

# Chancengleichheit als Universalprinzip<sup>1</sup>

*Mohssen Massarrat*

## 1. Einleitung

Um sogleich Missverständnissen vorzubeugen – ich will hier keineswegs eine neue Variante des Gerechtigkeitspostulats aus der Tradition des Liberalismus offerieren, das sich dezidiert auf gesellschaftliche Teilbereiche beschränkt. Von John Rawls (1975) bis Anthony Giddens (2001) – liberale Autor/inn/en meinen mit Chancengleichheit mehr Gerechtigkeit für Benachteiligte durch Verbesserung der Bildungschancen, durch Gleichstellung der Geschlechter und ethnischer Minderheiten und durch erleichterten Zugang zu Ämtern und Positionen.

Im orthodox-marxistischen Diskurs wird Chancengleichheit als ein liberalistisches Politikkonzept kritisiert und verworfen. Alain Bihl und Roland Pfefferkorn, beide Hochschullehrer aus dem französischen Sprachraum, sind Beispiele dafür. Sie kritisieren in ihrem Beitrag »Ohne Gleichheit keine Chance« (Bihl/Pfefferkorn 2000: 2) vehement. Versuche der Anti-Egalitaristen, die soziale Ungleichheit semantisch mit Begriffen wie »Fairness«, aber auch »Chancengleichheit«, für alle Ewigkeit festzuschreiben. Stattdessen plädieren sie ohne Wenn und Aber für Gleichheit. Denn »Wo Gleichheit herrscht«, so die Autoren, »braucht es per definitionem keine Chancen, und wo Chancen das Feld bestimmen, herrscht keine Gleichheit, sondern Zufall, Glückstreffer und Trostpreise.« »Nicht von Ungefähr«, heben sie hervor, »denkt man bei Chancen unwillkürlich ans Lotteriespielen, an Einsatz und Wetten und dass dabei nur wenige gewinnen können, die meisten aber verlieren – das weiß doch jedes Kind« (ebd.). Bihl und Pfefferkorn diskreditieren Chancengleichheit als Lotteriespiel, indem sie das Wort Gleichheit aus dem Wortpaar – Chancen und Gleichheit – kurzerhand eliminieren. Tatsächlich bedeutet aber Gleichheit von Chancen den Ausschluss von Lotterie und die damit einhergehenden Zufälligkeiten. Man sieht: Durch Weglassen des Wortes Gleich-

---

1 Der vorliegende Beitrag ist die überarbeitete und erheblich erweiterte Fassung einer Vorlesung, die der Verfasser zu seiner Verabschiedung aus der Universität am 2. November 2007 im Rathaus der Stadt Osnabrück gehalten hat. Er basiert auf früheren Vorarbeiten (Massarrat 2001; 2006) und soll zur Diskussion gestellt werden. Eine umfassendere Behandlung des Themas steht allerdings noch bevor.

heit wird die tiefe Bedeutung eines wichtigen Gerechtigkeitskonzepts in ihr Gegenteil verkehrt.<sup>2</sup>

Mir geht es um mehr als um die liberalistische Vorstellung von Chancengleichheit. Genau genommen will ich begründen, dass Chancengleichheit sich als eine handlungsorientierte Universalethik für Gerechtigkeit innerhalb und zwischen den Generationen sowie für Gerechtigkeit auch zwischen reichen und armen Ländern besonders eignet. Des Weiteren soll dargelegt werden, dass Chancengleichheit die moralische und theoretische Grundlage liefert, die – ungeachtet einer Unübersichtlichkeit von Interpretationen der Gleichheit und Gerechtigkeit – es ermöglicht, ein politisch brauchbares Ethikkonzept zu formulieren, das allen Ernst zu nehmenden Gegenargumenten zum Gleichheitsprinzip Rechnung trägt, ohne eine zutiefst egalitaristische Ausrichtung aufzugeben.

Gerechtigkeit und Gleichheit gehörten schon immer zum ethischen Anspruch aller Religionen, philosophischen Schulen und politischen Theorien. Gleichwohl waren beide Begriffe auch die umstrittensten in der Geschichte der sozialen Auseinandersetzungen: Dem moralisch begründeten Wunsch sozialer Bewegungen nach einer gerechten Gesellschaft, in der die Gleichheit aller Menschen die Grundlage der Politik ist, steht die Tatsache gegenüber, dass die Individuen nicht gleich, sondern ungleich sind. Einerseits inspirierte die Idee der Gleichheit die emanzipatorischen Bewegungen der letzten Jahrhunderte, für die Überwindung von Klassengesellschaften und sozialistischen Revolutionen einzutreten. Allerdings endeten alle diese Bestrebungen mehr oder weniger in der Sackgasse der Unfreiheit, der gesellschaftlichen Ineffizienz und der politischen Delegitimation, weil letztlich in der gesellschaftlichen Praxis der neu entstandenen Gesellschaften die produktiven und emanzipatorischen Potenziale der Individualität missachtet wurden. Andererseits hat die Tatsache von der Ungleichheit der Individuen nahezu alle Theoretiker/innen der Klassengesellschaft unterschiedlichster Couleur teils dazu verführt und teils ihnen das Argument geliefert, um die ungleiche Reichtumsverteilung und die Klassengesellschaften schlechthin moralisch als naturgegeben zu rechtfertigen.

Während emanzipatorische Alternativen nicht zuletzt auch als Folge his-

---

2 Haben die Autoren ihr Sprachspiel mit dem Begriff nicht bemerkt, dann haben sie leichtfertig gegen die wissenschaftliche Sorgfaltspflicht verstoßen. Unverzeihlich wäre jedoch, wenn sie durch eine bewusste Manipulation eine Debatte über ein ihnen nicht genehmes Politikkonzept blockieren wollten. Das erinnert allerdings an die Desavouierung der Idee der Gleichheit durch die Anti-Egalitaristen, indem sie Gleichheit in aller Regel als Gleichmacherei interpretieren.

torischer Fehlentwicklungen des real existierenden Sozialismus diskreditiert und daher also reale Utopien einer klassenlosen Gesellschaft aus dem Blick geraten sind und der Marxismus als Gesellschaftstheorie gegenwärtig seinen Tiefpunkt erlebt, erfreuen sich die Klassengesellschaften und der globalisierte Kapitalismus neoliberaler Prägung einer neuen »Blütezeit«. Der real existierende Sozialismus mag in der ehemaligen Sowjetunion und ihren Satellitenstaaten in Osteuropa einige soziale Errungenschaften für ihre Bevölkerungen verbucht haben. In China mag er gegenwärtig dazu beitragen, dass die gesellschaftliche Transformation in das moderne Industriezeitalter im bevölkerungsreichsten Land der Welt unter relativ stabilen Bedingungen stattfindet. Doch die ökologische Hinterlassenschaft dieser Art von Sozialismus bleibt eine große Herausforderung für die Gegenwart und Zukunft der Menschen in diesen Ländern. Der real existierende Kapitalismus, vor allem gepaart mit wachsender Machtungleichheit, hat außer der massiven Zerstörung des Planeten auch die soziale Spaltung vertieft. Er blockiert darüber hinaus die Perspektive einer die Zukunft der Menschheit sichernden Gerechtigkeit innerhalb und zwischen den Generationen.

Das gesellschaftspolitische Vakuum, das beide Denkrichtungen (der orthodoxe Marxismus und der Liberalismus) und beide Gesellschaftssysteme (Kapitalismus und Sozialismus) geschaffen haben, hat die Entstehung des Konzepts der nachhaltigen Entwicklung in den letzten Dekaden begünstigt. Erstmals in der Geschichte der Gesellschaftstheorie entsteht eine ganzheitliche Denkrichtung, die für eine Integration der ökonomischen, ökologischen, sozialen, kulturellen und politischen Dimensionen in grenzüberschreitenden globalen Perspektiven offen und entwicklungsfähig ist (vgl. dazu Massarrat 2006). Dem bisher entfalteten Diskurs fehlt es jedoch an einer handlungsorientierten, sozial und moralisch konsensfähigen Ethik, die geeignet ist, um eine Zeit und Raum unabhängige Klammer für breite globale Allianzen zur Durchführung von radikalen sozial-ökologischen Reformen durchzusetzen.

Eine derartige Ethik sollte und kann nur auf der Grundlage historischer Lernprozesse gewonnen werden, die positive wie negative Erfahrungen reflektiert. Diese Erfahrungen zeigen, dass eine Gesellschaftstheorie und eine Ethik, welche die Individualität und andere menschliche Eigenschaften vernachlässigen, nicht zukunftsfähig sind. Insofern liefern liberalistische Philosophien, die das Individuum in den Mittelpunkt stellen, unverzichtbare Elemente für eine Ethik, die den Menschen und dessen Eigenschaften im Blick hat. Andererseits lehren uns die historischen Erfahrungen, dass auch Philosophien für zukunftsfähige Gesellschaften unabkömmlich sind, die die Gerech-

tigkeit und das innige menschliche Verlangen nach Gleichbehandlung als sinnvolle gesellschaftliche Ziele in den Mittelpunkt rücken und menschliche Grundbedürfnisse nicht dem Zufall der Markt- und Machtverhältnisse überlassen oder sie gar den »Sachzwängen« unterordnen. Eine neue Ethik muss daher auch egalitären Grundannahmen, insbesondere der marxistischen Tradition, Rechnung tragen.

Chancengleichheit als Universalprinzip bietet aus meiner Sicht die Grundlage dieser neuen Ethik – auch und weil sie sich aufgrund der eigenen Suche nach einer Ethik für nachhaltige Gesellschaften als besonders tragfähig erweist, die historisch positiven Erfahrungen synthetisch zu integrieren und gleichzeitig die den menschlichen Bedürfnissen abträglichen Annahmen konzeptionell auszuschließen.

In den folgenden Abschnitten sollen zunächst sowohl die nicht zukunftsfähigen wie existenziell positiven Annahmen der liberalistischen und marxistischen Tradition ideologiekritisch diskutiert werden, um anschließend die universalistische Chancengleichheit als eine neue Synthese aus Liberalismus und Marxismus zu begründen. Alle normativen Annahmen in der Analyse und in dem neuen ethischen Konzept müssen daher einer Überprüfung nach wissenschaftlichen Maßstäben, Vernunftüberlegungen und praktischen Lebenserfahrungen standhalten, will diese Ethik alle Anforderungen weitestgehend erfüllen, die für die Perspektive einer neuen Gesellschaft, jenseits von Kapitalismus und Sozialismus, die wir kennen, grundlegend sind.

## **2. Liberalistische Individualität und Gerechtigkeit**

Seit seiner Entstehung in der Epoche der Aufklärung hat der Liberalismus die Welt verändert, genau so wie die Veränderung der Welt auf den Liberalismus zurückwirkt und ihn differenziert und verändert hat. Auf politischer Ebene legte er den Grundstein für eine neue Beziehung zwischen Individuum, Gesellschaft und Staat mit umfassenden individuellen Freiheiten. Auf dieser Grundlage entwickelten sich auch die pluralistische Gesellschaft und der Rechtsstaat. Auf ökonomischer Ebene ebnete das liberalistische Postulat der ökonomischen Freiheit des Individuums, des Privateigentums und des ökonomischen Pluralismus entscheidend den Weg für die Entwicklung des Kapitalismus, die Industrialisierung und für die Modernisierung aller gesellschaftlichen Bereiche.

