

Johannes Heinrichs

UNTER WELCHEN BEDINGUNGEN SIND

SOZIALE GLEICHHEIT

UND

POLITISCHE FREIHEIT

VEREINBAR?

Inhaltsübersicht

Vorbemerkungen und Thesen-Leitfaden

ERSTER TEIL

I.	Freiheit als dialogisch gemeinsame	S. 7
II.	Freiheit als individualistische und politische	S. 12
III.	Gleichheit in ungleicher Bedeutung	S. 16
IV.	Gleichheit und Leistungsprinzip	S. 21
V.	Konkurrenz von Freiheit und Gleichheit ?	S. 30
VI.	Libérale Gerechtigkeitspostulate im luftleeren Raum	S. 33

ZWEITER TEIL

VII.	Stufen von Gerechtigkeit als Gegenseitigkeit	S. 39
VIII.	Reflexions-Systemtheorie des Handelns	S. 44
IX.	Die Subsysteme im modernen Rechtsstaat	S. 53
X.	Systemische Ordnung der Freiheit als Verfassungspostulat	S. 58
XI.	Pluralistische Umsetzung von Ethik in Recht (Grundwerte-Parlament)	S. 63
XII.	Integration-durch-Differenzierung als Lösung alter Probleme	S. 74

„Ich kann nicht verstehen, warum sich die Menschen vor neuen Ideen fürchten. Mir machen die alten Angst.“
John Cage

Vorbemerkungen und Thesen-Leitfaden

Zur Zeit der Französischen Revolution waren Freiheit - Gleichheit - Brüderlichkeit drei Grundwerte, die von den Revolutionären als zusammengehörig und gleichberechtigt empfunden wurden. Daß ein Spannungs-, ja Konkurrenzverhältnis zwischen ihnen bestehen soll, wurde erst im 19. Jahrhundert zum Problem, indem die Freiheit individualistisch und die Gleichheit dinglich verkürzt wurden. Der Liberalismus reklamierte die Freiheit für sich und überließ die Gleichheit dem Sozialismus, wobei die Brüderlichkeit als Aspekt der sozialen Einheit (oft unter dem Namen „Solidarität“) stärker von der sozialistischen Strömung reklamiert und mit Gleichheit in Verbindung gebracht wurde.

Trotz dieser kurzen geschichtlichen Erinnerung werden Argumentation und Betrachtungsweise im folgenden keineswegs primär ideengeschichtlich sein. Die Frage ist systematisch gestellt und soll auch so beantwortet werden. Sie kann auch nur so beantwortet werden, weil ein Sicheinlassen auf das Dickicht der Geschichte in diesem Dingen zu einem endlosen Sichabplagen mit Mißverständnissen geraten muß. Aus diesem Dickicht kommt jeder zerzaust, erschöpft und wenig klüger heraus, gerade wenn er sich vor parteiischer Rechthaberei zu hüten versucht. Sozialphilosophische Probleme sind nur produktiv vorwärtsdenkend zu lösen, auch wenn Rücksicht auf historische Empfindlichkeiten sowohl der Begriffswörter wie ihrer Verwendergruppen dabei unvermeidlich ist.

Zum Glück darf Sozialtheorie als philosophische auch heute noch - wenn es ihre Vertreter nur in Anspruch zu nehmen wagen - etwas anderes als Philologie und Historie sein. Das Geschichtsbewußtsein ist von der philosophischen Sprache und Frageart zwar nicht zu trennen, Es ist die Erinnerung an schon gegangene und probierte Denkwege. Solche Erinnerung hat aber nichts mit dem Irrtum zu tun, die möglichst vollständige Rekonstruktion all der versuchten Wege würden den weiterführenden Weg zeigen.

Das Denken darf sich in solcher „Begriffsgeschichte“ nicht erschöpfen, deren auch nur annähernde Vollständigkeit ohnehin eine Illusion ist.

Wenn im folgenden geschichtliche Größen wie etwa Kant oder Marx angeführt werden sollten, geschieht das um der systematischen Argumentation willen, zur Verdeutlichung, manchmal auch Kontrastierung - nicht weil Autoritäten in Anspruch genommen werden müßten oder geschichtliche Rechnungen beglichen werden sollten.

Dergleichen voranzuschicken, ist leider in unserer historistischen, das heißt vom Glauben an die Geistes-Geschichte als der maßgebenden Instanz geprägten Zeit nicht müßig: Man muß sich die Erlaubnis erbitten, systematisch zu denken, obwohl, nein gerade weil man um die Geschichtsbefrachtung eines jeden zentralen Wortes weiß. Worte wie „Freiheit“ und „Gleichheit“ lassen sich indessen frisch definieren, ohne daß man sie aus jedem geschichtlichen Zusammenhang reißen muß. Dennoch schütteln neue Definitionen, wenn sie nur konsistent und brauchbar sind, den Ballast der Geschichte ab. Sie sind allerdings darauf angewiesen, auch in dieser Frische nachvollzogen zu werden. Das ist die einzige Chance schöpferischer Weiterführung, nicht „Philosophie als Begriffsgeschichte“¹. Dies letztere ist etwas für die Archivierung im Nachhinein.

Am besten halten wir uns für den zu gehenden Weg an Thesen als Zielbestimmungen und anzustrebende Raststätten, um auch dadurch der Verhedderung im historischen Gestrüpp zu entgehen. Sie seien der ersten Orientierung halber hier gleich vorangestellt.

¹ Immerhin hat Hans-Georg Gadamer nach studentischer Kritik an „Philosophie als Begriffsgeschichte“ dann vorsichtiger formuliert: „Begriffsgeschichte als Philosophie“, in: Gesammelte Werke 2, Tübingen 1995, 77-91. Begriffsgeschichte kann Philosophie sein. Doch nicht alle Philosophie ist als Geschichte ihrer Begriffe aufzuziehen.

ERSTER TEIL

- I. Freiheit ist grundlegend eine dialogische und soziale, also gemeinsame.
- II. Die individualistische Komponente der Freiheit - als individuelle Entscheidungsfreiheit - bedarf allerdings der vollen Berücksichtigung, u.a. als „politische Freiheit“. Das liberalistische Moment ist Teil eines vernünftigen sozialen Freiheitsverständnisses.
- III. Gleichheit meint a) die grundsätzliche „metaphysische“ Gleichheit aller Personen in der Menschenwürde sowie b) die daraus folgende Gleichheit vor dem Gesetz. Die Gleichbehandlung des Gleichen bedeutet freilich zugleich Ungleichbehandlung des Ungleichen.
- IV. Die gesetzliche Gleichheit darf nicht mit ökonomischer und sonstiger Gleichmacherei verwechselt werden. Das „liberale“ Leistungsprinzip ist Teil der ökonomischen und sozialen Gerechtigkeit. Es ist freiheitsethisch, und das heißt „sozial“, zu interpretieren.
- V. Gegenüber den historischen Vorurteilen und Sackgassen zeigt sich eine eigentümliche Verschränkung: gerade Freiheit ist primär sozial, Gleichheit primär liberal-rechtlich, wenngleich in der philosophischen Menschenwürde fundiert. Die angebliche Konkurrenz beruht auf Irrtum und historischen Umständen bzw. vorurteilsbedingter Unsachlichkeit der politischen Begriffsbildung.
- VI. John Rawls, der gegenwärtig führende liberalistische Denker, hat durchaus gültige Gerechtigkeitspostulate aufgestellt. Diese bleiben allerdings völlig abstrakt (nicht allein im Hinblick auf Realisierungsmöglichkeiten, sondern vor allem) in bezug auf ordnungspolitische Rahmenbedingungen. Das individualistische und bloß akteurbezogene Verständnis des Sozialen greift - ohne systemische Vorgaben - prinzipiell zu kurz.

ZWEITER TEIL

- VII. Gleichheit als Gerechtigkeit (Gegenseitigkeit) gewinnt nach den Stufen des sozialen Handelns je verschiedenen Sinn.
- VIII. Politisch-soziale Ordnung muß sich aus dem Gesichtspunkt der handelnden Freiheiten selbst ergeben, um Ordnung der Freiheit zu sein. Der Übergang von individuellen Handlungen zum sozialen System ist methodisch nachzuvollziehen: aus dem Prinzip der wechselseitigen Reflexion der Handlungsintentionen.
- IX. Die Reflexionsstufen der sozialen Handlungs-Systeme prägen sich im modernen Staat als die Subsysteme Wirtschaft, Politik, Kultur und Grundwertesystem aus. Nur durch Differenzierung der Systemebenen ist Integration, gemeinsame Freiheit und soziale, solidarische Gleichheit (Gerechtigkeit), unter den modernen Bedingungen von individueller Freiheit möglich.
- X. Eine ausdrückliche systemische Viergliederung als „Ordnung der Freiheit“ stellt ein gegenwärtig hochaktuelles Verfassungspostulat dar. Sie schließt eine institutionell weiterentwickelte Gewaltenteilung ein.
- XI. Für die auch in einer pluralistischen Gesellschaft notwendige ethische Konsensbildung bedarf es eines Grundwerte-Parlamentes mit Rückkoppelung zu den anderen Parlamenten (für Kultur, Politik im engeren Sinne und Wirtschaft). Liberal-pluralistische Freiheit und ethische Fundierung von Gesetzen widersprechen sich (nur) unter diesen Bedingungen nicht.
- XII. Allein bei Integration-durch-Differenzierung der Systemebenen ist soziale, solidarische Gleichheit (Gerechtigkeit) unter den modernen Bedingungen von Individualismus und politischer Freiheit möglich. Die alten Straßengräben-Kämpfe zwischen Liberalismus und Sozialismus (heute von Liberalismus und Kommunismus) sind geistesgeschichtlich überholt - allerdings nur unter diesen systemischen Voraussetzungen.

ERSTER TEIL

I. Freiheit ist grundlegend eine dialogische und soziale, also gemeinsame.²

Man kann die Freiheit des Menschen *subjektiv* betrachten, als sogenannte Willensfreiheit, und *intersubjektiv* (wörtlich: zwischen den Subjekten spielend), d. h. als *soziale* Freiheit. Einen wichtigen Ausschnitt aus der sozialen Freiheit bildet die *politische* Freiheit, wozu etwa die Gewissensfreiheit (das Recht, seinem Gewissen in Rede und Tun ohne Behinderung folgen zu dürfen, solange nicht Rechte anderer übertreten werden), die Religionsfreiheit (als Teil der Gewissensfreiheit), die Berufsfreiheit, die Versammlungsfreiheit und andere sogenannte Grundrechte gehören, die im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland aufgeführt sind.

Die Unterscheidung von subjektiver und intersubjektiv-sozialer Freiheit ist außerordentlich wichtig und grundlegend für das Folgende. Dennoch wird sie selten getroffen. Das liegt daran, daß man traditionell die ganze Freiheitsproblematik vom Individuum, vom einzelnen Subjekt her, verstehen will und dann irgendwo, später, das Problem auftaucht, wie die vielen Subjekte zusammen und miteinander frei sein können.

Ebenso wie das Wort „intersubjektiv“ aber das Wort „subjektiv“ einschließt, ebenso schließt die intersubjektive, gemeinsame, die je einzelne Freiheit ein. Das ist nicht schwer einzusehen.

Schwieriger ist die Einsicht, daß auch umgekehrt die subjektive Freiheit die intersubjektive einschließt oder, anders formuliert: daß die intersubjektiv-soziale Freiheit Bedingung der Möglichkeit der subjektiven ist, daß sie zu deren Konstitution gehört.

Um diese Einsicht geht es in dieser ersten These.

Eine aus der „klassischen“, Aristotelisch-scholastischen, aber auch noch Kantischen Tradition kommende Definition von Freiheit lautet folgendermaßen: „Freiheit ist jedes

² Manche Formulierungen dieser Anfangsabschnitte decken sich mit denen früherer Ausführungen des Verfassers in: Freiheit – Sozialismus – Christentum. Um eine kommunikative Gesellschaft, Bonn 1978, insbesondere in den Kapiteln „Freiheit als Sozialität“ (11-34) und „Freiheit oder Gleichheit. Wider eine ehrwürdige Alternative“ (35-55).

Nichtgebundensein, jedes Nichtbestimmtsein von außen, sofern es mit einem gewissen Vermögen zur Selbstbestimmung von innen her verbunden ist.“³ Diese Freiheit - es ist die, die wir die *subjektive* genannt haben, läßt sich wieder aufgliedern in Freiheit von physischem Zwang (Handlungsfreiheit), Freiheit von moralischem Druck und Verpflichtungen (moralische Freiheit) sowie Freiheit von psychologischem, innerem Zwang (eigentliche Willensfreiheit). Diese subjektiven Freiheiten werden weitgehend negativ verstanden. Doch ein wichtiges positives Element ist in der Definition enthalten: „ein gewisses Vermögen zur Selbstbestimmung“: der freie Wille, der eben deshalb und darin frei ist, daß er zur Selbstbestimmung fähig ist.

Nun könnten wir lange über diese subjektive Willensfreiheit nachdenken und mit manchen Psychologen darüber streiten, ob es den freien Willen überhaupt gibt oder ob der Mensch nur das letztlich willenlose Ergebnis seiner Triebdynamik oder geheimnisvoller Gehirnströme ist. In diese immer wieder aufflammende Diskussion möchte ich mich hier nicht einlassen, sondern lediglich auf den kaum zu leugnenden *Zusammenhang zwischen Freiheit und Selbstbewußtsein* (dem Bewußtsein von sich selbst als Ich) aufmerksam machen. Wo immer jemand „Ich“ sagen kann, somit sich selbst als Denkenden, Fühlenden und Handelnden reflektiert, d.h. sich bewußtseinsmäßig „einholt“, da wird man ihm auch die Fähigkeit zugestehen müssen, zu dem gestaltend Stellung nehmen zu können, was in ihm an Trieben und Motivationen vorgegeben ist. Wieweit es sich dabei um ein souveränes Spiel auf der Klaviatur der Triebe und Motivationen handelt oder wieweit es nur ein ohnmächtiges Zusehen und allenfalls theoretisches Stellungnehmen ist zu dem, was „von selbst“ abläuft, brauchen wir hier nicht zu untersuchen.

Eine Frage, die sich Psychologen stellen müssen, die alle Willensfreiheit des Menschen für Illusion erklären wollen, ist nicht zuletzt diese: Was hat soziale und politische Freiheit für eine Bedeutung? Kann es mehr als die „Freiheit“ einer artgemäßen Tierhaltung sein? Es dürfte schwer sein, den humanistischen Wert sozialer und politischer Freiheit zu vertreten und gleichzeitig die Willensfreiheit radikal zu leugnen. Diese scheint notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung der gemeinsamen, sozialen Freiheit

³ Walter Brugger, Artikel „Freiheit“ im Philosophischen Wörterbuch, hg. v. Walter Brugger, Freiburg 1976 (14. Auflage).

in einem tieferen Sinn als dem der biologischen Artgemäßheit zu sein. „Das Freie ist der Wille, Wille ohne Freiheit ist nur ein leeres Wort.“⁴

Uns geht es aber umgekehrt darum, *die intersubjektive Komponente der Freiheit als Bedingung der subjektiven* aufzuweisen, und von dieser Betrachtungsweise erledigt sich die soeben kurz gestreifte, alte Streitfrage weitgehend von selbst. Die Fixierung auf die Subjektivität allein, als sei diese etwas in sich Abgeschlossenes, führt in unnötige und unlösbare Aporien (Ausweglosigkeiten), die sich jedoch im Grunde als selbstgemachte Scheinschwierigkeiten erweisen.

Größere Zusammenhänge tun sich auf, wenn man nach dem Verhältnis der umrissenen subjektiven zur intersubjektiven, sozialen Freiheit fragt. Meist macht man einen Sprung: Man betrachtet die Freiheit nur als individuelle Willensfreiheit, sozusagen als Privatangelegenheit und stellt dann fest, daß es viele Subjekte mit dieser angeblichen Privatangelegenheit gibt, die sich offensichtlich aufeinander beziehen. Diese vielen Freiheiten, so denkt man „klassisch“ weiter, müssen sich nun offensichtlich *begrenzen*, sich gegeneinander abgrenzen. Sie müssen ihr Nicht-Gebundensein mäßigen. Auf diese Weise wird die soziale Freiheit von vornherein als negative Einschränkung einer negativ, als Nicht-Gebundensein) aufgefaßten Freiheit verstanden.

Gegen einen solchen *individualistischen, liberalistischen Freiheitsbegriff* laufen Marx und alle, die sich auf ihn berufen, mit Recht Sturm. Aber auch sie bleiben es meist schuldig, den Zusammenhang zwischen subjektiver und sozialer Freiheit an der Wurzel aufzuzeigen. Folge war: die Vergewaltigung der Freiheit als Einsicht in die soziale Notwendigkeit (Lenin), wobei eine Klasse Träger und Schrittmacher solch privilegierter Einsicht wird.

Demgegenüber soll nun ein Freiheitsverständnis aufgezeigt werden, das sich im vorigen Jahrhundert bereits Bahn zu brechen suchte (F.H. Jacobi, Fichte, Hegel, Feuerbach, Marx), aber erst in unserem Jahrhundert abseits der politischen Kämpfe wieder zum Durchbruch kam, im sogenannten *dialogischen Denken*. Es ging zunächst von der

⁴ G. W. F. Hegel, Sämtliche Werke (Glockner), Bd. VII, 50.

Privatsphäre der zwischenmenschlichen Beziehungen aus, entfaltet aber große sozial-theoretische Relevanz, zumindest, wenn man es weiterdenkt.

Es handelt sich um ein Freiheitsverständnis, in dem Freiheit von vornherein als Wirkmächtigkeit oder Gelingen der Beziehung auf anderes und vor allem den Anderen, das Du, verstanden wird. Der Selbstbezug des Menschen, seine theoretische Reflexions- und praktische Selbstbestimmungsfähigkeit (worin die subjektive Freiheit gründet), ist *niemals vor und außerhalb von jedem Bezug auf den Anderen denkbar*. Das bedeutet, daß die bloß subjektive, monologische Freiheit eine Illusion oder zumindest eine Abstraktion (im Sinne einer *abstractive fallacy*, einer Täuschung durch Blickverengung) von einem konkreten Beziehungsgefüge darstellt.

Schon das Kind erwacht zu sich selbst, zu seinem erst dunkel gefühlten Selbstbewußtsein, nur durch andere, zunächst vor allem durch die Mutter. „Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundworts (d. h. der Beziehung) Ich-Du oder Ich-Es.“⁵ Wir können demgemäß Freiheit, vorläufig und abstrakt, wie eine Definition nicht anders sein kann (jedoch in einem anderen Sinn als dem einer *abstractive fallacy*), definieren als: *den gelungenen Selbstbezug im Fremdbezug*.

Ein solcher **dialogischer Freiheitsbegriff** schließt also, statt bloß Selbstbestimmung zu beinhalten, die Beziehung auf anderes ein, darin ein Mitbestimmtwerden durch anderes, vor allem durch die Freiheit Anderer. Er schließt auch den Selbstbezug, die subjektive Freiheit, ein. Er führt jedoch nicht in die *unlösbare Aporie, mit der das traditionelle Freiheitsdenken zu kämpfen hatte*: Wie kann Selbstbestimmung mit Bestimmtwerden zusammengehen anders als durch Begrenzung? Wenn Freiheit von vornherein Selbstbezug-im-Fremdbezug meint, dann auch *Selbstbestimmung-im-Bestimmtwerden*. *Dann bedeutet die andere Freiheit nicht (notwendig) Begrenzung, sondern fundamental zunächst: Entgrenzung*. Musterbeispiel ist das sprachliche Handeln: Ist es etwa sinnvoller, befriedigender und befreiender, in einen leeren Raum hineinzusprechen als zu Anderen, die auch als Hörer Mitsprechende, Mitwirkende sind? Hier wie im Prinzip überall ist das Mitwirken anderer die Bedingung meines mir angemessenen Wirkenkönnens, also

⁵ Martin Buber, Anfang der Schrift „Ich und Du“, erschienen 1923; jetzt in: Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1965.

meiner Freiheit. Freies Wirken wird dialogisch nicht als einseitiges Bewirken, sondern als „Passion und Aktion in einem“⁶ verstanden.

Das scheinen dem unverbildeten „gesunden Menschenverstand“ Selbstverständlichkeiten. Sie verdienen aber alle Aufmerksamkeit, weil mit ihnen der traditionelle, monologische und einseitig liberalistische Freiheitsbegriff nicht fertig wird. Die Gemeinsamkeit ist, wenn man Freiheit einmal monologisch als bloße Selbstbestimmung gefaßt hat, nur als Regel der gegenseitigen Begrenzung der Freiheiten denkbar, nur als *Recht*, wie Kant es richtig, doch mit Überdehnung der Rolle des Rechtes, gut liberalistisch definiert.⁷ Die für dialogisch-gemeinsame Freiheit fundamentale *Selbstwerdung durch Entgrenzung* des Ich kommt nicht in den Blick.

