

Freiheit oder Gerechtigkeit ?

Antworten ausgewählter Philosophien der Neuzeit

Einleitung

Das archaische Wir: Gemeinsinn und Gerechtigkeit

Gemeinsinn und Eigensinn haben eine interessante Entwicklung hinter sich. Die ursprünglichen archaischen Gemeinschaften, in denen die Menschen über Jahrhunderttausende leben, sind durch Gemeinsinnorientierung geprägt.

Der Grund: Nur die Gemeinschaft, in die man hineingeboren ist, sichert das Überleben jedes Einzelnen. Verbunden damit sind relativ egalitäre Strukturen – es gibt keine strikte soziale Rangordnung und keine Ungleichheit in Form institutionalisierter Hierarchien. Typisch ist zudem ein Bemühen um soziale Harmonie. Voraussetzung dafür ist, dass es bei der Verteilung von Ressourcen (z. B. Nahrung) und der Zuteilung von Aufgaben, Rechten und Pflichten „gerecht“ zugeht.

Gemeinsinn und Gerechtigkeit sichern den sozialen Zusammenhalt und die lebensnotwendige Kooperation der frühen Jäger-und-Sammler-Gruppen. Die gemeinsame Sprache sowie Empathie und Altruismus halten die Gemeinschaft zusammen; ritualisierte Nahrungsteilung und andere Gemeinschaftsrituale, kennzeichnende Kunstformen und Kulte bzw. Mythen und religiöse Vorstellungen demonstrieren, beschwören und festigen den Zusammenhalt. Der oder die Einzelne ist als Teil der Gemeinschaft fest eingebettet in ein „Wir“ – mit sinnvollen Aufgaben, einem sicheren „Wissen“ um die gemeinsame Abstammung und einem tiefen Gefühl der Zugehörigkeit und Verbundenheit – auch mit den Ahnen (vgl. Teil I der Studie *„Der Mensch - ein Wir“*).

Das ist sicher eine idealisierte bzw. idealisierende Kennzeichnung. Der Alltag ist auch in solchen Gemeinschaften nie ganz frei von Konflikten und Spannungen; es wird auch in diesen Sozietäten Streitigkeiten, Spott und Schadenfreude, Klatsch und Tratsch, Tabubrüche und diverse kleinere oder größere Vergehen gegeben haben.

Aber grundlegend ist das schon in der Kindheit verankerte Gefühl von Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit. Es bildet und festigt sich in den regelmäßigen gemeinsamen Jagd- und Sammelaktivitäten, in der gemeinsamen Nahrungseinnahme, in den gemeinsamen Ritualen und Festen und den dabei zelebrierten Bezügen zu den gemeinsamen Ahnen.

Das selbstverständliche Teilen (zum Beispiel der kollektiv gesammelten oder erbeuteten Nahrung), die selbstverständliche wechselseitige Hilfe und Unterstützung implizieren: Ich werde anerkannt! Ich gehöre dazu! Dass sich jede und jeder Einzelne als anerkannt und gebraucht erfährt, ist zentral für das Gefühl von Gerechtigkeit und eine entsprechende persönliche Haltung, also die Bereitschaft, auch selber gerecht und fair zu agieren, mit den anderen zu teilen und anderen zu helfen. ¹

¹ Für den Philosophen Axel Honneth (geb. 1949) steht *„die staatliche Gewährleistung von sozialen Voraussetzungen der wechselseitigen Anerkennung“* im Fokus einer Konzeption der Gerechtigkeit. *„Fehlende Anerkennung führt zu einem Gefühl der Ungerechtigkeit. (...) Gerechtigkeit ist nicht die Gewährung von individuellen Grundfreiheiten (Anm.: wie in fast allen modernen Gerechtigkeitstheorien!), sondern die egalitäre Ermöglichung von Anerkennungsverhältnissen.“* (Vgl. Wikipedia *„Gerechtigkeitstheorien“*).

„Gerechtigkeit“ (als sozialer Wert bzw. soziale Norm, als subjektives Erleben und als individuelle Verhaltensbereitschaft) zeigt sich in den archaischen Sozietäten im alltäglich gelebten Gemeinsinn, das heißt vor allem

- im gleichberechtigten Zugang auf alle lebenswichtigen Ressourcen: Insbesondere die Nahrung wird „gerecht“ geteilt. (Vgl. Studie Teil I, Kapitel 1 „*Kooperation und Nahrungsteilung*“),
- im gleichberechtigten Anspruch auf Schutz und Hilfe: Alle Mitglieder der Gemeinschaft werden gleichermaßen vor Feinden, vor Gefahren und Gewalt geschützt, erfahren Unterstützung im Notfall, bei Krankheit oder Verletzung.,
- in der fairen (nicht willkürlichen) Beurteilung von individuellen Vergehen oder Verbrechen: Die traditionellen Wiedergutmachungs- oder Entschädigungspflichten bzw. Strafen gelten für alle gleichermaßen.,
- im relativ freien Zugang zu Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozessen in allen relevanten öffentlichen Angelegenheiten: Wenn es um wichtige Entscheidungen geht, haben alle (erwachsenen) Gruppenmitglieder ein Mitspracherecht.,
- in der traditionsgemäßen und wechselseitig akzeptierten Verteilung von Aufgaben, Pflichten und Rechten.

Gerechtigkeit und das subjektive Gefühl von Fairness hängen eng zusammen: Gerecht (= „richtig“) sind die Verhältnisse im Zusammenleben, wenn alles regelkonform bzw. traditionsgemäß verläuft, ohne willkürliche Bevorzugungen oder Benachteiligungen – bzw. wenn gelegentliche Konfliktfälle entsprechend „fair“ und konsensuell geregelt werden.

Gerechtigkeit sichert den Zusammenhalt und die Harmonie innerhalb der Gemeinschaft und gibt dem einzelnen ein sicheres Gefühl der Zugehörigkeit und der eigenen Bedeutsamkeit für die Gemeinschaft.

Eigensinn: Individuelle Freiheit und soziale Ungerechtigkeit

Mit dem Aufbrechen der archaischen Gemeinschaften und der Entstehung großer Sozialsysteme (Städte, Staaten, Imperien) gewinnt „Eigensinn“ zunehmend an Bedeutung: in Form individueller Ansprüche auf dauerhafte Privilegien, auf Macht und Reichtum, Ruhm und Prestige, aber auch in Form individueller Freiheitsansprüche gegenüber dem Kollektiv, seinen Erwartungen, Werten und Traditionen.

Spätestens in den ersten frühen Zivilisationen rund 3.000 v. Chr. finden die individuellen Unterschiede zwischen den einzelnen Menschen im Hinblick auf Kreativität und handwerkliche Geschicklichkeit, Intelligenz und Cleverness, Risikobereitschaft und aggressive Interessendurchsetzung, Anstrengungsbereitschaft und Ehrgeiz usw. einen Nährboden bzw. werden durch die veränderten Lebensbedingungen (differenzierte Arbeitsteilung mit vielen neuen Berufen, Möglichkeiten, Reichtum und Macht zu erlangen, z. B. durch Beteiligung am Fernhandel, an Kriegen, Plünderungen und Eroberungen usw.) herausgefordert und „gezüchtet“.

Als (auch namentlich bekannte) „Individuen“ treten zunächst die Mitglieder der jeweiligen kultisch-militärisch-politischen Elite, Männer wie Frauen, aus der „breiten Masse“ heraus, Herrscher und Herrscherinnen, Oberpriester, hohe Regierungsbeamte, Militärs und „Kriegshelden“, später auch Kaufleute und Handwerker, Künstler und Gelehrte, Dichterinnen und Dichter usw. Sie beanspruchen eine privilegierte Stellung, Respekt und Anerkennung als Person, die über besondere individuelle Fähigkeiten verfügt oder besondere Leistungen erbringt oder erbracht hat oder die einem „höheren Stand“ angehört.

Mit den sog. Zivilisationen entstehen neue Sozialsysteme (Klassengesellschaften, Ständeordnung) mit zum Teil extremen Hierarchisierungen (vgl. Teil II der Studie „Vom Wir zum Ich“), also mit strukturell verankerter sozialer Ungleichheit und Ungerechtigkeit. Große Bevölkerungsteile, insbesondere die Bauern- und Handwerkerfamilien, die Sklaven ohnehin, werden nun systematisch benachteiligt – und zwar von Geburt an. Der soziale Zusammenhalt kann nun nur noch durch Gewalt(androhung) gesichert werden, die aber durch Kult und Religion als „gottgewollt“ legitimiert wird.

Im weiteren Verlauf der Geschichte, insbesondere des sog. Westens, kommt es zu interessanten Ambivalenzen und Paradoxien:

Die „gottgewollte“ Herrschaft sieht sich Legitimationsforderungen ausgesetzt. Unter dem Stichwort „Volkssouveränität“ soll sie wieder dem Gemeinwohl verpflichtet werden.

Die mit der sozialen Hierarchisierung einhergehende Ungleichheit und Ungerechtigkeit löst immer wieder soziale und religiöse Protestbewegungen und Versuche aus, egalitäre und gerechte Gegenmodelle zu etablieren (z. B. Katharer im europäischen Mittelalter, Sozialismus, Anarchosyndikalismus, antikolonialistische Befreiungsbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert u.a.).

Dies mutet wie eine Rückkehr zur Gemeinsinnorientierung der archaischen Sozietäten an. Der Wunsch nach einer solidarischen Gemeinschaft, nach sozialer Gleichheit und Gerechtigkeit wird wiederbelebt – und zwar in Zeiten, in denen Eigensinn u.a. in Form absolutistischer Herrschaft, ständiger Eroberungskriege, kapitalistischer Profitorientierung und nahezu bedingungsloser Konkurrenz zu triumphieren scheint.

Der Eigensinn zeigt sich aber historisch nicht nur in individuellen Macht- und Herrschaftsansprüchen, in der mehr oder weniger rücksichtslosen Durchsetzung egoistischer Interessen usw., sondern auch in individuellen Freiheitsansprüchen, in der Idee der Würde und der unveräußerlichen Rechte des Menschen – und zwar jedes einzelnen Menschen.

Diese Freiheitsansprüche richten sich zunächst gegen willkürliche Herrschaft und Unterdrückung, sie reichen aber weiter. Sie bedeuten auch: Der oder die Einzelne hat das Recht, sich ggf. auch gegen die eigene Sozietät und deren Werte, Normen und Traditionen zu stellen und sein bzw. ihr Leben „unabhängig“, „selbstbestimmt“ (autonom) zu gestalten. Damit gerät der Anspruch auf individuelle Freiheit in ein Spannungsverhältnis zum Wunsch nach solidarischer Gemeinschaft und Gemeinsinn.²

Mehr noch: Die modernen Gesellschaften sollen heute den Wunsch und die Fähigkeit jedes Heranwachsenden fördern, ein selbstbestimmtes Leben zu führen. Indem sie individuelle Freiheitsrechte und damit auch die Rechte von Minderheiten durch entsprechende politische (Demokratie, Bürgerrechte usw.) und gesellschaftliche (Erziehungs- und Bildungssystem) Rahmenbedingungen stärken, verzichten sie auf eine demonstrative Stärkung des Wir-Gefühls und auf radikale Versuche, Gleichheit (Chancengleichheit) und soziale Gerechtigkeit umzusetzen.

² **Freiheit:** Der Freiheitsbegriff ist sicher außerordentlich komplex: ich begnüge mich hier mit Andeutungen. Vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Freiheit>.

Das Gerechtigkeits- und Gemeinsinn-Defizit moderner Gesellschaften

Das heißt: Die demokratischen (kapitalistischen bzw. marktwirtschaftlichen) Systeme, die auf individuelle Freiheit und freie Entfaltung der Potenziale jedes Einzelnen setzen, haben trotz aller Sozialreformen zum einen ein „Gerechtigkeitsdefizit“: Die bestehende soziale Ungleichheit bezogen auf den Zugang zu materiellen Ressourcen, Bildung und Ausbildung bzw. generell auf „Verwirklichungschancen“³ verschärft sich innergesellschaftlich und international eher noch. Kurz und plakativ gesagt: Die Reichen werden immer reicher, der Anteil der Armen am erwirtschafteten Wohlstand wird immer geringer, ihre „Verwirklichungschancen“ schrumpfen eher.

Die modernen demokratischen Gesellschaften haben zum zweiten ein „Solidaritäts- und Gemeinsinn-Defizit“, das heißt, es gelingt ihnen nur schwer (bzw. nur partiell) ein Gefühl gemeinsamer Verantwortung und Solidarität zu verankern.

Umgekehrt gilt: Wo versucht wird, ein Primat des „Wir“ gesellschaftspolitisch zu etablieren (Nationalismus, Faschismus, Staatssozialismus, Gottesstaat u.a.), geht das stets zulasten individueller Freiheitsrechte. Diese Systeme führen auf der Basis neuer „Wir“-Ideologien bisher immer zur Ausgrenzung und Bekämpfung von Minderheiten, „Fremden“, „Verrätern“ und „Feinden“ bzw. „Ungläubigen“, zum Abbau demokratischer Rechte und zu totalitären Formen der Herrschaft mit massiver Repression; ganz abgesehen davon, dass es auch in diesen Systemen nicht gelingt, meist auch gar nicht ernsthaft versucht wird, soziale Ungleichheit und Ungerechtigkeit abzubauen.

Eine weitere Ambivalenz oder Paradoxie habe ich in den beiden voranstehenden Teilen der Studie angesprochen: Die Entwicklung universalistischer Ideen und Bewegungen (Idee der allgemeinen Menschenrechte, Befreiungsbewegungen) erfolgt vor dem Hintergrund stark partikularer bzw. separierender moderner Gemeinschaftsangebote (z. B. Nation, Volk, Klasse). Optimisten werden die Geschichte als eine Entwicklung hin zu einer globalen Völkergemeinschaft („Völkerbund“, „Vereinte Nationen“, „Europäische Union“ als Zwischenstufe !?) interpretieren.

Angesichts der ökologischen, sozialen und wirtschaftlichen Herausforderungen, scheint eine Art „Weltregierung“ auf der Basis von Demokratie, Menschenrechten und Gleichberechtigung aller Völker unumgänglich. Dagegen stehen aber die Wünsche der (vieler?) Menschen nach „überschaubaren“, persönlichen Gemeinschaften bzw. nach fester Zugehörigkeit zu einem „Wir“, das sich über eine (in der Regel konstruierte!) gemeinsame Abstammung und über Abgrenzung von anderen definiert (Volk, Nation, Rasse, Gläubige versus Ungläubige).

Kurz zusammengefasst geht es um die Frage, welche gesellschaftliche Leitbilder oder Ziele Priorität haben: „Freiheit“ oder „Gerechtigkeit“? Sicherung der individuellen Freiheit und der Freiräume für Selbstverwirklichung oder Stärkung des Gemeinwesens?

Damit hängen folgende Ambivalenzen und Paradoxien der Moderne zusammen:

- Die Erweiterung der Freiräume für die Entfaltung der jeweiligen individuellen Potenziale verschärft Ungleichheit und stößt auf Forderungen nach Egalität (Chancengleichheit) und sozialer Gerechtigkeit. Was ist wichtiger, die möglichst wenig

³ Vgl. das "Capability Approach"-Konzept des indischen Ökonomen Amartya Sen und der amerikanischen Philosophin Martha Nussbaum: Eine Gesellschaft ist umso gerechter, je mehr ihre Mitglieder über „Verwirklichungschancen“ ("capabilities") verfügen, das heißt über subjektive und objektive Voraussetzungen, ein gutes und erfülltes Leben führen zu können. (<https://de.wikipedia.org/wiki/Befähigungsansatz>).

eingeschränkte Freiheit des Einzelnen oder die soziale Verantwortung und der Gemein Sinn? Und (wie) lässt sich beides verbinden?

- Der Wunsch nach einem selbstbestimmten Leben und nach individueller Selbstverwirklichung ist fast immer verbunden mit einem Wunsch nach Zugehörigkeit bzw. Einbindung in ein verlässliches Wir. Wie kann dieses Verhältnis spannungsarm und produktiv gestaltet werden?
- Die universalistische Idee der Einen Menschheit (allgemeine Menschenrechte) und die Erfordernisse einer global abgestimmten Politik, die zu einer Überlebensfrage für die Menschheit geworden sind, stoßen auf eine verbreitete, sich derzeit eher verstärkende Dominanz von oft hoch emotionalisierten Partikularinteressen (Primat der Nation, der Religions- bzw. Glaubensgemeinschaft, der Region oder „Community“, der Sippe oder des Clans usw.). Wie lassen sich universalistische Orientierungen und partikuläre Bindungen versöhnen?

Freiheit oder Gerechtigkeit?

Ich werde nun einige neuere Philosophen bzw. philosophische Denkansätze befragen, die für mich bisher im Hinblick auf die dargelegten Fragen und Ambivalenzen besonders anregend sind. Im Kern geht es um die Frage nach dem Primat – Freiheit oder Gerechtigkeit? – bzw. um die Frage, ob und wie in unserer Zeit die Ansprüche auf individuelle Freiheit und auf soziale Gerechtigkeit versöhnt werden können.⁴

Ich befrage dazu – sicher in eigentlich unzulässiger Kürze – folgende Philosophien und Philosophen⁵:

1. John Rawls' Konzept einer gerechten Gesellschaft
2. Der Kommunitarismus (Michael Walzer, Charles Taylor): "Communities" als Solidargemeinschaften
3. Richard Rorty und die Vision einer solidarischen Gemeinschaft
4. Der Utilitarismus (Jeremy Bentham, Peter Singer) und die Förderung des Gesamtwohls
5. Arthur Schopenhauer
6. Friedrich Nietzsche
7. Der Existenzialismus (Jean Paul Sartre, Albert Camus)
8. Der Konstruktivismus

Zunächst gehe ich auf Philosophen bzw. philosophische Strömungen ein, die Gemein Sinn und Gerechtigkeit besonders gewichten (1. bis 4.). Es folgen Ansätze, die sich eher an dem orientieren, was ich mit Eigensinn meine, die also das Individuum und seine Freiheit stärker in den Fokus stellen (5. bis 8.).

⁴ Ich beziehe mich fast ausschließlich auf Sekundärliteratur; von daher sind alle unterstellten Positionen mit Vorbehalt zu lesen.

⁵ Geplante Ergänzungen: Jürgen Habermas (Diskursethik); Liberalismus (Friedrich August von Hayek, Robert Nozick)

Kapitel 1 John Rawls: Freiheit und Gerechtigkeit verbinden

Gerechtigkeit auf der Basis von Gleichheit

Eine grundlegende Theorie der Gerechtigkeit hat der amerikanische Philosoph John Rawls vorgelegt.⁶ Sie ist über Jahrzehnte Grundlage vieler Debatten und Kontroversen gewesen. Er versucht mit seinem „Konzept einer gerechten Gesellschaft“ die Ansprüche auf Freiheit und Gerechtigkeit zu verbinden bzw. zu „versöhnen“.

Rawls setzt in seinen Überlegungen zur Gerechtigkeit voraus, dass Menschen erstens freie (autonome) und zugleich gleichberechtigte Individuen sind, und dass zweitens Gleichheit eine Voraussetzung für Gerechtigkeit ist.

In seinem zentralen Werk „*Theorie der Gerechtigkeit*“ (1971) geht er davon aus, dass Gerechtigkeit vorrangig durch den Grundwert der Gleichheit bestimmt ist. Eine gerechte Gesellschaft versucht also, Gleichberechtigung zu institutionalisieren, Chancengleichheit für alle zu sichern und bestehende, unvermeidbare Ungleichheiten so gut es geht auszugleichen. Ungleichheiten sind nach Rawls nur dann gerechtfertigt, wenn sie auch den gesellschaftlich am stärksten Benachteiligten nutzen!⁷

Dabei sieht Rawls die Menschen nicht als gleichgestellte Mitglieder quasi naturwüchsiger Gemeinschaften oder von Zwangskollektiven, in denen „Gleichheit“ mehr oder weniger verordnet wird. Er geht vielmehr von der Freiheit und Autonomie der einzelnen Individuen aus, die sich zum wechselseitigen Vorteil zu einem Kooperationsverbund (Gesellschaft) zusammenschließen. In einer gerechten Gesellschaft soll Freiheit dazu beitragen, das Ideal der Gerechtigkeit unter Gleichen herzustellen, dem Ideal zumindest näher zu kommen.