Im historischen Liberalismus stehen sich insgesamt zwei Hauptströmungen mit unterschiedlichen Annahmen, Menschenbildern sowie ethischen und wissenschaftstheoretischen Traditionen gegenüber: Thomas Hobbes,

John Locke, John Stuart Mill, Robert Nozick (vgl. Kymlicka 1997: 98ff.), Jean-Baptiste Say, Friedrich von Hayek, Milton Friedman (vgl. Fusfeld 1975) stehen in einer gemeinsamen Tradition. Sie gehen davon aus, dass Menschen ihrem Wesen nach zur Ungleichheit verdammt sind und halten diese Annahme samt aller darauf beruhenden gesellschaftlichen und politischen Ungleichheiten von Reichtums- und Machtverteilung nicht nur für gerechtfertigt, sondern sogar für notwendig. Der heute weltweit die ökonomischen und politischen Geister beherrschende Neoliberalismus steht in der Tradition dieser nicht-egalitären liberalistischen Strömung. Nun könnten Vertreter/innen dieser Strömung aufgrund ihrer Menschenbilder und Theorieannahmen eigentlich darauf verzichten, sich überhaupt mit Gerechtigkeit zu befassen. Sie beschäftigen sich dennoch damit, weil sie vermutlich ansonsten angesichts der zentralen Bedeutung der Gerechtigkeitsethik Gefahr liefen, als sittlich unmoralisch zu erscheinen. Aus der Sicht dieses nicht-egalitären Liberalismus ist Gerechtigkeit gegeben, wenn der Gesamtnutzen einer Gesellschaft wächst. Anders gesagt: Wenn die Wirtschaft wächst, dann fällt automatisch auch etwas für die Armen ab. Dafür sorgt der Markt, weshalb auch in dieser Tradition des Liberalismus sozial- und wohlfahrtsstaatliche Konzepte für das Gedeihen einer Gesellschaft eher als Hindernis angesehen werden.

Gegenüber dem nicht-egalitären Liberalismus kann bei dieser zugegeben groben Aufteilung ein zweiter Zweig mit Jean Jacques Rousseau, Immanuel Kant, John Rawls, Ronald Dworkin, Amartya Sen u. a. als bedeutende Repräsentanten politischer Theorien sowie Adam Smith, David Ricardo, John Meynard Keynes u. a. als wichtige Vertreter ökonomischer Theorien herausgestellt werden. Das verbindende Element dieses liberalistischen Zweiges mit stark egalitären Zügen besteht in der einhelligen Zustimmung zu einem aktiven Staat, der interveniert, konsequent den Markt reguliert, das Recht durchsetzt, Sozial- und Wohlfahrtspolitik betreibt und sich um den sozialen Ausgleich und die gesellschaftliche Stabilität kümmert. In dieser Tradition des Liberalismus wurden teils aus eigener sittlicher Anschauung (dies trifft beispielsweise auf Rousseau und Kant zu), teils als Reflex auf den marxistischen Egalitarismus die Fundamente für eine moderne Gerechtigkeitstheorie gelegt, die im Wesentlichen auf John Rawls' »Theorie der Gleichheit« (1975) zurückzuführen sind. Wegen der egalitären Tendenzen ihrer Theorien werden diese in den philosophischen Gerechtigkeitsdebatten als »liberalistischer Egalitarismus« (vgl. Kymlicka 1997; Krebs 2000) bezeichnet. Dieser verbindet mit dem klassischen Liberalismus und Neoliberalismus im Wesentlichen die Annahme der Individualität. Hinsichtlich der egalitären Annahmen und

Ziele steht liberaler Egalitarismus näher an der Tradition des marxistischen Egalitarismus als an anderen liberalen Strömungen. Im Folgenden begründe ich, weshalb der liberale Egalitarismus trotz der Krise des marxistischen Egalitarismus bisher selbst nicht das philosophisch und politisch emanzipatorische Vakuum gefüllt hat und worin seine Mängel und Schwächen bestehen.

Liberaler Egalitarist/inn/en definieren ihre Gerechtigkeitsziele mit unterschiedlicher Akzentsetzung. Während Rawls als moderater Vertreter dieser Richtung Ungleichheit in seinem Gerechtigkeitskonzept durchaus zulässt, wenn dadurch dem am wenigsten Begünstigten der »größtmögliche Vorteil« (ebd.: 336) zufällt, ist für radikalere Egalitaristen wie Ronald Dworkin Gerechtigkeit dann erfüllt, wenn die unverantworteten Benachteiligungen durch Umverteilung von Ressourcen, und zwar bis zur vollständigen Gleichheit, ausgeglichen sind, wozu dieser auch ein Bündel von Maßnahmen vorschlägt (vgl. Dworkin 1981; Krebs 2000).

Für Rawls, Dworkin und andere liberaler Egalitarist/inn/en hat die Freiheit der Individuen den höchsten Rang unter allen ihren Annahmen und moralischen Gerechtigkeitsgrundsätzen. Rawls' erster Grundsatz lautet: »Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist. Erst dann folgen sozial ausgleichende Gerechtigkeitsgrundsätze« (Rawls 1975: 336). Der liberale Egalitarismus hat zweifelsohne erheblich zu Reformen der sozialpolitischen und wohlfahrtsstaatlichen Rahmenbedingungen und Instrumente beigetragen. Gleichwohl stoßen sie bei Fragen der globalen Gerechtigkeit und bei ökologischer beziehungsweise intergenerativer Gerechtigkeit an Grenzen und spielen in aktuellen Debatten darüber kaum eine Rolle.<sup>3</sup>

### *Die Misere des liberalen Egalitarismus*

Ich will hier einige Gründe für die Misere des liberalen Egalitarismus hervorheben:

*Erstens* wird Gleichheit als Ziel durch einen moralischen Anspruch von außen gesetzt und nicht aus einer übergeordneten und unbestreitbaren a priori Gesetzmäßigkeit begründet. Bei den liberalen Egalitaristen erscheint die Idee der Gleichheit als ein normativ positives Ziel der Gesellschaftspolitik. Damit wird Gleichheit einer Interpretationswillkür ausgesetzt, die sie moralisch und praktisch angreifbar macht und dazu beiträgt, mehr Fragen aufzuwerfen als zu lösen. Diese Schwäche erklärt vermutlich auch die heftige

3 Eine Ausnahme stellt Amartya Sen dar, dessen Theorien und Untersuchungen sich allerdings auf soziale Aspekte wie globaler Armutsbekämpfung beschränken (Sen 2005).

Kritik zahlreicher liberaler Nicht-Egalitarist/inn/en wie Michael Walzer, David Miller, Harry Frankfurt, Elisabeth Anderson und andere, die bemängeln, dass liberale Egalitarist/inn/en auf die Frage, »warum überhaupt Gleichheit« (ausführlicher dazu vgl. Krebs 2000: 15ff.) oder »Gleichheit mit Bezug worauf« (ausführlicher dazu vgl. Pauer-Studer 2000: 24ff.) bisher keine befriedigende Antwort geben konnten.

*Zweitens* reduzieren liberale Egalitarist/inn/en die Gerechtigkeit auf distributive Vorgänge, das heißt auf Gleichheit von Ressourcen beziehungsweise Einkommensverteilung. Andere Gerechtigkeitsperspektiven – wie beispielsweise Selbstverwirklichung entsprechend den individuellen Fähigkeiten und Neigungen – geraten aus dem Blickfeld. Dabei bietet gerade die Perspektive der umfassenden individuellen Selbstverwirklichungen die besten Voraussetzungen, um als ein übergeordnetes und allgemein zustimmungsfähiges Gerechtigkeitsprinzip anerkannt zu werden. Dagegen steht das Gerechtigkeitsprinzip Gleichheit von Einkommen unter massiver Kritik von Inhumanität und Nichtrealisierbarkeit (vgl. ebd.: 17) der liberalen Nicht-Egalitarist/inn/en.

*Drittens* setzen liberale Egalitaristen wie Rawls die Ungleichheit durch natürliche Benachteiligung mit der Ungleichheit durch gesellschaftliche Gegebenheiten bei der Geburt (reiche versus arme Eltern) explizit gleich.

»Die natürliche Verteilung ist weder gerecht noch ungerecht; es ist auch nicht ungerecht, dass die Menschen in eine bestimmte Position der Gesellschaft hineingeboren werden. Das sind einfach natürliche Tatsachen. Gerecht oder ungerecht ist die Art, wie sich die Institutionen angesichts dieser Tatsachen verhalten« (Rawls 1975: 123).

Damit erklärt Rawls historisch gewachsene Eigentums- und Einkommensverhältnisse als naturgesetzlich gegeben, also auch unveränderbar und schließt sie als Gerechtigkeitshindernis aus (vgl. Massarrat 2001: 59f.). Diese Annahme ist nicht nur empirisch falsch, sie lässt auch Gerechtigkeitsempfindungen der überwältigenden Mehrheit der eigentumslosen gesellschaftlichen Mitglieder außer Acht und verliert dadurch auch ihre Akzeptanzfähigkeit. So werden Eigentumsverhältnisse und Produktionsweisen aus der Analyse und als Gegenstand gesellschaftlicher Reformen ausgeklammert. Diese Mängel zeichnen nicht nur die Arbeiten von Rawls und Sen, sondern auch die des radikaleren liberalen Egalitaristen Dworkin aus.

Als unumstrittene Komponenten aus dem Theoriegebäude des liberalistischen Egalitarismus bleiben übrig: sowohl die liberale Annahme, dass

jedwede humanistische Gesellschafts- und speziell Gerechtigkeitstheorie den Menschen als Individuum mit allen seinen einzigartigen Eigenschaften und Rechten in den Mittelpunkt zu stellen hat, als auch die egalitäre Annahme, wonach Menschen als naturgegebene Wesen mit in der Regel gänzlich unterschiedlichen Eigenschaften, Begabungen, aber auch genetischen Unvollkommenheiten, zum Beispiel Behinderungen, geboren werden. Diese Annahmen lassen sich in eine neue Gerechtigkeitstheorie als Synthese aus Liberalismus und Marxismus – wie zu begründen sein wird – einfügen.

### 3. Marxistische Egalität und Gerechtigkeit

Obwohl der Marxismus in der öffentlichen Wahrnehmung eine Theorie ist, die gemeinhin mit Egalität und Gerechtigkeit in Verbindung gebracht wird, hat Marx selbst dazu keine spezifische und in sich geschlossene Theorie entwickelt. Seine wenigen Äußerungen von Relevanz machte er 1875 bei der Kritik des Gothaer Programms der sozialdemokratischen Arbeiterpartei Deutschlands. Mit seiner scharfen Kritik der ungenauen programmatischen Aussagen im ersten Programmentwurf der Sozialdemokratie hielt es Marx für seine »Pflicht, ein nach meiner Überzeugung durchaus verwerfliches und die Partei demoralisierendes Programm auch nicht durch diplomatisches Stillschweigen anzuerkennen« (Marx in einem Brief vom 5. Mai 1875 an Wilhelm Bracke; Marx [1875] 1974, MEW, Bd. 19: 13). Folgenreich für die späteren Theoriedebatten, die insbesondere zur Rechtfertigung der Politik im real existierenden Sozialismus führten, ist die Marxsche Analyse der Folgen beziehungsweise »Mißstände« von Rechtsgleichheit als moralische Grundlage der Gerechtigkeit, wie sie im Paragraphen 1 des Gothaer Programms unterstellt wird:

»Die Arbeit ist die Quelle des Reichtums und aller Kultur, und da nutzbringende Arbeit nur in der Gesellschaft und durch die Gesellschaft möglich ist, gehört der Ertrag der Arbeit unverkürzt, nach gleichem Recht, allen Gesellschaftsgliedern« (ebd.: 15).