Wenn Freiheit wesentlich gemeinsame ist, also Gemeinschaft ist, um ein in Soziologenkreisen lange verpöntes Wort zu gebrauchen, dann stellen Gemeinschaftsqualitäten die Lebens- und Freiheitsqualitäten allerersten Ranges dar, die nicht durch bloß administrative, durch Rechtsstrukturen geregelte Gesellschaftlichkeit ersetzbar sind. Vermutlich verstehen das die von der sozialen Kälte betroffenen Zeitgenossen inzwischen leichter als in den vergangenen Jahrzehnten. Es erübrigt sich, viele Beispiele für die gewachsene soziale Kälte in den Schulen und Betrieben, in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens bis hinein in die Familien anzuführen. Die familiären und partnerschaftlichen Beziehungen sind völlig damit überfordert, hier allein Gegengewichte von sozialer Wärme zu bieten. Kurz, je mehr die Beziehungen verrechtlich und anonymisiert werden, desto mehr entsprechen sie zwar dem Verständnis von Freiheit als gegenseitiger Begrenzung, desto weniger werden sie jedoch der Freiheit als Gemeinschaftlichkeit gerecht.

⁶ M. Buber, a.a.O., 15.

⁷ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, § B, B 33: „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“

II. Die individualistische Komponente der Freiheit - als individuelle Entscheidungsfreiheit - bedarf allerdings der vollen Berücksichtigung, u.a. als „politische Freiheit“. Das liberalistische Moment ist Teil eines vernünftigen sozialen Freiheitsverständnisses.

Das Hauptergebnis unserer bisherigen Überlegungen lautet: Soziale Lebenseinheit stellt die einzige positiv und voll realisierte Freiheit des Individuums selbst dar; diese nicht nur als gegenseitige Eingrenzung, die im Recht geregelt wird, sondern gerade als eingeschränkte, schöpferisch gemeinsame.

Trotzdem muß beachtet werden: individuelle Freiheit lebt zwar, nährt sich von der sozialen Lebenseinheit, mehr als ein ungeborenes Kind vom Mutterleib - und doch ist sie nicht schlechthin mit dieser identisch. Der individuell-subjektive Selbstbezug ist Selbstbezug-im-Fremdbezug, aber er geht nicht im Fremdbezug auf. Selbstbewußtsein und Freiheit „stehen über“, sie gehen nicht in der sozialen Lebenseinheit auf, sosehr sie nur in ihr realisierbar sind. So wie die Gemeinschaft das Individuum transzendiert, so auch das Individuum die Gemeinschaft, der Selbstbezug den Fremdbezug.

Hier fassen wir den großen, entscheidenden Riegel gegen jeden Kollektivismus: das Individuum geht keineswegs darin auf, Glied oder Moment eines übergreifenden Ganzen zu sein. Es übergreift das Ganze ebenso, wie es von ihm übergriffen wird. Es hat seine eigene Unendlichkeit, einen „unendlichen Horizont“ seines Sinnumes. Dieser ist ein Aspekt und die Ermöglichung von Freiheit, der individuellen wie der sozialen.

Das Subjekt könnte seine eigene Unendlichkeit dazu mißbrauchen, sich die Gemeinschaft seinerseits einfachhin unterzuordnen. Dieser individualistische, egoistische Mißbrauch ist möglich, aber offensichtlich Mißbrauch: weil die Unendlichkeit des Sinnumes zwar eine je-meinige, je individuelle, aber doch zugleich eine gemeinsame ist. Das Individuum gewahrt gerade in seiner eigenen Unendlichkeit, daß es diese mit anderen „teilt“, besser (weil eine bloße Aufteilung gerade nicht stattfindet): daß diese je individuelle Unendlichkeit eine gemeinsame ist. In dieser Dialektik einer jeweiligen Transzendenz oder Unverfügbarkeit von Individuum und Gemeinschaft liegt die strenge, sinnlogische Begründung für das sogenannte **Solidaritätsprinzip**. Dieses ist mehr als ein hu-

manistisch oder christlich begründeter ethischer Imperativ. Allem ethischen Sollen vorweg stellt es eine onto-logische Struktur, eine unabschaffbare Sinn- oder Bewußtseinsstruktur dar: Der Einzelne ist nicht als Einzelfall dem Kollektiv zu subsumieren, weil er seine eigene Unendlichkeit an sich hat. Umgekehrt kann er, der Einzelne, allerdings auch nicht die Anderen und das „Kollektiv“, die Einheit der Einzelnen, legitimerweise unter seine Selbstherrlichkeit unterordnen.

Wo dies illegitimerweise geschieht, sprechen wir von Egoismus - im Unterschied zum berechtigten Eigennutz. Der „feine“ Unterschied zwischen Egoismus, den manche Autoren verherrlichen, und Eigennutz ist der zwischen gerechtem, im Rahmen der Solidarität bleibendem, und ungerechtem Eigennutz.⁸

Wieweit diese Sinnstruktur in den geschichtlich verwirklichten Gesellschaften und Kulturen tatsächlich zur Geltung kommt, ist eine andere Frage. Populär läßt es sich formulieren in dem Slogan: „Einer für alle, alle für einen“ - wobei die beiden Sätzchen erst durch ihre gegenseitige Erläuterung ihren vollen, dialektischen Sinn gewinnen.

Es wurde aufgezeigt, daß die individualistische Freiheitsauffassung von den grundlegenden Strukturen menschlichen Bewußtseins und Handelns her für sich unhaltbar ist. Innerhalb des entwickelten Begriffs einer dialogischen, sozialen Freiheit behält allerdings die individuelle Freiheit das unaufgebbare Moment des individuellen Selbstbezugs. Aus dieser Doppelheit des Bezugs ergibt sich tatsächlich das Problem, wieweit das individuelle Wollen und Handeln sein Recht hat, ohne sich gegen seine eigene Existenzvoraussetzung und reale Ermöglichung, den sozialen Bezug, zu wenden.

Nun hat es Politik mit der Verteilung von Machtkompetenzen zu tun, die im Recht geregelt werden. Insofern steht die **„politische Freiheit“** der individualistischen Freiheit des individuellen Sichbehauptens nahe. Auch deshalb, weil die individuellen Freiheitsrechte in der Geschichte der Neuzeit gegen den Staat durchgesetzt werden mußten, der noch kein Rechtsstaat war, sondern es durch das Pochen auf individualistische Rechte erst wurde. Der mittelalterliche und auch noch neuzeitlich-absolutistische Staat war nicht im

⁸ Vgl. näher: J. Heinrichs, Egoismus als Prinzip der Marktwirtschaft?, in: Sprung aus dem Teufelskreis, Wien 1997, 97-112.

Recht integriert, sondern in Religion, die wiederum nicht von Kultur unterschieden wurde. Wir werden diese Nichtdifferenzierung solcher Handlungs- und Systemebenen später ausführlicher systemtheoretisch betrachten. Hier kommt es zunächst nur darauf an, politische Freiheit - das war und ist besonders Gedanken-, Meinungs-, Presse-, Versammlungs-, Religionsfreiheit, Freiheit des Wohnortes, der Berufswahl und dergleichen Rechte des Individuums gegen die Obrigkeit - in ihrer Beziehung zum Individualismus zu sehen. Und darauf, daß diese liberalistisch-individualistische Komponente nicht angetastet wird, aber zugleich nicht als die ganze Essenz von Freiheit betrachtet werden darf.

In der Entwicklung des Kindes und des Jugendlichen gibt es die Trotzphase der Entdeckung des eignen Willens, dann die Selbstentdeckung der eigenen Persönlichkeitsrechte und -pflichten in der Pubertät. Dies sind notwendige Schritte der individuellen Selbstentfaltung. Ohne ausgeprägte Individuen gäbe es auch keine Gemeinschaft, die diesen Namen verdient. Es geht um die Herausbildung von Persönlichkeit-in-Sozialität, wenn man will von Individualismus-in-Sozialismus oder, weil letztere Bezeichnung so vieldeutig und mißbraucht ist, von Persönlichkeit in kommunikativer Gesellschaft.⁹

Analog dazu ist schon hier absehbar, daß „dialektischerweise“ - im Vergleich mit den geschichtlichen Vorurteilen, wonach Freiheit Sache des Liberalismus sei, Gleichheit die des Sozialismus - gerade der nicht liberalistisch verengte, nämlich der soziale Freiheitsgedanke den individualistischen Liberalismus als letztgültige Lehre und Sichtweise in Frage stellt, jedoch **das individualistische, rechtliche und politische Freiheitsverständnis als der sozialen Freiheit untergeordnete Komponente** wahr.

Entsprechend geht es im folgenden darum, den Gedanken der Gleichheit aller Menschen - der ein sozialistischer sein soll - einer näheren Prüfung zu unterziehen. Die Infragestellung scheint leichter als im Falle Freiheit, weil die Menschen so offensichtlich ungleich sind und der Liberalismus auf der Ungleichheit und Verschiedenheit der Menschen, vor allem hinsichtlich wirtschaftlicher und sonstiger Leistung, pocht.

⁹ Die Vieldeutigkeit des Sozialismus-Begriffs wurde schon lange vor der „Wende“ von 1989 als Herausforderung für andere Bezeichnungen für das eigentliche Angezielte genommen in: J. Heinrichs, Freiheit – Sozialismus – Christentum. Um eine kommunikative Gesellschaft, Bonn 1978, bes. Kap. 3, wo nach einem systematischen Raster 64 verschiedene Sozialismus-Begriffe aufgezeigt werden.

Jedoch, der Gleichheitsgedanke hat mindestens ebenso starke liberalistische wie „sozialistische“ Komponenten, wie sich zeigen wird. Nur wenn sinnvolle und haltbare Begriffe von Gleichheit gefaßt sind, kann man hoffen, das aus der Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts bekannte, ebenso kompromißlerische wie notwendig undurchsichtige Tauziehen zwischen Freiheit und Gleichheit im Denken wie in der politischen Diskussion hinter sich zu lassen.

III. Gleichheit meint a) die grundsätzliche „metaphysische“ Gleichheit aller Personen in der Menschenwürde sowie b) die daraus folgende Gleichheit vor dem Gesetz. Die Gleichbehandlung des Gleichen bedeutet freilich zugleich Ungleichbehandlung des Ungleichen.

Im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland heißt es Art. 3, Abs. 1: „Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich.“ Diese Gleichheit vor dem Gesetz ist fundamental für die rechtsstaatliche Geltung einer Rechtsordnung überhaupt, im Unterschied zu einer obrigkeitlichen Willkür- oder angeblichen Naturrechtsordnung¹⁰ oder auch zu einer rechtlich nicht festgelegten Gemeinschaftsordnung. Recht bedeutet in dieser Hinsicht: Gleichbehandlung aller nach feststehenden Regeln. Es sind die Regeln der rechtlichen Freiheit und ihrer Begrenzung sowie der legalen Gerechtigkeit, womit allein wirkliche, soziale Gerechtigkeit oder Legitimität zwar noch nicht garantiert, ohne die aber die letzteren nicht möglich sind, sowenig wie effektive soziale Freiheit ohne die rechtlich verstandene Freiheit.

Fragt man, worin diese Gleichheit vor dem Gesetz begründet ist, kommt man zunächst auf die gleiche „Würde“ aller Menschen als Personen, deren Wahrung der allererste Artikel des Grundgesetzes als Begründung und Ziel der staatlichen Gewalt darstellt: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung der staatlichen Gewalt“ (Art. 1, Abs. 1) - woraus dann die „unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechte als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt“ abgeleitet werden (Art. 1, Abs. 2). Auch diese Hinweise auf (gleiche) Menschenwürde und daraus folgende Menschenrechte bedürfen durchaus weiterer philosophischer Begründung. Man kann auch sagen: theologischer Begründung (vgl. die Präambel des Grundgesetzes, wo von der „Verantwortung vor Gott und den Menschen“ die Rede ist) - wenn damit keine konfessionelle Begründung, sondern eine pluralismusfähige philosophische Theologie gemeint ist, die ich

¹⁰ Es wird nicht behauptet, daß **Gleichheit** vor dem Gesetz und **Rechtsordnung überhaupt** völlig identisch seien. In einer religiös und obrigkeitlich, z.B. religiös und durch ein angebliches „Naturrecht“ begründeten Ungleichheits-Ordnung kann durchaus Recht gelten. Das Recht und der ihm anhaftende Gleichheits-Rationalismus bilden jedoch dann nicht das grundlegende Integrationsmedium des Gemeinwesens wie im Rechtsstaat. So etwa im mittelalterlichen Reich, wo durchaus Rechtsgrundsätze galten, jedoch primär Kaisertum, Königtum, Stände und andere Vorrechte „von Gottes Gnaden“. Das Recht war untergeordnetes Moment eines nicht primär im Recht, sondern in der Religion integrierten Gemeinwesens. Das heute verrufene „Naturrecht“ sollte noch weit in die Neuzeit hinein die rational nicht einsichtigen Unterschiede als „natürlich“ rationalisieren.

hier auch „Metaphysik“ nenne. Diese letzten Fragen der Sinneinheit des pluralistischen staatlichen Gemeinwesens können uns hier nicht ausführlich beschäftigen.

Worum es in diesem Zusammenhang einzig geht, ist dies: Die Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz und in der Menschenwürde hat philosophisch-theologische Gründe. Es sind Gedanken, wie sie in der jüdisch-christlichen Tradition zum Ausdruck kommen in Sätzen wie „Vor Gott sind alle Menschen gleich“ - „Er richtet ohne Ansehen der Person“ usw.¹¹

Hier liegen durchaus religiöse und philosophisch-metaphysische Grundlagen auch für die sozialistische Strömung der abendländischen Geschichte.

Doch die Umsetzung der philosophisch-metaphysischen Gleichheit der Würde aller Menschen (vor Gott) in Recht und Paragraphen ist ebenso Grundlage des historischen Liberalismus. *Was Sozialismus und Liberalismus unterscheidet, ist nicht die verschiedene Akzentuierung der grundsätzlichen Gleichwertigkeit aller Menschen, sondern die mehr juristisch-formale bzw. konkret-materiale, ökonomische und politische Ausgestaltung solcher Gleichheit.*

Es ist daher bemerkenswert, daß Rosa Luxemburg in ihrem diesbezüglichen Diktum nicht Freiheit und Gleichheit wie konkurrierende Begriffe konfrontiert, sondern deren bloß „**formale**“ der inhaltlichen, wirklichen oder, wie sie auch sagt, „**sozialen**“ Ausprägung *beider* gegenüberstellt:

„Wir unterscheiden stets den *sozialen* Kern von der *politischen Form* der bürgerlichen Demokratie, wir enthüllen stets den herben Kern der *sozialen Ungleichheit und Unfreiheit* unter der süßen Schale der *formalen Freiheit und Gleichheit* - nicht um diese zu verwerfen, sondern um die Arbeiterklasse anzustacheln, sich nicht mit der Schale zu

¹¹ Vgl. Walter L. Bühl/Günter Dürig, Artikel „Gleichheit“ im Staatslexikon, hg. von der Görresgesellschaft, 7. Auflage Freiburg 1995, Bd. 2, Sp. 1065-1073. Dort wird auch (wie in Heinrichs 1978) der Begriff der „funktionalen Gleichheit“ verwendet: „Die Geschichte der Gleichheitsidee ist bestimmt durch einen Wandel von der substantiellen zur funktionalen Gleichheit. Aus der theologischen oder philosophischen Gottgeschaffenheit oder der Vernunftbegabung des Menschen wird eine rechtliche und politische Gleichstellung abgeleitet“ (1065).

begnügen, vielmehr die politische Macht zu erobern, um sie mit neuen *sozialen Inhalten* zu füllen“ (Hervorhebungen von mir).¹²

Ich werde auf diese Korrektur der geschichtlich-politischen Klischees und Kampfparolen (die Entgegensetzung von Freiheit und Gleichheit) in Kapitel V zusammenfassend zurückkommen. Hier geht es zunächst einmal darum, die Gleichheit aller Rechtspersonen vor dem Gesetz als ausgesprochen liberalistisches Erbe herauszustellen und ein wenig zu diskutieren.

Denn schon diese rechtliche Gleichheit hat ihre Schwierigkeiten. Um ein offensichtliches Beispiel zu nehmen: Im selben Artikel des Grundgesetzes heißt es weiter: „Männer und Frauen sind gleichberechtigt“ (Art. 3, Abs. 2 GG). In Art. 12, Abs. 3 aber wird die allgemeine Wehrpflicht auf Männer eingeschränkt. Liegt hierin nicht ein Widerspruch? Liest man unter diesem Gesichtspunkt der Gleichheit oder Ungleichheit aller vor dem Gesetz das Grundgesetz oder gar das bürgerliche Gesetzbuch, von weiter spezialisierten Gesetzen ganz zu schweigen, so kommt man zu dem Ergebnis, daß ein großer Teil der Gesetzgebung in nichts anderem besteht, als die grundsätzliche, fundamentale Gleichheit aller Bürger als Rechtssubjekte sozusagen aufzuheben: zu differenzieren. Es werden Unterschiede gemacht zwischen Männern und Frauen, Verheirateten und Nichtverheirateten, Kindern und Erwachsenen, Eigentümern und Nichteigentümern, Wehrdienstleistenden und Nichtwehrdienstleistenden usw. in immer speziellere Fälle hinein.

Der scheinbare Widerspruch läßt sich etwa folgendermaßen beheben: Die Gesetze *gelten* zwar grundsätzlich für alle gleich, kommen aber nach natürlichen und sozialen Unterschieden verschieden zur *Anwendung*. Die Notwendigkeit dieser Unterscheidung zwischen grundsätzlicher Geltung und Anwendbarkeit zeigt, daß schon die rechtliche Gleichheit nur Sinn hat in bezug auf faktische Ungleichheit der Personen und Umstände, und die ganze *Gesetzgebung* dient dazu, diese Ungleichheiten unter die Gleichheit von Regeln zu bringen.

¹² Rosa Luxemburg, Zur russischen Revolution, in: Werke, Bd. 4, 363.

„Wann ist eine ungleiche Behandlung mit den herrschenden Gerechtigkeitsvorstellungen der Gemeinschaft unvereinbar und daher verfassungswidrig (Art. 3 Abs. 1 GG)? Wo findet das Grundrecht auf freie Meinungsäußerung seine Grenze am Ehrenschutz und an sonstigen Rechten der Mitmenschen (Art. 5, Abs. 1 u. 2. GG)? In welchem Maße kann Berufsfreiheit im Interesse der Allgemeinheit beschränkt werden (Art. 12, Abs. 1 u. 3. GG)? Solche Fragen sind von hoher Bedeutung, zumal gerade in ihnen Ansatzpunkte für eine Rechtsfortbildung liegen und weil sich hier oft die Weichen für die künftige Rechtsentwicklung stellen.“¹³

Dieselbe (dialektische) Gegensatz-Einheit von Gleichheit und Ungleichheit herrscht in der *Rechtsanwendung*. Nicht nur der Gesetzgeber, sondern auch der Richter wie der Verwaltungsbeamte schwanken ständig zwischen der rechtlichen Gerechtigkeit als Gleichheit: „Jedem das Gleiche“, und eben dieser Gerechtigkeit als Ungleichheit: „Jedem das Seine“, wenn es um die Berücksichtigung von Umständen und Motiven geht.

In diesem Sinne führt der Rechtstheoretiker Reinhold Zippelius in seinem Buch „Wertungsprobleme im System der Grundrechte“ aus:¹⁴ „Der Gleichheitssatz führt auf die Frage, welche Unterschiede unter einem bestimmten rechtlichen Gesichtspunkt eine ungleiche Behandlung zulassen oder sogar fordern. Welches ist der Bewertungsmaßstab? Hat die Lehre von der Subjektivität der Wertentscheidungen recht oder ist uns eine objektive Wertordnung vorgegeben und erkennbar. (...) Ferner hat sich die Frage der Judiziabilität [d. h. der richterlichen Vollmacht] herausgeschält. Darf ein Gericht dann überhaupt urteilen, wenn sich die richterliche Wertentscheidung nicht als ein bloßer Erkenntnisakt herausstellt? Bejaht man das, so kann es also sein, daß bei der Anwendung des Gleichheitssatzes die Werterkenntnis einen Beurteilungsspielraum läßt. Es können also verschiedene mögliche Lösungen zur Auswahl bleiben, die sämtlich vor dem Gleichheitssatz nicht als ungerecht erkannt werden, die alle mit ihm vereinbar scheinen. Dann entsteht die weitere Frage, ob und wann hier das Gericht von sich aus der einen oder anderen Lösung den Vorzug geben darf.“

¹³ Reinhold Zippelius, Wertungsprobleme im System der Grundrechte, München 1967, 6.

¹⁴ Ebd., 41.