Rawls gilt als ein Vertreter des sog. „egalitären Liberalismus“⁸, der Freiheit und Egalität so zu verbinden sucht, dass der Zusammenhalt einer Gesellschaft optimal gesichert wird. Er unterscheidet sich hierin von „libertären“ Konzepten des Liberalismus, für die individuelle Freiheit und ihre Sicherung der zentrale Wert bzw. oberste Maxime ist.

Gerechtigkeit und Freiheit bedingen sich wechselseitig

Gerechtigkeit ist für John Rawls ein universelles Prinzip, d.h. der „Gerechtigkeitssinn“ ist für ihn elementarer Bestandteil der Menschlichkeit. Er entwickelt sich über soziales, moralisches Lernen in allen Kulturen. Zur Förderung des „Gerechtigkeitssinns“ setzt Rawls auf institutionalisierte gesellschaftliche Regelungen und auf soziales (moralisches) Lernen bzw. auf pädagogische Programme und Projekte.

⁶ John Rawls (1921 – 2002): „*A Theory of Justice*“, dt. „*Theorie der Gerechtigkeit*“ (1971) – Die Auseinandersetzung mit diesem Werk hat über viele Jahre die amerikanische, aber auch die europäische Philosophie beschäftigt (u.a. Richard Rorty, Charles Taylor, Jürgen Habermas). Es gilt als eines der einflussreichsten Werke der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts.

⁷ „*Wer von der Natur begünstigt ist, sei es, wer es wolle, der darf sich der Früchte nur so weit erfreuen, wie das auch die Lage der Benachteiligten verbessert. Die von der Natur Bevorzugten dürfen keine Vorteile haben, bloß weil sie begabter sind (...). Niemand hat seine besseren natürlichen Fähigkeiten oder einen besseren Startplatz in der Gesellschaft verdient.*“ (Wikipedia „*Gerechtigkeitstheorien*“)

⁸ „*Der egalitäre Liberalismus empfiehlt daher, allgemeine Grundwerte für jeden zu garantieren und die Gleichheit zumindest in Hinblick auf Chancen herzustellen und Ungleichheiten, die auf natürlichen oder gesellschaftlichen Bedingungen beruhen können, durch Umverteilung zu kompensieren. Ungleichheiten sind nach Rawls nur dann gerechtfertigt, wenn sie auch zum Nutzen der am schlechtesten Gestellten in der Gesellschaft dienen.*“ (Wikipedia „*Egalitärer Liberalismus*“).

Gesellschaftliche Regelungen müssen langfristig die individuellen Freiheits- und Grundrechte, die für Rawls höchste Priorität haben, mit einem Zusammenleben verbinden, das an Gerechtigkeitsprinzipien und -regeln gebunden ist. Nur so können der gesellschaftliche Zusammenhalt gewahrt und damit auch die Grundrechte bzw. Freiheitsrechte für die Individuen langfristig gesichert werden.

Kurz: Ohne Gerechtigkeit auf Dauer keine Freiheit und keine gesellschaftliche Zukunft! Gerechtigkeit setzt aber voraus, dass durch „Natur“, Unglück oder soziale Umstände Benachteiligte bzw. weniger Begünstigte so etwas wie ein Nachteilsausgleich erhalten, ein in der Praxis überaus schwieriger und konfliktreicher Anspruch an den Sozialstaat.⁹

Die Idee des Gesellschaftsvertrages: Gerechtigkeit herstellen

Rawls legitimiert sein Konzept mit einem fiktiven Urzustand. Sein konzeptioneller Ausgangspunkt ist eine Kooperationsgemeinschaft freier, vernünftiger bzw. vernunftfähiger Individuen, die sich im eigenen Interesse unter der Leitidee der Gerechtigkeit zusammenschließen und dazu die Bedingungen aushandeln.¹⁰ So begründet er – scheinbar rational und logisch – die Grundsätze für eine gerechte Gesellschaft (s.u.).

Rawls Begründung bzw. Legitimation aus einer fiktiven Ausgangssituation hat ihm viel Kritik eingebracht. Vielleicht wäre eine apodiktische Behauptung, dass individuelle Freiheit auf Dauer ohne Gerechtigkeit nicht zu garantieren ist, angemessener gewesen.

Jede Gesellschaft muss Institutionen und Werte entwickeln, die eine Interessenharmonie fördern und die gewaltlose Bewältigung von Konflikten ermöglichen, wenn sie von der Akzeptanz der Menschen getragen werden soll. Dazu bedarf es Gerechtigkeit. Rawls nennt daher Gerechtigkeit als „*erste Tugend sozialer Institutionen*“ (so wie „Wahrheit“ die erste Tugend aller Gedankensysteme, zum Beispiel der Wissenschaft ist). Die Zuweisung von Rechten und Pflichten und die Verteilung von Erträgen bzw. Gütern und Lasten (z. B. Steuern) muss „gerecht“ erfolgen. Das soll durch die unten skizzierten Grundsätze erreicht werden.

Es ist interessant, wie sehr diese Konstruktion einerseits den von mir skizzierten Bedingungen gleicht, unter denen die archaischen Menschen über Jahrhunderttausende ihr Zusammenleben organisiert haben (vgl. Einleitung), wenn auch ganz ohne „Gesellschaftsvertrag“ (!), und wo es eben andererseits deutliche Unterschiede gibt (zum Beispiel im Hinblick auf die Maxime individueller Freiheit).

Insbesondere Rawls' Aussage: „*Niemand hat seine besseren natürlichen Fähigkeiten oder einen besseren Startplatz in der Gesellschaft verdient.*“ widerspricht vermutlich der Selbsteinschätzung und Lebenseinstellung vieler heutiger Menschen, dürfte aber durchaus die Grundhaltung der egalitär organisierten Jäger-und-Sammler-Sozietäten widerspiegeln. Hier sind die besonderen Fähigkeiten des Einzelnen primär oder ausschließlich zum Wohl der Gemeinschaft einzubringen. In Zeiten nahezu grenzenloser Individualisierung, in denen jede

⁹ Praktisch umgesetzt wird das, indem z. B. Kinder aus sozial benachteiligten Familien Stipendien erhalten, um studieren zu können, aber auch über Quotenregelungen, durch die als benachteiligt geltende Afroamerikaner in den USA oder Frauen beim Universitätszugang oder bei Stellenausschreibungen bevorzugt werden; was keineswegs immer und von allen als „gerecht“ empfunden wird.

¹⁰ Um allgemein gültige Grundsätze zu begründen, konstruiert Rawls einen fiktiven „Urzustand“, in dem gleichberechtigte Individuen unter einem „Schleier des Nichtwissens“, also ohne Kenntnis der eigenen sozialen Stellung, der eigenen Interessen, Talente usw. Bedingungen für ein konfliktfreies Zusammenleben aushandeln. „Gerecht“ ist eine Gesellschaftsordnung, wenn alle den Regeln zustimmen können, bevor sie wissen, welchen Rang oder Platz sie in der Gesellschaft einnehmen werden.

und jeder meint, das eigene Leben selbst verantwortlich gestalten zu können und zu müssen und Erfolg oder Misserfolg primär als eigener Verdienst oder eigenes Versagen erlebt werden, wirkt Rawls' Statement zunächst irritierend, auch wenn es bei genauer Sicht zutreffend ist.¹¹

Der individuelle Freiheitsanspruch aber ist neu bzw. „modern“ und in archaischen Sozietäten vermutlich unbekannt. So schreibt Rawls: *„Jeder Mensch besitzt eine aus der Gerechtigkeit entspringende Unverletzlichkeit, die auch im Namen des Wohls der ganzen Gesellschaft nicht aufgehoben werden kann. Daher lässt es die Gerechtigkeit nicht zu, dass der Verlust der Freiheit bei einigen durch ein größeres Wohl für andere wettgemacht wird.“*¹²

Gerechtigkeit ist zwar das Leitprinzip des Zusammenlebens, sie darf aber nicht den grundlegenden Freiheitsanspruch des Einzelnen verletzen!

Grundsätze einer gerechten Gesellschaftsordnung

Abgeleitet aus dem fiktiven Urzustand gelten für John Rawls in seiner „Theorie der Gerechtigkeit“ zwei Grundsätze, auf die sich seines Erachtens alle vernünftigen Individuen, frei von Machtinteressen, Neid und egoistischer Vorteilssuche einigen können:¹³

1. Alle Menschen haben den gleichen Anspruch auf Grundfreiheiten und Grundrechte.¹⁴ Die Freiheit des Einzelnen darf nur um der Freiheit der anderen willen eingeschränkt werden. Das hat oberste Priorität. – Dieser Grundsatz sichert oder garantiert aber nicht soziale Gleichheit. Da Menschen unterschiedliche Begabungen, Interessen, Charaktere und Lebensschicksale haben, z. B. zufällige oder selbst „erarbeitete“ bzw. selbst „verschuldete“ Erfolge und Misserfolge, kommt es zu sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten. Daraus resultiert der zweite Grundsatz:

2. Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen in einer gerechten Gesellschaft zwei Bedingungen erfüllen:

a) Es herrscht faire Chancengleichheit. Alle Güter, Ämter und Positionen stehen prinzipiell allen offen. Die jeweils gültigen Auswahl- oder Verteilungsregeln gelten unabhängig von Abstammung, Reichtum oder „guten Beziehungen“ für alle gleichermaßen.

b) Der erzielte gesellschaftliche Wohlstand muss vor allem den am wenigsten Begünstigten, den von Natur und Schicksal Benachteiligten, den größtmöglichen Vorteil bringen (Differenzprinzip). Das heißt: Eine gerechte Gesellschaft muss für einen sozialen Ausgleich sorgen.

¹¹ Besondere intellektuelle, künstlerische oder körperliche Begabungen oder Vorzüge hat man selbst nicht „verdient“, sie sind einem sozusagen bei der Geburt mit ins Leben gegeben worden. Man kann sie zwar durch individuelle Entscheidungen fördern oder vernachlässigen, allerdings sind auch die guten oder schlechten familiären und sozialen Rahmenbedingungen für solche Entscheidungen nicht persönlich zu verantworten, also „unverdient“. Wer also durch Natur oder Schicksal begünstigt ist, sollte bereit sein zu teilen. Das wäre für Rawls ein Gebot der Fairness.

¹² Zitiert aus "A Theory of Justice", vgl. Wikipedia „John Rawls“.

¹³ Vgl. Richard David Precht, „Wer bin ich und wenn ja, wie viele?“, 2007, S. 336 ff.

¹⁴ Zu den uneinschränkbaren **Grundrechten** gehören nach Rawls u.a. die persönliche Freiheit (Schutz vor Unterdrückung und körperlicher Misshandlung, Schutz vor willkürlicher Festnahme und Haft u.a.), die Gewissens- und Gedankenfreiheit, die Rede- und Versammlungsfreiheit, das Recht auf Partizipation und Mitbestimmung in öffentlichen Angelegenheiten und das Recht auf Eigentum.

Anders formuliert: Es muss also erstens ein gesellschaftliches Regelsystem geben, welches sicherstellt, dass alle Menschen mit gleichen Begabungen die gleichen Aufstiegschancen haben – ungeachtet der anfänglichen Stellung in der Gesellschaft. Es geht also nicht um formale, sondern um faire Chancengleichheit. Rawls nennt das „*Gerechtigkeit als Fairness*“.

Und zweitens: Ungleichheiten sind nur gerechtfertigt, wenn sie auch den am schlechtesten gestellten Mitgliedern der Gesellschaft zum Vorteil gereichen. Nur so können die nicht verschuldete (für J. Rawls „unverdiente“ bzw. ungerechte) Ungleichheit natürlicher Begabungen oder z. B. Nachteile durch Behinderungen (ein wenig) ausgeglichen werden.¹⁵

Ergänzend formuliert Rawls zwei Vorrangregeln: 1. Vorrang der Freiheit: Die Freiheit des Einzelnen darf nur eingeschränkt werden, wenn dies die Freiheit im Gesamtsystem stärkt und wenn alle zustimmen. 2. Vorrang der Gerechtigkeit: Die Chancengleichheit hat Vorrang vor dem Differenzprinzip, solange die bestehende Ungleichheit nicht die Lage der Benachteiligten verbessert.

„Fair“ im Sinne von Rawls handelt, wer die Interessen anderer berücksichtigt und die vereinbarten Regeln beachtet.

Kritik von zwei Seiten

John Rawls Gerechtigkeitstheorie wird von zwei Polen her kritisiert:

Für die libertäre oder neoliberale Kritik (z. B. Robert Nozick) beschneidet Rawls Differenzprinzip (s.o.) die individuelle Freiheit. Er bindet sie demnach viel zu sehr an eine Gemeinorientierung bzw. ein Gleichheitspostulat als Grundlage einer „gerechten Gesellschaft“.

Wenn aber „Gerechtigkeit“ vermeintlich nur über eine Angleichung real vorhandener Unterschiede zwischen den einzelnen Menschen annäherungsweise zu erreichen ist und diese sinnvoll nur über schwer zu identifizierende und zu quantifizierende „Ausgleichsmaßnahmen“ für Benachteiligte zu realisieren ist, führt das nur zu neuen Ungerechtigkeiten. Die libertäre Kritik hält staatliche Korrekturingriffe mit dem Ziel, Ungleichheit abzubauen, daher für unzulässig und freiheitseinschränkend.

Für Vertreter der libertär-neoliberalen Position haben die Individualrechte und die Möglichkeiten einer freien und selbstbestimmten Lebensgestaltung absolute Priorität, solange sie nicht zur Verletzung der Grundrechte anderer führen. So kritisiert Robert Nozick (1938 - 2002) in seiner Antwort („*Anarchy, State, and Utopia*“, 1974) auf Rawls, dass dieser „willkürlich“ Prinzipien der Fairness bzw. Gerechtigkeit, vor allem das Gleichheitsprinzip, zum Ausgangspunkt gesellschaftlicher Regelungen erklärt und die wahre Natur des Menschen völlig verkennt: *„Warum soll sich der Mensch nicht einfach ungestört all seiner natürlichen Gaben, seiner unverdienten Talente und seiner zufälligen Startvorteile im Rennen um die knappen natürlichen und gesellschaftlichen Güter seines Lebens erfreuen können? Warum müssen seine Erfolge notwendig und immer den anderen zugute kommen? Reicht es denn nicht, dass sie es im Großen und Ganzen schon irgendwie tun?“*¹⁶

Das klingt in Zeiten „individueller Selbstverwirklichung“ plausibel; allerdings ist insbesondere der letzte Satz eine typisch neoliberale Beschönigung sozialer Ungleichheit, die angesichts

¹⁵ Nach Rawls beruhen selbst eindrucksvollste individuelle Leistungen und Erfolge (zum Beispiel in den Bereichen Technik und Innovation, Sport, Musik, Kunst, Wissenschaft usw.) immer auch (!) auf biologischen, familiären und sozialen Voraussetzungen, die einem sozusagen in den Schoß gefallen sind.

¹⁶ Richard David Precht, *„Wer bin ich und wenn ja, wie viele?“*, S. 341

gigantischer Steuervermeidungs- und Hinterziehungsstrategien von Superreichen, einer sich immer mehr öffnenden Schere in der Vermögensverteilung und vieler weiterer „unverdienter“ Privilegien der gesellschaftlichen Eliten eher zynisch wirkt.

Dagegen hält die kommunitaristische Kritik (z. B. Michael Sandel, s.u.) die Ausgangsannahme freier, mündiger (erwachsener) Individuen für unrealistisch: Sie ignoriere die immer schon gegebene gemeinschaftliche Bindung und Prägung des Einzelnen und damit die Pluralität von Gerechtigkeitsvorstellungen: Jede Gemeinschaft entwickle eigene Ideen des Guten und Gerechten. Gerechtigkeitsgrundsätze finden nur dann Akzeptanz, wenn sie diese Vielfalt berücksichtigen.

Wie wichtig sind individuelle Freiheit und soziale Gerechtigkeit?

Gelingt Rawls die Versöhnung von Freiheits- und Gerechtigkeitsansprüchen? Und ist das Konzept universell zustimmungsfähig?

Der hohe Stellenwert individueller Freiheitsrechte, eine Prämisse bei John Rawls, ist sicher „kulturspezifisch“ und wird nicht in allen Kulturen geteilt. Überschätzt wird vermutlich auch die Bereitschaft und Fähigkeit von Menschen und Staaten das Zusammenleben nach den o.g. Gerechtigkeitsprinzipien vernünftig zu regeln. Der grundsätzliche Gleichheitsanspruch ist in vielen Kulturen nach Jahrhunderten „gottgewollter“ Hierarchien und fest etablierter Eliten sowie kulturell und politisch tief verankerter patriarchalischer Strukturen alles andere als selbstverständlich.

Meines Erachtens ist die starke Gewichtung individueller Freiheitsrechte, die ich selbst keinesfalls missen oder eingeschränkt sehen möchte, das Ergebnis der Auflösung traditioneller Gemeinschaften bzw. die Folge von historischen Individualisierungsprozessen, also eine typisch „westliche“ Idee.¹⁷ In der Sehnsucht nach Fairness und Gerechtigkeit kommt hingegen die Erinnerung an ein „Wir“ zum Ausdruck, an eine Gemeinschaft, in die der bzw. die Einzelne verlässlich eingebettet ist, und in der das Bemühen um Harmonie und Gerechtigkeit Voraussetzung für die Existenzsicherung aller ist.

Etliche Kritiker weisen darauf hin, dass nicht für alle Menschen „persönliche Freiheit“ (Handlungsfreiheit, politische Freiheit, Meinungsfreiheit u.a.) oberstes oder wichtigstes Prinzip ist; Priorität habe für viele zunächst die Befriedigung der Grundbedürfnisse (Ernährung, Sicherheit, Sexualität usw.). In der Praxis würden viele Menschen „freiwillig“ auf persönliche Freiheiten zugunsten materieller Güter verzichten (- aber wäre nicht auch das eine Form der Freiheit?). Viele Menschen haben allerdings gar keine Wahl, wenn sie und ihre Familien überleben wollen.

Zudem ist bekannt, dass individuelle und demokratische Freiheitsrechte nicht in allen modernen Gesellschaften (vgl. China) – und schon gar nicht in traditionalistisch ausgerichteten Kulturen den gleichen (hohen) Stellenwert haben. Hier haben das Wohl und der Zusammenhalt der Familie oder des Clans, der Religionsgemeinschaft oder der Nation Vorrang vor den Ansprüchen des Einzelnen.

Es dürfte darüber hinaus (leider!) viele Menschen geben, die lieber in einem autokratisch regierten „stabilen“ Staat, der dem Einzelnen Sicherheit, einen gewissen Wohlstand und Identifikationsmöglichkeiten (Nationalstolz!) verspricht, als in einer offenen, demokratischen Gesellschaft leben, die zwar individuelle Freiheits- und Mitbestimmungsrechte sowie Rechtsstaatlichkeit garantiert, deren „Offenheit“ aber auch als Verunsicherung erlebt werden

¹⁷ Das ist zentrales Thema in Teil II meiner Studie „Vom Wir zum Ich“.

kann. Auch eine arme, aber gerechte Gesellschaft ist nur im Märchen (oder in Alternativmilieus) eine attraktive Perspektive.

Dennoch: Wenn mit Freiheitsrechten im Kern die Unverletzlichkeit der Person und ihr Recht auf selbstbestimmte Lebensgestaltung und demokratische Mitbestimmung gemeint ist, verbunden mit Rechtssicherheit ("rule of law"), berührt das zentrale Menschen- oder Grundrechte, für die es einen universellen Geltungsanspruch geben sollte.