Marx' Kritik des ersten Satzes, dass nicht die Arbeit allein, sondern »die Arbeit und die Natur die Quellen des Reichtums« sind (ebd.), die wegen ihrer historischen Aussagekraft und Aktualität der Endlichkeit der Natur besonders wichtig ist, erscheint die Endlichkeit der Natur, gemessen an der anschließenden Kritik der »Rechtsgleichheit«, als eher beiläufig. Marx' Kritik am zweiten Satz desselben Paragraphen soll im Folgenden wegen ihrer fundamentalen Bedeutung für marxistisch egalitäres Selbstverständnis zunächst wiedergegeben und dann diskutiert werden:



»Das gleiche Recht ist hier daher immer noch – dem Prinzip nach – das bürgerliche Recht, obgleich Prinzip und Praxis sich nicht mehr in den Haaren liegen, während der Austausch von Äquivalenten beim Warenaustausch nur im Durchschnitt, nicht für den einzelnen Fall existiert. Trotz dieses Fortschritts ist dieses gleiche Recht stets noch mit einer bürgerlichen Schranke behaftet. Das Recht der Produzenten ist ihren Arbeitslieferungen *proportionell*; die Gleichheit besteht darin, daß an *gleichem Maßstab*, der Arbeit, gemessen wird. Der eine ist aber physisch oder geistig dem andern überlegen, liefert also in derselben Zeit mehr Arbeit oder kann während mehr Zeit arbeiten; und die Arbeit, um als Maß zu dienen, muß der Ausdehnung oder der Intensität nach bestimmt werden, sonst hörte sie auf, Maßstab zu sein. Dies gleiche Recht ist ungleiches Recht für ungleiche Arbeit. Es erkennt keine Klassenunterschiede an, weil jeder nur Arbeiter ist wie der andre; aber es erkennt stillschweigend die ungleiche individuelle Begabung und daher Leistungsfähigkeit der Arbeiter als natürliche Privilegien an. *Es ist daher ein Recht der Ungleichheit, seinem Inhalt nach, wie alles Recht.* Das Recht kann seiner Natur nur in Anwendung von gleichem Maßstab bestehen; aber die ungleichen Individuen (und sie wären nicht verschiedene Individuen, wenn sie nicht ungleiche wären) sind nur an gleichem Maßstab meßbar, soweit man sie unter einen gleichen Gesichtspunkt bringt, sie nur von einer *bestimmten* Seite faßt, zum Beispiel im gegebenen Fall sie *nur als Arbeiter* betrachtet und weiter nichts in ihnen sieht, von allem andern absieht. Ferner: Ein Arbeiter ist verheiratet, der andre nicht; einer hat mehr Kinder als der andre etc. Bei gleicher Arbeitsleistung und daher gleichem Anteil an dem gesellschaftlichen Konsumtionsfonds erhält also der eine faktisch mehr als der andre, ist der eine reicher als der andre etc. Um alle diese Mißstände zu vermeiden, müßte das Recht, statt gleich, vielmehr ungleich sein« (Marx [1875] 1974, MEW, Bd. 19: 20f.).

Soweit Marx' Kritik des Rechtsgleichheitspostulats des Gothaer Programms, deren wichtigste Aussagen ich noch ausführlicher diskutiere:

### *Gleichheit versus Gleichmacherei*

Individuen sind von ihrem natürlichen Wesen her ungleich (»sie wären nicht verschiedene Individuen, wenn sie nicht ungleiche wären«). Damit erkennt Marx lange vor dem liberalen Egalitarismus die durch die Natur vorgegebene menschliche Individualität und Verschiedenheit an. In diesem Punkt gibt es zwischen Marx und den liberalen Egalitaristen also keinen Dissens. Ungeachtet dessen wäre zu überprüfen, ob Marx' Schlussfolgerungen daraus stichhaltig sind. Denn nach Marx führt *gleiches Recht zu Ungleichheit*: zum einen dadurch, dass Individuen aufgrund ihrer physischen oder geistigen Überlegenheit mit gleichem Arbeitsaufwand unterschiedliche Arbeitsergebnisse hervorbringen. Und zum anderen dadurch, dass Arbeitende mit gleichem Arbeitsaufwand und Arbeitsergebnis aufgrund ihres Status als Alleinstehender beziehungsweise als Ernährer der Familie letztlich ungleichen Anteil am gesellschaftlichen Reichtum erzielen. Daher werden die physisch

Stärkeren beziehungsweise Begabteren und die Alleinstehenden reicher, die anderen nicht. Insofern »ist das gleiche Recht«, so konstatiert Marx, »ungleiches Recht für ungleiche Arbeit.« Um »alle diese *Mißstände* (Hervorhebung, M.M.) zu vermeiden«, schlussfolgert Marx, »müßte das Recht, statt gleich, vielmehr ungleich sein«.

*Erstens* ist unklar, warum das gleiche Recht an Gütern bei gleichem Arbeitsaufwand »ein ungleiches Recht für ungleiche Arbeit« sein soll. Denn in beiden von Marx genannten Fällen (der Begabten gegenüber den weniger Begabten; der Arbeiter mit Kindern gegenüber kinderlosen Arbeitern) entsteht ein Gerechtigkeitsproblem, weil hier nämlich die gleiche Arbeit und nicht – wie Marx unterstellt – die ungleiche Arbeit zur ungleichen Güterverteilung beziehungsweise zu ungleichem Recht führt. Ungleiche Arbeit muss dagegen in ungleiches Recht an Güteranteilen münden.

*Zweitens* sind die beiden erwähnten Fälle vom Standpunkt der Egalität dem Wesen nach unterschiedlich. Der Alleinstehende wird trotz Gleichheit des Arbeitsaufwands reicher als der Familienernährer und ruft dadurch ein Gerechtigkeitsdilemma (Marx spricht in diesem Zusammenhang vom »Mißstand«) hervor, das, nach Marx, durch einen Ausgleich (beziehungsweise ungleiches Recht) beseitigt werden müsste. So weit, so gut. Dass aber der physisch Stärkere beziehungsweise Begabtere mit einem vergleichbar höheren Ergebnis genauso wie der Alleinstehende einen Mißstand hervorrufen soll, der durch ein ungleiches Recht zu Gunsten der physisch Schwächeren, der weniger Begabten und des Alleinstehenden ausgeglichen wird, lässt den Schluss zu, dass, nach Marx, dem Gerechtigkeitsdilemma durch Gleichmacherei, also nur um den Preis der Verletzung der individuellen Rechte des physisch Stärkeren beziehungsweise des Begabteren, begegnet werden muss.

*Drittens* ist wahrscheinlich, dass es Marx bei seiner Kritik vor allem darum ging, die Unzulänglichkeiten im Gothaer Programm herauszustellen und weniger darum, dabei gleichzeitig makellose egalitäre Prinzipien zu formulieren. Denn für Marx war die Frage nach gerechter Verteilung nicht nur eine Frage der gerechten Verteilung der produzierten Güter:

»Abgesehen von dem bisher Entwickelten«, kritisiert Marx in diesem Sinne weiter das Gothaer Programm, »war es überhaupt fehlerhaft, von der sog. *Verteilung* Wesens zu machen und den Hauptakzent auf sie zu legen. Die jedesmalige Verteilung der Konsumtionsmittel ist nur Folge der Verteilung der Produktionsbedingungen selbst. Die kapitalistische Produktionsweise zum Beispiel beruht darauf, dass die sachlichen Produktionsbedingungen Nichtarbeitern zuguteilt sind unter der Form von Kapitaleigentum und Grundeigentum,

während die Masse der Eigentümer der persönlichen Produktionsbedingung, der Arbeitskraft, ist. Sind die Elemente der Produktion derart verteilt, so ergibt sich von selbst die heutige Verteilung von Konsumtionsmitteln. Sind die sachlichen Produktionsbedingungen genossenschaftliches Eigentum der Arbeiter selbst, so ergibt sich ebenso eine von der heutigen verschiedene Verteilung der Konsumtionsmittel« (ebd.: 22).

*Viertens* lieferte Marx – unabhängig von seiner Kritik des Gothaer Programms – die ideologische Rechtfertigung für den Aufbau des Sozialismus sowjetischer Prägung. Denn mit der Gründung der Sowjetunion wurde bekanntlich ein politisches System in einer vermeintlichen Übergangsperiode zum Kommunismus geschaffen, das mittels Ungleichheit von Recht das gesellschaftliche Mehrprodukt ohne Rücksicht auf individuelle Leistungen, individuelle Begabungen und auch Bedürfnisse verteilte. Hinzu kommt Marx' Hinweis in der Kritik des Gothaer Programms auf die »unvermeidbaren Geburtswehen« beim Übergang vom Kapitalismus zum Kommunismus, der von sozialistischen Parteiideologen als Rechtfertigung der Rechtsungleichheit verstanden wurde und auch verstanden werden konnte.

»Aber diese Mißstände (ungerechte Verteilung; M.M.) sind unvermeidbar in der ersten Phase der kommunistischen Gesellschaft, wie sie eben aus der kapitalistischen Gesellschaft nach langen Geburtswehen hervorgegangen ist. Das Recht kann nie höher sein als die ökonomische Gestaltung und dadurch bedingte Kulturentwicklung der Gesellschaft« (ebd.: 21).

Noch deutlicher wird Marx bei seiner Kritik des Gothaer Programms, in dem er ausführt, welchen Charakter der Staat annehmen müsste, um die Geburtswehen der Übergangsperiode zu überwinden. Der »heutige Staat«, sagt Marx, ist ein kapitalistischer Staat.

»Es fragt sich dann: Welche Umwandlung wird das Staatswesen in einer kommunistischen Gesellschaft untergehen? In anderen Worten, welche gesellschaftliche Funktionen bleiben dort übrig, die jetzigen Staatsfunktionen analog sind? Diese Frage ist«, schreibt Marx weiter, »nur wissenschaftlich zu beantworten...« (ebd.: 28).

Marx' Antwort sollte in der späteren Geschichte der kommunistischen Parteien jedoch eine unheilvolle Rolle spielen:

»Zwischen der kapitalistischen und der kommunistischen Gesellschaft liegt die Periode der revolutionären Umwandlung der einen in die andere. Der entspricht auch eine politische Übergangsperiode, deren Staat nicht anders sein kann als die *revolutionäre Diktatur des Proletariats*« (ebd.: 28).

*Fünftens* zielt Marx' Gleichheit durch Rechtsungleichheit darauf, ungleiche Menschen durch ungleiche Behandlung gleich zu stellen. Dies ist aber nicht dasselbe wie die Herstellung von Gleichheit. Denn die Rechtsgleichheit für verschiedene Individuen wird dabei zu Gunsten von materieller Gleichheit durch Rechtsungleichheit aufgegeben, jedoch ohne eine moralisch plausible Begründung. Einer Gleichheit, die durch Diskriminierung und Verletzung der Würde anderer Mitglieder der Gesellschaft erkaufte wird, fehlt meines Erachtens aber die moralische Grundlage und ist, um mit der heutigen Begrifflichkeit zu argumentieren, auch sozial grundsätzlich nicht nachhaltig. Der Widerspruch »Gleichheit durch Rechtsungleichheit« kann offensichtlich nur mit Gewalt aufgehoben werden, was Marx seinerzeit nicht vorausgesehen hat.<sup>4</sup>

### *Gleichheit und Gerechtigkeit im Kommunismus*

Marx führt in der Kritik des Gothaer Programms, wie sonst nirgends in seinen Werken, die Rahmenbedingungen für die Überwindung nicht nur der Ungleichheit in der bürgerlichen Gesellschaft, sondern auch der Gleichmacherei in der Übergangsstufe vom Kapitalismus zum Kommunismus auf:

»In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen – erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!« (Marx (1875) 1974, MEW, Bd. 19: 16f.).

Die umfassende Gleichheit durch Aneignung des Reichtums nach individuellen Fähigkeiten und Bedürfnissen löst per se jegliche Gerechtigkeitsdilemmata auf, im Gegenteil, sie erlaubt erstmals in der Geschichte die Emanzipation und ein Höchstmaß an individueller Selbstverwirklichung.<sup>5</sup> Die Vorausset-

4 Genau genommen konnte Marx diese Entwicklung nicht voraussehen, da er den Übergang zum Kommunismus aus dem entwickelten Kapitalismus mit seinen entwickelten Rechtssystemen im Auge hatte und davon ausging, dass der Übergang von kurzer Dauer sein und die revolutionäre Partei daher außer Stande sein würde, sich an die Stelle des Proletariats zu setzen und unter dem ideologischen Banner des Aufbaus des Sozialismus einen diktatorischen Staat zu errichten.

5 Die hier entwickelte Idee der Egalität, die nur im Kommunismus zur Realität werden kann, mag erklären, weshalb orthodoxe Marxisten sich nicht explizit um eine Theorie

zung dafür ist allerdings ein Zustand des Überflusses jeder Art von materiellen und immateriellen Gütern in der ganzen Welt, der nach dem heutigen Stand der Erfahrung und des Wissens aufgrund von Grenzen des Wachstums und der Beschränktheit der Ressourcen einschließlich der Aufnahmekapazität der Erdatmosphäre faktisch unerreichbar geworden ist, den zu erreichen sich aber Marx zu seiner Zeit offensichtlich vorstellen konnte.