Wir können diesem rechtsphilosophischen *Problem der Wertung* individueller Unterschiede und der Umstände bei strafrechtlichen oder zivilrechtlichen Fragen hier nicht weiter nachgehen. Wesentlich kommt es im Zusammenhang der umfassenden sozialphilosophischen Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Gleichheit auf folgende Erkenntnis an: Schon auf der Ebene der rechtlichen Freiheit und Gleichheit gibt es keine (legale) Gerechtigkeit, die nicht ebenso wie die grundsätzliche Gleichheit aller Rechtssubjekte ihre tatsächliche Ungleichheit einschlösse. Es gibt in concreto keine abstrakte Gleichheit aller - sowenig eine abstrakte, für alle gleiche Freiheit existieren kann.¹⁵ Will man trotzdem von einer Gleichheit aller sprechen, die *mehr* bedeutet, als daß das Recht (mitsamt allen Unterschieden, die es macht) eben für alle gilt, dann kann das *nicht eine abstrakte Einerleiheit und Unterschiedslosigkeit aller* bedeuten, sondern das, was im folgenden unter dem Titel „funktionale Gleichheit“ erläutert werden soll. Was diese *nicht* sein kann, steht bereits fest: keine Gleichmacherei, die offensichtlich die Freiheit, nicht nur im individuellen, sondern damit zugleich im sozialen Sinn, vernichten würde. Gleichbehandlung vor dem Gesetz, trotz offensichtlicher Unterschiede der Personen wie der Umstände, kann allenfalls das geringere Übel sein, wenn die unbefangene Abwägung solcher Unterschiede nicht möglich ist und eine befangene Abwägung einer widerrechtlichen Willkür Tür und Tor öffnen würde. Deshalb muß auf der rechtlichen Ebene der Grundsatz gelten: Im Zweifel für die Gleichheit.

Dennoch muß, wie schon ausgeführt, die legale Gerechtigkeit sowohl in der Gesetzgebung wie in der Gesetzesanwendung offen, d. h. entwicklungsfähig bleiben, in Richtung auf tatsächliche soziale Gerechtigkeit: auf *gleiche Behandlung des Gleichen, aber ungleiche Behandlung des Ungleichen*.

¹⁵ Die abstrakte und bloß negative Auffassung von Freiheit und Gleichheit hat G.W.F. Hegel zu Recht als den Fehler der bürgerlichen, der Französischen Revolution kritisiert, die es vor lauter Freiheit und Gleichheit nicht mehr zu einer Besonderung der Rollen und Funktionen, folglich zu keinem gemeinsamen Werk zu bringen vermochte – bis diese „Freiheit“ in Diktatur umschlug. Vgl. den Abschnitt „Die absolute Freiheit und der Schrecken“ aus Hegels „Phänomenologie des Geistes“.

IV. Die gesetzliche Gleichheit darf nicht mit ökonomischer und sonstiger Gleichmacherei verwechselt werden. Das „liberale“ Leistungsprinzip ist Teil der ökonomischen und sozialen Gerechtigkeit. Es ist freiheitsethisch, und das heißt „sozial“, zu interpretieren.

Die ungleiche Behandlung des Ungleichen bedeutet *Gleichheit eines Verhältnisses*, z. B. zwischen Fähigkeit und Aufgabe, zwischen Leistung und Entlohnung, zwischen Verantwortung und Rechenschaft darüber, zwischen Schuld und Strafe. Es ist diese *Verhältnismäßigkeit*, die der Idee der Gerechtigkeit zugrunde liegt, nicht eine unmittelbare Gleichheit im Sinne von Einerlei und Austauschbarkeit der Individuen! Die Gleichheit von Freiheiten als solchen kann nicht die Gleichheit von Sachen sein. Schon bei letzteren kann Gleichheit einmal einfachhin Austauschbarkeit, zum anderen Gleichheit in bezug auf ein gemeinsames Maß wie z. B. gleiches Gewicht, gleiches Volumen, gleicher Heizwert, gleicher Geldwert usw. besagen. Was bedeutet es aber, daß Freiheiten als solche gleich sind? Die bisherige Antwort lautete, daß sie alle im Prinzip, religiös gesprochen: „vor Gott“, gleich sind, nämlich alle einen unendlichen oder gar ewigen Wert haben bzw. selbst realisieren sollen - eine Idee, die sich in der grundsätzlichen rechtlichen Gleichheit für alle wenn auch nur ganz unvollkommen-abstrakt widerspiegelt.

Wenn Freiheit nun aber nichts bloß Individuelles ist, sondern Selbstbezug-im-Fremdbezug, d. h. die je individuelle Teilhabe an einer sozialen Lebenseinheit, einem „Zwischen“, dann bedeutet die Gleichheit der Freiheiten: Gleichheit der Teilhabe. Die gleiche Teilhabe darf jedoch wiederum nicht als unmittelbare Gleichheit, als „gleiche Portion“ sachhafter Art mißverstanden werden, sondern als Verhältnismäßigkeit, nämlich als Verhältnis von freier Teilgabe und dadurch erlangter Teilnahme. Kurz: Gleichheit im sozialen oder funktionalen Sinn ist Gleichheit der Teilhabe am Gemeinsamen oder ***Gleichheit des Verhältnisses von Teilnahme und Teilgabe.***

Man könnte so formulieren: „jedem das Seine als das gleiche Gemeinwohl - im Maße seiner freiheitlichen Teilhabe“. Diese zunächst etwas abstrakt scheinenden Überlegungen, die im folgenden durch Erörterungen über das Leistungsprinzip und seine Grenzen vertieft und konkretisiert werden, zeigen: *Die übliche Entgegensetzung von Freiheit und Gleichheit ist oberflächlich-abstrakt.* Man versteht dabei Freiheit individualistisch, nicht

als intersubjektive Selbstverwirklichung im Anderen sowie im Gemeinsamen - und dementsprechend Gleichheit als die objektivistische Gleichheit von Gegenständen, nicht als die charakteristische Gleichheit im sozialen Sinn, die eben darin besteht, sich je-meinig auf ein Gemeinsames zu beziehen.

Weil Freiheit gemeinsame und gegenseitige ist (These I), deshalb verwirklicht sie sich nur in dem Maße, als sie *die Freiheit Gleicher* ist. Wo es noch Herren und Knechte im Sinn einer funktionalen Ungleichheit gibt, können weder die Knechte noch die Herren frei sein. Von der Gleichheit her gesehen gilt ebenso: sie kann als funktionale oder soziale Gleichheit nur *die Gleichheit Freier* sein: mit Freiheit ist aber Ungleichheit gegeben. Gemeint ist also **die Gleichheit Ungleicher**, wenn hier von funktionaler Gleichheit die Rede ist.

Die herkömmliche Rede einer Konkurrenz von Freiheit und Gleichheit mag einfacher sein als solche etwas tiefergehenden Überlegungen. Es handelt sich indessen um die Art von Einfachheit, welche die Gedankenlosigkeit so anziehend macht, und um das Einleuchten von Irrlichtern.

Der Begriff von funktionaler Gleichheit sei noch durch folgende Definition von „Funktion“ präzisiert: „Funktionen sind Beziehungen von Leistungen auf Gesichtspunkte, unter denen die Leistung dem Vergleich mit anderen, funktional äquivalenten Leistungsmöglichkeiten ausgesetzt wird.“¹⁶ Der Gesichtspunkt, auf den die Handlungen als Leistungen zu beziehen sind, ist dabei das Gemeinwohl des betreffenden Gemeinwesens.

Die Rede von „Leistungen“ führt uns dazu, zu untersuchen, wie der soeben entwickelte Begriff von funktionaler Gleichheit zu dem - wenigstens der Idee nach - maßgebenden Prinzip der modernen Industriegesellschaft und „postmodernen“ Dienstleistungsgesellschaft steht, zum Leistungsprinzip. Ziel der folgenden kurzen Bemerkungen ist, einige ordnende Gesichtspunkte beizusteuern.

¹⁶ Niklas Luhmann, Zweckbegriff und Systemrationalität, Frankfurt/M. 1973, 236.

a) Das unaufgebbare Recht des **Leistungsprinzips** liegt darin, daß es ein **Freiheitsprinzip** ist. Leistung bedeutet bewertetes Handeln, und Handeln ist Sache der Freiheit. Von daher hat bereits I. Kant der Sache nach die Bedeutung des Leistungsprinzips, einschließlich und vor allem der Chancengleichheit, gegen alle Standesvorrechte hervorgehoben, wobei er meist in einem Atemzuge „Talent, Fleiß und Glück“ nennt.¹⁷ In der Tat stellt Leistung den vernunftgemäßen Maßstab für die Verteilung von Rechten und sozialen „Gratifikationen“ dar. Sie ist die Art der freien Teilgabe am Gemeinwohl, die zur Teilhabe an ihm legitimiert.

b) Allerdings stellt sich sofort die Frage nach einer gerechten **Bewertung** der Leistungen. Im wirtschaftlichen Bereich mag sich die Gleichwertigkeit (Äquivalenz) der Leistungen - im Idealfall - noch durch Angebot und Nachfrage einspielen. Wie will man aber etwa künstlerische Leistungen mit handwerklichen und technischen vergleichen, wie das Verfassen eines philosophischen Werkes mit der Entdeckung eines medizinischen Wirkstoffes oder mit der alltäglichen Kindererziehung usw.? Derartige Bewertungen werden dem Gesetzgeber sowie der Regierung und Verwaltung stets neues Kopfzerbrechen bereiten. Im allgemeinen geht es darum, daß sich ein gewisser öffentlicher Konsens über diese Bewertungsfragen herausstellt und daß eine öffentliche Durchsichtigkeit über derartige Wertentscheidungen zustande kommt: Probleme der gesellschaftlichen Kommunikation und ihrer Institutionalisierung, die weit über den Eigenmechanismus des Marktes hinausgehen!

c) Ein weiteres Problem, das uns bereits an die Grenzen des Leistungsprinzips führt, ist das der **Chancengleichheit**. Die Frage lautet nicht allein: Wie stellt man sie praktisch her? Sie lautet darüber hinaus: *In welchem Sinne soll* man sie herbeizuführen suchen? Denn das Wort, über dessen generelle Tendenz im Grunde Einigkeit unter den großen politischen Parteien der Bundesrepublik besteht, kann sehr Verschiedenes meinen.

¹⁷ Immanuel Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, bes. A 239 ff.

- Wenn gemeint ist: Abbau von Vorteilen, die mit der *sozialen Herkunft* junger Menschen verbunden sind, so dürfte darüber noch weitgehende theoretische Übereinstimmung bestehen, nicht aber in der politischen Praxis, etwa der Bildungspolitik. Soll der Bildungsvorteil, greifbar vor allem in der sogenannten Sprachkompetenz, den Kinder „höherer“ sozialer Schichten mitbringen, dadurch ausgeglichen werden, daß diese in ihrer schulischen Entwicklung gehemmt werden und sich nach unten auszugleichen gezwungen sind - oder dadurch, daß die von Hause aus benachteiligten Kinder auf das Niveau der sozial bevorzugten hin gefördert werden? Nochmals: in der Grundausrichtung - Abbau ererbter Vorteile in den Startchancen - sind sich die Parteien im Grunde einig. In der politischen Praxis spielen Interessen mit, die gern als tieferliegende Wertentscheidungen verbrämt werden.
- Das Problem des materiellen *Erbrechts* gehört ebenfalls in den Rahmen der „Vorteile, die mit der sozialen Herkunft verbunden sind“. Es soll hier lediglich als ein wichtiges Sonderproblem der Eigentumspolitik erwähnt werden. Hinter ihm steht vor allem die Frage: Soll allein die individuelle Leistung sozial belohnt werden - oder erkennt die Gesellschaft die Generationsfolge sozusagen als sich fortpflanzendes Subjekt sozialer Leistungen an? Diese Wertentscheidung hat für sich, daß ohne Vererbbarkeit von Gütern (von den Eltern an die Kinder) auch ein wesentlicher individueller Leistungsanreiz fortfällt. Die Familie bzw. der Generationszusammenhang wird in diesem Falle als erweitertes Individuum betrachtet. Gegen diese Wertentscheidung spricht jedoch, daß es sich im Hinblick auf den Erbenden um einen Vorteil handelt, der nicht auf Leistung und Freiheit beruht.
- Die Problematik der Chancengleichheit reicht noch tiefer: Wie sollen *genetisch ererbte*, nicht sozial bedingte *Begabungsunterschiede* behandelt werden? Wir können dabei die heiß umstrittene Frage, wieviel an Fähigkeiten, besonders an „Intelligenz“, nochmals durch die Sozialisation des Kindes und des Jugendlichen bedingt ist und wieviel tatsächlich auf naturhaft-biologische Unterschiede zurückgeht, als eine Frage des bloßen Mehr oder Weniger übergehen. *Daß* ganz erhebliche ererbte Begabungsunterschiede bestehen, kann kaum bestritten werden. Hier stellt sich nun die Frage: Bedeutet „Chancengleichheit“ Einebnung dieser Unterschiede oder im Gegenteil deren volles Zum-Zuge-kommen-lassen? Man kann von „*Chancengerechtigkeit*“ im Sinne der Förderung von Begabungen und damit der Unterschiede sprechen, ohne zu verschleiern, daß die formelle Chancengleichheit im Sinne des Leistungsprinzips, aufgrund der Begabungsunterschiede eine materiale Ungleichheit ist. Sollte man diese Ungleichheit dann tatsächlich „*Chancengleichheit*“ nennen?

Diese Diskussion ist keineswegs besonders aktuell, sondern derzeit - nach dem scheinbaren Sieg des liberalistischen Kapitalismus - eher eingeschlafen. In der westdeutschen Zeitschrift „liberal“ wurde 1975 die Frage gestellt: „Welche Chance hat die liberale Option der *Chancengleichheit* noch zwischen *Chancengerechtigkeit* und *chancenloser Gleichheit*?“¹⁸ Die Ausführungen des Autors bleiben jedoch weit hinter der Prägnanz seiner Frage bzw. hinter dem prägnanten Sinn, den man seiner Frage beilegen kann, zurück. Da er „Chancengerechtigkeit“ als das andere Extrem zu „chancenloser Gleichheit“ hinstellt, scheint mit ihr das volle Zum-Zuge-kommen, die Förderung der Begabungen in ihrer Unterschiedlichkeit, gemeint zu sein. Was hieße „dazwischen“

¹⁸ Günther List, Zum Begriff der Chancengleichheit, in: liberal, Jg. 1975, H. 3, 199.

aber dann „Chancengleichheit“? Ausgleich der Begabungsunterschiede durch stärkere Förderung der weniger Begabten wäre ja wohl „chancenlose Gleichheit“. Ausgleich durch eigenen Fleiß, also durch eigenes Freiheitshandeln, wäre gut liberal.

Das hieße etwa: *gleichmäßige Förderung aller Begabungen*; Ausgleich bzw. Verstärkung der Begabungsunterschiede sollten nur auf dem Faktor Fleiß in der Leistung beruhen. Dagegen wäre die sogenannte „Chancengerechtigkeit“ eine im liberalen Sinne ungerechte Verstärkung der Begabungsunterschiede. Es sei dahingestellt, ob der Autor, Günther List, so richtig interpretiert ist. Doch nur diese Interpretation ergibt einen guten freiheitsethischen Sinn.

„*Liberal*“ wird eher mit der Verstärkung der bestehenden Begabungsunterschiede im Sinne eines Manchester-Liberalismus assoziiert. „*Sozialistisch*“ hieß damals in dieser Hinsicht - zumindest in Westdeutschland - die gegenteilige Tendenz zur Einebnung der Begabungsunterschiede. Beide Auffassungen von Gleichheit sind freiheitstheoretisch nicht zu rechtfertigen. Und wohlgemerkt: auch die Interpretation von Gleichheit ist Freiheitstheorie, weil es sich um die Gleichheit von Freiheiten, nicht von Dingen oder bloß biologischen Vorgegebenheiten handelt.

- Woran anzuknüpfen ist in der Leistung, ist das Element der eigenen Freiheitsbetätigung: Anstrengung, Fleiß, guter Wille, soziale Ausrichtung - dies nun aber nach der Verschiedenheit der Begabungen, aufgrund deren die Freiheiten der einzelnen sich betätigen. Dies bedeutet: *gleichmäßige Förderung aller Begabungen als solcher - aber ungleich nach ihrer freien Eigenaktivität und sozialen Ausrichtung*. In dem „aber“ liegt die Präzisierung oder Korrektur des obigen „liberalen“ Standpunktes. Es geht um Förderung aller Begabungen und Leistungen, aber nach dem Maße der freien Eigenaktivität und sozialen Fruchtbarkeit. Daß in dem letzteren wiederum ein Wertungsproblem liegt, läßt sich nicht vermeiden. Hiermit ist wiederum das Problem des gesellschaftlichen Meinungs- und Wertungsprozesses sowie seiner Durchsichtigkeit angesprochen: das Problem einer „kommunikativen Gesellschaft“.

Fazit: „Chancengleichheit“ besagt in einem freiheitsethischen Sinne weder Nivellierung der Begabungs- und Leistungsunterschiede noch Verstärkung der natur- oder gottgegebenen Begabungs- und Leistungsunterschiede zu einer elitären Hierarchie, sondern eine gewisse Gegensteuerung gegen die Vereinseitigung des vor-freien Faktors Begabung, ebenso übrigens - worüber eigens zu handeln wäre - gegen die Verstärkung des Faktors Glück - nach dem Maße eigenen Bemühens.

„*Was sollen wir anstreben - größere Chancengleichheit oder Gleichheit der Ergebnisse?*“¹⁹ In dieser Frage sieht der amerikanische Soziologe Daniel Bell „das zentrale Wertproblem der nachindustriellen Gesellschaft“, wobei er sich um eine „Neudefinition

¹⁹ Daniel Bell, Die nachindustrielle Gesellschaft, Frankfurt/M. – New York 1975,303.

der Gleichheit“²⁰ für eine „gerechte Meritokratie“ (Staffelung der gesellschaftlichen Position und Autorität nach Leistung, „Verdienst“) einsetzt und gegen den „ideologischen Egalitarismus“ Stellung bezieht. Dieser, „der lautstark die absolute Gleichheit und damit verbunden die vollständige Nivellierung fordert, ist im Grunde gar *nicht für Fairneß*, sondern *gegen den Elitismus*. Seine Triebfeder heißt nicht Gerechtigkeit, sondern Resentiment.“²¹

Mit der Feststellung, daß in „Leistung“ nicht nur der Faktor der individuellen Freiheit eingeht, sondern auch milieubedingte soziale Prägung sowie der an sich unfreie Faktor naturhafte Begabung und schließlich Glück sind wir bereits an grundsätzliche Grenzen des Leistungsprinzips als eines Freiheitsprinzips gestoßen. Ohne es in seiner Geltung zu verleugnen, sind jedoch noch grundsätzlichere Grenzen namhaft zu machen, die zugleich Gelegenheit geben, das Problem von Freiheit und Gleichheit weiter zu vertiefen.

d) Eigentlich wird die *Grenze des Leistungsprinzips* schon dadurch genau gekennzeichnet, daß es ein normatives Prinzip bloß für *rechtliche* Freiheit und Gleichheit darstellt, nicht weniger und nicht mehr. Der handlungs- und systemtheoretische Ort des Rechtes im sozialen Ganzen wird noch zu bestimmen sein. Recht regelt jedenfalls nicht alle sozialen Beziehungen.

„Dies *gleiche* Recht ist ungleiches Recht für ungleiche Arbeit. Es erkennt keine Klassenunterschiede an, weil jeder nur Arbeiter ist wie der andere; aber es erkennt stillschweigend die ungleiche individuelle Begabung und daher Leistungsfähigkeit als natürliche Privilegien an. *Es ist daher ein Recht der Ungleichheit, seinem Inhalt nach, wie alles Recht*. Das Recht kann seiner Natur nach nur in Anwendung von gleichem Maßstab bestehen; aber die ungleichen Individuen (und sie wären nicht verschiedene Individuen, wenn sie nicht ungleich wären) sind nur an gleichem Maßstab meßbar, soweit man sie unter einen gleichen Gesichtspunkt bringt.“

²⁰ Ebd., 314.

²¹ Ebd., 339.

Es ist *Karl Marx*, der dies von einer im Übergang befindlichen sozialistischen Gesellschaft sagt - im vollen Einklang mit dem, was wir oben über die rechtliche Gleichheit sagten. Und offensichtlich hat das Leistungsprinzip noch mit der rechtlichen Freiheit und Gleichheit zu tun. In Marx' Kritik am Gothaer Programm der neugebildeten Sozialdemokratischen Partei heißt es weiter: „In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz zwischen geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden ist; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch die Produktivkräfte gewachsen sind und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen - *erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahnen schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!*“²²

Wenn wir sagen „normatives Prinzip für rechtliche Freiheit und Gleichheit“, kommt darin zum Ausdruck, daß es zwar ein dynamisches Prinzip sozialer, nicht bloß legaler Gerechtigkeit darstellt, aber eben doch dynamisches Prinzip für rechtliche Verhältnisse. Soziale Freiheit geht aber in ihren schöpferischen Dimensionen wirklicher, kommunikativer Gemeinsamkeit weit über das Recht hinaus. Im Grunde ist damit schon alles Entscheidende über die Grenzen des Leistungsprinzips gesagt, und die neuere Diskussion hierüber ist verworren genug, diese Grenzziehung nicht zur Basis aller weiteren Diskussionen über seine Anwendung machen. Der „enge bürgerliche Rechtshorizont“ erweist sich eben dadurch als borniert und für jede utopistische Kritik anfällig, daß er sich nicht selbst überschreitet und das Recht, in diesem Fall die Geltung des Leistungsprinzips, als Regel der gegenseitigen Abgrenzung der individuellen Freiheiten, seinerseits begrenzt.

