen Gesellschaft haben werden. Sie kennen weder ihre 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« bezeichnete.

Man kann sich dies am Beispiel einer Gruppe vorstellen, die bei einem Kartenspieltournament 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- oder 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 über gesellschaftliche Regeln entscheiden müssen.

In dieser Situation, meinte Rawls, wäre es für die Teilnehmer der fiktiven Urversammlung rational – im Sinne von zweckrational, ist zu ergänzen –

zen –, 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 mit 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 vermeiden. Im folgenden Beispiel (s. Tabelle 5) würde sich ein Akteur, wenn er dieser Maximin-Strategie folgt, für die Handlungsalternative B entscheiden; im ungünstigen Fall beträgt sein Gewinn immer noch 5000 Euro, während er bei Handlungsalternative A nur 4000 Euro erhalten würde. Wer sich jedoch von der Maximax-Strategie leiten lässt, wählt die Handlungsalternative A, denn A verspricht im günstigsten Fall 10000 Euro, B aber nur 8000 Euro.

Tab. 5: Beispiel für die Anwendung der Maximin-Regel

	Gewinn im günstigen Fall	Gewinn im ungünstigen Fall
Handlungsalternative A	10000 Euro	4000 Euro
Handlungsalternative B	8000 Euro	5000 Euro

Rawls war 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 ergab sich für ihn aus der Vertragskonstruktion die relativ egalitäre Verteilungsregel, die in seinem Differenzprinzip zum Ausdruck kommt. Weil jeder der Vertragspartner mit der Möglichkeit 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 eigentlich nur 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. Sowohl Urzustand als auch 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 22 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 sei, sondern nur von Individuen bevorzugt würde, die extrem ängstlich seien und deshalb nicht das geringste Risiko eingehen wollten. In Wahrheit ergebe sich die Hypothese der Risikoaversion 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. Viel-

leicht würden sich risikofreudige Repräsentanten in der Urversammlung sogar für ein konsequent wirtschaftsliberales Modell entscheiden: Sie würden die Ungleichheit, die sich auf dem Markt ergibt, als Ausdruck ungleicher Leistung akzeptieren, 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, welche dank des Schleiers der Unwissenheit zustande gekommen sind, müssen also auch noch dann als fair bewertet werden, wenn der Schleier gelüftet werden muss, um sie 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 mit Zwang 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 argumentierte Robert Nozick, einer der bedeutendsten philosophischen Widersacher von Rawls, von dem in Unterkapitel 20.2 die Rede sein wird. Er bestritt, dass das Differenzprinzip fair ist, denn Rawls zufolge sollen die »weniger Befähigten«, wie Nozick sie nennt, 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 allerdings 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 Unwissenheit können die rational im Eigeninteresse handelnden Individuen nicht zur Solidarität und zum Altruismus bekehrt werden.

Hier zeigt sich eine Schwierigkeit, die nicht nur der Gerechtigkeitstheorie von Rawls, sondern jeder Theorie des Gesellschaftsvertrags grundsätzlich anhaftet. Gerechtigkeit soll keine 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, durch die die egoistischen Individuen auf die beiden Grundsätze der Gerechtigkeit verpflichtet werden sollen, überhaupt tragfähig. Die Vertragskonstruktion liefert also keine wirkliche normative Begründung für die Gerechtigkeitsgrundsätze des liberalen Egalitarismus oder egalitären Liberalismus, sondern dient lediglich zur Darstellung oder Rekonstruktion des Prinzips der fairen Kooperation und zur Entfaltung dessen, was in ihm an Gerechtigkeitsprinzipien enthalten ist.

Es ist also letztlich die Idee der fairen Kooperation, nicht der Schleier der Unwissenheit und die Maximin-Regel, mit der das auf seinen Vorteil bedachte rationale Individuum, der Homo oeconomicus, aus der Reserve gelockt und zu kooperativem Verhalten veranlasst werden kann.

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)

Rawls hat durch seine nicht immer klare Darstellung seinen anti-egalitären Kritikern zweifellos unnötige Angriffsflächen geboten (so auch der Vorwurf von Jürgen Habermas, s. Habermas 1996). Die 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 hat, 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 aufmerksam gemacht wurde (s. Unterkapitel 7).

Wir haben gesehen, dass diese Kritik für sich genommen sogar richtig ist, aber sie trifft letztlich nicht Rawls' Intention. Seine Absicht war 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.

Wenn eben gesagt wurde, dass Rawls seinen anti-egalitären Kritikern durch Unklarheiten Angriffsflächen bot, dann bezieht sich das nicht auf seine beiden Gerechtigkeitsprinzipien selbst; sie sind unmissverständlich formuliert. Aber in der mehr formalen, deswegen jedoch keinesfalls belanglosen Frage, auf welche Weise die beiden Gerechtigkeitsprinzipien normativ begründet werden können, blieb er auf merkwürdige Weise immer vieldeutig und schwankend. Obwohl er seine Gerechtigkeitstheorie dreimal umfassend dargestellt hat (1979, 1998 und 2003), konnte er keine wirkliche Klarheit herstellen. Vielmehr finden wir in seinem Werk drei konkurrierende – um nicht zu sagen sich widersprechende – Muster für die Rechtfertigung seiner Gerechtigkeitsprinzipien:

1. Normativ-konstruktivistische Begründung: Die Gerechtigkeitsprinzipien werden als Regeln der fairen Kooperation aus allgemeinen Vernunftprinzipien heraus konstruiert, und zwar aus dem Grundsatz der gegenseitigen Anerkennung von Individuen als Freie und Gleiche. In dieser Variante erscheinen die Gerechtigkeitsprinzipien von Rawls als Anwendungsfälle der »Goldenen Regel« oder des kategorischen Imperativs von Kant (s. Kapitel II, Unterkapitel 3.2.1 und Kapitel III, Unterkapitel 12.1).

2. Entscheidungstheoretische Begründung: Die Gerechtigkeitsprinzipien werden als Ergebnis der Überlegungen von rational handelnden Individuen dargestellt, die sich bei ihrem Streben nach persönlichem Vorteil in eine Situation gestellt sehen, in der sie sich unter Unsicherheit entscheiden müssen. Diese Rechtfertigungsvariante bewegt sich innerhalb des Gerechtigkeitsparadigmas des klassischen Liberalismus, wobei der Versuch, das Differenzprinzip entscheidungstheoretisch abzuleiten, bei den meisten Liberalen auf heftigen Widerspruch gestoßen ist.
3. Verzicht auf stringente Begründung im eigentlichen Sinne zugunsten einer politisch-pragmatischen Argumentation: Die Gerechtigkeitsprinzipien werden als »freistehende Auffassung« (*freestanding view*) dargestellt, d. h. als eine Art Diskussionsangebot, auf das sich die Bürger einer pluralistischen Gesellschaft auch dann einigen können, wenn sie im Übrigen unterschiedliche philosophische, moralische oder religiöse Überzeugungen haben.