Des Weiteren erübrigt sich in diesem aus Marx' Sicht erreichbaren Zustand die rechtliche Regelung des Gerechtigkeitsproblems wie jede andere Art des Rechts überhaupt. Jeder Mensch kann sich durch freie Wahl seiner Tätigkeiten selbst verwirklichen und jeder kann konsumieren, was er braucht. In diesem Zustand würde der Warenproduktion, dem Warenaustausch und allen darauf beruhenden Rechtssystemen die historisch-materielle Grundlage entzogen und damit auch endgültig »der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten.« Wenn wir aber die Begrenztheit des Lebensraums und des Planeten anerkennen und akzeptieren, dass die Menschheit nicht umhin kommen wird, die knappen Güter gerecht zu verteilen, dann bleibt die materielle und auch moralische Basis für die Notwendigkeit eines akzeptanzfähigen Rechtssystems bestehen, einerlei wie man dieses nun bezeichnet – ob weiterhin als bürgerliches oder als postbürgerliches.

#### 4. Individualität und Gemeinschaftlichkeit

Marx wurde oft kritisiert, dass er das Individuum und die subjektiven Momente in der menschlichen Entwicklungsgeschichte vernachlässigte. Beispielsweise begründet Roger Garaudy seinen endgültigen Bruch mit dem Marxismus mit der Kritik an Marx' Fixierung auf die gesellschaftlichen Verhältnisse und an dessen Geringschätzung menschlicher Subjektivität und Spiritualität (vgl. dazu Sève 1973: 66ff.). Orthodoxe Marxisten wie Lucien Sève weisen diese Kritik an Marx jedoch vehement zurück und entgegnen ihr mit der These, Marx habe mit dem in der Deutschen Ideologie entwickelten Historischen Materialismus die Grundlage für eine umfassende wissenschaftliche Anthropologie gelegt (ebd.). Den Ausgangspunkt der Kontroverse bilden Marx' Kerngedanken in seiner Kritik der Feuerbach-Thesen, die Sève als »wahrhafte Geburtsurkunde der eigentlichen marxistischen Theorie des Menschen« bezeichnet:

---

der Gerechtigkeit kümmern, stattdessen eine alle Formen von Gerechtigkeit herstellende Überwindung des Kapitalismus in den Vordergrund gestellt haben (vgl. dazu Lukes 1997 sowie Kymlicka 1997: 133ff.).

»Feuerbach löst das religiöse Wesen«, schreibt Marx in der Kritik seiner sechsten These, »in das *menschliche Wesen* auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« (Marx (1888) 1983; MEW, Bd. 3: 533ff.).

»Das bedeutet«, schreibt Sève, »daß das Wesen der Menschen, ihre historisch-konkrete Menschlichkeit, Sitz und Ursprung durchaus nicht unmittelbar in einer allgemein gefaßten menschlichen Individualität hat, sondern vielmehr nach der unzweideutigen Erläuterung der *Deutschen Ideologie*, in jener Summe von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum, jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet« (Sève 1973: 67f.).

Sève belegt im Streit mit Garaudy und Althusser mit zahlreichen Hinweisen aus diversen Marxschen Schriften zwar eindrucksvoll, dass der reife Marx seit seiner Kritik an Feuerbach seinem Konzept des *Historischen Materialismus* konsequent treu geblieben ist, er liefert jedoch in keiner Weise einen nachvollziehbaren Beleg für eine, wie er behauptet, Marxsche Theorie der Persönlichkeit. Mehr noch: Sève bestätigt durch zahlreiche Marx-Zitate und durch seine eigene Interpretation eher die Kritik an der Marxschen Geringschätzung der Individualität. Die zentrale Aussage aller Hinweise von Marx über das Verhältnis von Individuum zur Gesellschaft in vorkommunistischen Gesellschaften ist, dass es stets als nicht autonomer Teil eines Gesamtverhältnisses, als ein willenloses Element in einem gesamten System erscheint, das ausschließlich im Rahmen von historisch vorgegebenen Verhältnissen denkt, handelt und *Detailfunktionen* erfüllt. Nach Sève selbst gibt Marx in der sechsten These zu Feuerbach an, »dass die Individualität im Vergleich zur objektiven gesellschaftlichen Basis zutiefst sekundär ist« (Sève 1973: 68, Fußnote). Weiter schreibt er: »Demzufolge können die Individuen in der marxistischen Theorie nur insofern auftreten, als sie gesellschaftliche Verhältnisse personifizieren, also nicht psychologische Subjekte sind« (ebd.: 71).

Allen Anstrengungen Sèves zum Trotz, durch Aneinanderreihung von Zitaten aus diversen Marx-Werken seine These einer marxistischen Theorie der Individualität und Persönlichkeit zu untermauern, bleibt die Geringschätzung der menschlichen Individualität im umfassenden Sinne eine nicht zu übersehende Schwäche der Marxschen Gesellschaftstheorie. Damit schuf Marx einerseits den Ideologen des real existierenden Sozialismus hinreichend Raum für die Legitimation des eigenen politischen Systems und die Unterdrückung individueller Freiheiten, die aber genau deshalb andererseits auch Apologeten des Kapitalismus die passende Handhabe bot, alle Spielarten nicht-kapitalistischer Gesellschaftsmodelle als totalitär zu diskreditieren.

Indes ist zur Klärung dieses Problems Marx selbst als Quelle weiterhin viel aussagefähiger als die Interpretationen mancher seiner orthodox-dogmatischen Anhänger. Denn Marx hat in der Deutschen Ideologie im Abschnitt über Kommunismus seine Vorstellungen über das Verhältnis des Individuums zur Klasse und Gesellschaft ziemlich genau und systematisch entlang seiner Sicht des Historischen Materialismus formuliert. Im Folgenden soll zunächst die aussagekräftigste Stelle zitiert und dann im Einzelnen kommentiert werden:

»Die Verwandlung der persönlichen Mächte (Verhältnisse) in sachliche durch die Teilung der Arbeit« kann, schreibt Marx, »nicht dadurch wieder aufgehoben werden, daß man sich die allgemeine Vorstellung davon aus dem Kopf schlägt, sondern nur dadurch, daß die Individuen diese sachlichen Mächte wieder unter sich subsumieren und die Teilung der Arbeit aufheben. Dies ist ohne die Gemeinschaft nicht möglich. Erst in der Gemeinschaft [mit Anderen hat jedes] Individuum die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden; erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich. In den bisherigen Surrogaten der Gemeinschaft, im Staat usw. existierte die persönliche Freiheit nur für die in den Verhältnissen der herrschenden Klasse entwickelten Individuen und nur, insofern sie Individuen dieser Klasse waren. Die scheinbare Gemeinschaft, zu der sich bisher die Individuen vereinigten, verselbständigte sich stets ihnen gegenüber und war zugleich, da sie eine Vereinigung einer Klasse gegenüber einer anderen war, für die beherrschte Klasse nicht nur eine ganz illusorische Gemeinschaft, sondern auch eine neue Fessel. In der wirklichen Gemeinschaft erlangen die Individuen in und durch ihre Assoziation zugleich ihre Freiheit. Es geht aus der ganzen bisherigen Entwicklung hervor, daß das gemeinschaftliche Verhältnis, in das die Individuen einer Klasse traten und das durch ihre gemeinschaftlichen Interessen gegenüber einem Dritten bedingt war, stets eine Gemeinschaft war, der diese Individuen nur als Durchschnittsindividuen angehörten, nur soweit sie in den Existenzbedingungen ihrer Klasse lebten, ein Verhältnis, an dem sie nicht als Individuen, sondern als Klassenmitglieder teilhatten. Bei der Gemeinschaft der revolutionären Proletarier dagegen, die ihre und aller Gesellschaftsmitglieder Existenzbedingungen unter ihre Kontrolle nehmen, ist es gerade umgekehrt; an ihr nehmen die Individuen als Individuen Anteil« (Marx (1888) 1983; MEW, Bd. 3: 76).

Die Geschichte ist demnach die Geschichte der sich ablösenden Gemeinschaften. In allen Klassengesellschaften haben Individuen persönliche Freiheiten, sofern sie der Gemeinschaft der herrschenden Klasse angehören, die Marx als scheinbare Gemeinschaft bezeichnet. Nur in der wirklichen, das heißt der emanzipierten kommunistischen Gemeinschaft, erlangen Individuen ihre volle Freiheit und nehmen darin nicht mehr als Teile einer Klasse, sondern nur noch als Individuen teil, nachdem das revolutionäre Proletariat die Geschichte der Menschheitsgeschichte in die Hand genommen hat. Es würde hier zu weit führen, danach zu fragen, was mit dem Proletariat – auf die gegenwärtigen

gen kapitalistischen Gesellschaften übertragen – gemeint sein kann. Ist damit das Industrieproletariat gemeint oder müssten alle abhängig Beschäftigten, das heißt die überwältigende Mehrheit der Bevölkerungen kapitalistischer Gesellschaften, in einem revolutionären Prozess in die Lage versetzt werden, »die eigenen Existenzbedingungen unter ihre Kontrolle zu bringen«?

Ungeachtet dieser Frage übersieht oder überspringt Marx eine andere soziale und politische Bedingung, die längst vorher erfüllt sein muss, damit sich das sich in Individuen auflösende Proletariat (beziehungsweise die abhängig Beschäftigten) nach dem »Sturz des Staates«, wie Marx es sagen würde,<sup>6</sup> als freie Individuen auch auf Dauer gegen neue hierarchische Bevormundungen und Fesseln zu behaupten in der Lage wäre. Diese Bedingung kann vor allem darin bestehen, dass die zum »Proletariat« gehörenden Individuen schon in der bürgerlichen Gesellschaft, außer ihrer Tätigkeit als Teil ihrer Klasse, auch alle dort sich bietenden Möglichkeiten in Anspruch nehmen, um ihre Persönlichkeit größtmöglich zu entfalten. Dazu gehören meines Erachtens ein umfassender Gebrauch von individuellen Freiheiten und Rechten, eine hohe Bildung, konsistentes und manipulations- und spaltungsresistentes Bewusstsein, also insgesamt alle Eigenschaften, die für autonome Entscheidungen und Handlungen unerlässlich sind.

»Das Reich der Freiheit«, das nach Marx der vergesellschaftete Mensch erst in der kommunistischen Gesellschaft erlangt, also dort, wo

»die assoziierten Produzenten diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen« (Marx (1894) 1969, MEW, Bd. 25: 828).

Dieses »Reich der Freiheit« muss bereits in der bürgerlichen Gesellschaft tief verwurzelt sein. Dies ist durch die Entfaltung der Persönlichkeit der Proletarier (der abhängig Beschäftigten) die Grundvoraussetzung, um sowohl in der Phase des Übergangs zu einer postkapitalistischen Entwicklungsstufe, als auch danach die Entstehung jeglicher neuen Hierarchien und Fesseln im Keime ersticken zu können.