Der Begriff „Leistung“ ist, wie bereits oben angedeutet schon dadurch problematisch, daß er einseitig Erfolg, nicht auch Bemühen und sonstige Belastung berücksichtigt. „Ein ergebnisloses Bemühen tut sich schwer, als Leistung anerkannt zu werden. Demgegenüber haben vormalige Phasen der Kultur nicht nur dem positiven Resultat, sondern auch der Pflichterfüllung als solcher ihren Respekt erwiesen, dem Fleiß um seiner

²² Karl Marx, MEW, Bd. 19, 20 f.

selbst willen, der Gewissenhaftigkeit, der Treue, der Geduld ... In dieser Schauweise schnitten die besonders Belasteten besser ab als in der jetzigen Welt, in der es die Erfolgreichen sind, die definieren, was gilt und was Leistung ist. Die habituell Behinderten, die überdurchschnittlich Kranken, die psychisch Labilen und alle, die das Schicksal wieder und wieder belastet, erhielten nicht obendrein seitens der öffentlichen Meinung einen Stoß. Die beiden Merkmale: etwas Leisten - eine Last tragen, sind dem Sprachgebrauch nach Synonyma. Das kam jedoch durch den älteren, nicht lediglich durch den Erfolg bestimmten Leistungsbegriff deutlicher zum Ausdruck als durch den heutigen. Denn nach diesem leisten die Menschen, die am härtesten belastet sind, nichts.²³ Dieser Gesichtspunkt der Belastung und seine geforderte Aufnahme in den Leistungsbegriff bleibt jedoch noch zu speziell sowie nochmals dem Leistungsprinzip als einer rechtlich-geschäftlichen Gegenseitigkeit verhaftet.

Marx geht weiter mit der berühmten Formulierung: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“ (siehe oben). Hier wird die rechtlich-geschäftliche Gegenseitigkeit aufgegeben zugunsten des Grundsatzes: Jeder gibt, was er kann, und nimmt, was er nötig hat. Gedacht ist an ein Geben und Nehmen, ohne zu zählen, wie es in den Verhältnissen eigentlicher Gemeinschaft sowie der Freundschaft und Liebe am Platz ist: in *kommunikativer Gegenseitigkeit*, die einerseits gegenseitiger, andererseits ohne Maß und Zahl ist. Allerdings knüpft Marx diesen Zustand an die Bedingung gesellschaftlichen Überflusses. Wir leben inzwischen in Gesellschaften des Überflusses und finden es trotzdem mit Recht unreal-utopisch, daß in der Wirtschaft - und diese Ebene hat Marx seinen Formulierungen nach (s.o.) offensichtlich im Auge - eine solche „familiäre“ Gegenseitigkeit bestehen könnte. Wir treffen hier auf eine typische Schwäche von Marx, der sich in vielen kommunistischen und sozialistischen Strömungen bis heute wiederholt und die Diskussion vor allem schwierig macht: Daß eine richtige und entscheidend wichtige Grundintention - in diesem Fall die von der kommunikativen Gegenseitigkeit der Menschen oder einer kommunikativ verstandenen „Einheit des Menschen mit dem Menschen“ - auf eine Ebene übertragen wird, wo sie nicht unmittelbar gelten kann. Dem wird im Weiteren die Notwendigkeit einer *Differenzierung verschiedener*

²³ Hermann Josef Wallraff, Belastungen des Leistungsbegriffs, in: Wirtschaftsordnung und Staatsverfassung, hg. v. H. Sauer mann u.a., Tübingen 1975, 627.

Ebenen des menschlichen Handelns, dementsprechend verschiedener Arten und Ebenen von sozialer Freiheit, Gleichheit, Einheit entgegenzusetzen sein (ab These VII).

Schon vor der späteren systematischen Unterscheidung von verschiedenen Handlungs- und Systemebenen lassen sich folgende abschließende Feststellungen zum Leistungsprinzip treffen. Es ist „zu Hause“ auf der Ebene des selbstinteressierten, strategischen Handelns, eingeschlossen die physisch-technische Praxis. Es auf das Gesamt menschlichen Lebens zu übertragen, bedeutet eine verkürzende, ja absurde Unterwerfung des Ganzen unter diese Handlungsebenen. Trotz dieser relativierenden Einordnung behält es, das Leistungsprinzip, jedoch seine volle Gültigkeit auf den genannten Handlungsebenen, also im technisch-wirtschaftlichen und politischen Bereich. Worauf es ankommt: hier theoretisch wie praktisch zu *differenzieren* und zugleich zu *integrieren*. Das heißt, einfacher gesprochen: nicht Abschaffung und Diffamierung, sondern Einordnung des Leistungsdenkens und -handelns dorthin, wohin sie im gesellschaftlichen Ganzen gehören.

V. Gegenüber den historischen Vorurteilen und Sackgassen zeigt sich eine eigentümliche Verschränkung: gerade Freiheit ist primär sozial, Gleichheit primär liberal-rechtlich, wenngleich in der philosophischen Menschenwürde fundiert. Die angebliche Konkurrenz beruht auf Irrtum und historischen Umständen bzw. vorurteilsbedingter Unsachlichkeit der politischen Begriffsbildung.

Es ist üblich, jedenfalls in der westlichen Diskussion über demokratische Prinzipien, Freiheit und Gleichheit als zwei *konkurrierende Prinzipien* einander gegenüberzustellen: Entweder mehr individuelle Entfaltungsfreiheit nach Begabung, Tüchtigkeit, Glück - oder mehr Gleichheit. „*Jedem das Seine*“ oder aber „*Jedem das Gleiche*“. Will man diese Alternative vermeiden - und sie ist zu grobschlächtig, als daß man sie nicht vermeiden sollte - so sucht man die „optimale Kombination von Freiheit und Gleichheit“²⁴. Weil „optimale Kombination“ aber begrifflich kaum weiter bestimmt werden kann, sondern eine bloße Kompromißvorstellung darstellt, plädieren die einen mehr für die individuelle Freiheit und nennen sich „Liberalisten“, die anderen mehr für Gleichheit, die sie lieber „soziale Gerechtigkeit“ titulieren, und nennen sich „Sozialisten“. Vergeblich wehren sich die letzteren gegen den Vorwurf der Gleichmacherei, solange nicht geklärt wird, was „Gleichheit“ der Menschen meinen soll und ob sie wirklich zur Freiheit in einem Konkurrenzverhältnis steht.

Der Befund, der sich aus dem Vorhergehenden als **Zwischenergebnis** ergibt, lautet: Sozialismus kann sich gerade auf ein soziales oder solidaristisches (amerikanisch: kommunitaristisches) Verständnis der Freiheit stützen, während der Liberalismus sich auf der Gleichheit sowohl der metaphysischen Menschenwürde wie der rechtlichen Gleichheit als Rechtspersonen gründet.

Das Spiel mit Freiheit und Gleichheit, wie es in der politischen Bauernfänger-Szene seit langem betrieben wird, ist ein falsches und bestenfalls bloß gedankenloses Spiel, indem „Freiheit“ als völlig einseitiger Individualismus und auf individuelle Leistung bezogen mißverstanden wird und Gleichheit als quasi-dingliche Gleichheit, folglich Gleichmacherei. Solches Verzeichnung von Gleichheit stellt aber eine liberalistische Projektion dar,

wonach die Gleichheit aller im wirtschaftlichen und sonstigen Leben nach dem Muster der Gleichheit vor dem Gesetz gedeutet wird.

Menschen, für das Wort „Sozialismus“ eine positive Konnotation hat - leider war das Wort schon vor der historischen Wende von 1989 ein Musterbeispiel der Vieldeutigkeit²⁵ -, sollten sich dafür hüten, sich diese liberalistisch-juridische Projektion im Verständnis von Gleichheit zuguterletzt eigen zu machen.

Kleiner Exkurs über Sozialismus und Solidarismus. „Sozialismus‘ ist ein Schlagwort geworden, das breitesten Massen elektrisiert; ‚Solidarismus‘ ist ein wissenschaftlicher Fachausdruck geblieben, mit dem man keine Massen in Bewegung setzen kann.“²⁶ Woran liegt das? Vielleicht daran, daß es im Solidarismus bei einem etwas zahnlosen Einerseits-Andererseits blieb, während der Sozialismus zubiß: durch politische Schärfe, aber auch durch ein modernes, entwickelteres Denken, durch ein dialektisches Beziehungsdenken, ähnlich wie wir es hier versuchen. Vom Handeln der einzelnen her gesehen liegt das Problem des Sozialismus in dem Verhältnis von Freiheit und Gleichheit und in der Frage, wie beide in eine Konzeption von „Brüderlichkeit“ der Menschen eingehen.

Wenn „Sozialismus“ nichts anderes meint als: *Verwirklichung der sozialen Natur der menschlichen Freiheit als Personalität-in-Sozialität* in Ablehnung eines individualistisch-liberalistischen Freiheitsverständnisses, für welches das Recht nicht allein die maßgebende Form sozialer Freiheit darstellt, dann brauchen wir nach dem Vorausgegangenen über das Ob, über die Werthaftigkeit von Sozialismus nicht mehr zu diskutieren, sondern nur noch über das Wie, über die Frage seiner Verwirklichung. Ferner, wenn die sozialistische Idee nichts anderes beinhaltet als „Abschaffung irrationaler, ausbeuterischer Herrschaft“ und „mit der Bestimmung realer Demokratie identisch“ ist²⁷, dann erübrigt sich über die sozialistische Idee selbst weitere Diskussion. Sozialismus meint dann nichts anderes als verwirklichte Solidarität, Brüderlichkeit der Menschen, in diesem Sinn „Einheit des Menschen mit dem Menschen“ (K. Marx).

Flechtheim macht folgenden Definitionsversuch: „Mit dem äußerst vagen Begriff Sozialismus werden alle im Gegensatz zum modernen Kapitalismus entstandenen sozialen und politischen Bewegungen sowie diejenigen Theorien bezeichnet, die bei optimaler Kombination von Freiheit und Gleichheit eine am Sozialprinzip orientierte neue Gesellschaftsordnung befürworten, wobei sie gegenüber dem individuellen Gewinn- und Machtstreben die gesellschaftliche Bindung und Verantwortung des Individuums betonen.“²⁸

²⁴ Ossip K. Flechtheim, Art. „Sozialismus“, im Fischer-Lexikon „Staat und Politik“.

²⁵ Vgl. Johannes Heinrichs, Freiheit – Sozialismus – Christentum, Bonn 1978, Kap. 3: „Freiheit und Sozialismus. Systemtheoretischer Versuch zur Sprachklärung“.

²⁶ Oswald von Nell-Breuning, Baugesetze der Gesellschaft, Freiburg 1968, 45.

²⁷ Fritz Vilmar, Strategien der Demokratisierung, Bd. I: Theorie der Praxis, Darmstadt – Neuwied 1973, 204.

²⁸ Ossip K. Flechtheim, a.a.O.

Das geschichtlich gewachsene Verständnis von Sozialismus geht jedoch über diese weiten, im Prinzip undiskutablen, weil über der Diskussion stehenden Begriffe von Sozialismus hinaus. Ohne daß wir hier auf die Geschichte der sozialistischen Strömungen einzugehen brauchen, können wir als deren gemeinsamen Grundzug, über das Gesagte hinaus, angeben: *die Idee einer klassenlosen Gesellschaft, die Betonung der sozialen Einheit, und noch mehr der maximalen Gleichheit der Individuen, und dies von der materiellen, wirtschaftlichen Lebensbasis her.*

Die Betonung der „sozialen Einheit“ folgt aus dem dialogisch sozialen Freiheitsbegriff. Was aber ist mit der Betonung der „maximalen Gleichheit“ der Individuen? Sie trifft für ein historisches Sozialismus-Verständnis zu. In systematischer Hinsicht ist sie allerdings höchst fragwürdig, auch wenn wir den Akzent auf der „materiellen, wirtschaftlichen Lebensbasis“ dabei beachten. *Sie ist ein Mißverständnis, eine Verwechslung von „sozialer Einheit“ und „sozialer Gleichheit“!*

Die Dreiheit des französischen Revolutionsslogans „Freiheit - Gleichheit - Brüderlichkeit“ kehrt in Hoffmann von Fallerslebens „Lied der Deutschen“ (1841) in umgekehrter Reihenfolge als „Einigkeit und Recht und Freiheit“ wieder, jedenfalls wenn man „Einigkeit“ nicht allein als Überwindung der territorialen Zerstückelung und politischen Trennung, sondern darüberhinaus als Einheit oder Verbundenheit im Geiste interpretiert.

Während nun der Liberalismus die Freiheit von der rechtlichen Gleichheit her versteht, wird im historischen Sozialismus Gleichheit von der sozialen Sinn-Einheit her überinterpretiert - und dann noch ins Wirtschaftliche hinein transponiert. In beiden Fällen entsteht eine kurzschlüssige Scheinlösung der Gerechtigkeitsfrage.

Die *sozialphilosophischen Prinzipien* (Einigkeit - Recht - Freiheit; Freiheit - Gleichheit - Brüderlichkeit) dürfen aber nicht ohne weiteres mit *Ebenen des sozialen Systems* gleichgesetzt oder verwechselt werden, von denen Wirtschaft eine ist.

Mit diesen Ebenen des Handelns und des sozialen Handlungs-Systems müssen wir uns in der zweiten, der eigentlich konstruktiven Hälfte des ganzen Gedankengangs, beschäftigen, um die Abstraktheit der Prinzipien-Schlagworte mit etwas konkreterer Systemanalyse zu verbinden.

Zu den großen Prinzipien-Begriffen zählt mindestens auch noch „Gerechtigkeit“, während „Solidarität“ schon durch „Einigkeit“ oder „Brüderlichkeit“ abgedeckt ist. Vor dem angekündigten Unternehmen einer Handlungs-Systemtheorie soll daher die derzeit führende liberalistische Theorie der Gerechtigkeit einer kritischen Grundsatzanalyse unterzogen werden.

VI. John Rawls, der gegenwärtig führende liberalistische Denker, hat durchaus gültige Gerechtigkeitspostulate aufgestellt. Diese bleiben allerdings völlig abstrakt (nicht allein im Hinblick auf Realisierungsmöglichkeiten, sondern vor allem) in bezug auf ordnungspolitische Rahmenbedingungen. Das individualistische und bloß akteurbezogene Verständnis des Sozialen greift - ohne systemische Vorgaben - prinzipiell zu kurz.

Der durch „A Theory of Justice“ (1971; dt. Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1975) bekannt gewordene, oft als Wiederbeleber der praktischen Philosophie gefeierte Harvard-Professor legte mit „Political Liberalism“ 1993 sein zweites Hauptwerk vor²⁹, das er selbst als Fortsetzung, Selbstkorrektur und Ergänzung zu jenem ersten versteht. Rawls erweist sich auch hier als vor allem Kant nachfolgender Theoretiker eines fiktiven Gesellschaftsvertrages in einem Urzustand. Erinnern wir uns an die beiden Hauptprinzipien in der „Theorie der Gerechtigkeit“: Die fiktiven Personen im Urzustand würden sich (unter dem Schleier des Nichtwissens von ihrer eigenen Position usw.) erstens für die maximale gleiche individuelle Freiheit sowie zweitens für das Differenzprinzip entscheiden, das Ungleichheiten der Verteilung nur dann zulässt, wenn jedermann, und zumal der am schlechtesten gestellte, einen Vorteil davon hätte. Diese beiden Prinzipien lesen sich in dem neuen Werk so:

1. „Jede Person hat den gleichen Anspruch auf ein völlig adäquates System gleicher Grundrechte und Freiheiten, das mit demselben System für alle vereinbar ist, und innerhalb dieses Systems wird der faire Wert der gleichen politischen (und nur der politischen) Freiheiten garantiert.“ 2. „Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen zwei Bedingungen erfüllen: *erstens* müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit offenstehen, und *zweitens müssen* sie sich zum größtmöglichen Vorteil für die am wenigstens begünstigten Gesellschaftsmitglieder auswirken“ (69 f. u.ö.).

Rawls weist in den beiden Einleitungen (1992 und 1995) mit erfreulicher Deutlichkeit darauf hin, daß in „A Theory of Justice“ noch kein Unterschied zwischen *Moralphilosophie* und *politischer Philosophie* gemacht wurde, während diese Unterscheidung gera-

dezu die Basis des neuen Werkes darstelle (11). Damit hängt zusammen, daß er in dem früheren Werk noch nicht die Unterscheidung spezifisch *politischer* Gerechtigkeitskonzeption und *umfassender Lehre* (moralischer oder theoretischer) macht. Er wird nicht müde, das eigentliche Problem des politischen Liberalismus herauszustellen: „Wie kann eine stabile und gerechte Gesellschaft freier und gleicher Bürger, die durch vernünftige und gleichwohl einander ausschließende religiöse, philosophische und moralische Lehren einschneidend voneinander getrennt sind, dauerhaft bestehen“(14). Es ist das Problem des weltanschaulichen Pluralismus, den Rawls mit der Reformation heraufziehen sah, der aber selbst von der historischen Aufklärung mit ihrem Anspruch, eine vernünftige (umfassende) Lehre anstelle der autoritären religiösen Lehren zu setzen, noch nicht adäquat, nicht im „liberalen“ Sinne erfaßt worden war. Rawls ist sich - anders als die offenen und verdeckten Relativisten unserer Zeit - darüber im klaren, daß auch der weltanschauliche und sonstige (kulturelle, politische) Pluralismus einer gemeinsamen, durchdachten Wertgrundlage bedarf. Und eben diese will er durch jene bereits zitierten obersten Grundsätze bieten. Er unterscheidet (umfassenden) Wahrheitsanspruch von (öffentlicher) Vernünftigkeit, die er in einer seiner vielen geschickten „operationalen“ Definitionen folgendermaßen definiert: Personen sind in einer grundlegenden Hinsicht vernünftig, wenn sie - sagen wir unter Gleichen - bereit sind, Grundsätze und Standards als faire Kooperationsbedingungen vorzuschlagen und ihnen freiwillig zu folgen, wenn sie sicher sein dürfen, daß andere ebenso handeln werden“(121). Das Rationale versteht er dann - durchaus in gewisser Übereinstimmung mit oder parallel zu Kants Unterscheidung von „Vernunft“ und „Verstand“ (ratio), als das Vermögen, geeignete Mittel für Zwecke und Interessen zu wählen(123).

Mir scheint, daß dieses neue Verständnis von „politischem Liberalismus“ beachtenswert ist, daß es durchaus auch Rückhalt in der abendländischen Begriffsgeschichte findet (was aber weder die Sorge des Systematikers Rawls noch meine ist). Liberalismus meint insoweit nicht Individualismus und den Vorrang des Individuums um jeden Preis, meint auch nicht eine Priorität der Freiheit vor Gleichheit, dieses eher scheinbare Problem, das Rawls mit Recht so gar nicht stellt, indem er Freiheit und Gleichheit oft, so auch in den oben zitierten Prinzipien, in einem Atemzuge nennt. Der Begriff meint die Fähigkeit, sich mit „öffentlicher Vernunft“ auf einen Standpunkt des Pluralismus jenseits

²⁹ Deutsche Ausgabe: John Rawls, Politischer Liberalismus, Frankfurt/M. 1998.

umfassender ethischer und sonstiger Lehren zu stellen, um rechtlich-politische Regelungen der Fairneß (Gerechtigkeit) zu finden. Daß die so von Moralphilosophie unterschiedene „politische Philosophie“ im wesentlichen eine *Rechtsphilosophie* ist, daß also der Standpunkt kein moralischer, sondern ein (natur)rechtlicher ist - durchaus im Kantischen Sinne einer gemeinsamen Regel der Freiheiten -, das findet sich eher abgrenzend ausgedrückt: „Die Gerechtigkeitskonzeption, zu der diese Grundsätze gehören, darf nicht als eine Methode betrachtet werden, juristische Fragen zu beantworten, sondern muß als ein gedanklicher Rahmen angesehen werden, der die Überlegungen von Juristen, die er überzeugt, ordnen, ihr Wissen ergänzen und ihrem Urteil förderlich sein kann“(495). Es geht beim „politischen Liberalismus“ in Rawls Verständnis um so Elementares wie die von Kant vorgenommene Unterscheidung von *Moral und Recht* (die nicht parallel ist zu der von Legitimität und Legalität, da es ja gerade um die vernünftige Legitimierung der Freiheitsrechte geht). Aber Recht wird im philosophischen, damit ethisch fundierten, nicht im positivistischen Sinne verstanden. Solche Unterscheidungen für die derzeitigen amerikanischen Kommunitaristen (wie eingestandenermaßen für den frühen Rawls selbst) keine Selbstverständlichkeit.