Der Unterschied zwischen der normativ-konstruktivistischen und der entscheidungstheoretischen Begründung der Gerechtigkeitsprinzipien dürfte aus dem zuvor Gesagten schon klar geworden sein. Die normativ-konstruktivistische Begründung zielt darauf, ethisch verbindliche, d. h. unbedingt zu befolgende und universell – also kulturunabhängig – gültige Regeln zu etablieren. Im Gegensatz dazu bringt die entscheidungstheoretische Begründung nur Zweckmäßigkeitüberlegungen zum Ausdruck; sie empfiehlt, bestimmte Spielregeln zu befolgen, weil dies mit dem geringsten Risiko verbunden ist.

Die dritte Variante, den Verzicht auf die normative Letztbegründung, rückte Rawls besonders in seinen beiden späteren Büchern *Politischer Liberalismus* (1999) und *Gerechtigkeit als Fairness* (2003) in den Vordergrund. Er sprach in diesem Zusammenhang von einer »politischen, nicht metaphysischen« Konzeption. Konsequenterweise beanspruchte er dann auch nicht mehr, universelle Grundprinzipien der Gerechtigkeit zu formulieren, die kulturübergreifend für alle menschlichen Gesellschaften gelten, sondern nur noch Regeln, die in modernen Gesellschaften *westlichen* Typs Zustimmung finden können. Offenbar sah er sich hier durch die Kritik der »Komunitaristen« (s. Unterkapitel 22) zu Konzessionen veranlasst.

Das Problem ist allerdings, dass diese pragmatische Variante mit den beiden ersten Varianten und mit der *Theorie der Gerechtigkeit* nicht wirklich vereinbar ist. Merkwürdigerweise hat Rawls aber die beiden anderen Argumentationsmuster keineswegs fallengelassen und auch abgestritten, einen Positionswechsel vollzogen zu haben. So bleibt seine Gerechtigkeits-theorie – nicht was den Inhalt der beiden Gerechtigkeitsprinzipien angeht, aber in Bezug auf ihre Begründung – vieldeutig.

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 entwickelte Rawls durch Rückgriff auf die Theorie des Gesellschaftsvertrags (Kontraktualismus).
3. Unter diesen Bedingungen ergeben sich 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 entwarf Rawls eine egalitäre Konzeption von sozialer Gerechtigkeit, die wie folgt zu kennzeichnen ist:
 - a. Liberaler, kein autoritärer Egalitarismus: Die Gleichheitsforderungen werden stets durch die absolut vorrangigen Freiheitsrechte begrenzt.
 - b. Relativer, kein absoluter Egalitarismus: 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. Der Egalitarismus von Rawls verlangt sowohl reale Chancengleichheit als auch Umverteilung der Markteinkommen (bis zu der Grenze der zulässigen Ungleichheit, die durch das Differenzprinzip definiert wird).

19 Ronald Dworkin: soziale Gerechtigkeit als Ressourcengleichheit

Der amerikanische Philosoph und Jurist Ronald Dworkin (1931–2013) ist nach John Rawls der wichtigste Vertreter der relativ neuen Richtung des egalitären Liberalismus. Seine wichtigsten Gedanken zur Gerechtigkeits-theorie hat er in der 1983 erschienenen Schrift *What is Equality* (Dworkin 2011) veröffentlicht.

19.1 »Gleichheit des Wohlergehens« oder »Gleichheit der Ressourcen?«

Dworkin zufolge ist soziale Gerechtigkeit als »Ressourcengleichheit« (*equality of resources*) zu verstehen. Er leitete das Konzept der Ressourcengleichheit nicht aus irgendwelchen höherrangigen ethischen Prinzipien ab, auch nicht, wie es Rawls tat, aus dem Prinzip der fairen Kooperation oder aus der Idee des Gesellschaftsvertrags. Er stellte vielmehr von vornherein die normative Prämisse auf, dass soziale Gerechtigkeit Gleichheit erfordert. Seine weiteren Überlegungen beschränkten sich auf die daraus folgende Frage, in welcher Hinsicht die Menschen gleichgestellt werden sollen. Dass soziale Gerechtigkeit ohne weitere Umstände mit Gleichheit gleichgesetzt wird, ist in gewisser Weise nichts anderes als die logische Konsequenz des frühneuzeitlichen Paradigmenwechsels, der auf dem Prinzip beruhte, dass alle Menschen gleiche Rechte haben (s. Unterkapitel 7). Wenn man diese Prämisse akzeptiert, dann kommt es nur noch darauf an, an welchem Maßstab die Gleichheit zu messen ist.

Bei der sozialen Gerechtigkeit geht es nach Dworkin um eine einfache Alternative: Ist Gleichheit als »Gleichheit des Wohlergehens« (*equality of welfare*) zu verstehen oder als »Gleichheit der Ressourcen« (*equality of resources*)? Dabei deckt sich der Begriff des »Wohlergehens« im Prinzip mit den Begriffen des »Nutzens« (*utility*) und des »Glücks« (*happiness*), die wir bereits aus der Gerechtigkeitsphilosophie des Utilitarismus (s. Unterkapitel 15) ken-

nen. Den Begriff der »Ressourcen« hat Dworkin leider nicht präzisiert; offensichtlich werden darunter sowohl Mittel zur Bedürfnisbefriedigung (z. B. Einkommen, Konsumgüter, aber auch Freizeit) als auch Leistungspotenziale (z. B. Vermögen, Fähigkeiten, Ausbildung, soziale Herkunft) zusammengefasst. Als Resümee können wir sagen:

- »Wohlergehensgleichheit« ist die Gleichheit bezüglich des Ausmaßes an subjektiver Befriedigung,
- »Ressourcengleichheit« ist die Gleichheit bezüglich der Verfügung über objektive Möglichkeiten der Bedürfnisbefriedigung.

Worauf Dworkin mit diesem Gegensatzpaar hinauswill, wird unmittelbar deutlich, wenn wir das Beispiel betrachten, mit dem er das Problem erläutert:

»Nehmen wir zum Beispiel an, dass ein einigermaßen wohlhabender Mann mehrere Kinder hat, von denen eines blind ist, ein anderes ein Playboy mit kostspieligen Vorlieben, ein drittes ein Politiker mit teuren Ambitionen, ein weiteres ein Dichter mit bescheidenen Bedürfnissen, ein fünftes ein Bildhauer, der mit teuren Materialien arbeitet, und so weiter. Wie soll er sein Testament machen?« (Dworkin 2011, S. 9)

Folgen wir dem Prinzip der Wohlergehensgleichheit, dann müssen diejenigen, die die teuersten Bedürfnisse haben – das wären in diesem Falle wohl der Playboy und der Politiker, der teure Wahlkämpfe finanzieren muss – auch den Hauptanteil des Erbes erhalten; für den Dichter würde nichts oder sehr wenig abfallen, denn er ist ohnehin mit wenig zufrieden. Dieses Beispiel zeigt, warum Dworkin die Gerechtigkeitskonzeption der Wohlergehensgleichheit in allen ihren denkbaren Varianten kompromisslos abgelehnt hat: Wie und mit welchen Mitteln ein Individuum sein Glück sucht, welche Vorlieben es entwickelt und welchen Lebensstil es pflegt, dafür ist es selbst verantwortlich. Im individuellen Wohlergehen ist also immer auch eine subjektive Komponente enthalten, für deren Folgen der Einzelne selbst die Verantwortung zu tragen hat. Keine andere Person muss auf etwas verzichten, weil ein bestimmtes Individuum aufgrund seiner persönlichen Präferenzen einen besonders hohen Bedarf an Ressourcen hat; und niemand hat einen Anspruch darauf, davon zu profitieren, dass ein anderer wegen seiner persönlichen Präferenzen nur einen geringen Ressourcenverbrauch hat.