Marx' Vorstellung, die Proletarier wirkten in der bürgerlichen Gesell-

6 »Die Proletarier (müssen), um persönlich zur Geltung zu kommen, ihre eigene bisherige Existenzbedingung, die zugleich die der ganzen bisherigen Gesellschaft ist, die Arbeit aufheben. Sie [...] müssen den Staat stürzen, um ihre Persönlichkeit durchzusetzen« (ebd.: 79).



schaft als zu ihrer Klasse gehörende Individuen, erst aber die proletarische Revolution mache sie jedoch mehr oder weniger automatisch zu freien Individuen, erscheint als recht naiv und realitätsfremd. Seine Fehleinschätzung ist meines Erachtens jedoch nicht zufällig. Sie resultiert aus der Überschätzung der objektiv materiellen Bedingungen als Quelle menschlichen Bewusstseins und Handelns, aus der Annahme der weitgehenden Unterordnung der Individualität unter das Band der jeweiligen sozialen Klassen bei gleichzeitiger Unterschätzung beträchtlicher Spielräume zur Entfaltung der Individualität nicht nur in der bürgerlichen Gesellschaft, sondern auch in den vorbürgerlichen Gesellschaften. Die Verheißung, erst in der kommunistischen Gesellschaft würde sich das Individuum umfassend entwickeln können (wie auch der Glaube, dass alle Gegenwartsprobleme erst nach dem Sieg über den Kapitalismus gelöst würden), ist zwar ein fester Bestandteil der Ideologie der marxistischen Orthodoxie. Sie widerspricht jedoch empirisch und logisch der realen historischen Entwicklung: Empirisch betrachtet, haben nahezu in allen Gesellschaften Individuen trotz der jeweils vorherrschenden gesellschaftlichen Beziehungen eine herausragende Rolle gespielt. Viele antike Gesellschaften wären ohne besondere Leistungen einzelner Individuen erst gar nicht entstanden beziehungsweise hätten nicht den Ruhm erlangt. Beispielhaft sind hier zu nennen: Darius sowie Alexander der Große für die Gründung beziehungsweise Ausdehnung ihrer Großreiche. Was wäre das Mongolische Großreich ohne Tschingis Khan und seine Gefolgsleute? Und was wäre das heutige Indien ohne Gandhi, Südafrika ohne Mandela? Die großen Religionen, philosophischen Schulen, auch der Marxismus – sie alle sind das Werk herausragender Individuen. Diese Namen stehen für viele andere herausragende Staatsoberhäupter, Dichter/innen, Philosoph/inn/en, Wissenschaftler/innen, ferner für Hunderttausende, ja Millionen weniger bekannte oder gänzlich unbekannt Individuen, die durch die Ausschöpfung ihrer gesamten geistigen und körperlichen Potenzen die Zeichen ihrer Zeit erkannten und ihren Gesellschaften jeweils ihren Stempel aufdrückten. Sie stellen jedenfalls eindrucksvoll den eindimensionalen Marxschen Historischen Materialismus, die gesellschaftlichen Verhältnisse seien alles, die Individuen nichts, vollends in Frage. Richtiger dürfte es sein, dass neue gesellschaftliche Verhältnisse und Individuen, die zur vollen Entfaltung ihrer Persönlichkeit gelangten, zusammen die historische Entwicklung zum Guten und zum Schlechten geprägt haben und für den Rückfall in die Barbarei oder für die Entwicklung zu einer höheren Stufe verantwortlich sind. Marx' Historischer Materialismus müsste insofern durch den historischen Individualismus ergänzt werden.

Auch logisch verbergen sich hinter Marx' eindimensionalem Historischem Materialismus beträchtliche analytische und politische Probleme. Die Verabsolutierung gesellschaftlicher Verhältnisse schließt nämlich logisch aus, dass ein Übergang von einer in die nächste Stufe gesellschaftlicher Entwicklung überhaupt stattfinden kann, es sei denn, dass eine aufgeklärte Avantgarde sich selbst zur Vertreterin der unterdrückten Klasse der bestehenden Gesellschaft ernennt und sich anschickt, in ihrem Namen der herrschenden Klasse – und zwar gewaltsam – die Macht zu entreißen, um den Weg für eine neue Produktionsweise und Gesellschaft zu ebnet. Tatsächlich, und um das logische Problem zu »lösen«, entwickelten Marx und Engels im Kommunistischen Manifest ihre politisch verhängnisvolle Hypothese der Diktatur des Proletariats, welche die moralische Rechtfertigung für die Alleinherrschaft der späteren kommunistischen Parteien lieferte – und zwar überall dort, wo sie die Staatsmacht eroberte. Bekanntlich sind jedoch alle diese Parteien gerade wegen der Unterdrückung der Individualität gescheitert oder haben bestenfalls den Weg für eine nachholende kapitalistische Entwicklung geebnet.<sup>7</sup> Dieses logische Dilemma des Historischen Materialismus würde sich hingegen durch eine mehrdimensionale materialistisch-individualistische Betrachtung gar nicht ergeben.

Der Feudalismus in Europa trug in seinen letzten Etappen zur Entwicklung der Warenproduktion erheblich bei. Die Bourgeoisie entwickelte sich historisch aus Ansammlungen von Individuen, als reiche Kaufleute, Handwerker und kleine Manufakturbesitzer, die in der Lage waren, aus dem Schoß des Feudalismus in den Städten, aus den Poren der alten Gesellschaft ihre ökonomische und soziale Basis zu erweitern und den europäischen Kapitalismus durch Reformen aus der Taufe zu heben. Wenn wir vom Sonderfall der Französischen Revolution einmal absehen, war nirgendwo sonst in Europa diese Entwicklung davon abhängig, dass sich erst eine Avantgarde der Bourgeoisie bilden musste, um die feudale Klassenherrschaft gewaltsam zu stürzen. Wie auch immer, die Entwicklung der Menschheitsgeschichte beruht auf dem Zusammenwirken von gesellschaftlichen Verhältnissen und unendlich vielen

---

7 Während in Russland nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion die KP nur noch eine geringe Rolle spielte und die ehemaligen Parteikader mit neuen Parteien den Weg für den Kapitalismus ebneten, führten die KPs in der Volksrepublik China und in Vietnam einen kontrollierten Staatskapitalismus ein. Es bleibt abzuwarten, in welche Richtung sich Kuba, das trotz sich eines beträchtlichen Drucks von Außen als einziges sozialistisches Land dank einzigartiger sozialer Errungenschaften der Versorgung der Bevölkerung mit öffentlichen Gütern, wie Bildung, Gesundheit, Ernährungssicherheit, immer noch einer breiten Zustimmung erfreut, entwickeln wird.

Individuen, die dank der Entfaltung ihrer Individualität über beträchtliche Autonomie für Handlungen weit über den Horizont der »objektiv« bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse erlangen konnten. In anderen Worten, die Entfaltung der Individualität war auch innerhalb der Klassengesellschaften nicht nur möglich, sondern sogar notwendig.

### 5. Egoismus und Solidarität

Diesen beiden konträren menschlichen Eigenschaften kommt bei weiterer Annäherung an das Konzept von Chancengleichheit eine ähnlich große Bedeutung zu wie dem Gegensatz von Individualität und Gemeinschaftlichkeit. Handelt es sich bei Egoismus und Solidarität um anthropologische Eigenschaften und Verhaltensmuster, die – ob es uns passt oder nicht – völlig unabhängig von gesellschaftlichen Verhältnissen existieren, oder sind sie ausschließlich das Resultat der Besonderheiten gesellschaftlicher Verhältnisse, also der Produktionsweise, der Eigentumsverhältnisse etc.? So oder so bleibt die Beschäftigung mit dieser Frage für alle an den Menschen orientierten Gesellschaftstheorien und emanzipatorischen Strategien fundamental.<sup>8</sup> Bezüglich der Individualität und Gemeinschaftlichkeit neigen, wie oben gezeigt, Marx und Engels sowie marxistische Egalitaristen insgesamt dazu, sie historisch materialistisch zu erklären. Ähnlich verfahren Marx und, allerdings weniger eindeutig, Engels mit dem Egoismus, mit dem sie sich leider, wie mit menschlicher Individualität, nicht systematisch, sondern eher sporadisch befassten.

In der 1843 publizierte Schrift zur Judenfrage formuliert Marx, im Zusammenhang mit dem Verhältnis von Judentum und bürgerlicher Gesellschaft, einige Hinweise zum Egoismus, die über die oben gestellte Frage Aufschluss geben:

»Die feudale Gesellschaft war aufgelöst in ihrem Grund, in den Menschen. Aber in den Menschen, wie er wirklich ihr Grund war, in den *egoistischen* Menschen [...]. Die Freiheit des *egoistischen* Menschen und die Anerkennung dieser Freiheit ist aber vielmehr die Anerkennung der *zügellosten* Bewegung der geistigen und materiellen Elemente, welche seinen Lebensinhalt bilden« (Marx (1844) 1976, MEW, Bd. 1: 369).

Dieser neue Lebensinhalt ist jedoch nicht anthropologisch, sondern nach Marx gesellschaftlich begründet. Denn

8 Desgleichen gilt auch für die Frage der Friedfertigkeit und Kriegsbereitschaft, wenn es darum geht, Strategien zum Aufbau nachhaltiger Friedensstrukturen aufzubauen.

»der Mensch, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, der unpolitische Mensch, erscheint aber notwendig als der natürliche Mensch [...] Der egoistische Mensch ist das *passive*, nur *vorgefundene* Resultat der aufgelösten Gesellschaft, Gegenstand der *unmittelbaren Gewissheit*, also Gegenstand« (ebd.).

Im Kontext von Religionskritik erklärt Marx den Egoismus als ein praktisches Bedürfnis und gelangt dann zu folgender grundsätzlichen Schlussfolgerung:

»Das praktische Bedürfnis, der Egoismus ist das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und tritt rein als solcher hervor, sobald die bürgerliche Gesellschaft den politischen Staat vollständig aus sich herausgeboren. Der Gott des praktischen Bedürfnisses und Eigennutzes ist das Geld« (ebd.: 374).

Ein Jahr später, anlässlich des gerade erschienenen Buchs von Max Stirner »Der Einzige und sein Eigentum«, nimmt Engels in seinem Brief an Marx vom 19. November 1844 das Thema wieder auf. In seinem Buch hatte Stirner dem »Egoist im gewöhnlichen Verstande« den »aufopfernden Egoist« gegenübergestellt, der sich durch Bewußtseinsänderung etablieren könne (Stirner 1844). Engels weist zwar vehement Stirners Idealismus und Einseitigkeit zurück, scheint aber an dessen zentraler Annahme Gefallen gefunden zu haben:

»Aber was an diesem Prinzip wahr ist«, schreibt er in seinem Brief, »müssen wir auch aufnehmen. Und wahr ist daran allerdings das, daß wir erst eine Sache zu unserer eigenen, egoistischen Sache machen müssen, ehe wir etwas dafür tun können – daß wir also in diesem Sinne, auch abgesehen von etwaigen materiellen Hoffnungen – auch aus Egoismus Kommunisten sind, aus Egoismus Menschen sein wollen, nicht bloße Individuen. [...] Wir müssen vom Ich, vom empirischen, leibhaftigen Individuum ausgehen, um nicht, wie Stirner, darin stecken zu bleiben, sondern uns von da aus zu ‚den Menschen‘ zu erheben. ‚Der Mensch‘ ist immer eine Spukgestalt, solange er nicht an dem empirischen Menschen seine Basis hat. Kurz, wir müssen vom Empirismus und Materialismus ausgehen, wenn unsere Gedanken und namentlich unser ‚Mensch‘ etwas wahres sein soll; wir müssen das Allgemeine vom Einzelnen ableiten, nicht aus sich selbst oder aus der Luft à la Hegel« (Engels 1973, MEW, Bd. 27: 11).

Leider haben Marx und auch Engels, der hier auf eine Ergänzung des Materialismus durch Empirismus sowie darauf hinweist, dass vom leibhaftigen Menschen, damit auch von der Menschwerdung und von dessen guten wie weniger guten Eigenschaften auszugehen ist, sich diese methodisch folgenreichen Perspektiven in ihren politisch visionären Schriften nicht konsequent zu Herzen genommen und sich auf die Illusion des neuen Menschen nach dem »Sturz des bürgerlichen Staates« eingeschworen.

Dennoch und immerhin anerkennt Engels im selben Brief an Marx den schwer zu leugnenden menschlichen Egoismus, der auch ein guter sein kann:

»Wenn aber das leibhaftige Individuum die wahre Basis, der wahre Ausgangspunkt ist für unsern ‚Menschen‘, so ist auch selbstredend der Egoismus – natürlich nicht der Stirnersche Verstandsegoismus allein, sondern auch der Egoismus des Herzens – Ausgangspunkt für unsere Menschenliebe, sonst schwebt sie in der Luft« (ebd.: 12).