Meine Einwände betreffen nun weder die Grundintentionen für sich noch die ebenso klare wie brillante Gedankenführung des Autors, deren Nachvollzug bis in die Einzelheiten freilich eine Zumutung bleibt, wenn nicht die Frage beantwortet wird: *Wo und von wem sollen solche Kriterien gerechter Gesetzgebung eigentlich realisiert werden?* Diese Frage hängt mit dem Haupteinwand zusammen: *Sind die Freiheitsprinzipien guter Gesetzgebung geeignet, die faktisch vorhandene „Grundstruktur“ unserer Demokratien zu thematisieren?*

Der Begriff „Grundstruktur“ spielt im letzten Teil des „Politischen Liberalismus“ eine große Rolle: „Unter der Grundstruktur verstehen wir die Art und Weise, in der die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen sich zu einem System zusammenfügen und in der durch sie grundlegende Rechte und Pflichten zugewiesen und die Erträge sozialer Kooperation verteilt werden“(367). Selbst diese Definition von Grundstruktur einer Gesellschaft leitet immer noch die Perspektive (Systemreferenz) der einzelnen Akteure, nicht die Systemreferenz der Gesellschaft als ganzer. Freilich geht Gesellschaft aus Handlungen der Einzelnen hervor - fragt sich allerdings, wie und von wem dieses Her-

vorgehen beschrieben wird, von John Rawls sicher nicht. Vor allem aber: ***Wo steht geschrieben, daß die Gesamtarchitektur („Grundstruktur“) einer Gesellschaft überhaupt so „flächig“, allein durch Handlungsprinzipien vom Standpunkt der Einzelnen her, beschreibbar ist?***

Spätestens mit dem Begriff der Grundstruktur als dem „ersten Gegenstand der Gerechtigkeit“ (367 ff) müßte sich Rawls auf eine Debatte über architektonische Prinzipien der Gesellschaft einlassen, die nicht *unmittelbare* Handlungsprinzipien der „horizontalen“, unmittelbar zwischenmenschlichen Interaktion sind - auch wenn eine Systemtheorie der Gesellschaft die Verbindung zwischen Handlung und System herstellen, also Handlungs-Systemtheorie sein muß. Daß eine solche Diskussion nicht einmal andeutungsweise stattfindet - obwohl ein Talcott Parsons (1902-1979) seit 1944 an derselben Harvard-University lehrte - halte ich für einen gravierenden Mangel, ja eine Betriebsblindheit im philosophischen Elfenbeinturm.

Überraschenderweise setzt Rawls sich auf drei Seiten (399-403) allerdings mit Hegel und dessen Kritik an den Vertragstheorien von Hobbes bis Kant auseinander: „So glaubte Hegel, daß diese Lehre Gesellschaft und Staat mit einem Zusammenschluß privater Personen verwechsle. (...) Ein weiterer Einwand lautete, daß diese Lehre die soziale Natur der Menschen verkenne und darauf beruhe, ihnen gewisse unveränderliche Fähigkeiten und besondere Wünsche zuzuschreiben, die von der Gesellschaft unabhängig und ihr in der Theorie vorgeordnet seien“(399 f). Rawls ganze Entgegnung besteht darin zu wiederholen, „daß der erste Gegenstand der Gerechtigkeit die Grundstruktur der Gesellschaft ist, deren wesentliche Aufgabe es ist, Hintergrundgerechtigkeit herzustellen“(400). Gemeint ist wiederum der erste Gegenstand einer fiktiven Vertragsverhandlung, und mit „Grundstruktur“ sind nur die „Grundfreiheiten“ wie die der Denkfreiheit und freien Meinungsäußerung angesprochen, mit „Institutionen“ so etwas wie Eigentums-, Erbschafts- und Spargesetze. Es fehlt der Sinn dafür, daß Hegel die sozialen Gebilde als Entitäten sui generis thematisieren wollte. Hier geht es nicht darum, Hegels Art der Architektur von Gesellschaft - etwa die Gliederung in Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat - zu verteidigen, sondern daß er überhaupt einen systemisch-architektonischen Gesichtspunkt verfolgte, und das ist der überaus aktuelle, systemtheoreti-

sche wie geschichtsphilosophische Kern seiner Einwände gegen die subjektivistischen Vertrags-Fiktionen.

Vielleicht würde Rawls erwidern, daß es sich auch bei einer modernen systemischen Sozialtheorie wiederum um „umfassende Lehren“ handle, die er gerade vermeiden wolle, indem er nicht einmal den Wahrheitsbegriff in Anspruch nehme, sondern nur den der operationalen Vernünftigkeit (174). Ich sehe allerdings nicht, wodurch sich Rawls Systematik von Freiheitsgrundsätzen im Wahrheitsanspruch von einer strukturalen Handlungs- und Systemtheorie unterscheidet, die - eben als Strukturtheorie - ihrerseits keine „umfassende Lehre“ im weltanschaulichen Sinne ist.

In ihrer einseitigen Konzentration auf Handlungsregeln sind Rawls` als rechtsphilosophischer Denksport sicher nicht uninteressant, aber in keiner Weise aktualisierbare Regeln des „Politischen Liberalismus“ noch nicht weit von der alten politischen Moralphilosophie (vor Hegel und Marx) entfernt. Leider ist ihnen das mit den meisten Vertretern des „Kommunitarismus“³⁰ durchaus gemeinsam - auch wenn diese, in handlungs- und systemtheoretisch undurchschaubarer Weise, das Ganze einer Gemeinschaft/Gesellschaft akzentuieren. In dieser Hinsicht gehen die amerikanischen Uhren anders - wenngleich die „Moral“-Sprache auch bei den Nachfolgern der Kritischen Theorie eigenartige (eher amerikanisch als europäisch begründete) Konjunktur hat.

Man kann es nicht nachdrücklich genug sagen: Die rechtsmoralische Kasuistik der Gerechtigkeit im Rawlschen Sinn führt nicht weiter als in die Sackgasse des unfruchtbaren moralischen Postulierens, was auch so intelligente Versuche in seiner Nachfolge wie die von O. Höffe nicht widerlegen.³¹ Es werden weder Institutionen benannt und konstruiert, die solche ebenso hehren wie abstrakten Postulate umsetzen könnten noch irgendwelche Konkretionen solcher Umsetzung. Es wird so getan, als bestünde Gesellschaft als lauter Einzelakteuren, die mit der „Kritik der reinen Rawlschen Gerechtig-

³⁰ Als Exponent gilt: Amitai Etzioni, Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie, Frankfurt/M. – New York 1997.

³¹ Otfried Höffe, Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt/M. 1987; derselbe, Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München 1999. Das letztgenannte Werk von Höffe sowie die Rawls` „Politischer Liberalismus“ und Etzionis „Verantwortungsgesellschaft“, ebenso wie das später genannte Buch von J. Searle „Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit“ finden sich ausführlicher kritisch gewürdigt in: J. Heinrichs, Wo steht die Sozialphilosophie heute? Eine konstruktiv-kritische Literatursichtung, in: Philos. Literaturanzeiger 53 (2000), H. 4.

keitsvernunft“ in der Hand nunmehr ihre Handlungen einrichten würden. In Wahrheit wären solche Akteure völlig ratlos, was denn die großen Prinzipien der Fairneß für sie materialiter besagen sollen. Die Kluft zwischen bloß *formaler* Freiheit sowohl wie Gleichheit und ihrer *materialen, konkreten Verwirklichung* bleibt unüberbrückt, selbst wenn hier und da ihre Überbrückungsnotwendigkeit gesehen und postuliert wird. Diese Ratlosigkeit ist die unserer gegenwärtigen Gesellschaft - trotz eines enormen Potentials an individuellem guten Willen.

In Sackgassen ähnlicher Art führen alle Betrachtungen über Freiheit, Gleichheit, Solidarität, Gerechtigkeit und ähnliche Grundwerte oder soziale Handlungsgrundsätze, solange keine adäquate Systemtheorie des Sozialen, also architektonische Prinzipien, aufgefunden werden.

Diese allerdings müssen selbst aus dem Prinzip Handlung entwickelt werden, müssen somit Handlungs-Systemtheorie der Gesellschaft sein.

ZWEITER TEIL

VII. Gleichheit als Gerechtigkeit (Gegenseitigkeit) gewinnt nach den Stufen des sozialen Handelns je verschiedenen Sinn.

Als Übergang von der einen, bloß handlungsbezogenen und zudem eindimensional rechtlichen Betrachtungsweise in die angezielte mehrdimensionale und zugleich systemische Betrachtungsweise soll der Gleichheitsbegriff aus der juristisch-liberalistischen Engführung heraus auf Gerechtigkeit hin erweitert werden und die Mehrdimensionalität des Gerechtigkeitsgedankens nach Handlungsbereichen zunächst bloß hinweisend strukturiert werden. Im Grunde soll damit gezeigt werden, daß kein äußerlicher Gesichtspunkt an das liberalistische Denken über Gerechtigkeit herangetragen wird, sondern daß dieses sich als von innen her unzulänglich erweist, wenn man einmal den rechtsmoralischen Rahmen verläßt und der Multidimensionalität des Gerechtigkeits-themas (und damit zugleich des Gleichheitsthemas) innewird.

Jedem das Gleiche bedeutet, wenn ein funktionaler Gleichheitsbegriff leitend ist, soviel wie: *Jedem das Seine*, das ihm gerechterweise Zustehende. Gleichheit als die von Freiheiten, als „funktionale“ und nicht bloß dingliche, beruht auf Gerechtigkeit der Zu-messung von Leistung (einschließlich unverschuldeter Belastung) und Gegenwerten. Sobald der formale, rechtliche Gleichheitsgedanke mit Inhalt gefüllt wird, entwickelt sich der Gedanke der Gleichheit zu dem der Gerechtigkeit, sei es als **direkte (kommutative) Gegenseitigkeit**, sei es als Gegenseitigkeit zwischen Einzelfnem und Gemeinwesen, die sich in der **distributiven oder Verteilungsgerechtigkeit** von Seiten des Gemeinwesens (kollektive Systemreferenz) mit seinen Gesetzen, Institutionen und Amtsträgern äußert.

Die kommutative Gerechtigkeit wird auch Tauschgerechtigkeit genannt. Doch sowohl bei (kommutativer) Tauschgerechtigkeit wie bei (distributiver) Verteilungsgerechtigkeit ist zu beachten, daß es sich nicht allein um wirtschaftliche Güter handelt.

Der Gedanke der Gerechtigkeit als Gegenseitigkeit - so sei zunächst hinweisend und überblickshaft behauptet - muß unterschieden werden zwischen qualitativ gestuften Handlungs- wie Systemebenen, wobei die Strenge und das Prinzip der Stufung in dieser „Vorübung“ noch dahingestellt bleiben mögen. Es soll, den systematischen Analysen vorweg, erst einmal darauf hingewiesen werden, daß selbst der Gerechtigkeits- und damit der darin enthaltene Gleichheits-Gedanke nicht eindimensional - etwa von jenem rechtsmoralischen Denken³² - behandelt werden darf, will man nicht an der sozialen Wirklichkeit vorbeigehen. Zu unterscheiden sind schon für den gesunden Menschenverstand ziemlich offensichtlich:

- (1) Gegenseitigkeit als gerechtes Verhältnis von Leistung und Gegenleistung im **wirtschaftlichen** Sinn, also im Kontext von Umgang mit materiellen Gütern: von „gerechtem“ Tausch gleichwertiger Dinge, von Dienstleistung und Dingen bzw. anderer Dienstleistung von Ware und Preis, von Arbeit und Lohn. Solche Gerechtigkeit als **Gegenseitigkeit der Leistungen** setzt eine Gleichheit der Ausgangsbedingungen (Chancengleichheit) voraus. Im Grunde bezieht sich die ganze Rawlsche „Gerechtigkeitstheorie“ auf die Verteilung von wirtschaftlichen Gütern. Deshalb ist sie auch so plausibel und faszinierend - und wirklichkeitsfern - wie ein Schachspiel.

- (2) Gegenseitigkeit als Symmetrie von **Macht** beziehungsweise als freiwillige Bejahung (Anerkennung) von Asymmetrien, von Führerschaft und Amtskompetenzen. Auch wenn Machtverhältnisse bereits in der unmittelbaren zwischenmenschlichen Beziehung auftreten, kennen wir sie am deutlichsten im Gemeinwesen: als **Politik**, die „Kunst“ der Macht und Kompetenzenverteilung. Doch schon in den unmittelbaren zwischenmenschlichen Beziehungen sind die Symmetrien und Asymmetrien der Macht, d.h. der Durchsetzungs- und Weisungsbefugnis, von größter Bedeutung. Es ist mir nicht erinnerlich, wo Rawls über dergleichen nicht-wirtschaftliche, aber nicht minder bedeutsame „Güter“ adäquat handeln würde - obwohl ja der politische Liberalismus eigentlich (mit Hobbes) vom Machtproblem und dem „Hobbesian Problem of Order“ ausging: Wie kriegt man die miteinander streitenden und rivalisierenden Wölfe in eine vernünftige Ordnung? Die „Rechtsordnung“ ist eigentlich nichts ande-

³² Der Ausdruck „rechtsmoralisch“ wird positiv zur Charakterisierung der eigenen Denkart in Anschluß an J. Rawls verwendet von Otfried Höffe, Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München 1999.

res als eine Machtregulierungsordnung. Kurz, das **Recht** als Kanalisierung von Macht bezieht sich zwar auch auf die unter (1) genannten wirtschaftlichen Güter, aber keineswegs allein und nicht einmal primär. Recht ist die „Regel der gegenseitigen Begrenzung der Freiheiten“ (Kant), und zwar primär auf Freiheitsbefugnisse als solche. Da die Freiheiten sich vor allem in bezug auf materielle Güter ins Gehege kommen, ist Recht sekundär auch Wirtschaftsrecht. Dennoch sind schon hiermit zwei verschiedene Dimensionen der Gleichheit und Gegenseitigkeit benannt: Die rechtliche Gleichheit kann - ohne Antastung der Gerechtigkeit - sowohl durch Leistung wie durch Glück zu wirtschaftlicher Ungleichheit führen.

(3) Gegenseitigkeit als **kommunikative Einheit** von Geben und Nehmen im Bereich der spezifischen menschlichen „Güter“ (Werte). Diese Gegenseitigkeit ist nicht ein bloßes Nacheinander und ein Ausgleichen, sondern geschieht im Prinzip in ein und demselben Akt: wie das Sprechen zugleich ein Hören sein muß und umgekehrt, wenn Kommunikation oder kommunikative Gegenseitigkeit gelingen soll. Die spezifisch kommunikative Ebene des Gemeinwesens ist **die Kultur der Gemeinsamkeit**. Die Substanz der Kultur sind nicht Opernarien, sondern fundamental das Kommunikative überhaupt, Geselligkeitsformen der kommunikativen Liebe, der Freundschaft. Die Gegenseitigkeit, die hier gefragt ist, ist primär keine der wirtschaftlichen Güter und des Geldes, sondern der Aufrichtigkeit, Verlässlichkeit, Treue, Hilfsbereitschaft usw. Natürlich ist das kein bloß wirtschaftlicher und juridischer Gerechtigkeitsbegriff mehr, jedoch ein zentral sozialer. Gewachsene soziale Beziehungen der Liebe und Freundschaft mit dem juridischen Gerechtigkeitsbegriff zu traktieren, ist zerstörerisch, und umgekehrte benötigen bekanntlich die gescheiterten Gemeinschaften (z.B. Ehen) das Recht, wo das kommunikative Geben und Nehmen nicht mehr funktioniert.

(4) Gegenseitigkeit als **über-kommunikative (meta-kommunikative) Einheit** in Letztwerten wie Gerechtigkeit selbst, Wahrheit, Liebe und was dem Menschen sonst noch heilig ist. Diese **Letztwerte oder Grundwerte** (wie sie im sozialen, kollektiven Zusammenhang genannt werden, während „Letztwerte“ eher ein Ausdruck aus der individuellen Perspektive ist) haben unbedingten oder, wenn man sich so ausdrücken will, religiösen Charakter. Sie bilden die Basis bzw. sind der Ausdruck der

(gleichen) Menschenwürde, von Humanität, persönlicher Integrität, aber auch das Integrationsmedium der Gemeinwesen. Der ganze metakommunikative Bereich der Letztwerte/Grundwerte ist über-gegenseitig, indem er menschliche Gegenseitigkeit (wahres Sprechen miteinander oder Verantwortlichkeit und Verlässlichkeit) erst ermöglicht.

Es geht jetzt nicht um eine Vertiefung in einen dieser großen Bereiche. Vielmehr sollte es um eine gewissermaßen phänomenologische (beobachtende, beschreibende) Annäherung an die Stufen menschlicher Gegenseitigkeit gehen, die auf den verschiedenen Ebenen in sehr verschiedenem Sinn die „Gleichheit“ als Gerechtigkeit ausmacht:

- als Verteilungsgerechtigkeit in bezug auf Güter
- als Gerechtigkeit der Machtverteilung und Gleichheit vor dem Gesetz
- als funktionierende Gegenseitigkeit der Kommunikation
- als Gleichheit in bezug auf Menschenwürde und Respektierung der Letztwerte

Die Hauptaussage lautet im Moment, in negativer Version: Mit einer bloß flächigen, eindimensionalen Gerechtigkeitstheorie (wie Rawls und alle Liberalisten sie versuchen) sind die verschiedenartigen Phänomene auf diesen Stufen nicht zu erfassen. Vermutlich ist deshalb mit der auf Wirtschaftsgüter verkürzten Gerechtigkeitstheorie kein Staat zu machen, d.h. keine Gesellschaft zu strukturieren, auch keine moderne, die nicht beansprucht, als ganze Gemeinschaft zu sein.

Auf der anderen Seite können dies keine mehr oder weniger traditionalistischen Morallehren mit dem Akzent auf Gemeinschaft leisten, wovon die amerikanischen „Kommunitaristen“ heute Kostproben liefern. Dabei droht - um der „sozialen“ Gleichheit und der kollektiven Solidarität willen - ein Rückfall hinter das individualistische Freiheitsverständnis, das sich unter anderem in politischer Freiheit jeglicher Art (Eigeninitiative, Freiheit der Gruppierung, der Meinungsäußerung und Agitation usw.) äußert.

Und nun in positiver Version:

Mit einer Stufenlehre des menschlichen Handelns, die zugleich zur Systemtheorie wird, sind architektonische Prinzipien der Gesellschaft auszumachen, welche die Bedingungen angeben, unter denen soziale Gleichheit (Solidarismus) und politische Freiheit (Individualismus) vereinbar sind.

Mit dieser **Generalthese** greife ich auf den ganzen Rest dieser Ausführungen vor. Es werden Ordnungs-Bedingungen angegeben, unter denen *Sozialität* (das Anliegen nicht nur des Sozialismus, sondern heute auch des Kommunitarismus) und liberale *Individualität* - denn diese alte Spannung verbirgt sich doch hinter dem Schein-Gegensatz zwischen „sozialer Gleichheit“ und „politischer Freiheit“ - allein zur Versöhnung kommen können. Die „Bedingungen“, nach denen gefragt ist, sollen durch ein modernes Ordo-Denken thematisiert werden. Dieser neue „Ordo-Liberalismus“, um eine nur verbal bedingte historische Anspielung auf eine eher nationalökonomische Schule (um Walter Eucken, 1891-1950, und das Jahrbuch *Ordo*) zu wagen, geht grundsätzlich über das bloße Problem der Güterverteilung hinaus und nimmt Gesellschaft in allen Dimensionen in den Blick.

Es ist wichtig, auf diese Vieldimensionalität von Gesellschaft gefaßt zu sein, damit das juridische oder rechtsmoralisierende Schachspielen nicht mehr als Muster von realistischer Sozialtheorie gelten kann. Diese muß selbst mehrdimensional sein. Soweit die Vorübung zum systemtheoretischem (im Unterschied zum rechtsmoralischen) Denken unter dem noch handlungstheoretischen Gesichtspunkt Gleichheit - Gerechtigkeit - Gegenseitigkeit.

VIII. Politisch-soziale Ordnung muß sich aus dem Gesichtspunkt der handelnden Freiheiten selbst ergeben, um Ordnung der Freiheit zu sein. Der Übergang von individuellen Handlungen zum sozialen System ist methodisch nachzuvollziehen: aus dem Prinzip der wechselseitigen Reflexion der Handlungsintentionen.

Seit 1975 wurde vom Verfasser in vielen Anläufen eine Handlungs-Systemtheorie, genauer Reflexions-Systemtheorie des Sozialen vorgelegt, die den Anspruch erhebt, das in der Habermas-Luhmann-Kontroverse (um 1970) ungelöst gebliebene Problem des Übergangs vom individuellen Handeln zum sozialen System durch das Prinzip der praktisch-sozialen Reflexion zu lösen. Dies wurde zwar unter der Herrschaft des „herrschaftsfreien Diskurses“ nicht korrekt zur Kenntnis genommen, könnte aber trotzdem von entscheidenderer Bedeutung sein als die unermeßlichen Druckwüsten von „Theorie des kommunikativen Handelns“ (Habermas 1981) mit ergänzenden „Lebenswelt“-Betrachtungen, worin nicht zu einer Handlungs-Systemtheorie gefunden wird. Es ist wahr, daß Talcott Parsons` Entwürfe zu einer Handlungs-Systemtheorie das Prinzip Handlung nicht wirklich als systembildendes aufzeigten. Dennoch verdanke ich seinen Systematisierungsversuchen mehr als dem neuen Auseinanderbrechen von Handlung und System bei der Nachfolgeneration, für die im deutschen Sprachraum exemplarisch die Namen Habermas und Luhmann stehen.