Resümee

Mit Rawls müssen sich alle Gesellschaften fragen lassen:

1. Sind Grundfreiheiten und Grundrechte für alle Bürgerinnen und Bürger gleichermaßen gegeben und gesichert? Und welche noch bestehenden Be- und Einschränkungen sind wie abzubauen?
2. Besteht Chancengleichheit bei der Besetzung herausgehobener, einflussreicher Ämter und Funktionen oder beim Zugang zu anderen „Gütern“? Und wie kann Chancengleichheit optimiert werden?
3. Profitieren auch und vor allem die sozial Benachteiligten vom wachsenden Wohlstand? Und was tun Staat und Gesellschaft, um eine weitere Öffnung der Schere zwischen arm und reich zu verhindern?

Die Annahme, dass ohne ein Mehr ein Gerechtigkeit der gesellschaftliche Zusammenhalt auf Dauer gefährdet wird, teile ich vorbehaltlos. Wie sich allerdings die vielen unverschuldeten, zum Teil aber auch selbstverschuldeten Benachteiligungen sinnvoll (freiheits- und autonomiefördernd) „ausgleichen“ lassen, ohne neue Ungerechtigkeiten zu produzieren, ist und bleibt eine Daueraufgabe des Sozialstaates und Thema der zivilgesellschaftlichen Diskurse.

Kapitel 2 Der Kommunitarismus: Leben in Gemeinschaften

Das autonome Individuum: eine Illusion!

Die sozialphilosophische Bewegung des Kommunitarismus (Michael Walzer, Michael Sandel Charles Taylor u.a.)¹⁸ entspricht in zentralen Positionen wohl noch am ehesten meinen Kernaussagen in Teil I der Studie „*Der Mensch - ein Wir*“.

Der Kommunitarismus entsteht in den 80 er Jahren des letzten Jahrhunderts in den USA u.a. als Kritik an der „*Theorie der Gerechtigkeit*“ von John Rawls (s.o.) und an dessen Prämisse eines Gesellschaftsvertrages zwischen autonomen Individuen.¹⁹

Die Kommunitaristen wenden sich gegen die „*Illusion eines autonomen Individuums*“. Sie sehen die Menschen vielmehr als Sozialwesen bzw. als soziale Individuen, die eingebunden sind in Gemeinschaften ("*communities*"), in denen gemeinsam geteilte Wertvorstellungen und Traditionen herrschen.

Bekanntlich existieren Menschen von Kindheit an nicht als isolierte Einzelwesen, sie werden in soziale, religiöse, ethnische Gemeinschaften hineingeboren, in denen sie aufwachsen und leben, in denen bestimmte, gemeinsam geteilte Wert- und Moralvorstellungen und entsprechende Traditionen herrschen, zum Beispiel eine gemeinschaftliche Konzeption des Guten und Gerechten bzw. des Schlechten und Ungerechten.

Grundsätze der Gerechtigkeit (vgl. John Rawls) lassen sich daher, so die Kommunitaristen, nicht unabhängig von diesen überlieferten und sozial verankerten Wert- und Moralvorstellungen aushandeln. Das autonome Individuum, von dem Rawl ausgeht, ist eine Illusion. „*Nur ein in eine sprachlich, ethnisch, kulturell, religiös oder sonst wie definierte Gemeinschaft eingebetteter Mensch ist in der Lage, über Grundsätze der Gerechtigkeit zu befinden.*“

Die grundsätzliche soziale Bindung und Einbindung der Menschen müssen aber Individualität und individuelle Meinungsbildung nicht ausschließen. Auch der Kommunitarismus unterstützt und fördert „*die freie Entfaltung des Einzelnen, solange sie sozial verträglich ist.*“²⁰ Angestrebt wird eine Balance zwischen Individuum und Gemeinschaft, zwischen Eigensinn und Gemeinsinn, zwischen Freiheit und Gerechtigkeit.

¹⁸ Als Hauptvertreter des Kommunitarismus gelten Alasdair McIntyre (geb. 1929), Michael Walzer (geb. 1935); Charles Taylor (geb. 1931); Michael Sandel (geb. 1953); Amitai Etzioni (geb. 1929), Robert Putnam (geb. 1941), u.a. - Einige der Genannten bezeichnen sich allerdings selbst nicht als „Kommunitaristen“, stehen ihnen aber gedanklich nahe.

Der Begriff weckt zwar Assoziationen zum Begriff „Kommunismus“, es bestehen aber ideengeschichtlich und politisch keine (bzw. nur wenige) Bezüge. Der Kommunitarismus knüpft an das antike demokratische Polis-Modell an und an die Gründungsgeschichte der USA, die von vielen, oft sektenartigen "Communities" getragen war.

¹⁹ Mit Michael Sandels Buch "*Liberalism and the Limits of Justice*" (1982) beginnt eine jahrelange Liberalismus - Kommunitarismus-Debatte in den USA. 1983 folgt Michael Walzer mit "*Spheres of Justice: a defense of pluralism and equality*" (s.u.).

Im Podcast Soziopod (radio bremen) „*Einer für alle, alle für einen. Gerechtigkeit und Kommunitarismus*“ diskutieren am 14.11.2018 der Soziologe und Pädagoge Nils Köbel und der Medienexperte Patrick Breitenbach sehr ausführlich (über 2 Std.; im Internet verfügbar) über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und die Positionen und Leitziele der Kommunitaristen.

²⁰ Zitate aus Wikipedia „*Kommunitarismus*“.

Kritik am modernen Subjektivismus

Die Kommunitaristen sehen die modernen Gesellschaften in der Krise: Sie diagnostizieren u.a. einen Verfall traditioneller Werte, eine Vorherrschaft egoistischer Interessen und eine Ausbreitung von Legitimations- und Sinnkrisen. Die Gründe sehen sie in einer zunehmenden Auflösung traditioneller Bindungen durch die Entwicklung des globalen Kapitalismus und in der Dominanz liberalistischer Ideologien mit ihrer „Überbetonung des Individuellen“, die sich z. B. in der ständigen Suche vieler Menschen nach „Selbstverwirklichung“ und im Primat individueller Interessendurchsetzung zeige.

Das kapitalistische Prinzip der individuellen Vorteilssuche und der ökonomischen Nutzenoptimierung sowie die liberalistische Verabsolutierung des Ideals individueller Freiheit auf Kosten des Gemeinwohls verschärfen soziale Gegensätze (z. B. bei der Vermögens- und Einkommensverteilung, innergesellschaftlich wie global), und verstärken Prozesse der Entsolidarisierung (Triumph des Egoismus), der Vereinsamung und Ausgrenzung. Zunehmend würden nicht Prinzipien der Solidargemeinschaft (gegenseitige Hilfe, Rücksichtnahme und Respekt, Pflege von persönlichen Kontakten, bürgerschaftliches Engagement usw.), sondern Marktmechanismen das Zusammenleben bestimmen.

Für den kanadischen Philosophen Charles Taylor, er bezeichnet sich selbst nicht als Kommunitaristen, steht ihnen aber in vieler Hinsicht nahe, führt die neuzeitliche Idee individueller Freiheit und Selbstbestimmung letztlich zu einem fatalen „Wertrelativismus und Subjektivismus, der Belange jenseits des eigenen Ich ignoriert“. Alles drehe sich nur noch das eigene Selbst und seine Befindlichkeit; Taylor nennt das einen „Individualismus der Selbstverwirklichung“, bei dem es ständig darum gehe, „sein Ding zu machen“ oder „sich selbst zu entdecken“.

Taylor, ein bekennender Katholik, sieht dagegen ein grundlegendes menschliches Bedürfnis nach einem Sinn, der das diesseitige Leben transzendiert. Für diese Sinnsuche könne weder das wissenschaftlich-neutrale Selbst- und Weltverständnis der Moderne noch das Streben nach individueller Nutzenmaximierung in einer kapitalistischen Welt eine befriedigende Antwort bieten. Im Gegenteil, so Taylor: Die neutrale und „desengagierte Vernunft“ der Moderne trage zu Sinnkrisen bei und mache Identität fragiler.²¹

Werte und Moralvorstellungen gelten auch für Taylor immer nur für eine bestimmte Gemeinschaft, in die der Einzelne hineingeboren wird bzw. lebt und interagiert. Dennoch meint er aber, dass Menschen sich über die Kulturen hinweg auf gemeinsame Werte verständigen können.

Rückbesinnung auf Gemeinsinn

Die Kommunitaristen fordern eine Erneuerung gemeinsamer Werte bzw. eine Rückbesinnung auf das Gemeinwohl, auf Werte wie Gemeinsinn (!) und Solidarität. Diese Werte sollen

²¹ „Die Individualisierung führe aber auch zu einer neuen Art von Einsamkeit, die besonders durch das Festliche durchbrochen werde: Fußballstadien oder Rock-Festivals seien Beispiele dafür, dass das Individuum sich danach sehne, Teil eines größeren Ganzen zu sein.“ - Zitate aus: Wikipedia „Charles Taylor (Philosoph)“.

In „Quellen des Selbst“ (1994) beschreibt Charles Taylor, wie sich historisch der neuzeitliche Individualismus als kulturelles Konstrukt entwickelt hat. Taylor kritisiert die vermeintlich einseitige Rationalität der Aufklärung und jede Form des Atheismus. Sein Menschenbild ist christlich, aber nicht kirchlich orientiert: „Menschliche Identität, menschliches Handeln und Erkennen sind nicht möglich ohne die intersubjektiv verbindliche Akzeptanz letzter und höchster Güter.“

möglichst schon in Kindergärten und Schulen erfahrbar und vermittelt werden: Schon Kinder sollen lernen, sich wechselseitig zu unterstützen und zu helfen, sich auf Regeln für den Umgang mit Konflikten zu verständigen und Verantwortung für die Gruppe zu übernehmen. Sie sollen sich in gemeinsamen Spielen, Feiern und Projekten als Teil einer Gemeinschaft erleben bzw. Zusammenhalt und Kooperation als wichtige Lebensstrategie erfahren.

Gesamtgesellschaftlich soll die Garantie individueller Freiheitsrechte für die Bürgerinnen und Bürger mit Sozialverpflichtungen verbunden werden, in denen sich die Menschen für die Gemeinschaft engagieren. Nach dem Motto: Jedes Mitglied der Gemeinschaft schuldet allen übrigen etwas, und die Gemeinschaft schuldet jedem ihrer Mitglieder etwas.

Selbstverständlich geht es auch den Kommunitaristen um Möglichkeiten für eine individuelle Entfaltung der Persönlichkeit, diese kann aber ihrer Meinung nach nur in Rückkopplung an die soziale Gemeinschaft (z. B. Familie, Nachbarschaft, Kommune) und in sozialer Spiegelung (Anerkennung, Respekt) erfolgreich sein.

Individualität entsteht in der Gemeinschaft und gespiegelt durch deren Mitglieder. Das sehen Narzissmustheoretiker wie Heinz Kohut oder Albert Ilien ganz ähnlich.²² Menschliche Identität als verlässliches Wahrnehmen und Erkennen sowie sinnvoll erlebtes Handeln ist ohne intersubjektiv verbindliche Akzeptanz gemeinsamer Werte nicht möglich.

Daraus erwächst auch eine soziale Verantwortung des Einzelnen bzw. eine wechselseitige Verpflichtung zwischen den Individuen und der Community, ein „*Gleichgewicht zwischen individuellen Rechten und sozialen Pflichten*“.

"Communities" als Zwischensphäre zwischen Staat und Individuum

Die politischen Ziele und Ideale der Kommunitaristen sind m. E. zunächst durchaus nachvollziehbar. Zwischen dem Staat, dessen Aufgaben sich auf das Notwendigste reduzieren sollen, und den Individuen soll eine Sphäre von möglichst vielen lokalen bzw. nachbarschaftlichen, aber auch räumlich nicht gebundenen Gemeinschaften treten: Bürgerinitiativen, Selbsthilfegruppen, Nachbarschaftsnetzwerke, Vereine usw.

In diesen Gemeinschaften nehmen die Menschen ihre Alltagsangelegenheiten so weit wie möglich selbst in die Hand; sie organisieren und realisieren gemeinsame Projekte, pflegen Kontakte, helfen und unterstützen sich wechselseitig, spielen und feiern zusammen und entwickeln gemeinsame Pläne und Ideen.

Diese Sphäre der "Communities" kann und soll aber nicht nur Raum für Gemeinschaftserfahrungen bieten, sondern zugleich ein Korrektiv bilden zu immer wieder vorkommenden Regelverletzungen des Staates, zu offensichtlichen Ungerechtigkeiten, Intransparenz von Entscheidungen, Amts- und Machtmissbrauch usw. Sie kann und soll eine kritische Öffentlichkeit stärken und Bürgerengagement ermutigen. „*Das Ziel ist eine aktive Gesellschaft von freien und gleichen Bürgern*“, die ihre Vorstellungen von einem guten Leben selbst zu realisieren versuchen.

²² Heinz Kohut, „*Formen und Umformungen des Narzissmus*“, 1976, und Albert Ilien, „*Liebe und Erziehung. Zur Begründung der Erziehungsidee*“, 1986

Die Idee des guten Lebens ist ein zentrales Leitbild der Kommunitaristen. Damit verbunden sind nicht nur materielle, sondern auch soziale und emotionale Erfahrungen, die das eigene Leben bereichern und ihm Sinn geben: in einer verlässlichen Gemeinschaft.²³

Die Kommunitaristen setzen (voller Optimismus!) auf die „*Selbsteilungskräfte der vielfältigen Gemeinschaften und Assoziationen der Bürger*“, sie fordern daher eine weitgehende Dezentralisierung staatlicher Aufgaben und eine Entwicklung von Formen direkter Demokratie. Angestrebt wird eine Stärkung der Zivilgesellschaft. Vorbild ist die griechische Polis bzw. die attische Demokratie mit ihrer Förderung individueller Partizipation.

Kritisiert werden von Kommunitaristen sowohl ein Übergewicht des Staates und staatlicher Kontrollen und Eingriffe, also die Idee, der Staat könne und müsse alle zentralen Probleme lösen (Etatismus) – als auch neoliberale Vorstellungen eines weitgehenden staatlichen Rückzugs zugunsten kapitalistischer Marktmechanismen, die vermeintlich über Angebot und Nachfrage alle Probleme lösen würden. Kritisiert werden aber auch sozialdemokratische Modelle des (bürokratischen) Wohlfahrtsstaates, der den Einzelnen in Abhängigkeit halte und Eigeninitiative einschränke.

Communities: Zwischen Tradition und Selbstorganisation

Um welche "Communities" geht es den Kommunitaristen? Da wir es heute bekanntlich nicht mehr mit quasi naturwüchsigen archaischen Existenzgemeinschaften (Jäger-und-Sammler-Gruppen; überschaubaren Dorf- bzw. Kultgemeinschaften) zu tun haben, bleibt die entscheidende Frage, was hier als "Community" definiert, konstruiert oder unterstellt wird.

Menschen leben heute in unterschiedlichen sozialen Zusammenhängen, diese beruhen zum Teil auf direkter, persönlicher Begegnung und Kommunikation (Familie, Nachbarschaft, Kommune, Arbeitskollegium, Verein usw.), zum Teil aber auch auf größeren und weitgehend anonymen Einheiten (Nation, Ethnie, Religionsgemeinschaft, Metropolregion, Gewerkschaften, sog. soziale Netze im Internet, usw.). In einige wird man hineingeboren, andere wählt man aus.

Die Kommunitaristen verfolgen offenbar zwei unterschiedliche Strategien zur Entwicklung bzw. Stärkung von Communities: Zum einen sollen alte, in den USA lange Zeit prägende Gemeinschaftsformen, die im Zuge des Kapitalismus und seiner Durchdringung aller Lebensbereiche zunehmend aufgeweicht werden, wiederbelebt werden: Familie, Gemeinde, Religionsgemeinschaft usw.

Zum anderen geht es um die Schaffung neuer Gemeinschaftsformen, die aus nachbarschaftlichen Strukturen, sozialem und ökologischem Engagement, aus Selbsthilfe- und Bürgerprotestbewegungen erwachsen. Die erste Strategie halte ich für sehr fragwürdig (s.u.).

²³ Das kommunitaristische Leitziel des „guten Lebens“ in selbstgewählten und möglichst selbstorganisierten Gemeinschaften vertritt auch die amerikanische Philosophin Martha Nussbaum (geb. 1947). Sie geht von der Würde jedes Menschen aus und von seinem Anspruch auf ein gutes (gehaltvolles, "flourishing") Leben. Das schließt den sozialen Anspruch auf Respekt und Achtung (Beachtung!) ein. In Zusammenarbeit mit Amartya Sen) hat Martha Nussbaum den sog. Befähigungsansatz ("Capability Approach") entwickelt. In ihrer Variante listet sie buchstäblich auf, welche Grundbefähigungen (capabilities) gesellschaftlich bereitgestellt bzw. ermöglicht werden müssen, damit Menschen eine Chance auf ein gehaltvolles Leben und auf Respekt ihrer Würde haben. Nussbaum leitet die Grundbefähigungen aus anthropologischen Grundtatsachen und Grundbedürfnissen der menschlichen Existenz ab und fordert, dass sie von allen Nationen anerkannt und verfassungsmäßig verankert werden. (Vgl. Wikipedia „Befähigungsansatz“).

Für mich bleibt unklar, ob nach Meinung der Kommunitaristen die verschiedenen tradierten und revitalisierten oder neu entstehenden Communities als jeweilige Wertegemeinschaft grundsätzlich zu tolerieren sind – bzw. ob und wenn ja wie umgekehrt ein universeller Geltungsanspruch der Menschenrechte und der individuellen Freiheitsrechte begründet wird.

Heute besteht eine Vielzahl von großen und kleinen Gemeinschaften, viele mit aus meiner Sicht äußerst fragwürdigen Zielen und Strukturen (fundamentalistische Religionsgemeinschaften, religiöse Sekten, reaktionäre und rassistische Organisationen, kriminell agierende Clans und Banden usw.).

Zu fragen ist u.a.:

- Wie sind z.B. Minderheiten innerhalb der jeweiligen Gemeinschaft geschützt?
- Welche Rechte auf Partizipation, aber auch auf Nichtkonformität im Hinblick auf die allgemein geteilten Werte haben die einzelnen Individuen?
- Wo liegen Grenzen der Toleranz gegenüber fundamentalistischen, antidemokratischen Communities?
- Wie kann das schwierige Verhältnis von Eigeninitiative und Fürsorge, von Subsidiarität (Hilfe zur Selbsthilfe) und solidarischer Unterstützung Notleidender oder Bedürftiger durch die Gemeinschaft geregelt werden?

Zu fragen ist auch, wie sich die gesellschaftlichen Urbanisierungs-, Migrations- und Diversifikationsprozesse, die Entwicklung von gigantischen, multi- und transkulturellen Metropolregionen auf die Möglichkeiten der Community-Bildung auswirken. Ob über die Gefahr von ethnisch-religiöser und sozio-ökonomischer Ghettobildung hinaus neue Formen von Gemeinschaften entstehen können. Vielleicht bietet die Digitalisierung der Wirtschaft und des Arbeitslebens eine Perspektive für völlig neue Kommunikations- und Kooperationsgemeinschaften.

Pluralität der Gerechtigkeitsvorstellungen

Die erhoffte Aktivierung von Selbstorganisation und bürgerschaftlichem Engagement beruht auf der Möglichkeit von Gerechtigkeit. Ohne Gerechtigkeit bzw. eine Entwicklung zu mehr Gerechtigkeit stirbt die Gemeinsinnorientierung. Umgekehrt gilt: Ohne verlässliche Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft kann sich auf Dauer kein Gefühl von Gerechtigkeit entwickeln. Wer sich als nicht erwünscht und nicht gebraucht erlebt, dürfte die eigenen Lebensumstände als zutiefst „ungerecht“ empfinden.

Gemeinsinnorientierung scheint zwar ein universelles Prinzip zu sein, sie realisiert sich aber stets in konkreten Gemeinschaften oder Communities. Der Kommunitarismus vertritt daher eine eher relativistische Position: Jede Community entwickelt eigene Werte und Wahrheitsansprüche. Daher muss in modernen Gesellschaften eine entsprechende Pluralität gesichert werden (Pluralismus der Weltanschauungen).