Auch in der Nachfolge von Marx und Engels erfolgt keine systematische Analyse des Egoismus, sondern sporadisch und zwar entweder als Reaktion auf Kritik, so beispielsweise bei August Bebel<sup>9</sup> und Lenin<sup>10</sup> als Antwort auf konkrete Herausforderungen. Ganz anders verfestigen und verdichten sich die anfänglichen Überlegungen zum Egoismus des Menschen aus der marxistischen Tradition zum psychisch begründeten Relikt der bürgerlichen Gesellschaft, das »seine objektive gesellschaftliche Grundlage« verlöre und »in beträchtlichem Maße überwunden« sein würde, »nachdem die sozialistischen Produktionsverhältnisse gesiegt haben, das gesellschaftliche Eigentum an den Produktionsmitteln hergestellt ist und die entwickelte sozialistische Gesellschaft aufgebaut« sein würde und dass »der Kampf gegen derartige Relikte der Vergangenheit [...] ein wichtiger Bestandteil der sozialistischen Bildung und Erziehung« sein solle (Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie 1979: 45).

Der klassische Liberalismus liegt offensichtlich mit seiner Annahme des individuellen Eigennutzes näher an der Realität des menschlichen Egoismus als marxistische Egalitarist/inn/en, die den Egoismus mehr oder weniger tabuisierten und dessen Bedeutung für die Gerechtigkeitstheorien und -konzepte weit unterschätzten. Heute besteht unter evolutionären Anthropologen allgemeiner Konsens über die Existenz des Egoismus als menschliche Eigenschaft.

9 In seinem Buch *Die Frau und der Sozialismus* schreibt 1879 Bebel: »Heute sind Befriedigung des persönlichen Egoismus und Gemeinwohls meist Gegensätze, die sich abschließen, in der neuen Gesellschaft sind diese Gegensätze aufgehoben, Befriedigung des persönlichen Egoismus und Förderung des Gemeinwohls stehen miteinander in Harmonie, sie decken sich«. Bebel (1879) 1979: 307f.

10 Im Kontext einer Revision des Aufbaus des Sozialismus in der Übergangsphase und der wirtschaftspolitischen Neuorientierung (NÖP) erkennt Lenin »das Prinzip der persönlichen Interessiertheit«. »Denke daran«, schreibt Lenin, »dass die Frage zur Entscheidung steht, ob wir es verstehen werden, für uns selbst zu arbeiten, sonst – ich wiederhole – wird unsere Republik zugrunde gehen« (Lenin, Werke 1922, Bd. 33: 52; vgl. dazu auch Lindner 1997: 31ff.).

»Evolutionärsbiologen gehen gemeinhin davon aus, dass Organismen über Verhaltensprogramme verfügen, die dem Eigennutz dienlich sind [...], da Lebewesen, die um anderer willen auf Vorteile verzichten [...] weniger Nachkommen als Egoisten hinterlassen und Selbstlosigkeit [...] sich deshalb nicht in einer Population ausbreiten kann« – so der Evolutionäre Anthropologe Volker Sommer (Sommer 2003: 1).

Heißt diese Erkenntnis der Evolutionsforschung aber, dass solidarische und altruistische Handeln nur eine Illusion der Idealisten sind? Heißt dies auch, dass Kooperation als Menschheitsperspektive keine Chance haben wird, realisiert zu werden? Heißt es ferner, dass Menschen, wie der klassische Liberalismus und noch offensiver der Neoliberalismus unterstellen, den Nutzenmaximierungsmechanismen bis in alle Ewigkeit nicht entrinnen können, dass Profitmaximierung eigentlich eine von den menschlichen Genen herrührende Triebkraft ist, mit der wir uns abzufinden haben?

Auch auf diese Fragen haben Evolutionsbiolog/inn/en, vor allem diejenigen unter ihnen, »die sich für das stammesgeschichtliche Gewordensein von Sozialverhalten interessieren, die Soziobiologen« offensichtlich eine Antwort (ebd.). Schließlich leben zahlreiche Lebewesen, einschließlich des Menschen, in Sozialverbänden und arbeiten sogar sehr effektiv zusammen. Andererseits war ohne gegenseitige Hilfe historisch auch keine Lebensgemeinschaft überlebensfähig. Tatsächlich sind sowohl im Tierbereich wie in menschlichen Gemeinschaften Mechanismen nachweisbar, die soziobiologisch die materielle Basis der Kooperation, des Gemeinwohls und der Solidarität begründen. Dabei wird zwischen »phänotypischer und echter Selbstlosigkeit« unterschieden (ebd.: 4). Das kooperative Verhalten beruht in der Regel auf »versteckten« Vorteilen, auf einem Netto-Nutzen, der intuitiv erlebbarer Anreiz für Kooperation ist. Der Altruismus des Gebers ist ein scheinbarer, ein phänotypischer. Dennoch weist die Evolutionsbiologie auch echte Selbstlosigkeit nach, die ihrem Geber unter dem Strich tatsächlich Netto-Kosten verursacht. Dafür wurden bei tierischen Lebewesen unterschiedliche Typen und Gründe erforscht, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann (dazu ebd.: 6f.). Ohne phänotypischen beziehungsweise echten Altruismus – darin sind sich Evolutionsbiolog/inn/en jedenfalls einig – kann Kooperation und solidarische Handeln jeder Art, im kleinen wie im großen Maßstab, nicht auskommen. Dabei wäre es

»zunächst nützlich wie beim Altruismus zwischen ‚phänotypischer‘ und ‚echter‘ Solidarität zu unterscheiden. Denn soll sie flächendeckend wirken, werden jene Varianten, die mehr oder weniger versteckte Vorteile repräsentieren, sicherlich erfolversprechender sein als die, die an Heroismus appellieren« (ebd.: 8).

Menschen hängen am Leben, vor allem an einem, das ihnen Glück und Wohlbefinden beschert. Dieses Glück zu bewahren und zu mehren, ist die Antriebskraft der Kooperation, die in dem Maße wächst, wie für die Einzelnen etwas dabei herauspringt. Unterdessen kann und wird auch dieser Mechanismus der Kooperation durch »angeborene« oder auch erlernte »Betrugsmentalität«<sup>11</sup> – auch als Trittbrettfahreneffekt bekannt – unterlaufen. Deshalb darf, so Sommer, »dann auch die Peitsche nicht fehlen: die Kontrolle von Kontrakten und die Bestrafung jener, die nur ihr eigenes Süppchen kochen wollen« (ebd.: 11).

Egoismus und solidarisches gemeinschaftliches Handeln stehen sich mithin nicht als Gegensatz gegenüber, ebenso wenig wie Individualismus und Gemeinschaft. Das menschliche Ego stellt meines Erachtens auch keine Gerechtigkeitsbarriere dar, sehr wohl aber, wenn das Ego der einen in Verschmelzung mit dem akkumulierten Machtpotenzial das Ego des anderen verletzt, so dass dadurch ein Zustand entsteht, bei dem einige Wenige ihr Ego unbegrenzt ausleben, indem sie andere daran hindern, ihr Ego ebenso auszuleben. Nicht das Ego an sich, sondern die Machtungleichheit war in der Geschichte und ist heute ein Gerechtigkeitshindernis und wird auch in Zukunft ein solches bleiben. Auch die Solidarität ist keine Einbahnstraße, sie kann nur auf der Grundlage von Nehmen und Geben, also Kooperation, dauerhaft Bestand haben. Der Egoismus als Triebkraft kann vielmehr als eine positive menschliche Eigenschaft betrachtet werden, wie er als solcher im Volksmund auch als »gesunder Egoismus« bezeichnet wird. Im Grunde ist er eine schöpferische Quelle der Produktivität und Kreativität, solange die Gesellschaft dafür sorgt, dass alle ihre Mitglieder im gleichen Umfang von ihm Gebrauch machen können.

Das Wechselverhältnis zwischen Egoismus und Altruismus ist – davon kann ausgegangen werden – ein veränderbares Verhältnis. In dem Maße, wie sich gesellschaftliche Rahmenbedingungen verändern, das Privateigentum als Hebel der Ausbeutung und Machtanhäufung an Bedeutung verliert, die Machtungleichheiten abnehmen, der Anteil der gemeinnützigen Arbeit zu- und der der marktorientierten Arbeit abnimmt, die Herausbildung der Autonomie der Einzelnen voranschreitet und die umfassende Chancengleichheit als Universalprinzip sich zur Richtschnur der Politik entwickelt, und in dem Maße wie erlebbar wird, dass Menschen dadurch die materiellen und geistigen Früchte ihrer Arbeit selbst ernten und ihr Zusammenleben mit

---

11 Sommer spricht nur von der angeborenen Betrugsmentalität, die ich mir nicht ohne weiteres aneignen möchte.

mehr Freiheit und mehr Frieden, mit stabileren inneren und äußeren Beziehungen einhergeht – in dem Maße werden auch egoistische Triebe auf ein notwendiges Maß von Selbsterhaltung reduziert, der Sinn für Solidarität und Gemeinschaftlichkeit dagegen sukzessiv gestärkt.

## 6. Autonomie und Chancengleichheit

Im klassischen Liberalismus stellt die Individualität, der gegenüber der Gemeinschaftlichkeit ein höherer Rang beigemessen wird, die Grundlage individueller Freiheiten dar. Rawls misst in seiner egalitären Theorie der »Liberalen Gleichheit« der Freiheit den Vorrang vor allen anderen Gleichheitsprinzipien zu (Rawls 1975: 336). Doch die Tatsache, dass die individuelle Freiheit nur unter bestimmten Voraussetzungen zur Überwindung der Ungleichheit führt, übersieht der prominente Vertreter der Theorie der liberalen Gleichheit.<sup>12</sup> Nicht-egalitäre liberale Gerechtigkeitstheorien unterstellen einen Automatismus zwischen Freiheit und Gerechtigkeit, ohne ihn jedoch näher zu begründen. Beim liberalen Utilitarismus, bei dem die Ungleichheit nicht im Gegensatz zur Gerechtigkeit steht, verkommt die individuelle Freiheit zu einer rein formalen Kategorie.

Neuere liberal egalitäre Gerechtigkeitstheoretiker/innen, ganz besonders Amartya Sen, in deren Rangskala der Mensch über der Ökonomie steht,<sup>13</sup> widmen sich den gesellschaftlichen Bedingungen, die nötig sind, um individuelle Freiheit zu einer Gerechtigkeitsressource werden zu lassen. So definiert Sen Armut als »Mangel an Verwirklichungschancen« (ebd.: 110) und plädiert dafür,

»bei der Analyse der sozialen Gerechtigkeit den individuellen Nutzen zu beurteilen, d. h. nach denjenigen substantiellen Freiheiten, die es ihm erlauben, ein mit (guten, d. Verf.) Gründen erstrebtes Leben zu führen. So gesehen, drückt sich Armut an fundamentalen Verwirklichungschancen aus und nicht bloß in einem niedrigen Einkommen, das gemeinhin als Kriterium für Armut gilt« (ebd.).

12 Die Unterschätzung der Voraussetzungen für den Gebrauch von Freiheit hat offenbar tiefe Wurzeln in der Tradition des Liberalismus. Dies gilt auch für Kants politische Philosophie. Herlinde Pauer-Studer diskutiert in ihrer aufschlussreichen Studie »Autonom leben« die Notwendigkeit einer Öffnung Kants politischer Philosophie, indem sein Freiheitsbegriff durch die Einführung eines Verständnisses von Freiheit zu reformieren sei, »das die Bedingungen der konkreten Lebbarkeit von Freiheit reflektiert« (Pauer-Studer 2000: 142f.).

13 »Ökonomie für den Menschen« ist der Titel in deutscher Übersetzung von Sens wichtigstem Werk, in dem er »Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft« untersucht (Sen 2005).