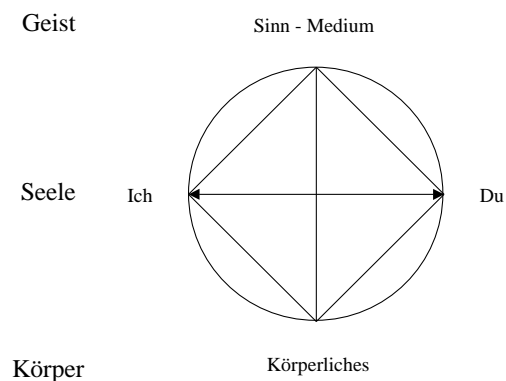
Erkenntniskritische Sozialtheorie muß heute (eigentlich seit Kant, Fichte, Hegel und Marx) ausgehen vom menschlichen Handeln: Gesellschaft ist offensichtlich aus den inneren wie äußeren Handlungen der teilnehmenden Subjekte aufgebaut (nicht einfach aus diesen Subjekten selbst „mit Haut und Haaren“, sondern aus ihren Handlungen). Es fragt sich nur: wie? Welches ist das Prinzip, das mein Handeln mit dem der anderen verbindet? Wie kann es zu einer Ganzheit namens Gemeinschaft oder Gesellschaft kommen, welche mehr ist als die Summe ihrer Teile?

Dieses Prinzip sehe ich in demselben, was die fundamentale Struktur der menschlichen Subjektivität ausmacht und von daher als ihr Handeln strukturiert: das Prinzip Reflexivität als voller Selbstbezüglichkeit: Die Fähigkeit, Ich sagen zu können, das Selbstbewußtsein in einem vor-psychologischen Sinne. Dabei hat diese Selbstbezüglichkeit der

begleitenden, konstitutiven (nicht erst nachträglichen!) Reflexion aber keinen monologischen, sondern einen dialogischen Charakter: Sie ist nicht allein Selbstbezug, sondern Selbstbezug-im-Fremdbezug, im Hinblick auf das personale Du: Selbstbewußtsein-in-Fremdbewußtsein.

Handeln überhaupt

Nun läßt sich Handeln sachlogisch gliedern gemäß der Dominanz der stets mitbeteiligten Faktoren (Sinn-Elemente), zwischen denen es sich abspielt:



Figur 1: Die vier Sinnelemente des Handelns (und die drei Seinsebenen des Menschen)

(1) Im **objektiv-physischen Handeln** verändert der Mensch physische Objekte, z.B. beim Holzhacken, Bauen, Herstellen, Transportieren, Sichbewegen, auch beim Handeln im kaufmännischen Sinn (das aber, wie alle soziale Arbeit, zugleich soziales Handeln im Sinne von 3 ist).

(2) Im **innersubjektiven Handeln** bezieht sich die Person ausdrücklich (nicht nur, wie stets, begleitend) auf sich selbst. Typisch für diese Handlungsart ist das Sich-Entscheiden, eine praktische, ausdrückliche Reflexion auf sich selbst.

(3) Im **sozialen Handeln** orientiert sich der Handelnde, wie Max Weber es formulierte, am Verhalten anderer Subjekte³³. Hier ist der Ursprung der Gesellschaft, hier wird sie gebaut: Es werden vom einen die Intentionen des anderen, seine Erwartungen, mitreflektiert, so daß eine reziproke und eine jeweils doppelte Reflexion erfolgt. Diese soziale Reflexion werden wir anschließend als systembildende näher unterscheiden.

(4) Zunächst sei noch, der systematischen Vollständigkeit halber, das **Ausdruckshandeln** genannt werden: In ihm geht es nicht direkt um Veränderung des sachlich oder personal Anderen, sondern lediglich um Ausdruck für sich und andere, sei es in Form von Gestik und Mimik oder von Höflichkeitsformen oder Gemeinschaftsausdruck und Riten. Auch Sprache und Kunst schließen an diese höchstreflektierte, mediale Handlungsart an, wenngleich sie andere semiotische Ebenen (Ebenen des Sinntransports) als die des „einfachen Handelns“ darstellen.³⁴

Soziales Handeln

Das soziale Handeln (3) nun kennt als soziale (intersubjektiv-praktische) Reflexion als „Orientierung am Verhalten anderer“ (Max Weber), folgende Hauptstufen, wobei ich Ausdrücke von Habermas aufgreife, sie aber in einen bei ihm nicht vorhandenen reflexionstheoretischen Zusammenhang bringe:

(3.1) Bloß **instrumentales Behandeln** anderer: Das Du wird *wie ein Objekt* behandelt, was im sozialen Zusammenhang oft ein fragwürdiger Grenzfall ist, wie Behandeln durch den Arzt; oder der Andere wird hauptsächlich nur *in bezug auf Objekte* behandelt, was im wirtschaftlichen Handeln normal ist. Vorherrschen von **Sachorientierung**.

³³ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Erstausgabe 1922, § 1. Auch in: M. Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, hg. von J. Winckelmann, 4. Aufl. Tübingen 1978.

(3.2) **Strategisches Handeln:** Ego macht sich das erwartbare Verhalten des Anderen zunutze. Vorherrschen von **Interessenorientierung**, wobei keine direkt wirtschaftlichen, sondern soziale Interessen wie Macht, Status, Ehre usw. gemeint sind.

(3.3) **Kommunikatives Handeln:** Ego geht auf die Verhaltenserwartungen und Erwartungserwartungen des Anderen um ihrer selbst willen ein. Vorherrschen von **Verständigungsorientierung**: Es geht primär um Verständigung und Einvernehmen mit dem Anderen.

(3.4) **Metakommunikatives Handeln:** Die normalerweise stillschweigenden Voraussetzungen des intersubjektiven Handelns und der Beziehung werden thematisiert und gegebenenfalls abgewandelt: **Normenorientierung**.

Bei den beiden ersten Handlungsstufen kann man (vergrößernd) davon sprechen, daß die **Sachebene** im Vordergrund steht, bei den beiden letzteren, besonders bei der letzten, die **Beziehungsebene**, um eine bekannt gewordene Unterscheidung zu verwenden.³⁵

Es handelt sich eher um dominierende Komponenten des Handelns als um materialiter verschiedene, „idealtypisch“ zu unterscheidende Handlungen. Besonders die metakommunikative Komponente ist bei allem sozialen Handeln (Interaktion zwischen Menschen) implizit auch vorhanden. Man muß sorgfältig zwischen dieser unausdrücklich mitvollzogenen und einer ausdrücklich gemachten Metakommunikation unterscheiden, auch in der Gesprächspraxis: Wann ist es angebracht und klärend, eine „Kommunikation über die Kommunikation“ herzustellen, wann stört und zerstört es eher?

³⁴Ausführlich zur Handlungssystematik vgl. J. Heinrichs, Reflexionstheoretische Semiotik. Teil 1: Handlungstheorie, Bonn 1980. – Zu den erwähnten „semiotischen Ebenen“ Sprache und Kunst vgl. derselbe, Handlung – Sprache – Kunst – Mystik, in: Kodikas/Code 6 (1983) 245-265.

³⁵ Vgl. Watzlawick/Beavin/Jackson, Menschliche Kommunikation, 4. Auflage, Bern-Stuttgart-Wien 1974. – Friedemann Schulz von Thun, Miteinander reden. Störungen und Klärungen, 2 Bände, Reinbek 1981, 1989, 1999.

Vom Handeln zum System (durch das Prinzip Reflexion)

Der Übergang von Handlung(stheorie) zu System(theorie) stellt, wie erwähnt, zugleich mit der Präzisierung des Begriffs „soziales System“, immer noch ein Hauptproblem der Sozialwissenschaften dar, wobei dies inzwischen vergessen und verleugnet wird. Warum soll man sich damit ablagen, nachdem Habermas einen so „schönen“ Begriff wie „Lebenswelt“ von Husserl in die Sozialtheorie übernommen hat: das, was der einzelne so in seiner je eigenen Umwelt erlebt? Ist das nicht viel konkreter und menschlicher, vor allem, wenn es die „kommunikative Lebenswelt“ sein soll? Dieser steht die böse Systemwelt des Geldes, des Marktes und der rechtlichen Institutionen gegenüber. Mit solchen von Hause aus unkommunikativen Systemen mag sich der „Sozialtechnologe“ Luhmann befassen. Eine solche Entgegensetzung ist freilich pure Fiktion und Willkür. Der Begriff der „Lebenswelt“ hätte eine ganz andere beschreibende, keine analytische Funktion. Er verdeckt das Versagen, den Übergang von Handlung zu System zu verstehen. Luhmann hilft sich in derselben Sache umgekehrt, indem er einfach Handeln und Subjekte als gar nicht wesentlich oder maßgebend für soziale Systeme erklärt.³⁶ Personale Subjekte gehören anscheinend nicht zu sozialen Systemen, worüber sich nicht nur der Laie wundern muß.

Das in der Habermas-Luhmann-Debatte fehlende Vermittlungsprinzip zwischen dem Handlungs- und dem System-Kontrahenten wird im folgenden ebenfalls durch den Gedanken bzw. die Wirklichkeit der **praktisch-sozialen Reflexion** geliefert, nach dem schon obige Gesamtstufung des Handelns wie des sozialen Handelns gegliedert sind. Obwohl in jener Debatte öfter von „Reziprozität (also Wechselseitigkeit) der Perspektiven“ usw. die Rede ist, wurde das Geschehen der interpersonalen Reflexion von beiden Kontrahenten weder als in seinem praktischen, das Soziale erst begründenden Cha-

³⁶ Für die ursprüngliche Debatte steht: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt/M. 1991. – Der Begriff „Lebenswelt“ durchzieht Habermas' späteres Hauptwerk „*Theorie des kommunikativen Handelns*“, 2 Bände, Frankfurt/M. 1981.- Die Verabschiedung des Handlungs- und Subjektbegriffs findet sich u.a. in Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M.1984. Es ist alles schon auf den ersten Seiten vorentschieden: „Ebenso ‚schief‘ liegt der Versuch, auf der Grundlage von Interaktionstheorien allgemeine Theorien des Sozialen zu konstruieren“(17).- „Als Ausgangspunkt jeder systemtheoretischen Analyse hat, darüber besteht heute wohl fachlicher Konsens, die *Differenz zwischen System und Umwelt* zu dienen“(35). Es wird also ein Etwas „System“ genannt, sofern man es – sozusagen umfangslogisch – von einer Umwelt unterscheiden kann. Demgegenüber wird im Obigen ein soziales System in seiner Genese aus Handlungen rekonstruiert werden.

rakter noch in seiner Stufung, deshalb auch nicht im systembegründenden und systemstrukturierenden Charakter erkannt.

Gezeigt werden soll im folgenden: Die wechselseitige praktisch-soziale Reflexion kommt auf der metakommunikativen Ebene (der Verständigung über wechselseitige Erwartungen in Normen) zu einem strukturellen Abschluß, und dieser Abschluß hat systembildenden Charakter. Schon zwei miteinander interagierende Partner bilden ein bloß aktuelles (augen-blickliches) oder habituelles Kreislaufsystem mit eigener Gesetzmäßigkeit, wie dies in der systemischen und dialogischen Partner-Psychologie zu berücksichtigen versucht wird.

Praktisch-soziale Reflexion bedeutet: Ich nehme die Intentionen des Anderen in meine eigenen auf und umgekehrt: eine wechselseitige Spiegelung, die natürlich weder symmetrisch noch harmonisch zu sein braucht. Es geht hier nur um die Erkenntnis von Strukturen, nicht um Fragen von Harmonie und Gelingen. Dergleichen geschieht in jedem alltäglichen Blickwechsel, um das allerverbreitetste, fundamentalste Beispiel zu nehmen³⁷:

(1) Einfache (instrumentelle) Intentionalität

Ich nehme den Anderen wahr (wie einen Gegenstand, mit braunen Augen usw.).
Ebenso möglicherweise umgekehrt.

(2) Je einseitig reflektierte (strategische) Intentionalität

Ich nehme den Anderen wahr als mich wahrnehmend (aufmerksam/zerstreut?).
Ebenso umgekehrt. Es kommt ein „kybernetischer“ Rückkoppelungskreis zustande.

³⁷ In J. Heinrichs, *Reflexion als soziales System. Zu einer Reflexions-Systemtheorie der Gesellschaft*, Bonn 1976, wird das Gedankenexperiment des Aneinanderdenkens gewählt, das noch strengere Beweiskraft hat, aber mit der Fiktion eines vermittelnden Dritten arbeiten muß.

(3) Doppelt gegenläufige, teils gemeinsame Intentionalität (Kommunikation)

Ich nehme den Anderen wahr als wahrnehmend, daß er nicht bloß faktisch von mir wahrgenommen, sondern daß sein Wahrnehmen und die Art seines Wahrnehmens von mir wahrgenommen wird. Wird er gern von mir gesehen? Ist er freundlich, feindlich, gleichgültig, interessiert, abwartend? Ebenso umgekehrt. Durch diese **doppelt gegenläufige Reflexion** kommt ein - wenn auch noch instabiler - Systemkreis zustande: eine Gemeinsamkeit der Inhalte von wechselseitigen Erwartungen und Erwartungserwartungen. Vertrauen ist z.B. keine bloße Verhaltenserwartung, sondern eine Erwartungserwartung: Ich erwarte, daß der Andere von mir ein vertrauenswürdiges Verhalten erwartet, daß er mir also vertraut.

(4) Abschlußreflexion: Stellungnahme zur Gemeinsamkeit

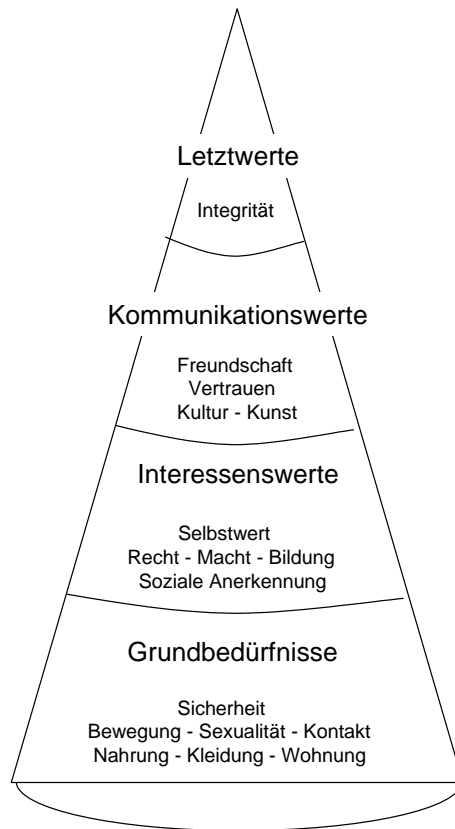
Ich nehme den Anderen wahr als mit mir zusammen oder ebenso wie ich, aber anders, Stellung nehmend zu der ganzen „intentionalen Verschlingung“, zu der zustande gekommenen, noch instabilen kommunikativen Gemeinsamkeit. Die Stellungnahme kann im freundlichen oder abweisenden, verstehenden oder rätselhaften Sinn erfolgen. Sie kann symmetrisch (beiderseits freundlich, beiderseits abweisend, beiderseits ungewiß) oder asymmetrisch sein. Sie kann die kommunikative Gemeinschaft metakommunikativ bestätigen oder in Frage stellen, tendenziell auflösen. In jedem Fall ist sie Stellungnahme zu einer Kommunikation (in 3) und darin ein struktureller Abschluß.

Strukturell ist mit der Stellungnahme ein Abschluß erreicht: Es geht nicht mehr weiter über **diese Reflexion auf die Gemeinsamkeit** hinaus. Sie ist zwar inhaltlich je-subjektiv, aber strukturell gemeinsam und nicht mehr überbietbar. Wohl kann der Vorgang wiederholt, iteriert werden. Es ist wichtig, daß hiermit eine vertikale Reflexionsstruktur erkennbar wird, die strukturell zu Ende kommt, auch wenn sie zeitlich iteriert werden kann. Beide Gesichtspunkte, der strukturell geschlossene und der zeitlich offene, werden oft verwechselt. Durch die strukturelle Abschlußreflexion (die freilich jederzeit wie-

der in Frage gestellt werden kann) kommen Verabredungen, kollektive Intentionalität³⁸ und somit aufeinander abgestimmtes Handeln, soziale Verhaltensmuster (Institutionen) und nicht zuletzt Verständigung über Werte zustande.

À propos Werte, hier zunächst vom Einzelnen her betrachtet: Jede Reflexionsebene hat auch ihre eigene Wertstufe. Diese Wertstufen bilden sowohl im Einzelnen wie in der gemeinschaftlichen Intentionalität eine Hierarchie. Ob der Einzelne und das jeweilige Kollektiv sich an diese „ontologisch“, das heißt hier reflexionslogisch vorgegebene Wertstufenfolge halten oder diese auf den Kopf stellen, ist eine andere Frage. Wir werden auf diese Grundfrage der Demokratie - wie ist Werte-Umsetzung in einer offenen, pluralistischen Demokratie möglich? - in Kapitel XI zurückkommen.

³⁸ Für fachlich Interessierte sei auf ein kürzlich auch in Deutsch erschienenes Buch des amerikanischen Sprechakttheoretikers *John Searle* „*Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*“, Reinbek 1997, hingewiesen, in welchem der Begriff einer „**kollektiven Intentionalität**“ eine grundlegende Rolle für alles Soziale spielt. Allerdings liegt in der fehlenden Herleitung oder Erklärung der kollektiven Intentionalität auch der entscheidende Schwachpunkt des Buches. Den obigen dialogisch-reflexionstheoretischen Analysen gegenüber wirken Searles Beteuerungen über „kollektive Intentionalität“ schlicht dogmatisch: „Es ist tatsächlich der Fall, daß mein gesamtes geistiges Leben sich innerhalb meines Gehirns vollzieht und daß dein gesamtes geistiges Leben sich innerhalb deines Gehirns vollzieht und dies für jedermann gilt. (...) Die Form, die meine kollektive Intentionalität annehmen kann, ist einfach ‚wir haben die Absicht‘, ‚wir machen das und das‘ und dergleichen. In solchen Fällen beabsichtige ich nur als Teil unseres Beabsichtigens. Die Intentionalität, die in jedem individuellen Kopf steckt, hat die Form, wir beabsichtigen“ (36). Nicht daß diese Aussagen falsch wären, sie unterdrücken lediglich die wesentliche Frage, *wie denn Gemeinsamkeit der Intentionen zustande* kommt. Auch die Rolle der Sprache, die ja offensichtlich (wenngleich nicht ausschließlich) der Herstellung der Gemeinsamkeit dient, wird von dem Sprechakttheoretiker Searle gerade hier völlig ausgeblendet. Die gehirn-materialistische Ausdrucksweise verdeckt die tatsächlich vorliegende Mystifizierung: In welchen und wievielen Gehirnen kommt denn diese „ursprüngliche“ Identität aufgrund wovon zustande und wie weit reicht sie? Wenn Searle nicht die Untersuchung der Reflexionsstruktur dieser gemeinschaftlich hergestellten Intentionalität abschneiden würde, könnte er seine originelle, an der Basisinstitution Sprache orientierte Institutionentheorie wesentlich anreichern – wie zugleich die viel rezipierten, doch wenig geprüften Unterscheidungen der Sprechakttheorie logisch stringenter gestalten. Vgl. dazu J. Heinrichs, Reflexionstheoretische Semiotik. Teil 2: Sprachtheorie, Bonn 1981.



Die Wert-Stufen-Pyramide (in korrigierender Anlehnung an Abraham Maslow)

Normen sind in „kollektiver“, besser gemeinschaftlicher Intentionalität als verbindlich gesetzte Werte. Werte aller Stufen können durch freie Verabredung oder aber durch obrigkeitliche Vorgabe als normativ verbindlich gesetzt werden, z. B. ein bestimmter minimaler Ernährungsstandard oder Wohnkomfort in einem Lande.

Die Normen für alle sonstige Normenbildung, also Metanormen, sind die Letztwerte (Wahrheit, Gerechtigkeit, persönliche Integrität usw.), das „Nichtvertragliche am Vertrag“ (E. Durkheim)³⁹: das, was bei aller Kommunikation vorausgesetzt werden muß (wenn es universale Letztwerte sind) oder vorausgesetzt werden soll (wenn eine z. B. religiöse Gemeinschaft partikulare Letztwerte für sich definiert).

³⁹ Emile Durkheim, Regeln der soziologischen Methode, 6. Aufl. Neuwied 1976 (frz. Erstausgabe Paris 1895).

IX. Die Reflexionsstufen der sozialen Handlungs-Systeme prägen sich im modernen Staat als die Subsysteme Wirtschaft, Politik, Kultur und Grundwertesystem aus. Nur durch Differenzierung der Systemebenen ist Integration, gemeinsame Freiheit und soziale, solidarische Gleichheit (Gerechtigkeit), unter den modernen Bedingungen von individueller Freiheit möglich.