19.2 Die Idee der Ressourcengleichheit

Da Dworkin die Idee der Wohlergehenungleichheit verworfen hat, bleibt nur noch die Gleichheit der Ressourcen übrig. Soziale Gerechtigkeit besteht also darin, dass jeder Person gleiche Ressourcen zustehen. Allerdings meinte Dworkin damit – anders als es auf den ersten Blick scheint – keinesfalls schematische soziale Gleichheit. Es sollen lediglich bestimmte Arten der Ungleichheit ausgeschlossen werden, während andere Arten zugelassen sind:

»Einerseits müssen wir, um Gleichheit zu wahren, zulassen, dass die Ressourcenverteilung zu jedem Zeitpunkt (wie man sagen könnte) *ambitions-sensibel* (*ambition-sensitive*) ist. Das heißt, dass sie Kosten und Nutzen der Entscheidungen für andere widerspiegeln soll, sodass zum Beispiel denen, die sich für eine Investition und gegen Konsum entscheiden oder dafür, lieber billig als kostspielig zu konsumieren, oder lieber auf profitable als auf weniger profitable Art zu arbeiten, gestattet sein muss, die Erträge zu behalten, die sich aus diesen Entscheidungen in einer gleichen Auktion und den darauf folgenden Tauschgeschäften ergeben. Andererseits dürfen wir es nicht zulassen, dass die Verteilung der Ressourcen in irgendeinem Moment *begabungs-sensibel* (*endowment-sensitive*) ist, also durch Unterschiede der Fähigkeiten beeinflusst wird, die in einer *Laissez-faire*-Volkswirtschaft Einkommensunterschiede zwischen Menschen mit den gleichen Ambitionen bewirken.«
(Dworkin 2011, S. 114f.)

Dworkins Theorie der Ressourcengleichheit lässt sich also in einer einfachen Verteilungsregel zusammenfassen:

- Die Verteilung der Ressourcen soll anstrengungsabhängig sein, d. h.: ein Mehr oder Weniger an individuellen Anstrengungen (*ambitions*) soll zu einem Mehr oder Weniger an Ressourcen führen.
- Die Ressourcenverteilung soll aber begabungsunabhängig sein, d. h.: unterschiedliche naturbedingte Begabungen (*endowments*) sollen nicht zu einem Mehr oder Weniger an Ressourcen führen.

In Dworkins Verteilungsregel kommt ein gerechtigkeits-theoretischer Ansatz zum Ausdruck, den dieser zwar nicht direkt formuliert, allerdings stillschweigend vorausgesetzt hat: Soziale Gerechtigkeit herrscht, wenn den Individuen nicht weniger, aber auch nicht mehr zugeteilt wird als das, was sie durch den Gebrauch ihrer Freiheit und durch eigene Aktivität selbst hervorgebracht und somit »verdient« haben. Alles, was ihnen durch Umstände irgendwelcher Art und ohne eigenes Zutun zufällt, müssen sie mit

den anderen Individuen teilen, denn darauf besteht kein gerechter individueller Anspruch.

19.3 Dworkins Insel-Modell und die Gleichverteilung der Ressourcen

Die Frage ist jetzt, wie die so beschriebene Ressourcengleichheit – gleiche Ressourcenzuteilung bei gleicher Anstrengung – verwirklicht werden kann. Hierzu skizzierte Dworkin ein Gedankenexperiment, das eine gewisse Ähnlichkeit mit der Theorie des Gesellschaftsvertrags hat: Eine Gruppe von Einwanderern will eine bis dahin unbewohnte Insel besiedeln und die Ressourcen, die sie dort vorfindet, unter sich aufteilen. Die Grundidee dabei ist folgende:

- In einer ersten Stufe werden die Ressourcen der Insel an alle Einwanderer gleich verteilt, sodass alle Individuen auf dem gleichen Niveau starten.
- Anschließend dürfen alle Individuen auf dem freien Markt produzieren und Handel treiben, wodurch die anfängliche Ressourcengleichheit allmählich durch zunehmende Ungleichheit abgelöst wird.
- Sodann wird gefragt, welche der so entstehenden Ungleichheiten gerechtfertigt sind und welche um des Prinzips der Ressourcengleichheit willen korrigiert werden müssen.

19.3.1 Die »Auktion« zur anfänglichen Gleichverteilung

Offensichtlich zog Dworkin gar nicht erst in Betracht, dass seine Insulaner beschließen könnten, die Insel gemeinsam zu bewirtschaften, statt sie unter sich aufzuteilen. Darin kommt sein liberales Gesellschaftsbild zum Ausdruck. Zum Respekt vor der Person und der individuellen Verschiedenheit der Menschen gehörte für ihn eine Marktwirtschaft mit – im Prinzip – freier wirtschaftlicher Betätigung und freier Lohn- und Preisbildung. Jede zentrale Verwaltungswirtschaft mit staatlicher Zuteilung würde aus seiner Sicht der individuellen Freiheit widersprechen.

Diese Sichtweise prägte auch die Art und Weise, wie sich Dworkin die ursprüngliche Gleichverteilung der Ressourcen vorstellte. Trotz seines ausgeprägten Egalitarismus wollte er keine schematische Gleichverteilung der Ressourcen (wie wir sie etwa bei Thomas Morus gesehen haben), bei der jeder das Gleiche erhält und die individuellen Präferenzen nivelliert werden. Dafür gibt es zwei Gründe: Erstens sind die Ressourcen qualitativ verschieden – es gibt Ackerflächen, Wasserquellen, Bodenschätze, Häfen – und müssen erst mit Hilfe eines noch zu findenden Verfahrens

vergleichbar gemacht werden. Zweitens unterscheiden sich die Fähigkeiten und Lebenspläne der Individuen und somit auch die Art der von ihnen geschätzten und benötigten Ressourcen. Deshalb werden auf Dworkins Modell-Insel die Ressourcen versteigert, nachdem zunächst das Geld eingeführt und an alle ein gleiches Startgeld verteilt worden ist. Statt einer schematischen Zuteilung der Ressourcen gibt es also einen Marktmechanismus mit Wettbewerb, der einerseits die Gleichverteilung der Ressourcen garantieren und andererseits der Individualität und der Verschiedenheit der Menschen Rechnung tragen soll.

Die Auktion auf der fiktiven Insel fungiert zugleich als »Neid-Test«, anhand dessen überprüft werden kann, ob die Gleichverteilung der Ressourcen erfolgreich abgeschlossen worden ist: Nach erfolgter Zuteilung darf sich keiner in der Lage befinden, dass er einen anderen zu Recht um die ihm zugeteilten Ressourcen beneidet, d. h., niemand darf Anlass haben zu glauben, dass er mit der Zuteilung eines anderen besser gestellt wäre als mit der Zuteilung, die er selbst erhalten hat.