Ausführlich und überzeugend begründet Sen an vielen Einzelbeispielen diesen Unterschied. Behinderte Menschen sind aufgrund ihres Handikaps beispielsweise nicht nur in der Lage, ein »Einkommen zu erwerben; sie erschweren auch eine Umwandlung von Einkommen in Verwirklichungschancen.« Im Übrigen benötigt »ein älterer behinderter oder schwerkranker Mensch ein größeres Einkommen [...] (für Pflege, Prothesen, medizinische Behandlung), um dieselben Funktionen zu erreichen (sofern dies überhaupt möglich ist)« (ebd.: 111). Des weiteren können auch Mädchen aufgrund ungleicher Verteilung des Einkommens innerhalb der Familie der Möglichkeit beraubt werden, ihre Lebenssituation zu verbessern, was sich durch Sens umfangreiche empirische Untersuchungen »an der höheren Sterblichkeitsrate, an Krankheit, Unterernährung, medizinischer Unterversorgung« ablesen lässt (ebd.: 112). Als Verwirklichungschance versteht Sen die Grundversorgung Gesundheit, Ernährung, Ausbildung, aber auch die Überwindung institutioneller Barrieren, die dank seiner Mitwirkung bei der Messung qualitativer Einkommensentwicklung inzwischen in den Human Development Report der UNDP Eingang gefunden hat.

Sen geht mit seinem Fähigkeitsansatz deutlich über Rawls', in gewisser Hinsicht auch über Dworkins und andere Ansätze egalitärer Gerechtigkeits- theorie hinaus, indem er die Perspektive zur Einbeziehung der materiellen Grundlage von Freiheit und Emanzipation freilegt. Obgleich Sen damit einen entscheidenden Schritt zur Entwicklung einer universellen Gerechtigkeits- theorie unternimmt, die neue grenzüberschreitende Handlungsstrategien aufzeigt, gelingt ihm jedoch der Durchbruch zu einer neuen, von Zeit, Raum und Kultur unabhängigen Gerechtigkeitsethik nicht, die geeignet wäre, für die Realisierung von Verwirklichungschancen universell verbindliche Rege- lungen zu formulieren.

Nach einer derartigen »Antwort, die imstande ist, ein guter Leitfaden für den Staat zu sein, um grundlegende Verfassungsprinzipien festzulegen«, sucht Sens Kollegin Martha C. Nussbaum in ihrem aufschlussreichen Beitrag »Frauen und Arbeit – Der Fähigkeitsansatz« (Nussbaum 2003). Sie radikalisiert aus feministischer und Marxscher egalitaristischer Perspektive Sens Fähigkeitsansatz, geht also konsequenter als Sen vom konkreten Menschen aus, indem »jeder Person Wert beigemessen wird, jede Person zum Ziel wird« (ebd.: 19).

»Wie seine bürgerlichen Vorgänger«, schreibt Nussbaum, »hält es Marx für völlig falsch, die Ziele einiger Menschen denen anderer unterzuordnen. Denn darin liegt der Kern der Ausbeutung, nämlich die Person für die Zwecke ande-

rer als bloßes Objekt zu behandeln. Was dieser Ansatz anstrebt, ist eine Gesellschaft, in der jedes Individuum als achtenswert behandelt wird und alle in die Lage versetzt werden, wirklich menschlich zu leben« (ebd.).

Nussbaum fragt im Unterschied zu klassisch liberalen und am Nutzen orientierten Gerechtigkeitstheorien nicht (nur), ob eine Person zufrieden ist mit dem, was sie tut,

»sondern auch danach, was sie tut und was sie in der Lage ist zu tun (welches ihre Chancen und Freiheiten sind). Sie [Befürworter/innen des Fähigkeitsansatzes, d. Verf.] fragen nicht nur nach Ressourcen, die vorhanden sind, sondern auch danach, wie diese eingesetzt werden oder eben nicht« (ebd.: 18).

Nussbaums Fähigkeitsansatz fußt ethisch auf der Unantastbarkeit und Unteilbarkeit der Menschenwürde, somit auf einem Prinzip, das viele Verfassungen schmückt, ohne dass jedoch daraus bindende politische und rechtliche Konsequenzen abgeleitet werden.

»Die Idee der Menschenwürde umfasst im Allgemeinen die Idee des gleichen Wertes: Reiche und Arme, Stadt- und Landbewohner, Frau und Mann, alle verdienen sie die gleiche Achtung allein aufgrund ihres Menschseins, und diese Achtung darf nicht willkürlich eingeschränkt werden. Oft ist diese Idee der Gleichwertigkeit auch mit den Ideen von Freiheit und Chancengleichheit verbunden: Die Gleichwertigkeit der Personen zu achten, dazu gehört unter anderem, ihre Fähigkeit zu fördern, ein Leben nach ihren ureigensten Vorstellungen zu führen« (ebd.: 12).

Daraus folgt vor allem, dass »der Mensch ein würdevolles freies Wesen ist, welches sein Leben selbst gestaltet, anstatt nur passiv geformt und wie ein Herdentier herum getrieben zu werden« (ebd.: 18).

Soweit ersichtlich, nähert sich Nussbaum der Vision einer Gesellschaft von weitestgehend autonomen Individuen, die sich ethisch, jenseits von historisch gewachsenen gesellschaftlichen Zuständen, Eigentums- und Machtverhältnissen und darauf beruhenden Rechtssystemen, allein auf das Faktum Mensch-Sein stützt. Die Beständigkeit und Legitimation einer derartigen Gesellschaft sieht sie darin, die Rahmenbedingungen zur Entwicklung aller individuellen spezifischen Fähigkeiten und zur vollen Entfaltung der Persönlichkeit dieser Individuen, kurz zur Entstehung von authentisch autonomen Menschen, herzustellen. Im Unterschied zu anderen liberal egalitären Gerechtigkeitstheoretiker/inne/n, die die Rechte als Ausgangspunkt nehmen, um sozialpolitische Maßnahmen zur Überwindung der Ungleichheit zu begründen, legt der Fähigkeitsansatz – ich würde ihn lieber als Autonomieansatz

bezeichnen – Wert darauf, den umgekehrten Weg zu gehen und das Rechtssystem, ausgehend vom Mensch-Sein, von der Menschenwürde abzuleiten, das geeignet ist, die Herausbildung umfassender und vielfältiger individueller Fähigkeiten der Menschen nach gegenseitigen Ansprüchen und Pflichten abzusichern.<sup>14</sup> Dabei geht es im universellen Sinne nicht nur um Autonomie von Einzelpersonen, sondern auch um Autonomie von sozialen Gruppen, von Ethnien und Kulturen sowie von Regierungen weltweit. Ebenso geht es um Rechtssysteme, die – von der allgemeingültigen abstrakten Ebene abgeleitet – auf spezifische Bedingungen einzelner Regionen, Staaten und die Erfordernisse des globalen Zusammenlebens zugeschnitten sein müssen.

Nussbaum betont sowohl die kulturelle Vielfalt wie die Notwendigkeit von »einem normativen Rahmen [...], der kulturelle Grenzen überschreitet«, (ebd.: 12) versäumt es jedoch, über eben diesen »normativen Rahmen [...] und grundlegende Verfassungsprinzipien« nähere Angaben zu machen. Stattdessen listet sie zehn »zentrale menschliche Funktionsfähigkeiten« als »Ergebnis jahrelanger interkultureller Diskussion« auf, die sie kulturüberschreitend für konsensfähig hält, um für die politische Praxis »Fähigkeiten von zentraler Bedeutung« herauszustellen (ebd.: 19). Dazu gehören: 1. Leben, 2. körperliche Gesundheit, 3. körperliche Unversehrtheit, 4. Wahrnehmung, Vorstellungskraft und Denkvermögen, 5. Gefühle, 6. praktische Vernunft, 7. soziale Zugehörigkeit, 8. Beziehung zu anderen Arten, 9. Spiel und 10. Gestaltung des eigenen Umfelds (ebd.: 19f.).

Diese Kategorien sind im Sinne von Nussbaums Zielsetzung der praktischen Politik zur Entwicklung individueller Fähigkeiten durchaus brauchbar, wobei sie bei näherer Betrachtung unterschiedliche Funktionen erfüllen,<sup>15</sup> ihnen fehlt jedoch eine ethische Klammer, die nicht nur kulturüberschreitend akzeptanzfähig, sondern auch geeignet ist, über Einzelpersonen hinaus, auch für benachteiligte soziale, ethnisch-kulturelle Gemeinschaften und Regionen die rechtlichen Grundlagen für die Entwicklung der Fähigkeitspotenziale zur Autonomie und Überwindung ungleicher gesellschaftlicher und räumlich materieller Entfaltungsbedingungen herzugeben. Diese Ethik ist aus meiner Sicht eben die universelle Chancengleichheit. Sie ermöglicht tatsächlich eine Kombination von primären Rechten, die – wie die unten vorläufig aufgelistete-

14 Genau auf diese Perspektive scheint Nussbaum ihren Blick zu richten, indem sie sich auf Bernard Williams' Kommentar zu Sens Tanner-Vorlesung von 1987 beruft (ebd.: 25).

15 Die ersten fünf Kategorien erlauben, Regeln zur Herstellung individueller Fähigkeiten zu definieren, während die letzten fünf Kategorien eher normative Bestimmungen sind, die die Menschenwürde umfassend schützen und pflegen.

ten – einerseits auf die Würde des Menschen, das heißt jedes Individuums, Rücksicht nimmt und andererseits das materielle und immaterielle Umfeld und die Bedingungen berührt, die zum Schutz der Menschenwürde unerlässlich sind:

Das Recht auf körperliche Unversehrtheit.

Das Recht auf Freiheit, das eigene Leben selbst zu bestimmen.

Das Recht auf Entscheidungsfreiheit in allen Lebenslagen.

Das Recht auf freie Bestimmung der eigenen Bedürfnisse.

Das Recht auf Glaubensfreiheit.

Das Recht auf eigenständige kulturelle Entwicklung.

Das Recht auf materielle Sicherheit.

Das Recht auf chancengleichen Zugang zu Ressourcen.

Es ist klar, dass allen diesen Rechten nicht nur Pflichten gegenüberstehen, welche die Realisierung dieser Rechtsansprüche erst ermöglichen. Ihnen sind auch selbstverständlich Grenzen gesetzt, nämlich genau dort, wo Rechte Dritter beeinträchtigt werden. Diese Rechte beruhen auf Kants kategorischem Imperativ »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne« (Kant 1985: 36). Es ist ferner klar, dass alle diese Rechte voraussetzungsvoll sind und innerhalb von Nationen, wie global zwischen Nationen, eine Angleichung der Ressourcen durch beträchtliche Umverteilung unausweichlich machen.

## **7. Chancengleichheit: Synthese aus Individualität und Egalität**

Auf der Basis der kritisch diskutierten gerechtigkeits-theoretischen Annahmen und Schlussfolgerungen des Liberalismus und des Marxismus unter Berücksichtigung der historischen Erfahrungen in den real existierenden Gesellschaftssystemen Kapitalismus und Sozialismus kann ein Resümee gezogen werden, das da lautet: Eine Ethik, die den Menschen als Ausgangs- und Endpunkt ihres Gegenstandes ansieht, ferner grenzüberschreitend beziehungsweise raumunabhängig, generationsübergreifend beziehungsweise zeitunabhängig, sozial und kulturübergreifend sein soll, muss einerseits menschliche Eigenschaften wie Individualität, Egoismus, Gerechtigkeits-, Gemeinschaftlichkeits- und Solidaritätsbedürfnis in Rechnung stellen und andererseits die Grundlagen für Prinzipien und Rechtssysteme liefern, die aus diesen Eigenschaften hergeleitet sind, die miteinander in Einklang stehen und überdies jenseits aller sozialen und kulturellen Verschiedenheiten eine größtmögliche Akzeptanzfähigkeit besitzen.

Die Notwendigkeit einer derart umfassenden wie anspruchsvollen Ethik lässt sich zum einen durch Unvollkommenheiten, destruktive Tendenzen der immer noch dominierten Gesellschaftssysteme und deren Philosophien begründen, zum anderen auch durch Herausforderungen, denen sich die Menschheit jetzt und in Zukunft gegenüber sieht: Schutz des Planeten Erde; grenz-, generationen- und kulturüberschreitender sozialer Ausgleich; und ein friedliches Zusammenleben jenseits von individuellen, sozialen, ethischen und kulturellen Verschiedenheiten. Chancengleichheit als Universalprinzip ist meines Erachtens eine derartige Ethik. Sie erfüllt sämtliche oben formulierten Anforderungen und umfasst die positiven, am Menschen orientierten Postulate der Religionen und der europäischen Aufklärung. Im Folgenden werden in drei Schritten die moralischen Grundprinzipien und Annahmen, die Bedingungen und die moralischen Handlungsmaxime der Chancengleichheit formuliert und zur Diskussion gestellt, um sie gegebenenfalls zu präzisieren, zu modifizieren und zu ergänzen.<sup>16</sup>

### **7.1 Moralische Grundprinzipien und Annahmen**

*Erstens* sind Individuen unabhängig von Rasse, Geschlecht, Hautfarbe, physischem Zustand, Alter, Sprache, Kultur, Religion, sozialer Herkunft und Generation rechtlich gleich (Egalitätsprinzip).