Damit öffnen die Kommunitaristen, insbesondere auch Charles Taylor, den Blick auf andere Kulturen und deren Wertvorstellungen. Im pluralistischen Konzept der Kommunitaristen sind Grundsätze der Gerechtigkeit, anders als bei John Rawls, zunächst nicht universell. Was „Gerechtigkeit“ bzw. eine „gerechte Gesellschaft“ ausmacht, wäre demnach nur über einen interkulturellen Verständigungsprozess zu klären. Allerdings plädiert Taylor durchaus für die Anerkennung universell gültiger Menschenrechte.

Wie realistisch ist eine universelle Verständigung über Gerechtigkeit? Schon die Verständigung über Menschenrechte (inkl. Frauen-, Kinder-, Minderheiten-, Tierrechte)

gestaltet sich extrem schwierig, nicht weniger die über andere Eckpfeiler der Gerechtigkeit (z. B. Ausgleich von Benachteiligungen aller Art, Bekämpfung von Armut und Hunger, gleichberechtigter Zugang zu Ressourcen, Bildung, Rechte künftiger Generationen, usw.).

Gerechtigkeit als „komplexe Gleichheit“

Gerechtigkeit ist die zentrale Leitplanke für gesellschaftliche Moralsysteme. Nach Michael Walzer²⁴ sind menschliche Gesellschaften „Verteilungsgesellschaften“ mit gemeinsam geteilten Vorstellungen vom Wert der produzierten Güter und mit festgelegten Verteilungsprinzipien.

Eine „gerechte“ Verteilung kann nach Walzer aber nicht auf Basis „einfacher Gleichheit“ erfolgen, sondern nur auf Basis komplexer Regelungen. Nur Prinzipien einer „komplexen Gleichheit“ verhindern Ungerechtigkeiten und Tyrannei. Deswegen trennt er das gesellschaftliche Leben in Sphären, in denen die Güter nach unterschiedlichen Prinzipien „gerecht“ verteilt werden.

Nach M. Walzer gibt es folgende elf gesellschaftliche Sphären: Mitgliedschaft und Zugehörigkeit, Sicherheit und Wohlfahrt, Geld und Ware, Erziehung und Bildung, Amt, harte Arbeit, Freizeit, Anerkennung, politische Macht, Verwandtschaft und Liebe sowie göttliche Gnade. Wie er auf diese Einteilungen und Abgrenzungen kommt, und wie er sie begründet, habe ich (noch) nicht recherchiert.²⁵ Wichtig ist aber, dass sich die verschiedenen Verteilungssphären seiner Meinung nach klar voneinander abgrenzen und dass sich alle Güter je einer Sphäre zuordnen lassen.

Dabei unterscheidet er drei Distributionsprinzipien: freier Tausch, Verdienst, Bedürfnis bzw. Bedarf. Das Prinzip „freier Tausch“ gilt für die Sphäre „Geld und Ware“, für die Sphäre „Anerkennung“ gilt das Prinzip „Verdienst“ und für die Sphäre „Sicherheit und Wohlfahrt“ gilt das Verteilungsprinzip „Bedürfnis/Bedarf“. So sind etwa medizinische Leistungen an Kranke gemäß der Behandlungsbedürftigkeit und politische Ämter an Kandidaten gemäß ihrer Qualifikation zu vergeben.

Diese „komplexe Gleichheit“ als Gerechtigkeitsprinzip funktioniert allerdings nur, wenn die Sphären strikt getrennt bleiben, was in der Realität bekanntlich nicht der Fall ist. So können durch Geld und Ware Privilegierte, sprich: besonders Wohlhabende, sich durchaus Vorzugsbehandlungen zum Beispiel im Krankheitsfall, vor Gericht und in der Bildungssphäre „erkaufen“. Hier sind sicher Regelungen nötig, die verhindern, dass weniger Begünstigte dadurch (schwere) Nachteile erleiden.

Doppelstrategie zu mehr Gerechtigkeit

Der Kommunitarismus betont, dass sich individuelle Freiheit und Gerechtigkeit in frei gewählten Gemeinschaften verbinden (versöhnen) lassen, die eigene Werte und Gerechtigkeitsvorstellungen entwickeln oder tradieren. Dieser partikularistische Ansatz öffnet den Blick für die Wertvorstellungen anderer Kulturkreise, er schließt aber nicht aus

²⁴ Michael Walzer: „Sphären der Gerechtigkeit: ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit“ (1983). Walzer ist auch Autor des heftig diskutierten Buches „Gibt es einen gerechten Krieg?“ (1982).

²⁵ Walzer „erhebt keinen Anspruch darauf, dass seine Sichtweise die einzig mögliche ist, zudem betont er, dass diese Abgrenzung der Sphären mehr eine Kunst als eine Wissenschaft darstellt.“ (Michael Rößlein, „Martin Walzer - Gerechtigkeit als komplexe Gleichheit“, 2010).

bzw. setzt darauf, dass sich Menschen und Gemeinschaften auch auf übergreifende, letztlich universelle Werte verständigen können.

Ich sehe in den kommunitaristischen Überlegungen eine interessante Doppelstrategie:

Zum einen müssen die bestehenden staatlichen Systeme und Ordnungen im Sinne der jeweiligen sphärentypischen Grundsätze der Gerechtigkeit weiterentwickelt werden. Das bedeutet: Je nach Teilsystem bzw. Sphäre (Justiz, Medizin, Bildung, mediale Öffentlichkeit, usw.) müssen das Bemühen um Gerechtigkeit und diesbezüglich echte Fortschritte erfahrbar sein, wenn Bürgerengagement ermutigt werden soll.

Zum anderen müssen für dieses Bürgerengagement Freiheits- und Erprobungsräume geschaffen werden, zum Beispiel in sozialen Selbstorganisations- und Vernetzungsformen (Stärkung der Zivilgesellschaft). Eine Gesellschaft ist umso gerechter, je mehr ihre Mitglieder über Möglichkeiten (Verwirklichungschancen) verfügen, ein gutes und erfülltes Leben in selbst gewählten Gemeinschaften zu führen.

Ungeklärt bleibt dabei, wie z. B. mit rassistischen, fundamentalistischen, Gewalt verherrlichenden „Gemeinschaften“ umzugehen ist. Hier ist gesamtgesellschaftliche Verständigung bzw. Regelung geboten. Der kommunitaristische Ansatz setzt eine demokratische Grundordnung, Rechtssicherheit und Anerkennung der allgemeinen Menschenrechte voraus, bleibt also insofern „westlichen“ Werten verbunden.

Kapitel 3 **Richard Rorty: Empathie fördern für eine solidarische Gemeinschaft**

Ohne Empathie keine gerechte Gesellschaft

Richard Rorty (1931 - 2007), einer der „am meisten gelesenen und kontroversesten Philosophen der Gegenwart“²⁶, geht vom Ideal einer demokratischen, solidarischen, gerechten Gesellschaft aus. Die Grundlage oder Voraussetzung für ein solidarisches soziales Zusammenleben sieht er in der Empathiefähigkeit des Menschen.

Rorty hat sich politisch stets als „links“ bezeichnet, seine politische Philosophie orientiert sich dabei aber ausdrücklich an den „westlichen“ Werten der Aufklärung und der liberalen Demokratie: Menschenrechte, Meinungsfreiheit, Gewaltvermeidung, Gleichberechtigung, Solidarität, demokratische Partizipation, Pluralität und individuelle Freiheit.²⁷

Die Solidarität zwischen den Menschen entsteht für Rorty durch die gemeinsam geteilte Erfahrung von Grausamkeit, das heißt durch diesbezüglich kulturell gemeinsame oder doch sehr ähnliche Empfindungen und Einstellungen. Empathie (Einfühlungsvermögen und Mitleiden) bildet den sozialen Kitt, stiftet eine Gefühl der Zusammengehörigkeit und eine Bereitschaft zu wechselseitiger Unterstützung und gerechtem Teilen. Mit Blick auf die Geschichte des „Westens“ und der allgemeinen Menschenrechte lässt sich sagen: „*Ein moralischer Fortschritt bestand für Rorty in der Ausweitung des „Wir“, der Gemeinschaft, die diese Empathie füreinander aufbringt.*“²⁸

Ziel müsse es sein, Grausamkeit und Leiden zu minimieren bzw. zu vermeiden und Gerechtigkeit in der Gesellschaft auszuweiten. Ziel sollte es aber auch sein, das „Wir“ auszuweiten, also den Kreis der Menschen zu erweitern, für die wir Empathie aufbringen und Gerechtigkeit fordern – letztlich auf alle Menschen. Für Rorty ist diese Handlungsperspektive wichtiger als jeder philosophische Diskurs über Gerechtigkeit.

Dabei kann Empathie nach Rorty bei jedem Einzelnen entwickelt und gefördert werden: durch Erziehung und Bildung, durch Literatur und Poesie oder durch Naturbegegnung oder Naturerleben.

Auch Richard Rorty fordert also eine Wiederbelebung von Gemeinsinn. Er plädiert für „Gefühlserziehung“ (Sensibilisierung für das Leiden anderer). Diese Sensibilisierung der Menschen für das Leiden anderer (als Bildungsaufgabe aber auch als Beitrag von Literatur und Philosophie) ist für ihn wichtiger als die Schulung des Denkens bzw. die Förderung von Rationalität. Rorty setzt dabei auf die emotionale Lernfähigkeit der Menschen.

Auch und gerade Philosophen „sollen sich als kluge, erfahrene Gesprächspartner an alltagsrelevanten Diskursen beteiligen und verhindern, dass Gesprächsrunden als

²⁶ Zitate und Bezüge aus Wikipedia „Richard Rorty“. Richard Rorty entwickelt vor allem eine fundamentale Kritik der gängigen erkenntnistheoretischen Positionen und löst damit heftige Debatten aus. Seine wichtigsten Werke sind „*Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*“ (dt. 1987) und „*Kontingenz, Ironie und Solidarität*“ (dt. 1992).

²⁷ Rorties Eltern sympathisierten einige Jahre mit dem Kommunismus (bis zur Trotzki-Ermordung 1940). Rorty selbst hat die Ideologie des Klassenkampfes und der sozialistischen Revolution als nicht mehr zeitgemäß abgelehnt, aber immer wieder eine starke linke Bewegung für mehr soziale Gerechtigkeit erhofft bzw. die Entpolitisierung der US-amerikanischen Linken beklagt.

²⁸ Auf die grundlegende Bedeutung der menschlichen Empathiefähigkeit für die Entwicklung von Gemeinsinn und sozialem Zusammenhalt habe ich im Teil I der Studie „*Der Mensch - ein Wir*“, Kapitel 3 hingewiesen.

„Tauschmarkt für Theorien“, missbraucht werden. Dieser nicht-normale Diskurs soll Einzelnen und der Gesellschaft ermöglichen, sich von Traditionen zu lösen und neue Sichtweisen zu finden.“ Sie sollen auf diese Weise Verständigung und Solidarität fördern und Handlungsperspektiven eröffnen.

Rorties philosophische Position wird als Neopragmatismus²⁹ bezeichnet (Vorbild ist der Pragmatist John Dewey), weil sich sein philosophisches Denken sachbezogen an alltäglichen und bekannten Gegebenheiten und nicht an sog. unveränderlichen metaphysischen Prinzipien ausrichtet: Theorien, Ideen und Konzepte sollen hilfreich sein, für das Verständnis der menschlichen bzw. gesellschaftlichen Praxis. Es geht nicht um „Wahrheit“, sondern um Verständnis und Verständigung, um möglichst viele interessante, intelligente und hilfreiche Anregungen für die Lösung gesellschaftlicher oder grundlegender alltagspraktischer Fragen und Probleme (wie z. B. die Erweiterung der sozialen Gerechtigkeit oder die Sicherung individueller Freiheit).

Es gibt keine universal verbindlichen Kriterien für Wahrheit und Gerechtigkeit

Rorty hat sich intensiv mit erkenntnistheoretischen Fragen auseinandergesetzt, insbesondere mit den historischen Hintergründen und Zusammenhängen erkenntnistheoretischer Diskurse. Für ihn sind Kategorien wie „Wahrheit“, „objektive Realität“ bzw. „Objektivität“ historisch bedingte kulturelle Konstrukte. Er plädiert daher dafür „sich vom Wahrheitsbegriff und von Objektivität zu verabschieden. Diese Begriffe seien kontingent, hätten nicht zu den in Aussicht gestellten Ergebnissen geführt und seien daher verzichtbar.“ Rorty formuliert in seinen Werken eine Art „Generalabrechnung“ mit weiten Teilen der bisherigen Philosophie und hat damit viel Widerspruch ausgelöst.³⁰

Nach Rorty sind unsere Theorien, Vokabulare, Werte und Sichtweisen historisch und kulturell relativ: Es gibt keine allgemeinen, verbindlichen Kriterien, um die Bedeutung oder die Wahrheit bzw. Allgemeingültigkeit verschiedener Vokabulare (z. B. Gerechtigkeit, Freiheit) zu bewerten. Und es sei auch nicht möglich, über den eigenen ethnozentrischen Horizont hinaus eine vorurteilsfreie Bewertung anderer Kulturen vorzunehmen.

Wenn Rorty vorschlägt, unser Vokabular, unser Weltverständnis, aber auch unsere Theorien und Konzepte über die Entwicklung der sozialen Welt und unseres eigenen Selbst als „kontingent“ anzusehen, dann meint er damit: Sie beschreiben eine mögliche und sinnvolle, aber nicht zwingend gebotene Sicht bzw. Option. Alles könnte auch anders sein! Absolute Wahrheit und Objektivität gibt es demnach nicht; jede vermeintliche Wahrheit bzw. jede Theorie erweist sich bestenfalls für die Lebenspraxis als sinnvoll, anregend und hilfreich; aber damit ist sie nicht zugleich unumstößlich und notwendig gegeben.

Wir müssen also auch von der Kontingenz unserer eigenen Überzeugungen ausgehen (bei Rorty als „Haltung der Ironie“ bezeichnet). Ich verstehe das so: Auch unsere „Wahrheiten“, unsere Werte und Überzeugungen können sich ändern, können durch nicht voraussehbare Ereignisse neu justiert werden. Wir müssen lernen, unsere Einstellungen und vermeintlichen

²⁹ Der sog. **Neopragmatismus** (Richard Rorty, Hilary Putnam, W. Van Orman Quine, Hans Joas u.a.) kann als sprachphilosophische Weiterentwicklung des Pragmatismus (John Dewey, William James, Charles Peirce, George Herbert Mead) bezeichnet werden, der im 19. und 20. Jahrhundert vor allem im angloamerikanischen Raum starke Verbreitung gefunden hat.

³⁰ Unter „wahr“ versteht Rorty im Anschluss an den klassischen Pragmatismus nicht die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, sozusagen die exakte Spiegelung der Realität, sondern „gerechtfertigte“ und gut „begründete“ Überzeugungen. „Kriterium für die Rechtfertigung ist dabei die Nützlichkeit für das Erreichen bestimmter Zwecke und das Lösen konkreter Probleme.“ (Bärbel Frischmann, „Richard Rorty“, in: Information Philosophie)

Gewissheiten zu hinterfragen und ggf. zu erneuern, ggf. auch gegen die vorherrschenden Einstellungen und Überzeugungen jener Gruppen und Gemeinschaften, in denen wir uns bewegen. Das wäre für Rorty Ausdruck von Freiheit.

Engagement für Gerechtigkeit auch ohne rationale Letztbegründung

Mit seiner „Kontingenztheorie der Wahrheit“ will Rorty keineswegs Pessimismus oder einen Werterelativismus verbreiten, im Gegenteil: Er begrüßt und unterstützt das Engagement für soziale Gerechtigkeit, Demokratie und Freiheit, auch wenn es dafür keine philosophische Letztbegründung gibt. Zugleich ist seine Haltung ein starkes Plädoyer für interkulturelle Offenheit und Verständigung. Die kulturelle Vielfalt eröffnet immer wieder neue Perspektiven, Erklärungsansätze und Handlungsoptionen.

Der Pluralismus seiner Kontingenztheorie (- es gibt weder die eine absolute Wahrheit noch eine klar begründbare Priorität bestimmter Werthaltungen) erschwert allerdings das von Rorty geforderte Engagement für Menschenrechte, Gewaltvermeidung, Gleichberechtigung, Demokratie und für Freiräume zur individuellen Selbstentfaltung. Es relativiert den universalistischen Anspruch auf Solidarität und Leidminderung, der nunmehr lediglich als eine „westliche“ Idee und Erfindung erscheint.

Dazu sagt die Philosophiedozentin Bärbel Frischmann:³¹ „Rorty entgegnet diesen Vorwürfen, indem er immer wieder darauf verweist, erstens, dass es ihm um die Erhaltung und den weiteren Ausbau der Errungenschaften heutiger Demokratien gehe, dass es aber dafür keine Fundamentalbegründung gebe, sondern eben nur das konkrete Engagement von Menschen, die ihre Kultur gestalteten.

Zweitens macht er immer wieder deutlich, dass sich seine ironische Haltung gegen fundamentalistische und essentialistische Ansprüche richtet, damit aber nicht die aus der eigenen Lebenspraxis wohlbegründeten Überzeugungen in Frage stellt. Nur sollten wir akzeptieren, dass es für diese Überzeugungen kein letztes theoretisches „Fundament“ der Begründung gebe. Wir müssten lernen, in einer pluralen Welt und in Anbetracht der Kontingenz unserer Weltbilder dennoch Dinge für so wichtig zu halten, dass wir es als lohnenswert erachteten, uns für sie einzusetzen. Ironie sei alles andere als Nihilismus, sondern ein aufgeklärter Umgang mit Kontingenz.“

Ich fürchte, Richard Rorty hat Recht. Es bleibt nur der pragmatische Weg, sich im Diskurs mit den großen anderen kulturellen Traditionen bzw. in und mit der Staatengemeinschaft auf einen Grundkonsens zu verständigen und dabei die eigenen Grundsätze und Werte mit Entschiedenheit, guten Argumenten und moralischem Nachdruck einzubringen.

Die UN-Charta der Menschenrechte ist so ein Grundkonsens. Aber auch hier gibt es bereits Relativierungen. Es zeigt sich in der Praxis immer wieder, dass sich radikale politische und religiöse Bewegungen oder diktatorische Regimes wenig um diesen Konsens scheren. Schon im Hinblick auf die allgemeinen Menschenrechte formulieren islamische Staaten (vgl. Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam von 1990) oder auch die Volksrepublik China eigene Prinzipien. Es mangelt zudem an systematischen Kontroll- und wirkungsvollen Sanktionsmöglichkeiten. Diese sind aber mit Nachdruck zu fordern bzw. einzuklagen.

³¹ Bärbel Frischmann, „Richard Rorty“, in: Information Philosophie, <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=251&n=2&y=1&c=4>

Gefühlserziehung und die Grenzen der Rationalität

Richard Rorty setzt offenbar große Hoffnungen auf „Gefühlserziehung“ (Entwicklung und Förderung von Empathie); er glaubt nicht an die Überzeugungskraft rationaler Argumente:

„Nach Auffassung Rortys ist es nicht der Zuwachs an Rationalität und moralischem Wissen, der die moderne demokratische Kultur befördert, sondern vor allem die Sensibilisierung der Menschen für das Leiden anderer. Dieser Kultur helfe nicht so sehr die Frage: „Was ist der Mensch?“, sondern die Diskussion darüber, wie wir eine humane Welt für unsere Nachkommen schaffen.“

Die freiheitlich-liberale Utopie erfordere eine entsprechende moralische Einstellung der Solidarität, der Vermeidung von Grausamkeit und des gegenseitigen Respekts. Wenn es gelinge, die moralischen Empfindungen der Menschen so zu manipulieren, dass sie sich in die Verachteten und Unterdrückten hineinversetzen könnten, werde sich, so Rortys Hoffnung, die Menschenrechtskultur immer weiter ausbreiten. (...)