19.3.2 Der Ausgleich nicht gerechtfertigter Ungleichheiten

Auch wenn die Ressourcen auf der Insel anfänglich gleich verteilt sind, wird im Lauf der Zeit wieder Ungleichheit entstehen. Das ist die Folge des freien Marktes, der auf der Insel gelten soll. Dazu kommt noch der Faktor Zufall, denn die Menschen werden in unterschiedlicher Weise vom Glück begünstigt oder vom Unglück verfolgt. Nach dem Prinzip der Ressourcengleichheit, wie Dworkin es formulierte, dürfen wir diese Ungleichheiten nicht über einen Kamm scheren, sondern müssen sie je nach ihrer Ursache differenziert bewerten:

1. Ungleichheit aufgrund unterschiedlicher Anstrengungen ist nicht zu beanstanden und steht nicht im Widerspruch zum Prinzip der Ressourcengleichheit. Weil Freizeit und Bequemlichkeit ebenfalls als Ressourcen betrachtet werden können, ist die Ressourcengleichheit über das Ganze des Lebens gesehen nicht gestört, wenn der eine viel arbeitet und daher auch viel konsumieren kann, während der andere ein bequemes Leben führt und dafür auf Reichtum verzichten muss. Wir können auch sagen, dass Dworkins Konzept der Ressourcengleichheit »Leistungs-gerechtigkeit« einschließt.
2. Ungleichheit, welche als Folge absichtsvoll in Kaufgenommener Risiken (»kalkuliertes Glück oder Pech«) entsteht, ist ebenfalls nicht zu beanstanden und muss hingenommen werden. Wenn jemand etwas gewagt und dabei gewonnen hat (also z. B. bei einem Geschäft, bei einem Arbeits-

platzwechsel oder auch bei einer Wette), dann kann man von ihm nicht verlangen, den auf diese Weise erlangten Vorteil an diejenigen abzutreten, die sich vorsichtig oder ängstlich verhalten haben. Umgekehrt müssen natürlich diejenigen, die kein Risiko eingegangen sind, die Verluste der Risikofreudigen nicht ausgleichen.

3. Anders ist es, wenn die Ungleichheit als Folge unvermeidbarer Risiken entstanden ist, die nicht bewusst oder fahrlässig in Kauf genommen worden sind, sondern die jeden treffen können. Dieser Fall muss differenziert bewertet werden, und zwar danach, ob diese Risiken vorhersehbar und versicherbar sind oder nicht.
 - Wenn diese Risiken zwar unvermeidbar, aber vorhersehbar und versicherbar sind (im Sinne einer Versicherung, die von privaten kommerziellen Firmen angeboten werden kann und deren Abschluss freiwillig ist), dann wird aus diesem Risiko ein bewusst kalkuliertes Risiko: Wer sich nicht versichert, geht bewusst das Risiko ein, unversichert einen Unglücksfall zu erleben; wer sich hingegen versichert, muss riskieren, seine Versicherungsprämie »umsonst« zu bezahlen, falls das Unglück nicht eintritt. Daraus zieht Dworkin die Konsequenz, dass die Folgen versicherbarer Risiken von den Individuen getragen werden müssen, und zwar unabhängig davon, ob sie eine Versicherung abgeschlossen haben oder nicht. Wenn also infolge solcher Risiken Ungleichheit entsteht, dann steht diese nicht im Widerspruch zum Prinzip der Ressourcengleichheit.
 - Wenn die Risiken jedoch unvorhersehbar und/oder nicht versicherbar sind, wenn es sich also um reine Glücks- oder Unglücksfälle handelt, dann ist Dworkin zufolge die daraus resultierende Ungleichheit aus dem Prinzip der Ressourcengleichheit nicht zu rechtfertigen. Es ist daher die Aufgabe der Allgemeinheit und eine zentrales Gebot der sozialen Gerechtigkeit, solche Ungleichheit nach Möglichkeit auszugleichen. Als wichtigsten Anwendungsfall für diese Kategorie von Ungleichheit nennt Dworkin Behinderungen.
4. Ungleichheit bedingt durch unterschiedliche angeborene Fähigkeiten der Individuen ist in einer Gesellschaft mit freiem Markt, den Dworkin grundsätzlich befürwortete, unvermeidbar, aber sie steht im Widerspruch zur Idee der Ressourcengleichheit: Es gibt keine Rechtfertigung dafür, dass derjenige, der von der Natur besser ausgestattet ist, ohne dass er etwas dazu getan hat, ein höheres Einkommen hat und über mehr Ressourcen verfügt, als derjenige, der von der Natur benachteiligt ist. Wie natürliche Ungleichheit korrigiert werden kann, muss daher für die Gerechtigkeitstheorie zum Thema werden.

19.4 Die Idee des hypothetischen Versicherungsmarktes

Aus seinem Insel-Modell leitete Dworkin zunächst zwei wichtige Regeln der sozialen Gerechtigkeit ab:

1. Ungleichheit ist legitim, wenn sie entweder auf Unterschieden in der Leistungsbereitschaft (*ambitions*) der Individuen oder auf kalkulierbaren und somit versicherbaren Unglücksfällen beruht.
2. Ungleichheit ist nicht zu rechtfertigen, wenn sie Folge unkalkulierbarer und daher auch nicht versicherbarer Unglücksfälle (wie Behinderungen) oder der unterschiedlichen Ausstattung der Menschen mit angebotenen Talenten ist.

Jetzt geht es um die Frage, ob und wie es möglich ist, die nicht zu rechtfertigende Ungleichheit zu beseitigen oder wenigstens einzuschränken. Bei jeder einzelnen Person festzustellen, welche Anteile ihrer Leistungen auf »Anstrengungen« und welche auf »Begabung« beruhen, ist offenkundig unmöglich, denn diese beiden Komponenten sind auf das Engste miteinander verwoben; wer eine besondere Fähigkeit in sich verspürt, wird zu besonderen Anstrengungen motiviert, und wer sich anstrengt, kann natürliche Talente zum Vorschein bringen, die man vorher an ihm nicht beobachten konnte.

Als Ausweg aus der Verlegenheit, Anstrengungen und Begabungen nicht hinreichend trennen zu können, ist Dworkin auf die zweifellos originelle Idee eines »hypothetischen Versicherungsmarktes« verfallen. Seine diesbezüglichen, sehr ins Detail gehenden und bisweilen recht konstruiert anmutenden Erwägungen müssen hier nicht dargestellt werden; es genügt die Erläuterung der Grundidee: Sowohl behindert zu sein als auch nur mit geringen angeborenen Talenten auf die Welt zu kommen und deshalb im wirtschaftlichen Wettbewerb nicht mithalten zu können, sind Risiken, die im Prinzip jeden treffen können. Also werden rational denkende Menschen versuchen, sich gegen diese Risiken zu versichern. In der Praxis können solche Versicherungen aber nicht zustande kommen, jedenfalls nicht für das Risiko geringen oder fehlenden Einkommens wegen Mangels an angeborenen Talenten; der Grund liegt darin, dass sich die Leute des Risikos nicht bewusst sind, bevor der Schaden eingetreten und damit eine Versicherung auf privatvertraglicher Grundlage unmöglich geworden ist. Würde aber dieses Hindernis nicht bestehen und hätten alle Menschen zum Zeitpunkt des Abschlusses des Versicherungsvertrags das gleiche Behinderungsrisiko und das gleiche »Dummheitsrisiko«, dann wäre ein funktionierender Versicherungsmarkt denkbar.