Die Gegenseitigkeit der Reflexion, die Verschränkung der Intentionen der Handelnden, liefert sowohl das vermißte Prinzip des Übergangs vom Handeln zum System quasi-kybernetischer Art wie das Stufungsprinzip. Kybernetische Rückkoppelung stellt eine physische Analogie zur Reflexion dar.⁴⁰

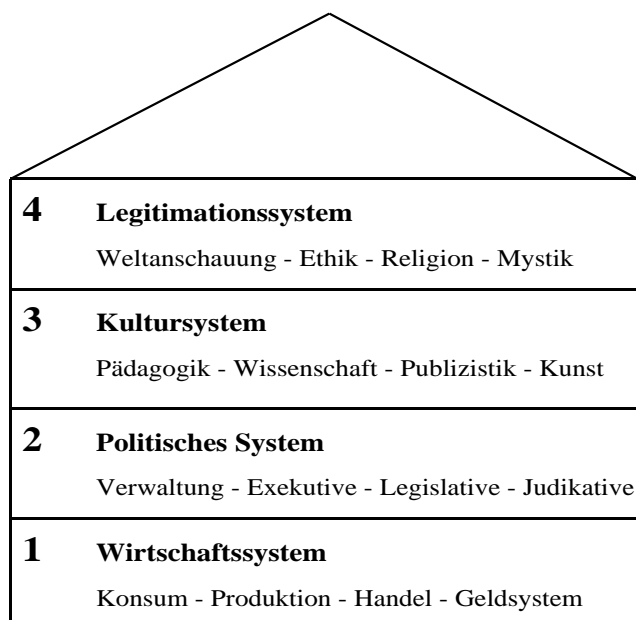
Man kann wegen dieser gar nicht zu überschätzenden Bedeutung des Reflexionsprinzips für alles, was aus menschlichem Bewußtsein und Handeln hervorgeht, auch von einer Reflexions-Systemtheorie sprechen. Die aufgezeigte Vierstufigkeit ist letztlich eine Gesetzmäßigkeit der menschlichen und zwischenmenschlichen Reflexion. Auf umfassenderen Ebenen des Sozialen bringt die soziale Reflexion alle Arten von dynamischen, im Prinzip offenen, selbstregulierenden, wenn auch oft (u.a. durch theoretische Reflexion) regulierungsbedürftige Systeme hervor. Alle Gruppen, Organisationen mit ihren Institutionen und Ämtern sind mehr oder minder frei oder scheinbar naturwüchsig oder unter Zwang gebildete, mehr oder minder als solche noch erkennbare Produkte der sozialen Handlungen aller, die durch wechselseitige, praktische „Spiegelung“ ineinander ein Ganzes bilden.

Jede bereits etablierte Gemeinschaft/Gesellschaft hat ihre Normen, die von den Individuen bestätigt oder in Frage gestellt und abgewandelt werden. Wie flexibel und freiheitskonform dieser Prozeß ist, das macht einen wesentlichen Gesichtspunkt einer spezifisch sozialen „Nachhaltigkeit“ oder Kreislauffähigkeit aus. Bisher wurde über solche soziale Nachhaltigkeit, trotz der ungeheuren, modischen Verbreitung dieses Wortes, nicht diskutiert. Die soziale Nachhaltigkeit erschien nur jeweils als untergeordneter

⁴⁰ Der Philosoph und Logiker Gotthard Günther war nach meiner Kenntnis der erste, der die Verwandtschaft von Kybernetik und Reflexivität des Bewußtseins herausgestellt hat. Vgl. *Das Bewußtsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik*, Baden-Baden u. Krefeld 1963 (Agis-Verlag).

Aspekt der ökologischen Nachhaltigkeit, nicht als ganz eigene sozialtheoretische Aufgabe.

Die oben genannten Handlungsstufen formen sich nun in einem modernen Staat als dessen mehr oder minder deutlich differenzierte Subsysteme aus:



Figur 3: Das Viergliederungs-Haus (Oikos) in zweidimensionaler Ansicht

Selbstverständlich ist das hierarchisch gestufte Bild eines Hauses allein zu statisch, um die Wechselbeziehungen zwischen den Systemebenen und zwischen deren Unterabteilungen adäquat wiedergegeben zu können. Die Systemebenen bilden zugleich (unter Beibehaltung der reflexiven, logischen und real notwendigen) einen Kreislauf, sei es einen heilen oder einen Teufelskreis. Jedes dieser Subsysteme muß stets als Funktion des Ganzen berücksichtigt werden (**Integrationsprinzip**), differenziert sich aber in einer modernen Gesellschaft, mehr oder minder konsequent, real von den anderen Subsystemen (**Differenzierungsprinzip**), d.h. sie schafft ihre eigenen Institutionen.

Der Übergang von der handlungstheoretischen zur systemtheoretischen Betrachtungsweise ist wie das Umschalten in einem der bekannten Vexierbilder. Es soll jedoch nicht als irrationaler Sprung und Zauberei erscheinen. Deshalb sei noch einmal, mitten in den neuen Perspektiven innehaltend, ausdrücklich die Frage gestellt: **Wie kommt es, daß individuelle Handlungsarten, genauer, die Reflexionsstufen des Handelns sich zu Systemebenen ausprägen?** Setzen wir die Einsicht voraus, daß überhaupt ein systemischer Abschluß und Zirkel zustande kommt. Dies wurde am Beispiel des Blickes gezeigt. Bei diesem Systemkreislauf ist die hierarchische Stufung wesentlich, weil sonst nur unendliche Iteration übrig bliebe. Eine Abschlußstufe gibt es nur durch Stufung. Es bleibt aber die Frage, wieso sich die Reflexionsstufen des Handelns als Systemstufen ausprägen müssen. Die Antwort ist: Sie müssen nicht, aber sie können, weil sie latent in den reziproken Einzelhandlungen vorhanden sind. Es entsteht die neue Frage: Unter welchen Bedingungen differenzieren sie sich zu Systemstufen aus?

Die Antwort darauf ist: Unter der Bedingung, daß es symbolische Medien, **Interaktionsmedien** gibt, daß sich solche für die Handlungsstufen herausbilden. Wenn solche Transaktionsmedien in Anspruch genommen und ausgeprägt werden, werden die latenten Handlungsstufen als multilateral soziale, nicht nur bilateral-dialogisch intersubjektive manifest und differenzieren sich:

- (1) Bekanntlich hat sich als gemeinsamer Wertmaßstab des wirtschaftlichen Handelns überall in irgendeiner Form das **Geld** herausgestellt. Geld können wir als das formale (ausdrücklich dazu bestimmte und genormte) Interaktionsmedium⁴¹ dieser wirtschaftlichen Ebene ausmachen. Mit ihm werden *wirtschaftliche Werte* gemessen und verglichen.

⁴¹ Eine Lehre von Interaktionsmedien findet sich zuerst in den Werken des großen amerikanischen Soziologen Talcott Parsons, dann bei Niklas Luhmann und Jürgen Habermas. Allerdings werden (bei Parsons noch verzeihlich) nicht formelle oder formalisierte Medien wie Geld und Recht von informellen Medium als Handlungsebenen überhaupt wie Macht, Vertrauen, Liebe unterschieden. Durch solche Verwechslung kommt es bei den genannten Autoren nicht zu einer markanten Herausarbeitung der entscheidenden formellen Medien für die im folgenden unterschiedenen Handlungs- und Systemebenen: Geld, Recht, Sprache, Grundprinzipien/Riten.

- (2) Als spezifisches Interaktionsmedium dieser Handlungs- und Systemebene gibt es das **Recht**. Recht ist die Kanalisierung von Macht nach Regeln, eine „Währung“ der Macht. Wo es kein gemeinsames Recht gibt, gilt nur das „Faustrecht“ oder das Recht des Stärkeren.
- (3) Das ausdrückliche Medium, die „Währung“ solcher Gegenseitigkeit und damit auch gemeinsamer Kultur, stellt die **Sprache** dar. Allerdings umfaßt die Sprache als von Hause aus kommunikatives Medium (das freilich auch sehr unkommunikativ mißbraucht werden kann) sowenig alle Kommunikationshandlungen wie alles wirtschaftliche Handeln direkter Umgang mit Geld wäre. Es gibt averbale Kommunikation wie Zärtlichkeit oder Hilfe. Wir sind hier im Bereich der spezifisch kommunikativen Werte. Die Substanz von Kultur ist Liebe im kommunikativen Sinn (Freundschaft), nicht etwa primär Opernarien und dergleichen schöne Ausdrucksformen.
- (4) Ihr formelles Medium sind **Grundprinzipien** (z. B. religiöse Dogmen) und **Riten** als deren Ausdruck. Riten gibt es auch in einer säkularisierten Gesellschaft, zum Beispiel der Alltagsritus des Grüßens bis hin zum „letzten Gruß“ oder der „letzten Ehre“ sowie vielfältige öffentliche Ehrbezeugungen und Zeremonien.

Man erkennt leicht, daß die systematische Stufung dieser Interaktionsmedien nach der Reflexionsstufung der Handlungen nichts mit der historischen Reihenfolge zu tun haben wird, in der sich diese formalen Medien herausgebildet haben. Wahrscheinlich ist die Sprache als geschichtlich früheste und umfassendste formale Medium des zwischenmenschlichen Umgangs auszumachen, möglicherweise aber auch jene „Grundprinzipien“ genannten archaischen Grundanschauungen und Riten, die vom Medium Recht noch ganz undifferenziert waren. Darüber kann und braucht hier nicht weiter nachgedacht werden.

Die Antwort auf die gestellte Frage, warum oder unter welchen Bedingungen sich die „nur theoretisch“, besser gesagt, latent vorhandenen Handlungsstufen der Individuen zu Systemstufen oder Subsystemen ausformen, lautet also: Das Latente wird in der so-

zialen Evolution umso manifester, als sich die besagten formellen Interaktionsmedien ausformen. Man kann einwenden, daß die aufgeführten Medien Geld, Recht, Sprache, Grundprinzipien/Riten schon jahrtausendlang vorhanden sind. Das ist nur halb richtig. Für die Differenzierung von Recht und religiösen Grundprinzipien (Dogmen, ethischen Geboten) hat es über die Aufklärungszeit und Kant (der Recht und Sittlichkeit deutlich unterschied) hinaus auch im Westen bis ins 20. Jahrhundert gebraucht.

Auch die Unterscheidung von Kultur (mit dem formalen Medium Sprache) und Religion ist bis in unsere Zeit hinein noch nicht deutlich getroffen worden, wenngleich die Differenzierung zwischen Religion und Kultur in der neuzeitlichen Emanzipation und Differenzierungsbewegung ebenso wichtig war wie die zwischen Religion und Politik. Man denke an den schwierigen Prozeß der Herausbildung einer von den religiösen Autoritäten freien, autonomen Kunst und Wissenschaft (Kopernikus, Giordano Bruno, Galilei usw.)⁴²

So nimmt es nicht wunder, daß wir erst heute vor der Aufgabe stehen, diese Subsysteme zu unterscheiden und die kaum zu überschätzende Tragweite dieser Unterscheidungen für die Sozialtheorie langsam zu erfassen.

Der genaue Zusammenhang dieser reflexionstheoretischen und darin handlungstheoretischen Theorie sozialer Systeme mit unserer Gesamthematik besteht nun darin: ***Nur durch Differenzierung der Systemebenen ist Integration, gemeinsame Freiheit und soziale, solidarische Gleichheit (Gerechtigkeit) unter den modernen Bedingungen von individueller Freiheit möglich.*** Um den Aufweis dessen - und implizit den Abweis einer bloß handlungsbezogenen und dann üblicherweise moralisierenden, appellativen Gerechtigkeitstheorie - geht es im Weiteren, am ausdrücklichsten in der übernächsten These.

⁴² In der anthroposophischen, auf Rudolf Steiner sich berufenden „Dreigliederungsbewegung“, an die ich verbal mit dem Ausdruck „Viergliederung“ anknüpfe, ohne ihr systematisch verpflichtet zu sein (weil die hier vorgelegte Theorie ganz andere, nämlich handlungssystemtheoretische Grundlagen hat), wird die Unterscheidung von Kultur und Religion, von kulturellen Werten und Letztwerten, immer noch nicht für nötig gehalten. – Vgl. zur Sache näher: J. Heinrichs, Sprung aus dem Teufelskreis, Wien 1997, Kap. 13: „Jenseits von Sakralisierung der Kultur und Säkularisierung der Religion“ (231-254).

X. Eine ausdrückliche systemische Viergliederung als „Ordnung der Freiheit“ stellt ein gegenwärtig hochaktuelles Verfassungspostulat dar. Sie schließt eine institutionell weiterentwickelte Gewaltenteilung ein.

Das Viergliederungs-Postulat bedeutet nun, der faktisch latent vorhandenen Differenzierung konsequent durch Institutionen Rechnung zu tragen, so daß die unheilvolle, scheinbar naturwüchsige Prägung des sozialen Ganzen von unten nach oben, also von der Wirtschaft über die Politik in den „Überbau“, umgekehrt wird zu einer vernunftbestimmten Regulierung von oben nach unten: von den Grundwerten über die kulturellen Werte zu den politischen Zielsetzungen bis zu den wirtschaftlichen Zielen und Mitteln.

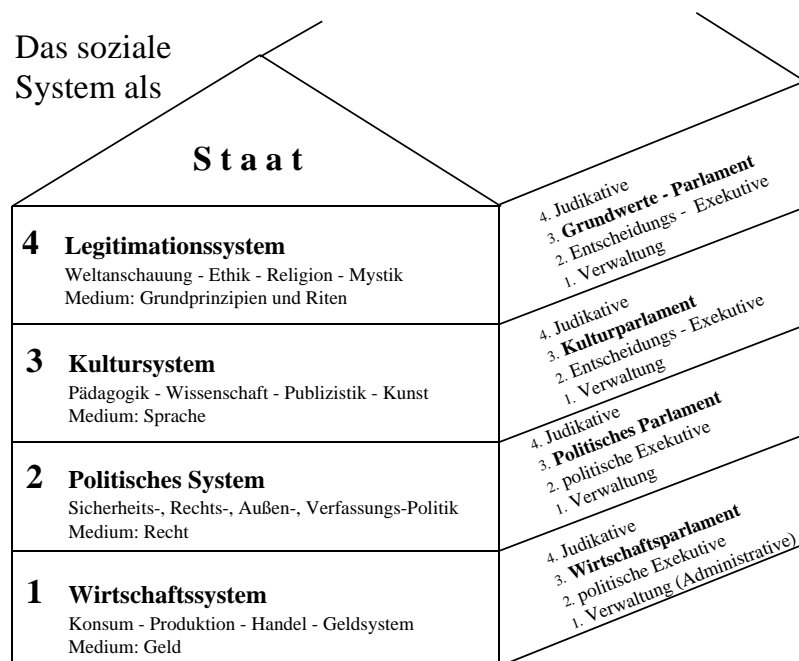
In gewissem Sinn stellt dieses Postulat die radikale Umkehrung der ökonomistischen Sicht - der groben Interpretation einer einseitigen Determinierung des **Überbaus** durch die ökonomische **Basis** - dar, jedoch keine symmetrische Umkehrung, weil jedem Subsystem zugleich ausdrücklichst seine Eigengesetzlichkeit zugestanden wird. Dem vereinfachten Materialismus der ökonomistischen Sicht wird dadurch kein neuer, einseitiger Idealismus entgegengesetzt. Wie sich noch deutlicher zeigen wird, kann die systemtheoretische Viergliederung als eine differenzierende Weiterentwicklung der Marxschen Basis-Überbau-Lehre aufgefaßt werden: eine solche, die den unheilvollen Zirkel zwischen Basis und Überbau (wie er im gegenwärtigen Kapitalismus herrscht) zu einem geregelten Systemkreislauf macht.

Die institutionelle Konsequenz lautet: Wir brauchen jeweils fachkompetente, unabhängig voneinander gewählte Parlamente und Exekutivorgane für jede Systemebene: ein **Wirtschaftsparlament (1)**, diesem übergeordnet (rahmensetzend, nicht selbst unternehmerisch, also nicht planwirtschaftend) das im engeren Sinn **politische Parlament (2)**, diesem durch Rahmenkompetenzen übergeordnet ein **Kulturparlament (3)** sowie eine diesem nochmals übergeordnete **Grundwerterversammlung (4)**.

Da nämlich ein Staat die rechtlich-politische Organisation einer Gesellschaft darstellt, logisch gesprochen: da alle Subsysteme unter das Politisch-Rechtliche subsumiert sind, muß das Prinzip der Gewaltenteilung auf allen Systemebenen zur Geltung kommen. Es gehört nicht allein dem politischen Subsystem im engeren Sinne an (wie in Figur 3 zu-

nächst zur Charakterisierung der politischen Sphäre angenommen). Es muß **das Politische im weiteren Sinn** (das den Staat als ganzen politisch-rechtlich Organisierende) von der **Politik im engeren Sinne** unterschieden werden. Die im engeren Sinn politische Ebene umfaßt vermutlich die materialen Bereiche Sicherheit (nach innen und außen), Rechtspolitik (mit Boden- und Eigentumsrecht) und Außenpolitik sowie die Verfassungspolitik. Diese Einteilung ausführlicher zu diskutieren, eventuell auch weiterzuführen (wohin gehört die Verkehrs- und Energiepolitik?) würde ebenso den Rahmen sprengen wie die Diskussion all der anderen Untergliederungen der Subsysteme.

Jedenfalls muß das obige Viergliederungshaus durch die verallgemeinerte; politische Gewaltenteilung auf jeder Ebene des staatlichen Systems erweitert und damit zugleich dreidimensional dargestellt werden:



Figur 4: Das Viergliederungs-Haus (Oikos) in dreidimensionaler Sicht, mit weiterentwickelter Gewaltenteilung

Diese Viergliederungstheorie des (staatlichen) sozialen Systems - so nenne ich sie im Anklang an den Dreigliederungsgedanken bei Rudolf Steiner, wenngleich die reflexions-systemtheoretischen Grundlagen ganz andere sind und ohne Kenntnis von Steiners

Postulat einer „Dreigliederung des sozialen Organismus“⁴³ entwickelt wurden - will den geordneten Blick aufs soziale Ganze anbieten, nicht im Sinne einer bestimmten weltanschaulichen Philosophie, sondern im Sinne eines methodischen Strukturdenkens, welches den Blick aufs Ganze aus Gründen ordnet und dynamisiert.

Solche Strukturtheorie steht - trotz ihrer wissenschaftlichen Ansprüche und vieler noch unausgeschöpfter Aspekte - mit dem gesunden Menschenverstand im Bunde, der da sagt: Ich wußte schon ohne komplizierte Reflexions-Systemtheorie, daß es eine wirtschaftliche, eine politische, eine kulturelle und eine weltanschaulich-religiöse Ebene der Gesellschaft gibt und daß sie auf keine einzige Ebene allein zurückzuführen sind. Ist das für unsere Politiker etwas Neues? Es könnte sein. Denn das Alltagswissen ist meist nicht wirklich durchdachtes Wissen, aus dem allgemeinverbindliche, praktische Konsequenzen gezogen werden können.

Lassen wir das Aufnahmevermögen unserer gegenwärtigen Politiker beiseite und wenden uns wieder dem Aufnahmevermögen der gegenwärtigen Sozialtheoretiker zu: Bisher ist nicht bekannt, daß aus der Interaktion von Handelnden eine Systemtheorie der Gesellschaft entwickelt wurde - obwohl Talcott Parsons genau dies intendierte⁴⁴. Ihm fehlte jedoch das die Handlungen strukturierende und verbindende Prinzip Reflexion. Dieses gewährleistet sowohl die *horizontale* Interaktion und Spiegelung der wechselseitigen Handlungsintentionen und somit einen dynamischen, quasi-kybernetischen Reflexionskreislauf wie darüberhinaus die *vertikale* Gliederung der Handlungsstufen, insofern die Reflexion eine logische und handlungsmäßige Hierarchie hervorbringt.

Wie immer es um das Aufnahmevermögen oder die Aufnahmewilligkeit der einen oder anderen stehen mag, liegt beim Anblick des Viergliederungshauses der **Einwand** nahe: Das Ganze sei theoretisch schön gedacht, aber für die praktische Organisation zu kompliziert. Darauf ist zu antworten:

⁴³ Steiner, Rudolf (1972): Zur Dreigliederung des sozialen Organismus. Gesammelte Aufsätze 1919-1921, Stuttgart (Freies Geistesleben).

⁴⁴ Ein Vergleich mit Talcott Parsons` Handlungs-Systemtheorie („system theory of action“) wäre in diesem Zusammenhang zu fachlich-intern. Vgl. dazu J. Heinrichs, Reflexion als soziales System, Bonn 1976; Michael Opielka, Gemeinschaft in Gesellschaft, Bonn 1996 (beide Arbeiten auch im Internet).