Dabei führt er ins Feld, dass sich eine Entscheidung zwischen verschiedenen Wertsystemen nicht allein durch Rationalität treffen lasse und dass normative Orientierungen wohl nicht aufgrund von rationalen Argumenten aufgegeben würden. (...) So ist er skeptisch gegenüber der Hoffnung, dass der Einsatz rationaler Überlegungen dazu führen könne, Menschen von bestimmten Wertauffassungen oder politischen Zielen zu überzeugen und sie in ihren eigenen Grundüberzeugungen zu erschüttern.

Es gebe eben keine favorisierte Methode, andere zu überzeugen. Manche Menschen ließen sich durch rationale Argumentation beeinflussen, andere durch Erlebnisse, die an ihre Emotionen rührten, wie das Hören von Geschichten oder das Sehen von Filmen.“ (B. Frischmann)

Den letzten Aussagen stimme ich vorbehaltlos zu. Dennoch: Diese Gefühlserziehung (spricht er tatsächlich von einer „Manipulation“ der moralischen Empfindungen der Menschen?) könnte an die Grenzen des „archaischen Wir“ stoßen: Empathie wird zunächst und primär für die Angehörigen der eigenen Gemeinschaft entwickelt, eine Erweiterung scheint an persönliche Begegnung oder an persönliche Identifikationsmöglichkeiten gebunden zu sein – mal ganz abgesehen von der Überschätzung der Möglichkeiten direkter pädagogischer Intervention. Die „Erziehung der sozialistischen Persönlichkeit“ in den sog. staatssozialistischen Ländern kann und sollte jedenfalls nicht als historisches Beispiel und praktisches Modell herangezogen werden.

Ich vermute und hoffe, dass Rorty dann doch eher an reformpädagogische Initiativen denkt, die das Selbstbewusstsein der Kinder und ihre Selbstwirksamkeitserfahrungen stärken und zugleich soziale Verantwortung fördern.³²

Der Neurobiologe Gerald Hüther hat das pädagogische Programm so auf den Punkt gebracht: *„Kinder brauchen Gemeinschaften, in denen sie sich geborgen fühlen, Aufgaben, an denen sie wachsen und Vorbilder, an denen sie sich orientieren können.“*³³

Neben diesen zentralen pädagogischen Implikationen, ziehe ich aus Rorties Überlegungen folgende (paradoxe?) Konsequenz: Interkulturelle Offenheit für anderer Sichtweisen und

³² Die alternativpädagogische kleine Gesamtschule „Glockseeschule Hannover“, in der ich etliche Jahre als Lehrer und Mitglied der wissenschaftlichen Begleitung gearbeitet habe, ist m. E. dafür ein hervorragendes Beispiel.

³³ Gerald Hüther, *„Was Kinder brauchen - Neue Erkenntnisse aus der Hirnforschung“*, 2006

Traditionen muss sich verbinden mit einem klaren (kompromisslosen?) Eintreten für die (eigenen) als wichtig erachteten Werte und Grundsätze der westlichen Moderne.

Offenheit und Toleranz einerseits und Grundsatztreue andererseits: Lässt sich das überhaupt verbinden? Toleranz hat Grenzen, wo es um fundamentale Werte geht: Die Würde des Menschen ist nicht verhandelbar!

Kapitel 4 Der Utilitarismus: Das Gesamtwohl als Ziel

Glück ist gut, Leiden ist schlecht

Der Utilitarismus prägt bis heute stark unser Denken, Rechts- und Moralempfinden. Sein Ausgangspunkt ist „so einfach wie bestechend: Glück ist gut, und Leiden ist schlecht.“³⁴

Die philosophischen Grundlagen des Utilitarismus sind maßgeblich von Jeremy Bentham (1748 - 1832)³⁵ und John Stuart Mill (1806- 1873) in Zeiten der Aufklärung und des ökonomischen Liberalismus, in denen die Freiheit des einzelnen Individuums (damals: männlich, hellhäutig) in den Fokus gerät, entwickelt worden.³⁶ Hier scheinen nun die Individualisierungsprozesse der Neuzeit und vor allem die ökonomischen Interessen des selbstbewussten Bürgertums im sich entfaltenden Kapitalismus ihre philosophische Rechtfertigung zu erfahren. Der Utilitarismus ist aber nur auf den ersten Blick die philosophische Legitimation individueller Nutzenoptimierung oder der egoistischen Interessen der aufstrebenden Bourgeoisie.

Auch der Utilitarismus bleibt in seinen moralphilosophischen Implikationen dem Gemeinwohl verpflichtet. Er plädiert keineswegs für einen verkürzten Ansatz individuellen Wohlergehens, auch wenn dieses eine wichtige Rolle spielt. Gut und richtig („gerecht“) sind vielmehr Handlungen bzw. Regeln/Normen, deren Folgen den gesamtgesellschaftlichen Nutzen vermehren bzw. die für das Wohlergehen und „Glück“ möglichst aller (vieler) von der Handlung Betroffenen optimal sind.

Für Jeremy Bentham sind das Streben nach Lust ("pleasure") und das Vermeiden von Schmerz ("pain") anthropologische Grundkonstanten bzw. grundlegende Motive menschlichen Handelns. „Gut“ (und „gerecht“) ist alles, was diesbezüglich den größtmöglichen Nutzen ("benefit") für die größte Zahl hervorbringt. Andere Werte sind zweitrangig. Letztlich wird eine Vergrößerung des Gemeinwohls angestrebt (Maximierung des Gesamtnutzens) bzw. eine Minimierung des Leidens (letzteres wird als „negativer Utilitarismus“ bezeichnet).

Nutzen und Glück sind allerdings subjektive Begriffe bzw. Aussagen, sie sind nicht unabhängig von persönlichen Bedürfnissen und Interessen (Präferenzen) zu bewerten. John Stuart Mill betont daher, dass „Freiheit“, insbesondere Meinungsfreiheit die Voraussetzung für die richtige Bestimmung des größtmöglichen Glücks sei. Die Menschen müssen ungehindert zum Ausdruck bringen können, welche Interessen bzw. Präferenzen sie haben und worin für sie folglich der größtmögliche Nutzen liegt.³⁷

³⁴ Richard David Precht, „Wer bin ich und wenn ja, wie viele?“, S. 178

³⁵ Grundlage für die ethische Bewertung einer Handlung ist bei Jeremy Bentham das Nützlichkeitsprinzip (*utilitas = Nutzen, Vorteil*). Ziel ist eine Vergrößerung des Gemeinwohls nach der Maxime: „Handle so, dass das größtmögliche Maß an Glück entsteht“. Glück kann dabei entweder (wie bei J. Bentham) hedonistisch verstanden werden als subjektive Freude am Leben, als Lust und Vergnügen bzw. als Vermeiden von Schmerz und Leid – oder (wie bei J. St. Mill) eudaimonistisch als Streben nach einem erfolgreichen Leben, als Zufriedenheit und Genugtuung beim Erreichen selbstgesetzter Ziele (Wikipedia „Utilitarismus“)

³⁶ Seitdem ist die utilitaristische Theorie in vieler Formen und Varianten weiterentwickelt worden (vgl. Wikipedia: „Utilitarismus“).

³⁷ J. St. Mill: „Es ist besser, ein unzufriedener Mensch als ein zufriedenes Schwein zu sein; lieber ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedener Dummkopf sein.“ (aus: Wikipedia „Gerechtigkeitstheorien“).

Gesamtwohl statt Gerechtigkeit

Die Frage der Gerechtigkeit ist im Utilitarismus eher zweitrangig. „Gerecht“ ist die Utilitaristen alles, was den Gesamtnutzen vermehrt, auch wenn einzelne daran nicht partizipieren oder sogar eher Schaden als Nutzen haben. Dass ist anders als bei John Rawls, dessen Gerechtigkeitskonzept ausdrücklich eine Verbesserung der Lage der am wenigsten Privilegierten vorsieht (s.o.).

Die Maximierung des gesamtgesellschaftlichen Nutzens kann aber durchaus mit zunehmender Ungleichheit der Nutzenverteilung einhergehen und insofern (aus meiner Sicht) höchst „ungerecht“ sein: Wenn zum Beispiel die Gruppe der besonders Benachteiligten immer mehr „abgehängt“ wird. Umgekehrt kann und sollte es gerechtfertigt („gerecht“) sein, Einzelne gegenüber der Mehrheit zu bevorzugen, zum Beispiel in Notfällen oder bei starker Benachteiligung. Die Maximierung des Gesamtwohls, die für Utilitaristen oberste Priorität hat, müsste dann m. E. zurückstehen.

„Alle Versionen des Utilitarismus können den möglichen Konflikt zwischen Gerechtigkeit und Nutzenkalkül nicht vollständig auflösen. Grundsätzlich kann ein Utilitarist nicht sagen, ob ein bestimmter gesellschaftlicher Zustand gerecht ist oder nicht, sondern nur, ob dieser Zustand es gegenüber einem anderen ist (Vergleichsabhängigkeit).“³⁸

Nutzenkalkül: Kollektivwohl geht vor Eigenwohl

Die Utilitaristen versuchen, den Nutzen einer Handlung oder einer Handlungsregel aus den Folgen abzuwägen und moralisch zu bewerten (Nutzenkalkül). Dazu müssen die Konsequenzen für die Beteiligten bzw. Betroffenen (Vor- und Nachteile) zunächst ermittelt und dann bewertet werden. Die mit der Handlung oder einer Handlungsregel verbundenen Absichten sind dabei nebensächlich, relevant sind ausschließlich die möglichst empirisch erfassbaren Folgen (Konsequenzialismus); einzubeziehen in die Bewertung sind aber auch Handlungsalternativen, also die Frage, welche Vor- und Nachteile ergeben sich aus Alternativentscheidungen.

Das Kollektivwohl ist dabei entweder auf die jeweilige Gesellschaft ausgerichtet oder auf wechselnde Konstellationen von jeweils Betroffenen. In Letzterem liegt zugleich ein universalistischer Ansatz, der über den engen nationalen oder ethnischen Horizont hinausweist. Wenn z. B. alle Menschen von einer Entscheidung, Handlung oder Regel betroffen sind, muss auch für alle bewertet werden, inwieweit sie eher Nutzen oder Schaden nehmen bzw. in welchem Umfang die Folgen zum Wohlergehen oder „Glück“ beitragen.

Beim Nutzenkalkül geht es also nicht um tradierte oder erworbene Vorrechte Einzelner; Stand, Einkommen und Funktion spielen keine Rolle, insofern herrscht ein Gleichheitsgrundsatz. Das macht diesen Ansatz durchaus „modern“ und universalistisch.

Auch das Tierwohl berücksichtigen!

Utilitaristen versuchen heute auch das Wohl künftiger Generationen sowie der Umwelt in das Nutzenkalkül einzubeziehen (Prinzip der Nachhaltigkeit) – oder sie schließen wie Peter

³⁸ Wikipedia „Gerechtigkeitstheorien“

Singer³⁹, der Begründer der modernen Tierrechtsbewegung, auch nicht-menschliche Lebewesen in das Abwägen moralischen Handelns und Urteilens ein, sofern sie „bewusst leidensfähig“ sind und klare Präferenzen äußern können.

Die Vertreter des sog. Präferenzutilitarismus⁴⁰ weiten die gleichberechtigt in das Nutzenkalkül einzubeziehenden subjektiven Interessen und Nutzenvorstellungen also erheblich aus: Kriterium für ethische Bewertungen dürfe und müsse einzig die Fähigkeit von Lebewesen sein, bestimmte klar erkennbare Präferenzen (subjektive Wünsche, Absichten, Interessen, Vorlieben) zu besitzen – ungeachtet von der Zugehörigkeit zu einer Spezies, z. B. die Präferenz der Schmerz- und Leidensvermeidung. Relevant sind demnach nur die offensichtliche Schmerz-, Leidens- und Glücksfähigkeit, die Fähigkeit, Freude oder Trauer zu empfinden und ein entsprechendes Selbstbewusstsein im Sinne komplexer Absichten und Wünsche.

„Für Peter Singer, wie für jeden Präferenz-Utilitaristen, ist >Selbstbewusstsein< das Kriterium, das ein Leben unbedingt schützenswert macht.“ (R. D. Precht) - Das dahinter stehende Motiv ist die Aufwertung und der Schutz der höher entwickelten Tiere (Säugetiere, Vögel), aber die Definitionsversuche sind heikel. Da weder ein Fötus noch ein Koma-Patient, vielleicht auch keine neugeborenen Säuglinge in diesem Sinne klare Präferenzen äußern bzw. ausdrücken (können), gäbe es kein Argument, das eine Tötung unter allen Umständen verbieten würde. Das hat Peter Singer heftige, auch persönliche Kritik eingetragen.

Konzeptionelle und praktische Probleme

Es klingt zunächst gut und richtig, das Handeln von Personen und Institutionen am Prinzip des größtmöglichen Nutzens für alle Betroffenen auszurichten. Da kommt doch noch eine ausgeprägte Gemeinnorientierung zum Ausdruck. Die praktische Umsetzung des Nutzenkalküls ist allerdings mit erheblichen Problemen belastet.

Schon die zentralen utilitaristischen Begriffe „Nutzen“, „Wohlergehen“ und „Glück“ sind sehr missverständlich und werden von Menschen kulturell, sozial und subjektiv unterschiedlich interpretiert und bewertet. Es gibt also vielfältige Vorstellungen vom Nutzen oder Glück, und diese unterschiedlichen Vorstellungen sind letztlich inkommensurabel (nicht vergleichbar): Die einen suchen kurzfristiges Glück oder materielles Wohlergehen, andere würden mögliche langfristige Vorteile oder die Erfüllung eher ideeller Werte vorziehen. Wie kann und soll das erfasst und bewertet werden? Interpersonelle Nutzenvergleiche sind also grundsätzlich schwierig bzw. bleiben willkürlich.

Zudem kann man natürlich fragen, ob es politisch und psychologisch überhaupt realistisch ist, das Glück oder Wohlergehen „aller“ anzustreben? Geht es den meisten Menschen nicht nur um das eigene Glück und Wohlergehen und vielleicht noch das der jeweils nahestehenden Mitmenschen bzw. der Menschen, mit denen wir uns jeweils als „Wir“ verbunden fühlen?

³⁹ Peter Singer (geb.1946) ist wegen „missverständlicher“ (?) Aussagen zum Lebensrecht von menschlichen Embryonen, Frühgeburten und Schwerstbehinderten insbesondere in Deutschland sehr umstritten.

https://de.wikipedia.org/wiki/Peter_Singer

⁴⁰ Vgl. Richard David Precht, „Wer bin ich und wenn ja, wie viele?“, S. 189 und S. 210 ff.; und: <http://de.wikipedia.org/wiki/Präferenzutilitarismus>

Der Versuch der frühen Utilitaristen bezogen auf Handlungen oder Planungen quasi mathematisch Nutzen und Glück zu kalkulieren, schießt sicher deutlich über das hinaus, was möglich und auch sinnvoll und notwendig ist: Nämlich eine rationale Folgenabschätzung und Risikobewertung von Entscheidungen und Planungen unter Einbeziehung der Beteiligten und Betroffenen: Beispiele dafür sind Risiko- und Technikfolgenabschätzungen, Umweltverträglichkeitsprüfungen und Bürgerbeteiligungen.⁴¹

Ohnehin werden bei vielen Alltagsentscheidungen immer auch Nutzenüberlegungen (Abwägung der Vor- und Nachteile) angestellt, die auch die Interessen anderer einzubeziehen versuchen. Das verdeutlichen Begriffe wie „Rücksichtnahme“, „Zumutbarkeit“, „Opfer bringen“, „Benachteiligung“ usw. Sie implizieren den vergleichenden Bezug auf das Wohlergehen bzw. die Interessen und Bedürfnisse anderer Individuen, sind zugleich aber auffällig unpräzise und „dehnbar“.

Klärungsbedürftig ist auch, welche Folgen abgewogen und berücksichtigt werden sollen: Nur die kausal vorhersehbaren bzw. plausiblen oder auch wahrscheinliche oder eventuell mögliche Folgen? Nur die der direkt oder auch die der indirekt Betroffenen? Und wie können diese jeweils gewichtet werden? Noch schwieriger wird die Einbeziehung künftiger Generationen, des Klima- und Umweltschutzes oder auch von nicht-menschlichen, aber leidensfähigen Lebewesen in ein Nutzenkalkül und entsprechende Bewertungen.

Auch das anzustrebende Ziel ist nicht klar zu definieren. Geht es um die Maximierung des Gesamtnutzens bzw. Wohlergehens oder um einen Durchschnittsnutzen? Und wie sind eventuell damit verbundene Ungerechtigkeiten für einzelne Personen oder Gruppen bzw. Belastungen für Natur und Umwelt zu gewichten? In der Realität gehen Verbesserungen für einige (oder viele) Betroffene sehr oft mit Verschlechterungen für andere einher. Das sog. Pareto-Optimum, ein statistisches Modell, bestätigt die Alltagserfahrung, dass sich positive Effekte nicht beliebig steigern lassen.⁴²

Der Utilitarismus hebt ein sicher interessantes und wichtiges Element oder Kriterium für moralische Entscheidungen hervor (Glück bzw. Nutzen, Wohlergehen), dadurch werden aber andere Werte wie Gleichheit, Freiheit, Gerechtigkeit, Ehrlichkeit, Würde des Menschen usw. zweitrangig. Die Frage der Gerechtigkeit bleibt weitgehend ausgeklammert oder nachgeordnet (s.o.).

Das Spannungsverhältnis Freiheit oder Gerechtigkeit wird insofern aufgelöst, als alle (individuellen, politischen, ökonomischen usw.) Handlungen und Ziele am Maßstab des „berechenbaren“ Gesamtwohls bzw. Gesamtnutzens ausgerichtet und moralisch bewertet werden. Weder individuelle Freiheit noch soziale Gerechtigkeit haben Priorität,

Das utilitaristische Nützlichkeitsprinzip besagt: Kollektivwohl geht vor Eigenwohl! Die Handlungen der freien Individuen haben sich am Gesamtwohl (der Gesellschaft? der Menschheit?) auszurichten, nicht (nur) an ihren Eigeninteressen. Das schließt aber nicht aus, dass eigennütziges bzw. sogar dezidiert egoistisches Handeln damit legitimiert werden kann,

⁴¹ Die wünschenswerte Berücksichtigung von Bürgerinteressen zeigt aber zugleich die Probleme auf, wenn z. B. nach dem Sankt-Florian-Prinzip agiert wird („*Heiliger Sankt Florian / Verschon' mein Haus / Zünd' and're an!*“).

⁴² Das sog. **Pareto-Optimum** beschreibt einen Zustand, in dem weitere Verbesserungen ohne gleichzeitige Verschlechterungen nicht mehr möglich sind. Nach dem Pareto-Prinzip sind häufig 80% der erhofften Effekte bereits mit 20 % des Mitteleinsatzes erreichbar, weitere Steigerungen des Mitteleinsatzes bewirken dann kaum noch weitere Effektsteigerungen. (<https://de.wikipedia.org/wiki/Pareto-Optimum>)

dass die Folgen (auch!) dem Gemeinwohl dienen und der Gesellschaft nutzen, eine bekanntlich weit verbreitete Haltung.⁴³

Dennoch: Mit dem Postulat, das größte Glück der größten Zahl anzustreben, wird eine am Gemeinwohl orientierte Setzung vorgenommen. Zugleich umfasst das Gemeinwohl tendenziell alle Menschen (und bewusstseinsfähigen Lebewesen), prinzipiell auch künftige Generationen, und ist daher im guten Sinne universalistisch.

Die Botschaft lautet: Der Anspruch auf Wohlergehen oder Glück gilt für alle Menschen, auch für künftige Generationen (und für höhere Tiere)! Die Freiheit des Einzelnen darf nicht zulasten des Gesamtwohls gehen! Oberste Maxime ist ein universalistischer Gemeinsinn!