Daraus zog Dworkin eine weiter gehende Schlussfolgerung: Wenn anzunehmen ist, dass alle rational denkenden Menschen unter solchen fiktiven

Bedingungen eine Versicherung gegen das Risiko genetischer Benachteiligung abschließen würden, aber die Bedingungen für eine freiwillige Versicherung in der Realität nicht gegeben sind, dann ist es gerechtfertigt und sogar auch geboten, dass der Staat eingreift. Der Staat muss also ein obligatorisches Umverteilungssystem einrichten, das im Ergebnis die gleiche Wirkung hat, die eine solche allgemein verbreitete freiwillige Versicherung hätte, wenn sie in der Realität möglich wäre.

Als Konsequenz dieser Überlegungen brachte Dworkin die folgenden zwei Vorschläge in die Diskussion ein:

1. eine Pflichtversicherung für alle (*compulsary insurance*) zum Schutz vor dem Risiko der Behinderung und
2. eine »Unterbeschäftigungsversicherung« (*underemployment insurance*), mit der diejenigen geschützt werden sollen, deren angeborene Fähigkeiten nicht ausreichen, um am Markt ein angemessenes Einkommen erzielen zu können.

Eine allgemeine Pflichtversicherung zum Schutz vor dem Behinderungsrisiko ist – jedenfalls aus der Perspektive von Lesern, denen der europäische Sozialstaat vertraut ist – eine naheliegende Idee, die im Prinzip auch so umgesetzt werden kann, wie es den damit verbundenen Intentionen entspricht. Sehr viel komplizierter ist es allerdings mit Dworkins »Unterbeschäftigungsversicherung«. Sie kann, wie er selbst einräumte, gar nicht in Gestalt einer Versicherung realisiert werden, sondern nur – im Widerspruch zu ihrem Namen – als Kombination aus einer zweckgebundenen Einkommenssteuer mit einer staatlichen Geldleistung. Diese staatliche Geldzahlung soll das Erwerbseinkommen für diejenigen, die wegen ihrer zu geringen Befähigung ein bestimmtes Verdienstniveau nicht erreichen, aufstocken; über die Steuer sollen die dafür erforderlichen Finanzierungsmittel beschafft werden. Diese Konstruktion ist allerdings ernsthaften Einwänden ausgesetzt:

- Es wird nicht berücksichtigt, dass die gesellschaftlich bedingte Ungleichheit der Chancen – also die Ungleichheit der sozialen Herkunft, der Bildung und der Verfügung über Macht und Reichtum – eine mindestens ebenso wichtige Ursache für Ressourcenungleichheit ist wie die Ungleichheit von Anstrengungen oder natürlichen Begabungen. Es wäre aber voreilig, daraus zu schließen, dass Dworkin, der im Übrigen eher der linken Seite des politischen Spektrums zuzuordnen war, diese Art Ungleichheit generell ignoriert habe oder gar indirekt rechtfertigen wollte. Die Ursache dieses merkwürdigen blinden Flecks liegt wohl darin, dass sich das Problem der gesellschaftlich bedingten Ungleichheit der Chancen mit dem abstrakten Insel-Modell methodisch nicht erfassen lässt.

- Dworkins »Unterbeschäftigungsver-sicherung« ist weder eine richtige Versicherung noch eine Schutzvorkehrung gegen das Risiko zu geringer naturgegebener Fähigkeiten oder gegen »Unterbeschäftigung«, sondern einfach nur ein staatliches Transfersystem zum Zwecke der Einkommensumverteilung.
- Wir können nicht wissen, ob das Einkommen einer Person so niedrig ist, weil sie nur über geringe angeborene Fähigkeiten verfügt, oder ob die Ursache in zu geringer Anstrengung, in unvermeidbaren geschäftlichen Misserfolgen, in Arbeitslosigkeit, in Krankheit oder in riskanten wirtschaftlichen Entscheidungen liegt. Deshalb ist die pauschale Aufbesserung aller niedrigen Erwerbseinkommen ein viel zu grobschlächtiges Instrument. Sie kann noch nicht einmal annähernd das Ziel erreichen, die »begabungsabhängige« Ungleichheit zu korrigieren, ohne die »anstrengungsabhängige« Ungleichheit anzutasten. Wer »dumm« ist, sollte der Intention nach im Saldo von Transferzahlung und Steuerlast eigentlich eine zusätzliche Ressourcenzuteilung erhalten, aber wenn er zu fleißig ist, kann es sein, dass er sogar etwas abgeben muss. Der »Hochbegabte« sollte an die von Natur aus weniger Begünstigten eine Ausgleichszahlung leisten, aber wenn er nur faul genug ist, kann er sogar etwas herausbekommen.
- Auch die Konstruktion einer hypothetischen Versicherung, die Dworkin sich ausgedacht hat, um die Korrektur der von der Natur vorgenommenen Verteilung der Startpositionen zu legitimieren, kann die ihr zugedachte Aufgabe nicht erfüllen: Aus seiner Prämisse, dass alle rational handelnden Individuen unter bestimmten hypothetischen Bedingungen eine freiwillige Versicherung abschließen würden, kann keine staatlich erzwungene Umverteilung gerechtfertigt werden (vgl. Kersting 2000a, S.211f.). Die Begründung für den Abschluss einer Versicherung liegt nämlich in dem Vorteil, den sich der Versicherungsnehmer daraus versprechen kann. Aber um staatliche Umverteilung zu begründen, bedarf es eines Arguments, das die Perspektive des individuellen Vorteils übersteigt und in irgendeiner Weise aus dem Gedanken der Solidarität oder der Gleichheit abgeleitet sein muss.

Die Konstruktion des hypothetischen Versicherungsmarktes ist also nicht mehr als ein argumentativer Kunstgriff, mit dem die ethische Norm der Gleichheit so dargestellt werden soll, als sei sie ein Instrument der Zweckrationalität, mit dessen Hilfe das egoistische Individuum seine Interessen durchsetzt. Man kann rätseln, warum Dworkin glaubte, zu einer solchen Argumentation greifen zu müssen. Vielleicht hoffte er, auf diese Weise auch Liberale überzeugen zu können, die dazu neigen, dem Marktmechanismus eine besondere Qualität der Gerechtigkeit zuzuschreiben.