*Zweitens* sind Individuen durch ihre Begabungen, Neigungen und Bedürfnisse verschieden (Differenzprinzip).

*Drittens* haben Individuen den Anspruch auf den Ertrag ihrer eigenen Leistungen (Leistungsprinzip).

*Viertens* haben Individuen Anspruch auf umfassende Freiheit, die nur um der Freiheit Anderer willen eingeschränkt werden darf (Freiheitsprinzip).

Diese Grundprinzipien und Annahmen beeinträchtigen sich gegenseitig nicht, vielmehr stehen sie in einer komplementären Beziehung zueinander. Daher erübrigt sich auch eine Rangordnung unter ihnen.

### **7.2 Bedingungen**

*Erstens* haben Individuen, soziale und ethnische Gruppen und Völker den Anspruch auf umfassende soziale, ökonomische, politische und kulturelle Autonomie. Dies impliziert die volle Entfaltung aller ihrer physischen und geistigen Potenziale, die sie befähigt, von Freiheit um-

<sup>16</sup> Dies ist für eine spätere umfangreiche Arbeit vorgesehen.

fassend Gebrauch zu machen und ihr eigenes Dasein selbst zu gestalten sowie ihre eigene Entwicklung selbst zu bestimmen (umfassende Autonomie). Die Herstellung der Autonomie, um den Gebrauch von Freiheit überhaupt zu ermöglichen und politische Gleichheit herzustellen, setzt umfassende Rechtsansprüche voraus, wie sie exemplarisch in Kapitel 6 formuliert worden sind.

*Zweitens* haben Individuen, soziale und ethnische Gruppen und Völker das Recht auf gleiche Startbedingungen. Dieses Recht impliziert Gleichheit des Zugangs zu natürlichen Ressourcen, Gütern und Positionen (Ressourcenzugangsfreiheit).

### **7.3 Moralische Handlungsmaxime**

*Erstens*: Herstellung von gleichen Startbedingungen durch den sukzessiven Abbau von Ungleichheiten, die historisch aus sozialer Herkunft, Machtungleichheit, Privilegien und aus unterschiedlicher Ausstattung mit natürlichen Ressourcen hervorgegangen sind.

*Zweitens*: Ausgleich von natürlichen und sozialen Benachteiligungen der Individuen entsprechend ihren Bedürfnissen und um auch ihre Autonomie nach Gesichtspunkten der praktischen Vernunft so umfassend wie möglich herzustellen.

*Drittens*: Herstellung und andauernder Schutz umfangreicher individueller formaler und materieller Freiheiten und Grundrechte.

*Viertens*: Vermeidung von Handlungen, welche die Chancen künftiger Generationen beeinträchtigen, ihr Leben ebenfalls nach den Prinzipien der Chancengleichheit auszurichten.

### **7.4 Soziale Träger**

Chancengleichheit bei individueller Verschiedenheit kann stets zu sozialer Ungleichheit führen. Daher ist Chancengleichheit ein Zustand, der ständig wiederhergestellt werden muss, um zu verhindern, dass erneute Eigentums- und Machtkonzentrationen die Gleichheit von Startbedingungen durchbrechen können. Die wirksame politische Umsetzung der Anforderungen der Chancengleichheit als Universalethik erfordert selbstverständlich deren Verankerung in den nationalen Verfassungen und der Charta der Vereinten Nationen. Dies wird jedoch niemanden daran hindern, schon heute und auch ohne verfassungsmäßige Verankerung für gesellschaftliche Projekte und politische Maßnahmen zu streiten und die Bedingungen zu verbessern, die langfristig zur umfassenden Chancengleichheit führen.

Die sozialen Träger zur Chancengleichheit sind in erster Linie zivilgesellschaftliche Gruppen und Reformparteien, mittel- und langfristig jedoch nach einer in Gang gekommenen gesellschaftlichen Dynamik sämtliche politischen Akteure. Die Bildung neuer politischer Allianzen aus der überwältigenden Mehrheit von Menschen, die ihre Selbstverwirklichung und ihr Glück durch eigene individuelle Leistung definieren, ist grundsätzlich möglich und dank der moralischen Stärke und Akzeptanzfähigkeit der Chancengleichheit auch aller Wahrscheinlichkeit nach leichter erreichbar, als man sich aufgrund historischer Erfahrungen mit bisher gescheiterten Emanzipationsprojekten vorstellen kann. Denn Neiddiskussion als Kampfbegriff der Vermögensbesitzer und eine entscheidende Gegenstrategie verlieren an Nährboden, wenn die individuelle Leistung und die Grundprinzipien der Chancengleichheit zur Messlatte einer politischen Plattform für gesellschaftliche Reformen gemacht werden. Nur eine dünne Schicht jener Menschen, die ihr Glück und ihren Lebensstil nicht durch eigene Leistung, sondern durch die Leistung anderer beziehungsweise vorausgehender Generationen definieren, werden sich diesen auf Zukunft und Nachhaltigkeit orientierten Reformen entgegenstellen, zunächst sicherlich mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln, um dann aber irgendwann einzusehen, dass ein aus eigener individueller Leistung hervorgegangenes Glück sich auf Dauer als ein tragfähigeres und befriedigenderes Lebensziel erweist.

### ***7.5 Ein praktisches Beispiel der universalen Chancengleichheit***

Um zu veranschaulichen, wie eine Strategie, ein Reformprogramm zur Chancengleichheit konkret umgesetzt werden kann, wird skizziert, wie beispielsweise eine chancengleiche Nutzung der global höchst ungleich verteilten natürlichen Ressourcen, welche die Lebensgrundlage der menschlichen Existenz darstellen, erreicht werden könnte. Grundsätzlich sind natürliche Ressourcen das Erbe der Menschheit und dürfen daher nicht der monopolistischen Nutzung von Privatpersonen beziehungsweise Staaten unterworfen werden. Die abgeleitete moralische Maxime der Chancengleichheit verlangt, dass die UN-Vollversammlung den gesamten Globus zum Erbe der Menschheit erklärt.<sup>17</sup>

17 Dieses Ziel, wie im Prinzip alle entscheidenden Weichenstellungen in Richtung Chancengleichheit und Nachhaltigkeit, kann selbstverständlich erst durch globale, von unten aufgebaute politische Allianzen und nach Überwindung der Widerstände von Staaten und globalen Machtallianzen erreicht werden. Hier soll zunächst ein Weg beschrieben werden, wie die Chancengleichheit in diesem – wegen Unwägbarkeiten durchaus sehr komplexen Fall – hergestellt werden kann.

»Privatpersonen und Staaten wären dann nicht mehr Eigentümer, sondern bloße Besitzer von Bruchteilen der Natur. So gesehen wäre der eigentliche Eigentümer die Menschheit in ihrer Gesamtheit, so dass jeder einzelne Mensch, egal in welchem Teil der Erde und welcher Nationalität, Ethnie oder Hauptfarbe, den gleichen Anspruch auf die Ressourcen hätte und dementsprechend an deren Früchten zu beteiligen wäre. Die universale Vergesellschaftung aller natürlichen Ressourcen würde an den gegenwärtigen ökonomischen Aktivitäten nichts ändern. Die gegenwärtigen Privatpersonen beziehungsweise Staaten würden juristisch in den Status der Besitzer, Pächter oder Nutzer versetzt, sie müssten allerdings, je nach Naturproduktivität, also nach von der Natur vorgegebenen Vorteilen, die sich in höheren Einnahmen (Differentialrenten) widerspiegeln, an einen von den UN verwalteten Ausgleichsfonds Pacht oder Rente zahlen, wobei die Marktförmigkeit der Nutzung – solange es keine bessere Alternative zu dieser Form der Allokation gibt – unangetastet bliebe. Es blieben dann Regeln aufzustellen, nach denen die erwirtschafteten Einnahmen anteilig an die gesamte Menschheit zurückfließen. Damit würde dann auch jenen Völkern und Staaten, die arm an natürlichen Ressourcen sind, eine Handhabe gegeben, um ihre Teilhabe an den natürlichen Ressourcen gemäß der Chancengleichheit Geltung zu verschaffen« (Massarrat 2006: 178).

## Literatur

- Bebel, August (1879) 1979: Die Frau und der Sozialismus, Berlin (DDR).
- Bihl, Alain/Pfefferkorn, Roland 2000: Ohne Gleichheit keine Chance, in: *Le Monde diplomatique*, 2. September 2000, S. 2.
- Dworkin, Ronald 1981: What is Equality, in: *Philosophy and Public Affairs* 10/3-4, p. 185-246, 283-345.
- Engels, Friedrich 1973: Brief an Marx, in: MEW, Bd. 27, Berlin.
- Fusfeld, Daniel R. 1975: Geschichte und Aktualität ökonomischer Theorien, Frankfurt/Main.
- Giddens, Anthony 2001: Die Frage der sozialen Ungleichheit, Baden-Baden.
- Kant, Immanuel (1929) 1985: Kritik der praktischen Vernunft, Hamburg.
- Krebs, Angelika 2000: Gleichheit oder Gerechtigkeit, Frankfurt/Main und New York.
- Kymlicka, Will 1997: Politische Philosophie heute. Eine Einführung, Frankfurt/Main und New York.
- Lenin, Wladimir Iljitsch 1922: Neue ökonomische Politik, in: Lenin, Werke, Bd. 33, Berlin.
- Lindner, Gabriele 1997: Egoismus, in: Haug, Wolfgang Fritz (Hg.) *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 3, Berlin/Hamburg, S. 31-39.



- Lukes, Steven 1997: Egalitarismus, in: Wolfgang Fritz Haug (Hg.), Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 3, Berlin/Hamburg, S. 29-31.
- Massarrat, Mohssen 2001: Chancengleichheit als Ethik der Nachhaltigkeit, in: Widerspruch, Heft 40/41, S. 55-69.
- Massarrat, Mohssen 2006: Kapitalismus, Machtungleichheit, Nachhaltigkeit. Perspektiven revolutionärer Reformen, Hamburg.
- Marx, Karl (1844) 1976: Zur Judenfrage, in: MEW, Bd. 1, Berlin.
- Marx, Karl (1875) 1974: Kritik des Gothaer Programms, in: MEW, Bd. 19, Berlin.
- Marx, Karl (1888) 1983: Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, Berlin.
- Marx, Karl (1894) 1969: Das Kapital, Bd. III, in: MEW, Bd. 25, Berlin.
- Nussbaum, Martha C. 2003: Frauen und Arbeit. Der Fähigkeitsansatz, in: Zeitschrift für Wirtschaft- und Unternehmensethik, Heft 4/1 (2003), S. 8-31.
- Pauer-Studer, Herlinde 2000: Autonom leben. Reflexionen über Freiheit und Gleichheit, Frankfurt/Main.
- Rawls, John 1975: Eine Theorie der Gleichheit, Frankfurt/Main.
- Sen, Amartya 2005: Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft, München.
- Sève, Lucien 1973: Marxismus und Theorie der Persönlichkeit, Frankfurt/Main.
- Sommer, Volker 2003: Zwischen Kooperation und Konkurrenz. Erkenntnisse der Biologie über naturgegebene Grenzen von Solidarität, in: Müller, Johannes/Reeder, Michael (Hg.): Der Mensch vor der Herausforderung nachhaltiger Solidarität, Stuttgart, S. 1-31.
- Stirner, Max 1844: Der Einzige und sein Eigentum, Leipzig.
- Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie 1974, Berlin (DDR).