Ich wende mich nun (exemplarisch) einigen Philosophen oder philosophischen Strömungen zu, die sich nach meiner Einschätzung stärker an dem orientieren, was ich mit Eigensinn meine. *(Anm.: Die folgenden Abschnitte sind noch nicht nachgebessert.)*

⁴³ Eine neoliberale Auslegung des Utilitarismus unterstellt vermutlich, dass eine individuelle Nutzenoptimierung wie in der Praxis des Kapitalismus „irgendwie“ auch der Allgemeinheit, also allen, zugute komme. So gesehen wäre die Gemeinwohlorientierung des Utilitarismus doch eher eine Rationalisierung individueller Vorteilssuche.

Kapitel 5 Arthur Schopenhauer: Egoismus und Sinnlosigkeit durch Ethik des Mitleids überwinden⁴⁴

Freiheit bedeutet Einsamkeit

„Glück“ ist für Arthur Schopenhauer kein sinnhaftes Lebensziel. Für Arthur Schopenhauer, er ist ein ebenso selbstüberzeugter wie pessimistischer, fast nihilistischer Denker gewesen, ist der Mensch kein vernunftgesteuertes Wesen, in ihm walten vielmehr meist unbewusste Antriebskräfte („*ein blinder Wille*“), denen der Verstand rationalisierend folgt: „*Was dem Herzen widerstrebt, lässt der Kopf nicht rein.*“⁴⁵

Nach Schopenhauer gibt es keinen freien Willen als Grundlage der Vernunft; es herrscht vielmehr ein blinder Lebenswille, ein Kampf ums Dasein, ums Überleben. Es gibt auch keine objektive Erkenntnis. Jeder lebt in seiner eigenen Welt. Und die Welt ist letztlich „*blinder, vernunftloser Wille*“ bzw. Produkt eines „*grundlosen Willens*“ und ein „*Jammertal voller Leiden*“. „*Wir sind eben bloß zeitliche, endliche, vergängliche, traumartige, wie Schatten vorüber fliegende Wesen.*“

Arthur Schopenhauer beharrt auf der Priorität der individuellen Freiheit, auch um den Preis der Einsamkeit:

„*Ganz er selbst sein darf jeder nur, solange er allein ist. Wer also nicht die Einsamkeit liebt, der liebt auch nicht die Freiheit; denn nur wenn man allein ist, ist man frei!*“ „*Bei gleicher Umgebung lebt doch jeder in einer anderen Welt.*“ „*Was nun andererseits die Menschen gesellig macht, ist ihre Unfähigkeit, die Einsamkeit und in dieser sich selbst zu ertragen.*“⁴⁶

Hier ist der Mensch unvermeidlich ein Einzelgänger und nur im Ertragen der Einsamkeit zeigt sich seine Stärke. Die Gemeinschaft ist lediglich ein Fluchtraum für die Schwachen. (Das ist sozusagen eine Umkehr meiner Thesen.) Was Schopenhauer dabei von den Solipsisten trennt, ist sein Beharren auf ein alles verbindendes und bedingendes Etwas. Dieses ist für Schopenhauer der blinde, zum Dasein drängende Wille; dieser verbindet alle Lebewesen.

Schopenhauer selbst sieht im Buddhismus eine grundsätzlich ähnliche Weltsicht; theistische Positionen, z. B. die Gottesvorstellung im Koran (Allah) oder im Alten Testament (Jahwe), sind für ihn „*unerträglich*“ und „*ärmlich*“.

Ethik des Mitleids

Arthur Schopenhauer begründet ein System des empirischen und metaphysischen Pessimismus. Der blinde, vernunftlose Weltwille ist für ihn die absolute Urkraft und somit das Wesen der Welt. Die Vernunft ist nur Dienerin dieses irrationalen Weltwillens. Die Welt – als Erzeugnis dieses grundlosen Willens – ist durch und durch schlecht, etwas, das nicht sein sollte, eine Schuld. Eine schlechtere Welt kann es überhaupt nicht geben! Und doch predigt Schopenhauer keinen zynischen Egoismus, sondern Empathie und Hilfsbereitschaft. Das ist überraschend.

Schopenhauer vertritt – wie kein anderer Philosoph – eine Ethik des Mitleids. Er, der überheblich auftretende Individualist, der das Alleinsein und seine Freiheit (d. h. seine

⁴⁴ Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) „*Die Welt als Wille und Vorstellung*“; Zitate aus Wikipedia

⁴⁵ vgl. Richard David Precht, *Wer bin ich und wenn ja, wie viele?*, S. 149 und S. 27

⁴⁶ Walter Kirchgessner: *Schopenhauers Mitleidsethik*, <http://www.walterkirchgessner.de/04+Schopenhauers+Mitleidsethik.pdf>

soziale Ungebundenheit!) liebende Eigenbrödler, sieht sich über den „mysteriösen Vorgang“ des Mitleidens mit allen anderen Menschen (und Tieren!) verbunden.

Mit Ausnahme des Buddhismus hat in kaum einer anderen Philosophie das Mitleid eine derart zentrale Bedeutung wie in der von Arthur Schopenhauer. In seine Mitleidsethik bezieht Schopenhauer im Gegensatz zu fast allen anderen bedeutenden westlichen Philosophen, jedoch übereinstimmend mit dem Buddhismus, ausdrücklich auch die Tiere mit ein. Schon deshalb dürfte Schopenhauers allumfassende und zutiefst metaphysisch begründete Mitleidsethik wohl einzigartig in der westlichen Philosophie sein.⁴⁷

„Wie ist es möglich“, fragt Schopenhauer, „dass ein Leiden, welches nicht meines ist, nicht mich trifft, doch ebenso unmittelbar wie sonst nur mein eigenes, Motiv für mich werden, mich zum Handeln bewegen soll? Es ist möglich nur dadurch, dass ich esmitempfinde, es als meines fühle, und doch nicht in mir, sondern in einem andern Dies aber setzt voraus, dass ich mich mit dem andern gewissermaßen identifiziert habe, und folglich die Schranke zwischen dem Ich und Nicht-Ich für den Augenblick aufgehoben sei.....Dieser Vorgang ist mysteriös; denn er ist etwas, wovon die Vernunft keine unmittelbare Rechenschaft geben kann....“ (zit. nach Walter Kirchgessner)

Das Mitleid ist, wie Schopenhauer betont, dem Menschen gegeben, es ist *„eine unleugbare Tatsache des menschlichen Bewusstseins, ist diesem wesentlich eigen, beruht nicht auf Voraussetzungen, Begriffen, Religionen, Dogmen, Mythen, Erziehung und Bildung.“*

Für ihn ist das Mitleiden der einzige Grund, uneigennützig zu handeln, die Erkenntnis des Eigenen im Anderen. So bemerkt der vom blinden Willen getriebene Mensch, dass in allen anderen Lebewesen derselbe blinde Wille haust und sie ebenso leiden lässt wie ihn. Durch das Mitleid wird der Egoismus überwunden, der Mensch identifiziert sich mit dem Anderen durch die Einsicht in das Leiden der Welt. Nur dadurch kann der Wille, die treibende Kraft nach Schopenhauer, sich selbst am Leben erhalten.

„Denn grenzenloses Mitleid mit allen lebenden Wesen ist der festeste und sicherste Bürge für das sittliche Wohlverhalten und bedarf keiner Kasuistik. Wer davon erfüllt ist, wird zuverlässig keinen verletzen, keinen beeinträchtigen, keinem wehe tun, vielmehr mit jedem Nachsicht haben, jedem verzeihen, jedem helfen, so viel er vermag, und alle Handlungen werden das Gepräge der Gerechtigkeit und Menschenliebe tragen.“ (zit. nach W. Kirchgessner)

Daraus folgt das moralische Prinzip: *„Verletze niemanden, vielmehr hilf allen, soweit du kannst.“* - Seine Ethik schließt, wie gesagt, den Schutz der Tiere ein: *„Mitleid mit den Tieren hängt mit der Güte des Charakters so genau zusammen, dass man zuversichtlich behaupten darf, wer gegen Tiere grausam ist, könne kein guter Mensch sein.“*

Respekt vor der Einzigartigkeit des Lebendigen

Da Schopenhauer die Welt als Manifestation eines metaphysischen Willens betrachtet, der Mensch und Tier verbinde, wisse er kein schöneres Gebet als das: *„Mögen alle lebenden Wesen von Schmerzen frei bleiben.“* Dementsprechend mahnt er Respekt vor der Einzigartigkeit des Lebens an: *„Jeder dumme Junge kann einen Käfer zertreten. Aber alle Professoren der Welt können keinen herstellen.“*

Es mutet wie eine Flucht aus der Einsamkeit, die der Preis für größtmögliche Freiheit ist, und aus dem Gefühl letzter Sinnlosigkeit an, wenn Schopenhauer im Mitleid mit leidender Kreatur und in der Hilfsbereitschaft wahre menschliche Größe erkennt. (Ich sehe die vielen einsamen, meist älteren Menschen vor mir, die in ihrem geliebten Haustier einen Ersatz für

⁴⁷ vgl. <http://www.arthur-schopenhauer-studienkreis.de/Mitleid/mitleid.html>

die verlorene Gemeinschaft finden.) Aber dieses Mitleiden ist m. E. kein „mysteriöser Vorgang“, wie Schopenhauer meint. Ich erinnere daher noch mal an die narzissmustheoretischen Aussagen von Heinz Kohut:

*„Vom Anbeginn des Lebens ist es die Empathie, das psychologische Erfasstwerden durch eine verstehende menschliche Umwelt, die das Kind vor dem Eindringen der anorganischen Welt, d.h. vor dem Tode schützt Und es ist die menschliche Empathie, die Art, wie wir den anderen spiegeln und bestätigen und wie der andere uns bestätigt und spiegelt, die eine Enklave von menschlichem Sinn – von Hass und Liebe, Sieg und Niederlage – innerhalb eines Universums sinnloser Räume und blind rasender Sterne erhält.“*⁴⁸

Die Empathiefähigkeit, also auch die Fähigkeit mitzuleiden, bildet sich durch die einfühlsame Spiegelung des kindlichen Narzissmus durch die Eltern bzw. Mitmenschen. Nur durch die verlässliche Erfahrung des Angenommen- und Eingebundenseins „wird der Egoismus überwunden“.

Zwischen selbstbewusst gelebter individueller Freiheit und Empathiefähigkeit einerseits und Egoismus, Einsamkeit und Sinnlosigkeitskrisen andererseits liegt allerdings nur ein schmaler Grat.

⁴⁸ Heinz Kohut, „Die Zukunft der Psychoanalyse“, 1975, S. 24

Kapitel 6 Friedrich Nietzsche: Amoralische Lebenskraft und Übermenschentum

49

Lebenswille und Lebenskraft

Friedrich Nietzsche ist wohl einer der radikalsten Kritiker der menschlichen Vernunft und ihrer Ansprüche:

„(...) wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt; es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben. Denn es gibt für jenen Intellekt keine weitere Mission, die über das Menschenleben hinausführte. Sondern menschlich ist er, und nur sein Besitzer und Erzeuger nimmt ihn so pathetisch, als ob die Angeln der Welt sich in ihm drehen. Könnten wir uns aber mit der Mücke verständigen, so würden wir vernehmen, dass auch sie mit diesem Pathos durch die Luft schwimmt und in sich das fliegende Zentrum dieser Welt fühlt.“⁵⁰

Unter dem Einfluss der darwinistischen Lehren vertritt Nietzsche vehement die Auffassung, dass der Mensch ein Tier ist und auch sein Denken dadurch bestimmt wird: durch Instinkte, Triebe und den Überlebenswillen, und dass das Erkenntnisvermögen entsprechend eingeschränkt ist.

R. D. Precht fasst Nietzsches Position so zusammen: *„Der Mensch vermag nur das zu erkennen, was der im Konkurrenzkampf der Evolution entstandene Erkenntnisapparat ihm an Erkenntnisfähigkeit gestattet. Wie jedes andere Tier, so modelliert der Mensch sich die Welt danach, was seine Sinne und sein Bewusstsein ihm an Einsichten erlauben. (...) Das menschliche Bewusstsein wurde nicht durch die drängende Frage ausgeformt: >Was ist Wahrheit?<. Wichtiger war sicher die Frage: Was ist für mein Überleben und Fortkommen das Beste?“* – Selbstverständlich stimme ich dem zu, würde aber den Plural wählen: Was ist für das Überleben unserer Gemeinschaft das Beste?

Nietzsche ist zunächst Anhänger Schopenhauers, wendet sich aber dann radikal ab von dessen Mitleidsethik. Er wird zum leidenschaftlichen Bejaher des Lebens und der schöpferischen Lebenskraft und sieht im Mitleid eher eine Schwäche, eine Gefahr. Dieser Lebenswille hat für Nietzsche auch etwas Hartes, Rücksichtsloses und Zerstörerisches.

Bei Nietzsche nimmt diese Position bald sozialdarwinistische und rassistische (antisemitische) Züge an. Das Christentum und die christliche Moral werden von ihm ebenso vehement kritisiert wie jeder Bezug auf Gott („Gott ist tot!“) und Religion oder auf humanistisch-sozialistische Ideale. Sicher, die Natur ist amoralisch, die Evolution offensichtlich ziellos; alles was zählt sind der „Wille“ und die Kraft zu überleben, ein biologisches Grundprinzip des Lebens. Darauf nimmt Nietzsches Denken offenbar Bezug.

Sich selbst als einzigartiges Kunstwerk erschaffen

Friedrich Nietzsche fordert eine *„Umwertung aller Werte“*, spricht dann vom *„Willen zur Macht“*, (s.u.) und, vermutlich zunehmend geistig vernebelt, von der Züchtung von *„Übermenschen“* oder der Vernichtung *„Missratener“*.

Nietzsche glaubt nicht an ein Ziel oder einen Fortschritt in der Geschichte der Menschheit – oder in der Welt überhaupt. Die Gattung Mensch sieht er nur als Masse, aus der immer

⁴⁹ Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) *„Also sprach Zarathustra“*, *„Jenseits von Gut und Böse“*

⁵⁰ zit. nach Richard David Precht, *„Wer bin ich und wenn ja, wie viele?“*, S. 21 und S. 27 f.

wieder einige besonders herausragende Individuen, „Übermenschen“, heraustreten. Er fordert solche „Schaffenden“, die *„hart und mitleidlos mit anderen und vor allem mit sich selbst sind, um aus der Menschheit und sich selbst ein wertvolles Kunstwerk zu schaffen“*. Als negatives Gegenstück zum Übermenschen wird in *„Also sprach Zarathustra“* der *letzte Mensch* vorgestellt. Dieser steht für das schwächliche Bestreben nach Angleichung der Menschen untereinander, nach einem möglichst risikolosen, langen und „glücklichen“ Leben ohne Härten und Konflikte.

Der Übermensch ist nicht unbedingt politisch als Herrenmensch über dem „letzten Menschen“ zu sehen. Auch der *„Wille zur Macht“*, der sich im Übermenschen ausdrücken soll, *„ist demnach nicht etwa der Wille zur Herrschaft über andere, sondern ist als Wille zum Können, zur Selbstbereicherung, zur Selbstüberwindung zu verstehen.“*⁵¹

Auch nach dieser differenziert-freundlichen Interpretation (aus Wikipedia), die Nietzsche davor schützt, als Wegbereiter des NS-Terrors dargestellt zu werden, ist Nietzsches Weg aus der letztendlichen Sinnlosigkeit des Daseins ein radikal individualistisches Konzept: Lebensziel kann nur sein, sich selbst als ein besonderes, aus der Masse herausragendes Individuum, als Vorbild und Führerfigur oder als außergewöhnliches „Kunstwerk“ zu präsentieren, mitleidlos, wenn nötig rücksichtslos, arrogant, selbstherrlich und ohne moralische Skrupel, ganz im Sinne einer letztlich amoralischen Natur, in der nur Stärke und Überlebenswille zu zählen scheinen.

Es gibt nicht wenige Menschen, die in diesem Sinne ihr Leben gestalten und dabei sich, vor allem aber viele andere in Gefahr bringen oder ins Verderben stürzen.

⁵¹ https://de.wikipedia.org/wiki/Friedrich_Nietzsche

Kapitel 7 Der Existenzialismus: Individuelle Freiheit und tätiges Leben im Lichte der Sinnlosigkeit

Jean Paul Sartre: Sich im aktiven Tun selbst erfinden

Der Existenzialismus (Jean Paul Sartre, Albert Camus u.a.)⁵², eine überwiegend französische philosophische Strömung der 40er bis 70er Jahre des 20. Jhds., verneint radikal jede anthropologisch-biologische Vorbestimmtheit und zugleich die Frage nach einem vorgegebenen Sinn des menschlichen Daseins.

Es ist die Vorstellung von der absoluten Freiheit des Einzelnen: Jede und jeder ist frei zu tun, was sie oder er will – und für sich selbst verantwortlich. Der Mensch ist das, was er tut, was er aus sich macht. Das Tun, das Handeln, bestimmt das Sein. R. D. Precht fasst das so zusammen: „Nicht die Gesellschaft und nicht die psychischen Prägungen bestimmen demnach den Menschen, sondern jeder Mensch sei frei, das zu tun, was er will. (...) Was den Einzelnen ausmacht, >erfindet< er selbst. (...) To do is to be.“⁵³

Es geht im Existenzialismus um „Selbstbefreiung“ und „Selbstentwurf“ und „Selbstbestimmung“ im Sinne eines Entfaltens der eigenen Lebenspläne und Möglichkeiten, eines planvollen Handelns und Tuns. Jean Paul Sartre geht also nicht von irgendwelchen Sinnbestimmungen (auch nicht – wie ich in diesem Text – von der als „biologisches Wesen“, „soziales Wesen“ oder „Vernunftwesen“ etc.), sondern von der individuellen Existenz des einzelnen Menschen aus. Der Mensch ist nicht festgelegt, er bestimmt sich selbst durch sein Handeln („Die Existenz geht dem Wesen voraus.“; „Der Mensch ist das, was er vollbringt.“). – Das klingt, als ob es keine kulturellen, sprachlichen, gesellschaftlichen „Prägungen“ gäbe.

J. P. Sartre zeigt im Hauptwerk „Das Sein und das Nichts“ (1943) auf, dass sich das menschliche Sein von dem anderen Sein, den Dingen, Tieren, Sachen etc. durch seinen Bezug zum Nichts unterscheidet. R. D. Precht beschreibt das so: „Der Mensch, so Sartre, ist das einzige Tier, das sich auch mit dem beschäftigen kann, was es nicht gibt. Andere Tiere haben kein komplexes Vorstellungsvermögen, sie können nicht an das denken, was nicht mehr ist und auch nicht an das, was noch nicht ist. Menschen dagegen können sogar Dinge erfinden, die es nie gibt – sie können lügen. Je mehr Vorstellungsvermögen ein Lebewesen hat, umso freier ist es.“ Dazu kurze Anmerkungen: Auf das komplexe Vorstellungsvermögen als ein Alleinstellungsmerkmal des Menschen habe ich im Teil I der Studie „Der Mensch - ein Wir“ im Kapitel 2: *Sprache* hingewiesen. Vorstufen des „Lügens“ findet man allerdings auch bei Tieren und den Je-mehr-desto-Zusammenhang von Vorstellungsvermögen und Freiheit halte ich für missverständlich: Sind denn nur die Verrückten wirklich frei? Ist nur frei, wer gänzlich in seinen eigenen Vorstellungswelten lebt?

Für Sartre ist die Existenz des Menschen also nicht durch biologische Handlungsmuster vorbestimmt. Der Mensch muss sich vielmehr selbst suchen bzw. erfinden. Das meint er mit Aussagen wie: „Die Existenz geht dem Wesen voraus.“ oder „Der Mensch ist zuerst ein Entwurf; nichts existiert diesem Entwurf vorweg, und der Mensch wird zuerst das sein, was er zu sein geplant hat.“ – Wer Teil I dieser Studie gelesen hat, weiß, dass ich das völlig anders sehe.

⁵² Jean-Paul Sartre (1905 – 1980) „Das Sein und das Nichts“, Albert Camus (1913 – 1960) „Der Fremde“; „Der Mythos des Sisyphus“

⁵³ Richard David Precht, „Wer bin ich und wenn ja, wie viele?“, S. 315 ff.