19.5 Ressourcengleichheit als radikale Chancengleichheit

Die Konstruktion des hypothetischen Versicherungsmarktes ist letztlich auch völlig überflüssig. Wenn Gleichheit der Ressourcen ein sozialethisch gerechtfertigtes politisches Ziel ist, dann kann und muss dieses Ziel nicht durch ein marktwirtschaftliches Vorteilskalkül begründet werden, sondern es bedarf dazu eines anderen Prinzips. Ein solches Prinzip setzte Dworkin im Grunde stillschweigend voraus, als er postulierte, dass die Ressourcenverteilung anstrengungsabhängig, aber begabungsunabhängig sein müsse. Es ist das Prinzip der Verdienstgerechtigkeit: Was die Individuen durch eigene Leistung erworben haben, steht ihnen als Ergebnis des Gebrauchs ihrer Freiheit ungeschmälert zu, aber sie haben keinen Anspruch auf das, was ihnen allein auf Grund günstiger Umstände zugeflossen ist.

Mit dem Begriff der Verdienstgerechtigkeit bewegt man sich durchaus in der Tradition des Liberalismus, denn im Grunde wird auf diese Weise nur der alte Gedanke vom »Selbstbesitzrecht an der eigenen Person« aufgegriffen, den schon John Locke formulierte hat (s. Unterkapitel 9). Dworkin hat dem klassischen liberalen Gerechtigkeitsparadigma lediglich einen wichtigen Gedanken hinzugefügt, nämlich dass die angeborenen Talente, mit denen eine Person auf die Welt kommt, nicht in den Geltungsbereich des Selbstbesitzrechts der Person gehören, weil sie nicht auf eigenem Verdienst beruhen. Allerdings haben andere Vertreter des Liberalismus, wie z.B. Wolfgang Kersting, Dworkin in diesem Punkt entschieden widersprochen (s. Unterkapitel 20.3).

So besehen können wir Dworkins Ideal der zwar begabungsunabhängigen, jedoch anstrengungsabhängigen Ressourcenverteilung als Radikalisierung der Idee der Chancengleichheit interpretieren. Wenn das Selbstbesitzrecht der Person konsequent um alle unverdienten Startvorteile bereinigt wird, dann wird soziale Gerechtigkeit auf eine Kombination aus Chancengleichheit und Leistungsgerechtigkeit reduziert. Diese Idee erfreute sich in Deutschland während der lebhaften öffentlichen Gerechtigkeitsdebatte im vergangenen Jahrzehnt besonderer Beliebtheit (vgl. Ebert 2012, S. 76–223). Auch wenn Dworkin das entscheidende Problem der Trennung der miteinander verflochtenen Komponenten »Anstrengung« und »Begabung« ganz offensichtlich nicht zu lösen vermochte, hat seine Theorie der Ressourcengerechtigkeit in diesem Zusammenhang eine aktuelle Bedeutung.

In Kapitel V (Unterkapitel 2) werden wir nochmals auf die Frage von Gleichheit und Ungleichheit und vor allem auch auf den Zusammenhang zwischen sozialer Gerechtigkeit, Chancengleichheit und Leistungsgerech-

tigkeit zu sprechen kommen. Dort wird auch sichtbar werden, dass die von Dworkin in den Vordergrund gerückte Ungleichheit der Menschen hinsichtlich ihrer angeborenen Talente wahrscheinlich ein sehr viel geringeres Gerechtigkeitsproblem darstellt als die sozialen Barrieren, die der Chancengleichheit entgegenstehen.

Zusammenfassung

Ronald Dworkin: soziale Gerechtigkeit als Ressourcen-gleichheit

1. Ronald Dworkin (1931–2013) war nach John Rawls der wichtigste Vertreter des egalitären Liberalismus in den USA. Seine Überlegungen gehen von der normativen Prämisse aus, dass soziale Gerechtigkeit Gleichheit erfordert, und beschränken sich auf die Frage, in welcher Hinsicht die Menschen gleichgestellt werden sollen.
2. Nach Dworkin sind »Gleichheit des Wohlergehens« (Gleichheit bezüglich des Ausmaßes an subjektiver Befriedigung) und »Gleichheit der Ressourcen« (Gleichheit bezüglich der Verfügung über objektive Möglichkeiten der Bedürfnisbefriedigung) zu unterscheiden.
3. Gleichheit des Wohlergehens ist kein akzeptables Ideal von sozialer Gerechtigkeit, weil das persönliche Wohlergehen nicht nur von der Ressourcenausstattung, sondern auch von den individuellen Vorlieben und Bedürfnissen abhängt, für welche die Individuen die alleinige Verantwortung zu tragen haben. Deshalb kann niemand einen Anspruch darauf haben, mit anderen bezüglich des Wohlergehens gleichgestellt zu werden.
4. Gleichheit der Ressourcen bedeutet nicht schematische Gleichverteilung. Vielmehr sollen bei ihrer Verteilung individuelle Anstrengungen (*ambitions*) belohnt, aber naturbedingte Begabungen (*endowments*) nicht berücksichtigt werden.
5. Um Ressourcengleichheit in diesem Sinne zu gewährleisten, sprach sich Dworkin für eine freie Marktwirtschaft aus, die jedoch mit einem System staatlicher Umverteilung durch Einkommenssteuern und soziale Transferleistungen verbunden werden soll. Er erhoffte sich, dass auf diese Weise die Vor- und Nachteile aus der unterschiedlichen Ausstattung der Menschen mit angeborenen Fähigkeiten ausgeglichen werden.

20 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 die schon 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 sozialetischer 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.

20.1 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 zu Beginn kleinen Schar von Ökonomen, welche die von John Maynard Keynes entwickelte ökonomische Theorie und wirtschaftspolitische Doktrin⁵¹ 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 ab Mitte der 1970er Jahre wieder vom traditionellen Wirtschaftsliberalismus dominiert, bis dieser durch die 2007 einsetzende 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 sozio-ökonomischen Prozessen, die von niemanden direkt gewollt sind.

20.1.1 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 ist jedoch 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 Bürgerinnen und 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. 15 f.)

Drei Gründe sprechen für Hayeks These, dass es nicht möglich 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. Die individuellen Präferenzen lassen sich nicht zu einem Gesamtwohl zusammenfassen, 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 dass die Grundrechte der überstimmten Minderheit respektiert werden und die Möglichkeit besteht, 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.

20.1.2 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. 53f.)

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.« (Ebd., 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, welcher jede gemeinschaftliche oder politische Verantwortung ausschließt. Seine Ethik beruht offenbar auf zwei wichtigen Prämissen:

1. Ethisch relevant sind 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 Konsequentialismus« 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 und 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, die 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 vorbringen. 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 CO₂-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.

20.2 Robert Nozick und die Gerechtigkeit des Eigentums

Der amerikanische Philosoph Robert Nozick (1938–2002), 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 Minimal-

staat 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.

20.2.1 Die »historische Anspruchstheorie der Verteilungsgerechtigkeit«

Nozicks zentrale These lautet, 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 unerheblich, 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 Distributive 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 sieht; 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 Frei-

heits- und Individualitätsverständnisses, das darauf hinausläuft, die Person als nur auf sich selbst bezogen zu begreifen und sie von jeglicher Gemeinschaftlichkeit mit anderen Personen abzutrennen.

20.2.2 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 die gerechte Aneignung herrenloser Güter (*justice in acquisition of unheld things*),
2. durch die gerechte Übertragung von gerecht erworbenen Besitztümern (*justice in transfer*),
3. durch die 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 Landlosen 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 einzig 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 Übertragung von Einkommen 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 Probleme 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.

20.2.3 Die historische Anspruchstheorie – ein Zirkelschluss

Der Kern von Nozicks historischer Anspruchstheorie der Verteilungsgerechtigkeit ist, dass jede Verteilung, die aus gerechter ursprünglicher Aneignung und aus freiwilliger Übertragung (wie Schenkung, Erbschaft, Tausch oder Kauf) hervorgegangen ist, unabhängig vom Maß ihrer Gleichheit oder Ungleichheit immer gerecht ist. Deswegen kann es keinerlei Rechtfertigung für irgendeine Umverteilung des Verteilungsergebnisses einer freien Marktwirtschaft geben. Damit wird aber vorausgesetzt, dass weder die Erstaneignung herrenloser Güter noch die Übertragung von Gütern in irgendeiner Weise durch die Ausübung von Macht beeinflusst sind.

Diese Prämisse trifft aber offenkundig nicht zu, wie die Geschichte des Homo sapiens mit ihren zahllosen Kriegen, Eroberungen, Vertreibungen, Deportationen, Landnahmen, Völkermorden, Diktaturen und absolut herrschenden Königen, mit Sklaverei, Leibeigenschaft, Standesprivilegien, Unterdrückung, Diskriminierung, Rassismus und Kolonialismus beweist. Die historische Anspruchstheorie der Gerechtigkeit wird also von der

Historie eindrucksvoll widerlegt. Nozicks Theorie sollte die bestehenden Eigentums- und Einkommensverhältnisse rechtfertigen, aber sie würde, konsequent zu Ende gedacht, zum gegenteiligen Ergebnis führen: Das Bestehende, auch in einer »freien« Marktwirtschaft, wäre auf Grund seiner Vorgeschichte mit Gewissheit ungerecht und wir müssten über eine völlige Neuverteilung nachdenken, die das historische Unrecht neutralisiert.

Aber selbst wenn wir die bestehende Verteilung angesichts der faktischen Unmöglichkeit, die Geschichte zu revidieren, als Ausgangspunkt akzeptieren, dann müssen wenigstens die künftigen Übertragungen von Eigentum gerecht sein. Sie dürfen also nicht durch ungleiche Machtverteilung und ungleiche Chancen zwischen den Tauschpartnern beeinflusst sein. Letztlich setzt dies ein Mindestmaß an sozialer Gleichheit voraus. Vor allem brauchen wir ein Kriterium für gerechte Eigentumsübertragung und können keinesfalls unterstellen, dass jede Eigentumsübertragung, bloß weil sie in einer Marktwirtschaft stattfindet, automatisch gerecht ist. Genau dies tut Nozick und deshalb führt seine historische Anspruchstheorie der Gerechtigkeit in einen Zirkelschluss: sie setzt schon voraus, was sie erst noch beweisen soll.

20.3 Wolfgang Kersting: politische Solidarität statt Verteilungsgerechtigkeit

Der wohl führende Vertreter der neueren, dem libertären Liberalismus nahestehenden Gerechtigkeitsphilosophie in Deutschland ist Wolfgang Kersting (geb. 1946), früher 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.

20.3.1 Die Kritik am »egalitären Liberalismus«

Kersting kommt es vor allem darauf an, die natürliche Ungleichheit der Menschen gegen den egalitären Liberalismus zu verteidigen. Seiner Mei-

nung 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 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 und Ronald Dworkin. Rawls plädierte grundsätzlich für den Vorrang der Gleichheit, 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 er sich nicht mit der formalen Rechtsgleichheit zufriedengeben, 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 2000b, 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, welcher ihm nicht im Namen einer egalisierenden Gerechtigkeit streitig gemacht werden darf:

»Dem natürlichen Individualrechtsabsolutismus korrespondiert also ein verdienstethischer Absolutismus, der die natürliche Ausstattung der Indi-

viduen und die durch ihre Entfaltung ermöglichte Leistungskraft zur legitimen Grundlage uneinschränkbarer Verdienstansprüche erklärt.«

(Kersting 2000b, S. 235)

Zur Verteidigung seines verdienstethischen Naturalismus formuliert Kersting im Wesentlichen vier Argumente gegen den 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 nicht einer unverteilenden Gerechtigkeit unterliegen, denn dies würde einen Eingriff in den Kernbereich der Individualität bedeuten. 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.

20.3.2 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 Wohl-

fahrtsstaat seine Leistung auf einen politischen Entschluss zur kollektiven Unterstützung hilfsbedürftiger Bürger zurück.« (Kersting 2000b, 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 2000b, 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 Gerechtig-

keitsnorm 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 20.5) zur Sprache kommen.

20.4 Die »neue Egalitarismuskritik«: Gerechtigkeit kontra Gleichheit

Zu Beginn des Jahrhunderts 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 zusammenfassende 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 die 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 nichtegalitaristischen 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, es sei denn, dass 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 mit Randfragen.

20.5 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 eben-

falls jede Politik der sozialen Gleichheit oder Verteilungsgerechtigkeit ablassen 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 Respekts 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, sich selbst steuerndes, konfliktfreies und stabiles Optimierungssystem interpretiert, das Gerechtigkeit im Sinne der Leistungsgerechtigkeit gewährleistet. Von der ökonomisch-sozialen Realität ist dieses Bild weit entfernt.

Zusammenfassung

Die libertäre Gerechtigkeitsphilosophie der Gegenwart

1. Mitte der 1970er Jahre kam es in der Sozialphilosophie zu einer Renaissance des von John Locke begründeten klassischen liberalen Gerechtigkeitsparadigmas. Gemeinsamer Angriffspunkt der zeitgenössischen libertären Gerechtigkeitsphilosophie ist – neben der Gerechtigkeitsphilosophie von Rawls – der moderne Sozialstaat. Entweder wird soziale Gerechtigkeit als sozialetischer 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 (1899–1992; *Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit*) bestritt, dass soziale Gerechtigkeit überhaupt ein sinnvolles politisches Ziel darstellen kann. Erstens sei der Staat nicht berechtigt, positive inhaltliche Ziele (wie Gemeinwohl oder soziale Gerechtigkeit) zu verfolgen; er müsse sich vielmehr 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*) griff direkt auf die Eigentumstheorie von John Locke zurück und argumentierte, 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 Umverteilung vom einen auf den anderen Eigentümer sei niemals gerechtfertigt.
4. Wolfgang Kersting (geb. 1946) wendet sich vor allem gegen die Vorstellung, dass Vorteile, die Individuen aufgrund ihrer natürlichen genetischen Ausstattung oder günstiger familiärer Sozialisationsbedingungen erworben hätten, »unverdient« seien und im Namen der Verteilungsgerechtigkeit egalisiert werden dürften oder müssten. 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.

21 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 Diskussionsbeitrag 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-antegalitären 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 tat-

sächlich wahrnehmen. Deshalb spricht Dahrendorf, wenn es um die Freiheit in 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 Komponen-

ten 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 ille-

gitime (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.« (Ebd., 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 Element 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.« (Ebd., 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«⁵² 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.