Für J. P. Sartre schafft das menschliche Vorstellungsvermögen nicht nur eine eigene Realität, es ist auch Grundlage von Selbstbestimmung und individueller Freiheit.⁵⁴ Der Mensch versteht sich selbst nur im Erleben seiner selbst – eine theoretische Annahme, die radikal vom je Einzelnen ausgeht! Daher stehen Themen wie Angst, Tod, Freiheit, Verantwortung und Handeln als elementare menschliche Erfahrungen im Mittelpunkt – oder Erfahrungen von Absurdität, Ekel, Tod, Langeweile usw. Das subjektive Empfinden bestimmt das Leben des Menschen, aber zu sich selbst findet der Mensch nur durch die Tat. Bei Sartre heißt es: *„Der Mensch ist das, was er vollbringt.“* – und: *„Es gibt Wirklichkeit nur in der Tat.“*

Das Vorurteil, dass es sich bei dem Existentialismus um einen strikt egoistischen Individualismus handelt, kann so allerdings nicht aufrechterhalten werden. Sartre jedenfalls kommt zu dem Schluss, dass menschliches Leben niemals als vereinzelt Leben verstanden werden könne. Er argumentiert jedenfalls gegen den Solipsismus: *„Und wenn wir sagen, dass der Mensch für sich selber verantwortlich ist, so wollen wir nicht sagen, dass der Mensch gerade eben nur für seine Individualität verantwortlich ist, sondern dass er verantwortlich ist für alle Menschen.“* Diese Einstellung lässt Sartre später zum Kommunisten werden. Handeln wird nun für ihn zur politischen Revolte. In dieser erfindet sich das Individuum – zugleich in der Mitverantwortung für andere.

Albert Camus: Das absurde Leben (Vorbild Sisyphos)

Albert Camus, 1960 tödlich verunglückt, bezeichnet sich zwar selbst nicht als Existenzialisten, steht ihnen aber nahe. Seine „Revolte“ fällt allerdings anders aus. (Politisch steht er übrigens, anders als Sartre, eher den Anarchosyndikalisten als den Marxisten nahe.) Für ihn kommt es darauf an, die „Sinnlosigkeit aller Existenz“, die Absurdität des Lebens, die „kosmische Verlorenheit“, die schier unheilbare Empfindung von Einsamkeit und Fremdheit usw. anzuerkennen und gegen jeden Versuch der Sinnstiftung zu revoltieren.

Bei Wikipedia heißt es dazu: „Im Zentrum der Philosophie Camus steht das Absurde. Dem Leid und dem Elend in der Welt sei kein Sinn abzugewinnen. Der „absurde Mensch“ sei stets Atheist. Das Leid bleibt für ihn nicht nur sinnlos, es bleibt auch unerklärbar. Wäre Camus' „Mensch“ nicht Atheist, sondern den christlichen Religionen verbunden, könnte man hinter diesem theoretischen Ansatz das Problem der Theodizee vermuten, das die Frage danach, wie ein „liebender Gott“ mit dem Leid der Welt in Einklang zu bringen ist, sinnvoll aufzulösen versucht. Nach Camus fühle „der Mensch“, wie fremd ihm alles sei, und erkenne dabei die Sinnlosigkeit der Welt; so stürze er im Verlaufe seines Strebens nach Sinn in tiefste existentielle Krisen.“

Das Absurde mache vor niemandem halt: *„Das Absurde kann jeden beliebigen Menschen an jeder beliebigen Straßenecke anspringen.“* Für Camus besteht das Absurde im Erkennen der Tatsache, dass das menschliche Streben nach Sinn in einer sinnleeren Welt notwendigerweise vergeblich, aber nicht ohne Hoffnung bleiben muss. Um nicht verzweifelt zu resignieren oder in Passivität zu verfallen, propagiert Camus im Sinne des Existentialismus und in Anlehnung an Friedrich Nietzsche den aktiven, auf sich allein gestellten Menschen, der unabhängig von einem Gott und dessen Gnade selbstbestimmt ein Bewusstsein neuer Möglichkeiten der Schicksalsüberwindung, der Auflehnung, des Widerspruchs und der inneren Revolte entwickelt.⁵⁵

⁵⁴ vgl. R. D. Precht, S. 318

⁵⁵ https://de.wikipedia.org/wiki/Albert_Camus

Mit dem Bewusstsein, dass alles absurd ist, weiterleben, dem Absurden so ins Auge sehen, es verlachen – das ist für Albert Camus die anzustrebende Revolte gegen das Absurde. Wenn wir weder Vertrauen in einen Gott noch in unsere Vernunft setzen können – was bleibt dann als Sicherheit? Nichts! Für den modernen Menschen gibt es diese Sicherheit nicht. Hier liegt auch seine Ablehnung des Existentialismus als System: Ein System suggeriert eine Ordnung, die Camus so nicht sieht. Damit treibt er die Überlegungen des Existentialismus auf die Spitze. Seine Antwort liegt in der ständigen Revolte des Menschen. Indem der Mensch das absurde Verhältnis von Mensch und Welt anerkennt, akzeptiert er sich als ein Wesen, das frei ist.

Ist das nicht ein verrückter (verzweifelter?) Kampf gegen sich selbst, die eigenen Wünsche und Hoffnungen?

Im „*Mythos des Sisyphos*“ wird dies exemplarisch erläutert. Indem Sisyphos seine Strafe erträgt, annimmt, sich aber nicht von der Bürde der ewigen Qual erschüttern lässt, sondern die Götter verlacht, zeigt er die Größe des modernen Menschen, der sein absurdes Schicksal annimmt.

Leben am Abgrund

Der Journalist Thomas Assheuer fasst die Weltsicht der Existenzialisten so zusammen:

„Er (Der Existenzialist) ist überzeugt davon, dass alles Tun und Träumen der Menschen nichtswürdig ist, ein großer Bluff und deshalb eitel, sinnlos und leer. Hinter den Äußerlichkeiten des Lebens gähnt das große schwarze Nichts. Die Menschen machen sich Hoffnungen, aber diese Hoffnungen sind nur Lockmittel, die man ihnen vor die Nase hält, damit sie den elenden Karren des Lebens weiterziehen. Sie glauben an die Liebe und werden doch ständig betrogen; sie glauben an die Zukunft und sind doch morgen schon tot. Der Existenzialist blickt in den Abgrund der Verzweiflung und sagt: Wer den Mut hat, die Kulissen unserer Täuschungen und Selbsttäuschungen einzureißen, der wird schlagartig erkennen, dass die Welt keinen »angeborenen« Sinn hat. (...) Das Leben an sich ist sinnlos, es ist unbeschreiblich – und absurd (...).“

Auch Albert Camus nannte das Leben absurd, doch der »Sprung« in den religiösen Glauben war für ihn keine Lösung (wie z. B. für Sören Kierkegaard oder Gabriel Marcel). Daraus folgte für Camus nun aber nicht, dass wir die Hände in den Schoß legen dürften, im Gegenteil. Die Größe des Menschen, schrieb er, bestehe darin, sich vom Absurden nicht unterkriegen zu lassen. Und deshalb sei es am besten, wenn wir den irrwitzigen planetarischen Zufall, der uns auf diese Erde verschlagen hat, einfach verlachen. Der Mensch wird zum Menschen erst durch die Revolte – durch die Revolte gegen das Absurde.“⁵⁶

Der Existenzialismus ist die philosophische Strömung, die vielleicht am radikalsten die Individualisierung des Menschen als Ausgangspunkt nimmt. Es ist sicher kein Zufall, dass hier zugleich die Einsamkeit des Einzelnen, das Sich-Nirgends-Dazugehörig-Fühlen und die Sinnlosigkeit der Existenz zu zentralen Themen werden.

Das ist sozusagen das Gegenteil einer Lebenseinstellung, wie sie bei indigenen Völkern zu finden ist bzw. war, wo sich jede und jeder in der Gemeinschaft aufgehoben fühlen konnte, seine bzw. ihre von den Ahnen überlieferten Aufgaben und Arbeiten in tradierten Alltagsabläufen und Lebenszyklen hatte, Teil eines Wir war. Sicher stellen sich auch diesen Menschen tagtäglich viele praktische Fragen der Existenzsicherung, aber es geht nicht um

⁵⁶ Thomas Assheuer, „Der große Bluff“, in „Die Zeit“ 32/2010

individuelle „Sinnfragen“; der selbstverständliche Sinn des Lebens liegt im Zusammenhalt und Überleben der Gemeinschaft.

Und doch dürfte es für die privilegierten Menschen der entwickelten Industriestaaten (wie nennt man die denn im Zeitalter des Internet und der 4.0 Industrie?), die nicht mehr tagaus tagein mit der Existenzsicherung bzw. mit Arbeit beschäftigt sind, von zentraler Bedeutung sein, die persönliche Freiheit zu nutzen, um jeweils für sich „sinnvolle“, besser: subjektiv als sinnvoll erlebte Aufgaben und Interessen zu entwickeln.

Das Schweizer Künstlerduo Peter Fischli & David Weiss hat es wunderbar klar und nur scheinbar absurd auf den Punkt gebracht: *„Ist das Gute an der Arbeit, dass man keine Zeit mehr hat?“* – Keine Zeit zum Grübeln und Nachdenken über den Sinn, weil man es tagtäglich schlicht mit der Sicherung der eigenen Existenz bzw. mit einer herausfordernden Aufgabe zu tun hat.

Sartres Kritik am Solipsismus ist für mich bisher noch nicht so richtig nachvollziehbar; mir bleibt unklar, woher denn bei den *„in die Welt geworfenen individuellen Existenzen“* so etwas wie Gemein Sinn und soziale Verantwortung kommen sollen. Eigentlich bleiben doch nur entsprechende Sozialisationsbedingungen und Bildungsprozesse; beides verweist aber auf die o.g. narzissmustheoretischen Ansätze (vgl. H. Kohut, A. Ilien), nach denen sich Individualität in der empathischen Spiegelung durch nahestehende Mitmenschen bildet, und damit auf die grundsätzliche Sozialität des Menschen.

Was bleibt ist die Erkenntnis, dass radikaler Individualismus nicht nur Freiheit bedeutet, die Chance, das Leben selbst zu gestalten bzw. sich selbst auf die Suche zu machen nach sinnvollen Lebensaufgaben und -inhalten, sondern stets auch mit Sinnkrisen verbunden sein kann; Sinnkrisen, aus denen vermutlich nur Mitmenschen oder soziale Gemeinschaften herausführen können. Der Existenzialismus ist ein Daseinskonzept für „starke Persönlichkeiten“ – und für risikobereite.....

Ich blicke nun noch kurz auf den Konstruktivismus, obwohl er nur bedingt in diese Diskussion passt. Ethische bzw. moralphilosophische Fragen spielen hier letztlich keine Rolle. Aber die Beziehung Individuum – Gemeinschaft wird aus erkenntnis- bzw. systemtheoretischer Perspektive beleuchtet.....

Kapitel 8 Der Konstruktivismus: Individuelle Wirklichkeiten als Quelle von Missverständnissen ⁵⁷

Die individuelle Konstruktion der Welt

Der sog. radikale Konstruktivismus (Ernst von Glasersfeld, Heinz von Foerster, Paul Watzlawik) ist in erster Linie eine Erkenntnistheorie; im Mittelpunkt stehen der Prozess und die Entstehung von Erkenntnis: Ein erkannter Gegenstand wird vom Betrachter selbst durch den Vorgang des Erkennens „konstruiert“; das Erkennen einer objektiven Realität ist demnach nicht möglich (Kritik am naiven Realismus; Abschied von der Idee einer absoluten Wahrheit und einer empirischen Objektivität). Erkenntnis ist eine subjektive Konstruktion, die zur Welt „passt“.

Die Wahrnehmung ist also kein Abbild einer bewusstseinsunabhängigen Realität; die Realität stellt sich vielmehr immer als eine Konstruktion aus Sinnesreizen und Gedächtnisleistungen dar. Der Beobachter ist immer Teil der Welt, hat einen subjektiven Standpunkt und beeinflusst so immer auch die Beobachtung selbst. Das meiste, was wir wahrnehmen, stammt aus dem Gedächtnis, ist also durch frühere Wahrnehmungen mitbestimmt.

Kognition dient nicht der Erkenntnis der objektiven Welt, sondern der Organisation der Erfahrungswelt des Subjekts; das Individuum wählt aus der Flut von Sinneseindrücken immer aktiv aus (nicht immer bewusst!), was zentraler Gegenstand seiner Aufmerksamkeit ist.

Die Folgerung: Es gibt eine Differenz und Pluralität von möglichen Wirklichkeitsauffassungen: Jeder Mensch nimmt die Welt anders wahr: Das Unterbewusstsein hebt z. B. Dinge hervor oder fügt andere neu in das Sichtfeld ein, die ihm wichtig erscheinen; die subjektiven Wahrnehmungsmuster sind zudem lebensweltlich, kulturell geprägt (interaktionistischer Konstruktivismus). Der Konstruktivismus hebt also auf die Einzigartigkeit individueller Welt- und Selbstwahrnehmung ab. Dennoch sind diese ohne soziale Rückkopplungen nicht tragfähig.

Keine stabile Individualität ohne Sozialität

Die erkenntnistheoretischen Aussagen des Konstruktivismus verweisen zwar auf die einzelnen Individuen als „Konstrukteure“ von Wirklichkeit, jeder Mensch ist aber insofern auf andere angewiesen, als er ohne sie kein „bestätigtes Wissen“ erlangen kann: „Verlässliche Realität“ lässt sich nur in der Gemeinschaft, in der Kommunikation mit anderen herstellen.

Für Konstruktivisten wie von Glasersfeld sind ethische Grundsätze grundsätzlich nicht aus der Erkenntnistheorie abzuleiten. Da aber jeder Mensch auf andere angewiesen ist, um sicheres Wissen zu erlangen, ist auch aus konstruktivistischer Perspektive stabile Individualität nicht ohne Sozialität möglich: Die eigene Konstruktion der Realität ist nur verlässlich, wenn sie durch andere bestätigt wird. Der einzelne muss dabei aber anerkennen und aushalten, dass andere Menschen wie er selbst „autonome Konstrukteure“ sind, die Dinge ggf. auch anders „sehen“ (kognitive Autonomie des Individuums). Das dies nicht immer gelingt, ist bekannt und führt zu alltäglichen Kommunikationsproblemen und Konflikten auch innerhalb der sozialen Gemeinschaften.

⁵⁷ Ernst von Glasersfeld (1917 – 2010), Heinz von Foerster (1911 – 2002), Kybernetiker und Physiker, gelten als Begründer des sog. radikalen Konstruktivismus. Als Vorläufer kann die genetische Erkenntnistheorie des Entwicklungspsychologen Jean Piaget (1896 – 1980) gelten. Der Kommunikationstheoretiker, Psychotherapeut und Philosoph Paul Watzlawik (1921 – 2007) hat den Konstruktivismus populär gemacht: „Die erfundene Wirklichkeit“.

Das Autopoiesis-Konzept

Nach Humberto Maturana und Francisco Varela⁵⁸, die beiden Neurobiologen und Philosophen bezeichnen sich selbst nicht als Konstruktivisten, ihre Ansätze sind aber ähnlich, sind nicht nur einzelne Lebewesen, sondern auch Sozietäten sog. „lebende Systeme“, die sich selbst erhalten und reproduzieren (Autopoiesis-Konzept).

Mit „Autopoiesis“ („Selbsterschaffung“) beschreiben Maturana und Varela den Prozess der Selbsterschaffung und Selbsterhaltung eines Systems: Er ist u.a. typisch für Lebewesen bzw. lebende Systeme, aber offenbar auch für soziale Systeme. Die Systeme produzieren und reproduzieren demnach sich selbst: Lebendige Systeme (Zellen, einzelne Lebewesen, Sozietäten wie „Tierstaaten“) sind autonome dynamische Einheiten, die sich selbst erhalten und reproduzieren.

Dabei sind autopoietische Systeme (wie z. B. Zellen oder menschliche Organismen) „rekursiv“ (rücklaufend) bzw. rückgekoppelt organisiert, das heißt, das Produkt des funktionalen Zusammenwirkens ihrer Bestandteile ist genau jene Organisation, die auch die Bestandteile produziert. Das Sein und das Tun einer autopoietischen Einheit sind untrennbar, und dies bildet ihre spezifische Art von Organisation.

Autopoiesis ist auch ein Schlüsselbegriff in der soziologischen Systemtheorie von Niklas Luhmann, der den Begriff Autopoiesis auf die Betrachtung sozialer Systeme übertragen hat. Seine zentrale These lautet, dass soziale Systeme ausschließlich aus Kommunikation bestehen (nicht aus Subjekten, Akteuren, Individuen oder ähnlichem) und in Autopoiesis operieren. Darunter ist zu verstehen, dass sich die Systeme und Teilsysteme in einem ständigen, nicht zielgerichteten autokatalytischen Prozess quasi aus sich selbst heraus erschaffen. (Nicht ganz leicht zu verstehen!)

Missverständnisse sind vorprogrammiert

In menschlichen Sozietäten eröffnet Sprache den Individuen einer Gemeinschaft Bereiche sog. Konsensualität (z. B. Einigung über die Beschaffenheit einer Sache) und der über-individuellen Sinnstiftung. Die Individuen erleben sich als Teil einer Gemeinschaft, indem sie annehmen und behaupten, dass die eigenen Konstruktionen denen der Anderen zumindest weitgehend entsprechen; sie erfinden also neben der singulären eigenen Welt eine soziale Welt der Gemeinschaft: durch den Aufbau von sozial akzeptierten Wirklichkeiten in Form von gemeinsamen ethischen, politischen oder religiösen Systemen usw.

Die Stabilität und Kontinuität der eigenen konstruierten Wirklichkeit ist, wie erwähnt, abhängig von der Bestätigung dieser Wahrnehmung durch andere; die Konsensualität wird über Sprache erarbeitet. Menschen unterstehen bzw. unterstellen dabei ständig ihre eigenen Konstruktionen auch den anderen Mitmenschen: Sie unterstellen, dass diese die Welt genau wie sie sehen. Über diese Wechselseitigkeit bestätigt und stabilisiert sich die konstruierte Wirklichkeit. Je offener, komplexer und kulturell vielfältiger die Gesellschaft, desto schwieriger dürfte dieser Prozess der Gestaltung von Konsensualität sein, desto mehrdeutiger und missverständlicher wird sprachliche Kommunikation.

Der Konstruktivismus verdeutlicht, dass Individualität und individuelle Erkenntnis auf Mitmenschen angewiesen sind – und genau darin liegt auch die Anfälligkeit menschlicher

⁵⁸ Humberto Maturana (geb. 1928), und Francisco Varela (1948 – 2001): „*Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens*“

Kommunikation für Missverständnisse und Konflikte. Sie entstehen, wenn unsere Gesprächspartner unsere Wahrnehmung nicht bestätigen oder irritieren.

Die populären kommunikationstheoretischen Darstellungen von Paul Watzlawick verdeutlichen das u.a. in folgenden Zitaten: „*Man kann nicht nicht kommunizieren!*“; „*Jede Kommunikation hat einen Inhalts- und einen Beziehungsaspekt, wobei Letzterer den Ersteren bestimmt und daher eine Metakommunikation ist.*“; „*Zwischenmenschliche Kommunikationsabläufe sind entweder symmetrisch oder komplementär, je nachdem, ob die Beziehungen zwischen den Partnern auf Gleichheit oder Unterschiedlichkeit basieren.*“ u.s.w.

Soziale Systeme und die Erweiterung individueller Kreativität

Die menschlichen sozialen Systeme zeichnen sich nach Ansicht von Maturana und Varela durch aus, dass ihre Mitglieder einen sprachlichen „Bereich der Ko-Existenz“ erzeugen und zudem die Eigenschaften ihrer Mitglieder erweitern. Es verhält sich also auf der Ebene der sozialen Systeme biologisch betrachtet gerade umgekehrt wie auf der Ebene der lebenden Systeme:

„Der Organismus schränkt die individuelle Kreativität der ihn bildenden Einheiten (= Organe) ein, da diese Einheiten für den Organismus existieren. Das menschliche soziale System erweitert die individuelle Kreativität seiner Mitglieder, da das System für die Mitglieder existiert.“ (Maturana, Varela) ⁵⁹

Während die Organe kein Eigenleben ohne den Organismus führen können (zumindest nicht ohne aufwändige technologische Unterstützung), sind erwachsene menschliche Individuen durchaus in der Lage, eine Art Eigenleben ohne feste Einbindung in ein soziales System zu führen. Wichtiger aber ist, dass soziale Systeme die Kreativität und Leistungsfähigkeit der Individuen stärken oder schwächen können.