22 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, als deren wichtige Vertreter 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) gelten. Das wichtigste Kennzeichen des Kommunitarismus ist die Kritik am liberalen Individualismus und die Anknüpfung an der aristotelischen Vorstellung von der Sozialnatur des Menschen. Die Kommunitaristen sind davon überzeugt, dass die Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens nicht aus den Freiheitsrechten der Individuen abgeleitet werden können, sondern vielmehr ihren Ursprung und ihren Rechtfertigungsgrund in der Zusammengehörigkeit von Menschen als Mitglieder konkreter, historisch gewachsener Gemeinschaften haben.

22.1 Kommunitarismus und Liberalismus

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 anti-egalitären Liberalismus. Das Eigentümliche des Kommunitarismus liegt also nicht in seiner Position im Streit um Gleichheit oder Ungleichheit, denn es gibt sowohl egalitäre als auch anti-egalitäre 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.

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 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.

Es gibt außer Aristoteles noch einen zweiten philosophischen Klassiker, auf den sich die Kommunitaristen berufen können, nämlich Hegel (s. Unterkapitel 13). Die Kommunitaristen übersetzen, so kann man sagen, die gemeinschaftsorientierte und anti-individualistische Sozialphilosophie des Aristoteles aus der Welt der antiken Stadtstaaten in die heutige Zeit; den dazu perfekt passenden metaphysischen und geschichtsphilosophischen Überbau können bei sie Hegel finden. Es ist deshalb kein Zufall, dass einer der führenden zeitgenössischen Kommunitaristen, Charles Taylor, eine großangelegte, mehr als 700 Seiten starke Hegel-Studie verfasst hat und in vielen Punkten mit ihm übereinstimmt (Taylor 1983). Wenn Hegels Philosophie bei den heutigen Kommunitaristen trotzdem nur wenig Beachtung finden, so liegt das aber nicht allein daran, dass heute die Zeit der Metaphysik und der Geschichtsphilosophie vorbei ist, sondern auch daran, dass der Kommunitarismus tief in der demokratischen Tradition der USA verankert ist, sodass Hegels Fixierung auf den Obrigkeitsstaat und sein bisweilen aggressiver Anti-Liberalismus zwangsläufig abstoßend wirken.

An dieser Stelle wird übrigens sichtbar, dass der Kommunitarismus zwar die sozialphilosophischen Grundlagen des Individualismus in Zweifel zieht, dass er aber im engeren politischen Sinne nicht anti-liberal ist, also nicht etwa für autoritäre Regierungsformen plädiert oder den Rechtsstaat ablehnt. Sein 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.

Im Übrigen gehen die philosophischen und die politischen Ansichten der Kommunitaristen weit auseinander. Es gibt unter ihnen »linke« und »rechte«, egalitäre sowie 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 1993, Honneth 1993, Reese-Schäfer 2001).

22.2 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 Bei-

spiel 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.« (Ebd.).

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 die beiden, einander widersprechenden, 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 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 solchen 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.« (Ebd., 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 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 Gemein-

schaft 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 10000 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 Schiffunglück mit einer Gruppe anderer Individuen auf eine unbewohnte Insel verschlagen, von denen jeder für mich und auch alle anderen ein Fremder ist.« (Ebd.)

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.« (Ebd., 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« (Ebd., 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 wiederhergestellt 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.

22.3 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.

22.3.1 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, welche 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; in dieser Hinsicht gibt es eine Übereinstimmung mit der sozialliberalen Gerechtigkeitskonzeption von Ralf Dahrendorf (s. Unterkapitel 21), obwohl wir keinen Grund zu der Annahme haben, dass Walzer dessen Arbeit zur Kenntnis hat nehmen können.

»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. 18f.)

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 ermöglichen. Nach ihm 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 gewesen ist, dass diese Güter keiner irgendwie gearteten gesellschaftlichen Umverteilung zugänglich sind. Immerhin haben ihm diese beiden Stichworte Anlass zu Diskursen über das Verhältnis von Staat und Religion sowie über Fragen der Familienpolitik und die Frauenfrage gegeben.

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 ihn in einem Zustand besteht, in dem die sozialen Güter so verteilt sind, dass sie nicht zu Herrschaftsins-

trumenten 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 die gerechte Verteilung der sozialen Güter will Walzer keine allgemeingültige und für alle denkbaren Gesellschaften gültige Regel aufstellen. Daher bezieht er sich ausdrücklich allein 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.

22.3.2 Walzers Theorie der sozialen Güter

Aus der Tatsache, dass es eine Vielzahl von Gütern oder Güterklassen, welche 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 entwickelt«; davon zu unterscheiden ist die »einfache Gleichheit«.

Den entscheidenden Gedanken hierzu hat Walzer im Abschnitt »Dominanz und Monopol« seiner *Sphären der Gerechtigkeit* entwickelt. Hier wird zwischen der »Dominanz« von Gütern und dem »Monopol« über Güter unterschieden:

- »Dominante Güter« sind solche, deren Besitz zugleich 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, es jedoch so umverteilen, dass das Monopol beseitigt wird. Befinden sich z. B. die Produktionsmittel in einer Gesellschaft in den Händen einer kleinen Gruppe von Kapitaleignern, 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.

22.3.3 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 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 erkaufte 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, welches 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 Kapital-eigner 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«.

22.3.4 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 göttliche 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 offenlässt, 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 Experi-

ment 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.« (Ebd., 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 *Interpretation 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.« (Ebd., 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 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 Walzer'sche Kommunitarismus ohne Antwort.

22.4 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 letztendlich 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 Konturen, 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; wenn der Kommunitarismus so weit getrieben wird, dann rechtfertigt er jede beliebige Gewalt, wenn diese sich nur auf die gewachsene Eigenart traditioneller Kulturen berufen kann. Das zweite Problem 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 Konservatismus 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 nationalsozialistische »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 grün-alternative 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 Übereinstimmung 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 Grundmuster 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, David Hume 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. Vereinbarkeit der Freiheit aller nach allgemeinem Gesetz (Immanuel Kant);
7. das Sicheinfügen der Individuen in das Ganze einer lebendigen Gemeinschaft, das zugleich als Verwirklichung der göttlichen Weltvernunft im Gang der Weltgeschichte verstanden wird (Hegel);
8. 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);

9. klassenlose Gesellschaft (weiter gehende Gerechtigkeitsvorstellung von Karl Marx für eine künftige Überflusgesellschaft);
10. allgemeines Glück (John Stuart Mill und der Utilitarismus);
11. Recht des Stärkeren (Friedrich Nietzsche);
12. gemeinwohlgebundenes und friedliches Zusammenwirken der Klassen bzw. Interessengruppen (katholische Soziallehre seit dem 19. Jahrhundert bzw. in der Gegenwart);
13. faire Kooperation zwischen freien und gleichen Individuen (John Rawls und der liberale Egalitarismus der Gegenwart);
14. Gleichheit der Ressourcen (Ronald Dworkin);
15. Gleichgewicht zwischen Freiheit und Gleichheit (Ralf Dahrendorf);
16. Bindung der Individuen an eine gewachsene Gemeinschaft (moderner Kommunitarismus).