Nach Maturana und Varela liegt die Funktion der Sprache und der daraus erwachsenden sozialen Systeme in der Erweiterung der individuellen Entwicklungsmöglichkeiten. Darin sehen die Autoren einen evolutionären Vorteil. Der geht aber verloren, wo menschliche Gemeinschaften durch Kontroll- und Zwangsmechanismen die Kreativität und damit die Potenziale der einzelnen Mitglieder der Sozietät einschränken.

Aus dieser Perspektive sind verlässliche Gemeinschaften, die zugleich ihren Mitgliedern Freiräume für Kreativität eröffnen, eine wichtige Voraussetzung, um aktuelle und künftige Herausforderungen meistern zu können.

⁵⁹ Humberto R. Maturana, Francisco J. Varela: Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens; 1987, S. 217.

Resümee zum Teil IV „Freiheit oder Gerechtigkeit“

Individuelle Freiheit oder soziale Gerechtigkeit? Welches der beiden großen Leitbilder der Moderne hat Vorrang? Und wie lassen sich beide verbinden? Es ist auch die Frage nach dem Verhältnis von Eigensinn und Gemeinsinn, das ich versucht habe, menschengeschichtlich nachzuzeichnen, wenn auch sicher nur sehr selektiv. Die Debatten und Kontroversen dazu bestimmen nicht nur die verschiedenen parteipolitischen Programme, sondern auch philosophische Diskurse (insbesondere der Politischen Philosophie und der Moralphilosophie). Einige wenige habe ich hier thematisiert:

Der amerikanische Philosoph **John Rawls** hat ein lebhaft diskutiertes Gesamtkonzept entwickelt. Ihm geht es primär um die unveräußerlichen Grundfreiheiten und -rechte des Menschen. In seiner „*Theorie der Gerechtigkeit*“ versucht er diese mit Ansprüchen auf Gerechtigkeit zu verbinden. Nur wenn dies (zunehmend besser) gelingt, sich also eine „gerechte Gesellschaft“ entwickelt, werden sich auch die individuellen Freiheitsrechte langfristig sichern lassen.

Gerechtigkeit ist für ihn aber mit Gleichheitsprinzipien verbunden: Alle Menschen haben gleiche Freiheits- und Grundrechte. Es muss Chancengleichheit beim Zugang zu Ämtern und Funktionen, zu Bildung und anderen Gütern bestehen. Es muss Gleichberechtigung im Hinblick auf Rechte und Pflichten herrschen sowie Gleichheit vor dem Gesetz und bei der politischen Mitsprache usw.

Besonders interessant und für viele provozierend: Rawls verbindet Gerechtigkeit mit einer sozialen Ausgleichspflicht. Bestehende und nie völlig aufzuhebende soziale Ungleichheiten müssen (vor allem!) den besonders Benachteiligten zugute kommen; auf jeden Fall muss ein immer stärkeres Auseinanderdriften zwischen arm und reich, Privilegierten und Benachteiligten verhindert werden. Hier ist der Sozialstaat in der Pflicht.

Es geht Rawls dabei um den Zusammenhalt der Gesellschaft und um Fairness. Er erinnert daran, dass zumeist und überwiegend niemand seine persönlichen Vorzüge und Vorteile „verdient“ hat: Körperliche und intellektuelle Vorzüge, aber auch künstlerische, technische, sportliche und andere Begabungen sind den jeweiligen Menschen entweder von Natur aus mitgegeben worden oder sie sind, wie zum Beispiel materieller Wohlstand, durch die jeweiligen sozialen und familiären Lebensumstände, in die man hineingeboren worden ist, begünstigt und gefördert worden. Sicher, es gibt einen selbst verdienten oder verschuldeten Eigenanteil am Lebensschicksal, der in der Selbstwahrnehmung der meisten Menschen meist als entscheidend wahrgenommen und als selbstverständliches Anrecht auf individuelle Vorteile empfunden wird. Verkannt wird aber zumeist der Anteil der „unverdienten“ Privilegien bzw. Benachteiligungen.

Es ist daher, so Rawls, gerecht und fair, wenn die von Natur und Schicksal Privilegierten bereit sind zu teilen bzw. wenn den weniger Privilegierten Nachteilsausgleiche zugestanden werden. Wie das möglichst konsensuell geregelt werden kann, ist und bleibt eine politische Herausforderung.

Hier kommt auch bei Rawls jene Einsicht zum Tragen, dass Menschen soziale Wesen sind, die in Gemeinschaften, nennen wir sie Kooperations- und Verantwortungsgemeinschaften, leben, aus denen sich der oder die Einzelne nicht ganz herausziehen kann (und im längerfristigen Eigeninteresse auch nicht sollte).

Diese soziale Ausgleichspflicht einer „gerechten Gesellschaft“ ist schon schwierig genug umzusetzen, ohne neue Ungerechtigkeiten zu produzieren. Noch schwieriger wird es, wenn es um globale Gerechtigkeit, z. B. die durch Welthandel und Finanztransaktionen

verschärften Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten, um intergenerationelle Gerechtigkeit, also die Ansprüche künftiger Generationen, oder um ökologische Gerechtigkeit, also die Erfordernisse des Erhalts der natürlichen Lebensgrundlagen geht.

Immerhin: Rawls formuliert und begründet in seinen Grundsätzen der Gerechtigkeit klare Ansprüche und Anforderungen an eine „gerechte Gesellschaft“.

Dagegen argumentieren die Vertreter des amerikanischen **Kommunitarismus**, dass Menschen keine autonomen Individuen, sondern immer schon soziale Wesen sind, die in festen Gemeinschaften aufwachsen und leben, in denen bestimmte Werte und Einstellungen herrschen. Daraus folgt, dass auch die Vorstellungen von Freiheit und Gerechtigkeit kultur- bzw. gemeinschaftsabhängig differieren (Pluralität der Gerechtigkeitsvorstellungen). Das fordert eine internationale Verständigung über allgemeine Grund- und Freiheitsrechte und eine gerechte Gesellschaftsordnung heraus.

Auch der erwachsene Mensch braucht verlässliche, Sicherheit bietende soziale Gemeinschaften ("Communities"), in denen Bindung und Zugehörigkeit erfahrbar wird, Respekt und wechselseitige Unterstützung (Solidarität) erlebt werden kann, gemeinsame Ziele bestehen und die eigene Mitwirkung in interessanten Projekten möglich ist, kurz: in denen man sich als wahrgenommen und gebraucht erleben kann. Hier wird eine Wiederbelebung von Gemeinsinn und sozialer Verantwortung mit entschiedener Kritik an einem übertriebenen „Individualismus der Selbstverwirklichung“ bzw. an einem rücksichtslosen Eigennutzdenken verbunden.

Die Pluralität der Gerechtigkeitsvorstellungen bezieht sich auch auf die gesellschaftlichen Teilsysteme. Für die Sphären des Marktes, der Steuern und Abgaben, der Bildung, der medizinischen Versorgung, der Rechtsprechung, der Politik und Verwaltung usw. oder für wichtige gesellschaftliche Weichenstellungen (z. B. Wahlen, Erbschaftsregeln, Hochschulzugang, Klimaschutz) können und müssen eigene Gerechtigkeitskonzepte entwickelt und umgesetzt werden. Je überzeugender das gelingt, desto stärker wird sich bürgerschaftliches Engagement für das Gemeinwesen entwickeln.

Ziel der Kommunitaristen ist eine möglichst weitgehende Dezentralisierung staatlicher Aufgaben (Subsidiaritätsprinzip) und damit verbunden eine Stärkung der sog. Zivilgesellschaft. Zwischen die Ebene von Staat und Gesellschaft und die der einzelnen Individuen müsse eine Sphäre der selbstorganisierten "Communities" treten mit eigenen Vorstellungen von individueller Freiheit und Gerechtigkeit. Der Staat sichert weiterhin die Einhaltung der Menschenrechte (bzw. der Grund- und Freiheitsrechte des Einzelnen), der Rechtsstaatlichkeit und der demokratischen Spielregeln und behält das Gewaltmonopol, die "Communities" wiederum üben eine Art zusätzliche öffentliche Kontrolle staatlichen Handelns aus.

Ob und wie sich durch solche Vorstellungen eine Förderung politisch oder religiös extremistischer "Communities" verhindern lässt, muss offen bleiben. Ebenso, wie sich die zunehmenden Möglichkeiten einer digitalen Vernetzung (Netzgemeinschaften) auswirken werden. Menschen werden jedenfalls nicht mehr nur einer (!) Gemeinschaft angehören (wollen), sie werden sich vielmehr in vielfältige „lebendige“ und digitale Gemeinschaften einbinden.

Auch der in vieler Hinsicht sehr radikal denkende amerikanische Philosoph **Richard Rorty** geht vom Ideal einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaft aus, die sich an Prinzipien der Gerechtigkeit und Solidarität orientiert. Er bestreitet zwar, dass sich allgemeingültige Aussagen über „Wahrheit“ bzw. Letztbegründungen für Gerechtigkeit oder Freiheit treffen

lassen, spricht stattdessen von der Kontingenz all unserer Vorstellungen, meint aber dennoch, wir sollten uns entschieden für unserer Werte und Ideale engagieren.

Auch er will also Gemeinsinn wiederbeleben und setzt dabei auf die Empathiefähigkeit der Menschen, also die Sensibilität für Grausamkeit und Leid in dieser Welt. Durch „Gefühlserziehung“ (z. B. in den Schulen), durch emotional berührende Literatur oder Naturerlebnisse und durch die konkrete Erfahrung der Hilfe für Notleidende bzw. der Verhinderung von Gewalt und Grausamkeit könne diese Empathiefähigkeit erweitert und ausgeweitet werden: über den überschaubaren Kreis der eigenen kleinen Gemeinschaft hinaus. Auch und gerade darin zeige sich der zivilisatorische Fortschritt.

Interessant ist, dass Rorty zwar die philosophisch nicht auflösbare Relativität (Kontingenz) der „westlichen“ Vorstellungen von individueller Freiheit, Menschenwürde und Menschenrechten anerkennt, er dennoch aber für ein engagiertes Eintreten für die politischen, sozialen und humanitären Ideale des Westens eintritt.

Offenheit für die Vorstellungswelten anderer Kulturkreise und selbstkritischer Bezug auf die eigene Wertvorstellungen (Selbstreflexion, Selbstkritik) sollen nicht zu einer Relativierung oder gar Aufgabe eigener zentraler Werte führen. Er plädiert dafür, auch ohne absolute Sicherheit und ohne die Verbohrtheit fundamentalistischer religiöser oder politischer Ideologien und Glaubenssätze dennoch für die eigene Ideale entschlossen eintreten: Ein sehr hoher Anspruch – und m. E. eine sehr „westliche“ Haltung.

Die **Utilitaristen** wiederum formulieren scheinbar einfach und pragmatisch: Es gehe darum, das Wohlergehen und Glück möglichst vieler Menschen zu ermöglichen bzw. das Leiden möglichst vieler Menschen zu vermindern oder zu vermeiden. Stets müsse geprüft und abgewogen werden, ob Entscheidungen, Programme oder Projekte zum Wohlergehen aller beitragen, bzw. welchen Nutzen und welchen Schaden sie bewirken (könnten). Dabei sind alle Betroffenen einzubeziehen.

Die Fragen von Freiheit und Gerechtigkeit sind für die meisten (?) Utilitaristen eher nachgeordnet. Es kann durchaus sein, dass das Ziel eines maximalen Gesamtnutzens zulasten Einzelner geht. Hier wäre dann wohl doch im Einzelfall ein Abwägungsprozess auch unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit geboten: Was kann und darf die Mehrheit dem Einzelnen zumuten? Oder wann und wo haben auch Einzelinteressen Priorität?

Dieses Konzept des größtmöglichen Nutzens oder Wohlergehens schließt tendenziell die gesamte Menschheit ein, bei einigen Utilitaristen auch künftige Generationen, die Umwelt und die höheren Tiere. Das empfinde ich als echten Fortschritt!

Kann sich die Menschheit darauf verständigen? Kann sie sich zumindest darauf verständigen, dass alle Menschen das Recht und die Möglichkeit haben sollten, zu definieren, was für sie ein „Mehr an Wohlergehen“ bzw. ein „Weniger an Leid“ bedeutet – und dass dafür entsprechende Foren und Umsetzungsoptionen gefunden werden müssen? Das wird eine konfliktreiche Angelegenheit, denn es stehen viele Privilegien von gesellschaftlichen Eliten und viele individuelle Machtinteressen im Wege.

Alle bisher genannten philosophischen Strömungen stehen mehr oder weniger für Gemeinsinnorientierung und für mehr Gerechtigkeit und für einen entsprechenden Ausgleich.

Andere, wie Schopenhauer, Nietzsche oder die Existenzialisten, mit Abstrichen auch die Konstruktivistinnen (- darf ich die alle einfach so in einen Topf werfen?), sehen den (modernen) Menschen als Individuum, als Einzelwesen, Einzelgänger – in eine Welt geworfen, in der

ein „blinder Wille“ oder ein hartes Naturgesetz waltet, in der weder auf Vernunft noch einen höheren Sinn (Gott) vertraut werden kann.

Für Schopenhauer ist Gemeinschaft eine Fluchtburg für Schwache, die es nicht ertragen, die Einsamkeit, den Preis der Freiheit, auszuhalten. Nur das mysteriöse „Mitleid“ verbindet den Einzelnen mit Mitmenschen und anderen Lebewesen. Hier zeichnet sich eine Gemeinschaft ab, die über die Spezies Mensch hinausreicht, aber es klingt bei ihm auch ein wenig wie ein trotziger Reflex auf Vereinsamung.

Nietzsche wiederum sieht nur einen Weg (und den auch nur für wenige): sich als großes, herausragendes Individuum zu inszenieren, als Führerfigur oder „Kunstwerk“, wenn es sein muss rücksichts- und mitleidlos. „Großes vollbringen“ als Lebensziel, das klingt hier an, durchaus reizvoll, wenn es nicht so herzlos und „asozial“ daherkäme.

Sich im Handeln (ggf. im revolutionären Handeln) selbst zu „erschaffen“, ist auch der Weg, den Existenzialisten wie Sartre aufzeigen; während bei Camus das heroische Ertragen und Verlachen der Absurdität und Sinnlosigkeit der menschlichen bzw. irdischen Existenz die einzige Perspektive ist, um Resignation, Verzweiflung oder gar Suizid zu vermeiden. Sisyphus ist das Vorbild, jener mythische Held, der die Götter mehrfach austrixt und der zur Strafe auf ewig einen Felsblock einen Berg hinaufwälzen muss, der, fast am Gipfel, jedes Mal wieder ins Tal rollt. Diese Aufgabe anzunehmen – und darüber zu lachen, das zeugt schon von Stärke. Aber diese Stärke erwächst nicht einfach im Individuum, sie ist m. E. Resultat der Erfahrung eines verlässlichen sozialen Eingebundenseins und von Empathie – zumindest in der frühen Kindheit. Das Leben geht weiter (vorerst zumindest). Machen wir uns an die Aufgaben, es ein wenig weniger leidvoll zu gestalten.

Die Konstruktivisten befassen sich zwar nicht mit solchen Sinn-Fragen, sie verweisen aber auf die Individualität menschlicher Wahrnehmung und Erkenntnis: Jede(r) konstruiert ihre/seine eigene Welt und Weltsicht; allerdings stets in Rückkopplung mit anderen. So bleibt der Mensch unvermeidlich eingebunden in soziale Spiegelung und Bestätigung, die aber ebenso unvermeidlich immer wieder Missverständnisse, Fehldeutungen und in der Folge Konflikte produziert. Verständigung wird zur Daueraufgabe.

Nach Maturana und Varela sind menschliche soziale Systeme, anders als biologische Systeme, für ihre Mitglieder da: Sie erweitern deren Kreativität und Überlebenspotenziale. Das bestätigt meine Ausgangsthesen (vgl. Teil I der Studie, Kapitel 1).

Systemtheoretisch gedacht, sind Gemeinschaften, die die Individualität und Kreativität der Einzelnen fördern, offenbar die beste Voraussetzung dafür, die immensen Zukunftsherausforderungen meistern zu können. Das macht Hoffnung!

Ausblick

Was bleibt? Etliche interessante Anregungen!

Mit John Rawls „Grundsätzen“ lassen sich alle Gesellschaftssysteme kritisch befragen und Defizite in den Anforderungen an Freiheit und Gerechtigkeit aufzeigen.

Mit den Kommunitaristen geraten die jeweiligen Gerechtigkeitsvorstellungen der gesellschaftlichen Teilsysteme (Bildung, Gesundheitswesen, Justiz usw.) in den Blick; darüber hinaus erhält die Sphäre der selbstorganisierten "Communities" und des zivilgesellschaftlichen Engagements eine herausragende Bedeutung für die künftige Entwicklung der Gesellschaft.

Richard Rorty wiederum öffnet den Blick für die multi- oder transkulturelle Verständigungssuche; er fordert auf, das Engagement für die eigenen humanistischen Werte und Ideale mit selbstkritischer Reflexion zu verbinden.

Für das universalistische Konzept der Utilitaristen formuliert das „Wohlergehen“ der ganzen Menschheit als anzustrebendes Ideal und bezieht perspektivisch auch künftige Generationen, Natur und Umwelt sowie höhere Tiere ein.

Eine Antwort auf letzte Sinnfragen zeigen diese (und vermutlich auch die anderen) philosophischen Strömungen eher nicht auf. „Gewissheiten“ verbreiten in der Regel religiöse (insbesondere fundamentalistisch orientierte) oder politisch-revolutionäre Weltanschauungen. Den religiösen Ausweg kann ich als überzeugter Atheist nicht akzeptieren; er wirft für mich mehr Fragen als Antworten auf. Das gilt auch für die politisch-revolutionären Strategien des 20. Jahrhunderts – daher sind entsprechende Autoren für mich derzeit kein Thema.

Es dürfte aber weitere interessante Diskussionsbeiträge zum Thema Freiheit oder Gerechtigkeit geben (nicht nur „ältere“ wie die Diskurstheorie von Jürgen Habermas, sondern auch „jüngere“ wie das Konzept der Verwirklichungschancen von Amartya Sen und Martha Nussbaum), die eine Auseinandersetzung lohnen.

Aber vielleicht werden diese „akademischen“ Debatten ohnehin in den kommenden Jahren und Jahrzehnten überrollt von globalen Entwicklungen, in denen es schlicht um das Überleben der Menschheit bzw. menschlicher Zivilisation geht. Wie schnell und tiefgreifend der Klimawandel das Zusammenleben auf dem Planeten verändern wird, ist derzeit noch nicht genau abzusehen, zu komplex sind die Zusammenhänge. Die Szenarien jedenfalls sind beunruhigend.

Auch die Entwicklungen im Bereich der Bio- und Informationstechnologien werfen ganz neue Fragen auf. So zeichnet der Historiker und Erfolgsautor Yuval Noah Harari („*21 Lektionen für das 21. Jahrhundert*“) ein "worst-case"(?) Szenario, in dem nicht nur das Ende der (ohnehin weitgehend illusorischen) Idee individueller Freiheit droht, sondern auch die Idee der sozialen Gerechtigkeit in einem Sumpf extremer gesellschaftlicher und globaler Ungleichheit untergeht (vgl. dazu meinen Beitrag „*Yuval N. Harari - und das Ende der Freiheit*“ auf meiner Internetseite unter "Aktuelles"). Das klingt alles nicht sehr gut.

Aber auch Erfolgsautoren können irren.