- „Kompliziert“ kann zweierlei heißen: undurchsichtig oder höher organisiert. Höhere Organisation bedeutet dann einen Fortschritt, wenn durch sie undurchsichtige, unlogische Komplexität abgebaut wird. In der Gegenwart haben wir eine undurchsichtige, unlogische Kompliziertheit der Behördenstruktur, allerdings - bis auf eine gewisse Politikunabhängigkeit der Justiz - keine nennenswerte Gewaltenteilung. Ein fairer Vergleich müßte die jetzige, für einen Laien undurchschaubare Behördenstruktur mit einer logisch geleiteten, reformierten Struktur vergleichen. Der Vergleich fiele zweifellos - ohne daß wir hier in den vorhandenen Behörden-Dschungel hineingehen können - zugunsten einer logisch durchsichtigen Struktur aus.
- Abbau undurchsichtiger Kompliziertheit wird durch eine logische Strukturierung aus einem einzigen Prinzip erreicht. Der Unterscheidungsgrund der Systemebenen (die jeweilig Höhe der Reflexionsstufe) enthält bereits die Art, wie sie aufeinander bezogen sind und wie die Kompetenzen sich verteilen. Es ist wohl Umsetzung in Verwaltungsrecht und Behördensatzungen erforderlich, nicht aber mit irgendwo hergeholten Zusatz-Regelungen.
- Wir sehen es deutlich an der technischen Entwicklung: Die neueren Geräte, z. B. die Computer, aber unzählige andere elektronisch gesteuerte Geräte, sind nicht deshalb benutzerfreundlicher, weil logische Komplexität abgebaut, sondern weil sie bedeutend erhöht wurde. Es besteht eine positive Korrespondenz von höherer Logik und Benutzerfreundlichkeit und - zumindest was den Fachmann in diesem Bereich angeht - Durchschaubarkeit.
- In dem hier zur Rede stehenden Anwendungsfeld, der erweiterten Gewaltenteilung, brauchen die Unterscheidungen auf der Verwaltungsebene nicht gebäudemäßig und äußerlich-organisatorisch durchgeführt zu werden. Entscheidend ist die Kompetenzen- und Weisungsstruktur (wie übrigens auch jetzt, nur in wenig durchschaubarer Form). Die Prinzipien brauchen nicht zu Tode geritten zu werden, wo sie keine Bedeutung für Gewaltenteilung haben. Kurz: Der pragmatische Gesichtspunkt der Verwaltungsorganisation muß von dem Gesichtspunkt des politischen Kompetenzen- oder Zuständigkeitsweges abgekoppelt werden.

Etwas anderes als die angeblich höhere Kompliziertheit der Verwaltungs- und anderer Instanzen bei Durchführung einer erweiterten Gewaltenteilung ist das Problem von Abgrenzung und Zusammenspiel der parlamentarischen, gesetzgeberischen Kompetenzen. Dieses Zusammenspiel ist durch das nach dem Reflexionsprinzip gestufte Kompetenzensystem ähnlich der heute schon bestehenden Hierarchie der Gerichte im Prinzip bereits geklärt. Dazu werden in der folgenden Diskussion über die Funktion des Grundwerte-Parlaments einige weitere Erläuterungen möglich sein.

Was jetzt noch zu zeigen bleibt, ist die Hauptsache, doch eine bloße Konsequenz aus dem Ausgeführten: Die reflexive Integrations-Hierarchie des systembildenden Handelns liefert - leider weitgehend unerkannt - die Ordnungs-Bedingungen, unter denen allein „soziale Gleichheit“ und „politische Freiheit“ zu vereinbaren sind. Weil aber die „Moral“-Frage sowohl von Liberalisten wie Kommunitaristen heute als zentral politisch angesehen wird und sowohl bei Konservativen wie bei den Nachfolgern der „Kritischen Theorie“ derzeit - wenngleich m. E. ganz unangemessen und unfruchtbar - im Vordergrund der sozialphilosophischen Debatte steht,⁴⁵ sei auf diese in grundsätzlich anderer Art, nämlich in der umrissenen demokratie- und institutionentheoretischen Betrachtungsweise, eigens eingegangen.

⁴⁵ Dazu: J. Heinrichs, Wo steht die Sozialphilosophie heute? Eine konstruktiv-kritische Literatursichtung, in: Philos. Literaturanzeiger 53 (2000).

XI. Für die auch in einer pluralistischen Gesellschaft notwendige ethische Konsensbildung bedarf es eines Grundwerte-Parlamentes mit Rückkopplung zu den anderen Parlamenten (für Kultur, Politik im engeren Sinne und Wirtschaft). Liberal-pluralistische Freiheit und ethische Fundierung von Gesetzen widersprechen sich (nur) unter diesen Bedingungen nicht.

Verschiedene verwandte Fragestellungen

„Politik kann man in diesem Land definieren als die Durchsetzung wirtschaftlicher Zwecke mit Hilfe der Gesetzgebung“ (Kurt Tucholsky 1919).⁴⁶

Dieser Satz ist in den Jahrzehnten danach sicher nicht weniger wahr geworden. Doch der Sinn für den strukturellen Skandal, der darin ausgesprochen wird, ist vielleicht abgestumpfter, weil Fachleute wie „Laien“ meinen, man müsse sich mit einer Demokratie dieses Typs abfinden.

Zwar wurde schon wiederholt postuliert, daß dem beinahe einseitigen Bestimmtwerden des sozialen Systemganzen von der Wirtschaft her die umgekehrte Bestimmung von der Grundwerte-Ebene entgegengesetzt werden muß und dies durch das skizzierte gestufte Kompetenzsystem geschehen kann. Aber durch Umkehrung der Bestimmungsrichtung, selbst wenn man sie einmal - derzeit noch utopischerweise - als etabliert voraussetzt, ist noch kein Kreislauf erreicht. Kreislauffähigkeit ist ein anderes - besseres - Wort für „Nachhaltigkeit“ in einem spezifisch **sozialökologischen**, nicht bloß naturökologischen Verständnis.

Damit zusammen hängt der **ethische** Gesichtspunkt: Wie sind ethische Vorstellungen unter modernen, pluralistisch-liberalen Bedingungen, also ohne theokratische, diktatorische und sonstwie autoritäre Tendenzen in der Gesellschaft zu realisieren? Der Zusammenhang zum sozialökologischen Kreislauf ist: Nur wenn sich die ethischen Wertungen der Bürger durch ein geordnetes Verfahren der Konsensbildung integrieren las-

⁴⁶ Zitiert nach Heribert Prantls Rede zur Verleihung des Tucholsky-Preises, in: F. Hager (Hg.), Im Namen der Demokratie. Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus, Darmstadt 1997, 23.

sen, ist die Kreislauffähigkeit der Gesellschaft ohne unangemessenen Zwang gewährleistet.

Die Vereinbarkeit von „sozialer Gleichheit“ und „politischer Freiheit“ ist zwar auch eine ethische Frage, aber nicht in dem Sinne, daß die verschiedenen individuellen ethischen Wertungen der Bürger durch geeignete Institutionen zum Ausgleich gebracht und durchgesetzt werden müssen. Es handelt sich vielmehr um eine im strengeren Sinn **soziale** ethische Frage in einem ausgesprochen **systemtheoretischen** oder ordnungstheoretischen Sinn. Bevor ich diese unsere eigentliche Frage neu angehe, möchte ich zur Vorbereitung und Einübung zunächst noch jener ethischen Frage im Sinne der Verwirklichung konsensfähiger Grundwerte nachgehen.

Zur gesellschaftlichen Realisierung ethischer Grundwerte

Ethische Integration oder Kreislauf- und Regenerationsfähigkeit, also das Einbringen der ethischen Fragen in Kultur, Politik und Wirtschaft und umgekehrt der jeweiligen Sachfragen in beauftragte Ethikgremien kann nichts anderes heißen, als daß die einseitig hierarchische Stufung durch ein zirkuläres Verhältnis zwischen den Systemebenen ergänzt wird. Das hierarchische Prinzip durch ein zirkuläres einfach zu ersetzen, wäre modischer Unsinn, weil die Hierarchie nach dem Reflexionsstufenprinzip das einzige theoretische Unterscheidungsprinzip zwischen den Subsystemen darstellt.

Angenommen, wir könnten gegen die Macht des (durch den Zinseszins-Mechanismus wunderbarerweise sich selbst vermehrenden) Geldes und die derzeit mittels der Parteienoligarchie herrschende politische Klasse!⁴⁷ - jenes vernunftbestimmte, gestufte Kompetenzensystem einführen: Wie ist die quasi-kybernetische Rückkopplung der philosophisch-ethischen Maßstäbe an die wirtschaftlichen Gegebenheiten zu gewährleisten? Wie kann jene reine ethische Vernunft sich z.B. mit wirtschaftlicher Knappheit arrangieren?

⁴⁷ Zum Aspekt der Parteienoligarchie, der hier nur indirekt angesprochen werden kann (insofern sich die Funktion der Parteien in einer viergegliederten Demokratie durch bereichsspezifische Wahlen grundlegend ändert) ist – außer den einschlägigen Büchern von Hans Herbert von Arnim und Erwin Scheuch - lesenswert: Helmut Fry, Weniger Macht den Parteien! Selbstbestimmung des Volkes statt Zuschauerdemokratie, München 2000.

Es ist zwar keineswegs ausgemacht, daß es in vernunftbestimmten Verhältnissen noch wirtschaftliche Not eines Großteils der Weltbevölkerung geben müßte. Doch gemessen am derzeitigen Lebensstandard der reichen Industrieländer wären Einschränkungen notwendig. Es ist allbekannt, daß die Menschheit unmöglich den ökologisch verschwenderischen Lebensstil der westlichen Ländern übernehmen kann, wenn sie überleben will. Diese bittere oder auch heilsame Wahrheit mag beim ökologischen „Faktor Vier“-Vernunft⁴⁸ nur abgeschwächt gelten. Dennoch bleibt die Notwendigkeit, die Grundwerte - wie Recht auf Leben und Gesundheit, auf Wohnung und auf Bildung, bei Bedarf auch auf ein Stück Erdoberfläche zur Nutzung, auf menschenwürdige Lebensverhältnisse, auf Arbeit sowie auf gleichberechtigte Teilhabe eines jeden am gesellschaftlichen Leben - rückzukoppeln an die wirtschaftliche Basis wie umgekehrt dieser an die besagten Grundwerte: *Welche Wirtschaftsweise ist imstande, ein menschenwürdiges Leben aller zu gewährleisten?* Das gegenwärtige neoliberale oder neokapitalistische Wirtschaftssystem ist es, nach dem eigenen Eingeständnis mancher seiner Vertreter, offenbar nicht. Ist dieser permanente Verstoß gegen die Ethik eine unabwendbare Tragik der *condition humaine* oder ein Versagen ihrer Ideologie und Praxis?

Ein anderes Beispiel: Kann die Macht der Pharmaindustrie über die Gesundheit der Menschen - angefangen bei der Verwendung von Pestiziden in der Landwirtschaft, synthetischen Substraten bei der Lebensmittelherstellung über die reichliche Verabreichung chemischer Arzneien bis hin zu ruinös wirkenden Silikon-Implantaten in die weiblichen Brüste - kann der hier liegende Konflikt zwischen Recht auf Gesundheit und wirtschaftlichem Profit derzeit hinreichend nach ethischen Maßstäben kontrolliert werden?

Die Antwort liegt darin, daß eine **zirkuläre Rückkoppelung** in das aufgezeigte hierarchische Kompetenzsystem eingebaut werden muß. Dabei geht es nicht allein um eine wirtschaftsinterne Problematik, sondern um ein grundsätzliches Verfassungsproblem: um die Orientierung eines Grundwerte-Parlamentes nicht allein an hehren ökologischen und sozialen Prinzipien, sondern um dessen Rückkoppelung an das ökonomisch, auch unter bleibenden Bedingungen von Knappheit der Naturressourcen, konkret Machbare. Aber gleichermaßen auch um des Abverlangens des ökonomisch Mach-

⁴⁸ E.U. von Weizsäcker/A.B. Lovins/L.H.Lovins: Faktor Vier. Doppelter Wohlstand, halbiertes Verbrauch, München 1997.

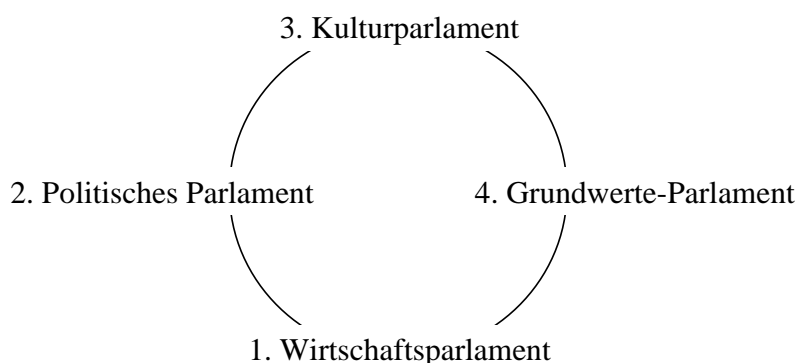
baren nach rechtlich verbindlichen Maßstäben der Menschenwürde und ihrer Grundrechte. Diesem Problem ist nicht durch einseitige Bestimmung von oben nach unten allein Rechnung zu tragen. Dann stünde ein nicht realisierbarer Verfassungsidealismus dem jetzigen ökonomischen Materialismus gegenüber, ähnlich wie es jetzt schon etwa in puncto „Menschenrecht auf Arbeit“ der Fall ist. „*Ultra posse nemo tenetur*“, können die neoliberalen Ökonomen heute mit scheinbarem Recht sagen: Was sich wirtschaftlich nicht machen läßt wie z.B. allseitige Verteilung der Arbeit, bleibt im Reich der Wunschvorstellungen, mögen diese noch sooft internationales „Menschenrecht“ sein. Entsprechendes gilt, noch elementarer, in den Dritte-Welt-Ländern für das Menschenrecht auf ausreichende Ernährung, Gesundheit, Wohnung und Bildung.

Bei ernstgenommener rechtlicher Geltung der Beschlüsse von Grundwerteparlamenten (auf nationaler und internationaler Ebene) wäre zwar gebieterisch nach der Art von Wirtschaft zu fragen, die imstande wäre, solchen Menschenrechten effektiv Rechnung zu tragen und das ist sicherlich nicht der heutige Kapitalismus und seine neoliberale ökonomische Rechtfertigungsideologie. Dennoch bleibt auch unter den Bedingungen eines entscheidend verbesserten (z.B. vom Zinseszins befreiten) Wirtschaftssystems nach der Rückkoppelung von Grundwerten, kulturellen wie politischen Werten an das wirtschaftlich Realisierbare zu fragen. Und dieses Verfassungsproblem muß grundsätzlich gelöst werden, denn das oben dargelegte Viergliederungs-Konzept darf nicht als unrealisierbares Wunschdenken diffamiert werden.

Die Lösung für diese Art von Problemen ist gar nicht so schwer, wie es zunächst aussieht, solange man nicht gewohnt ist, logisches Denken auch auf soziale Verhältnisse und nicht bloß auf Maschinenbau und Computersoftware anzuwenden. Wir haben schon in unseren gegenwärtigen, eher schein- oder embryonaldemokratischen Verhältnissen einen kleinen Rückkoppelungsmechanismus zwischen den beiden parlamentarischen Kammern: Bundestag und Bundesrat. Zwischen „erster“ und „zweiter Lesung“ einer parlamentarischen Gesetzgebungsdebatte steht die Stellungnahme des Bundesrates und anderer gesellschaftlicher, auch außerparlamentarischer Gruppen sowie die Arbeit von parlamentarischen Untergliederungen (Kommissionen). Formal analog dazu wäre, jedoch mit ungleich gesteigerter Bedeutsamkeit, für jedes Parlament die Beratung und Abstimmung der jeweils anderen drei Parlamente verbindlich zu berücksichtigen,

wobei zur Abkürzung des Verfahrens die Kommissionen aus allen Parlamenten wahrscheinlich gemischt zusammengesetzt sein können. **Entscheidend bleibt die reichsspezifische Wahl und Verantwortung der Parlamentarier von bzw. vor den Bürgern.** Dem Anliegen **direkter Demokratie** wäre durch eine derart strukturierte Demokratie bereits in hohem Maße Rechnung getragen. Ohne reflexiv **strukturierte Demokratie** und ihr Repräsentationssystem kommen dagegen die berechtigten Anliegen nach direkter Demokratie in einem größeren Staatsgebilde nicht wirksam zum Zuge!

Wenn wir die obige hierarchische Reihenfolge in eine zirkuläre verwandeln, ergibt sich folgendes Bild:



Figur 5: Die Subsysteme bzw. ihre Parlamente als Kreislauf

Integration (integrale Gesellschaft) nicht gleich Integralismus

Wichtig ist es, den Unterschied von Integration zu Integralismus zu erfassen. Integralismus bedeutet, von religiösen Letztwerten her unmittelbar jede Ebene des Sozialen gestalten zu wollen, wie dies in alten Theokratien mit mehr oder weniger Gerechtigkeit praktiziert wurde und wie es religiösen Integralisten (unter anderem Aspekt „Fundamentalisten“ genannt) heute noch vorschwebt.

Integration dagegen bedeutet, jeder Ebene des Sozialen ihre Eigengesetzlichkeit zu lassen, jedoch nicht in Form einer wildwüchsigen Automatik von unten nach oben (vom Wirtschaftssystem bis zum religiösen System) wie heute. Integration bedeutet vielmehr: daß effektive Vorgaben von oben nach unten gemacht werden sowie daß Rückkopplung von unten nach oben stattfindet, ohne daß die Eigengesetzlichkeit der Ebenen verletzt wird.

In einer religiös pluralistisch gewordenen Gesellschaft kann keine Einheitsreligion mehr verschrieben werden. Die religiösen Letztwerte (Wahrheit, Gerechtigkeit, Menschenwürde, Liebe...) müssen und können sich auf einen humanistischen (und darin spirituellen) Grundkonsens aller Menschen guten Willens stützen. Dieser Konsens liefert Vorgaben für das kulturelle Leben - ohne die Freiheit der kulturellen Ausdrucksweisen im Rahmen dieses Grundkonsenses anzutasten.

Die Kultur ihrerseits muß der Politik (im engeren Sinn des Macht- und Kompetenzsystems, der Organisation des Gemeinwesens) Vorgaben machen. Auf diese Weise ist die besonders von Rudolf Steiner geforderte „Freiheit des Geisteslebens“ zu verwirklichen. Es geht nicht an, daß dieselben Politiker, die für nationale Sicherheit, Verkehr und Außenpolitik zuständig sind, über Bildung und Kultur, über die Inhalte der universitären und schulischen Ausbildung usw. bestimmen, genausowenig wie über religiös-weltanschauliche Belange. Die Politik muß viele nichtpolitische Funktionen abtreten und sich dienend gegenüber den kulturellen Wertmaßstäben der Menschen verhalten.

Ihrerseits muß die Politik der Wirtschaft Rahmenbedingungen setzen. Viele angeblich technologisch-wirtschaftlich von selbst geschehende Entwicklungen (z.B. in der Verkehrspolitik oder in der Ökologie) beruhen auf Versagen politischer Steuerung, auf der anfangs konstatierten, unkontrollierten und im Grunde illegalen Dominanz der Wirtschaft über die Politik.

Politische Steuerung der Wirtschaft hat mit Planwirtschaft nicht das geringste zu tun, sondern bedeutet gesetzliche Festlegung, in welchem Rahmen sich die Wirtschaft nach ihren eigenen Marktgesetzen entfalten kann, also gesetzliche Rahmensetzung. Sie be-

deutet einfach, die Konsequenzen daraus zu ziehen, daß die Wirtschaft für den Menschen und das Gemeinwesen da ist, nicht Mensch und Gemeinwesen für die Wirtschaft.

Aufgaben des Grundwerte-Parlamentes

Das Grundwerte-Parlament ist die für unseren sozialetischen Zusammenhang wichtigste Instanz. Es hat sich mit der konkreten Ausdeutung und Kontrolle der im Grundgesetz angesprochenen Grundwerte zu befassen, wie sie bisher - bis zu einer „von dem deutschen Volke in freier Entscheidung beschlossenen Verfassung“, Art. 146 GG! - in den Artikeln 1 bis 19 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland niedergelegt sind. Ferner bedarf das faire Miteinander der Religionen und Weltanschauungen im religiös und weltanschaulich neutralen Staat (Art. 2 GG) der aktiven parlamentarischen wie exekutiven Kontrolle. Es ist eine klerikalistische Verfälschung, den weltanschaulichen Pluralismus entweder von vornherein durch spezifisch „christliche“ (sprich: kirchliche) Wertinterpretationen zu verengen oder aber ihn als wertfreies Sammelsurium zu erklären, der dringend der kirchlichen Definition bedarf. In beiden Fällen wird der breite humanistisch-philosophische und überkonfessionelle Wertekonsens geleugnet, der implizit bereits da ist und durch weitere konsensbildende Arbeit - eben im Grundwerte-Parlament - ausdrücklich hergestellt werden kann. Die Tendenz zur abwertenden Etikettierung aller spirituellen Gruppen als „Sekten“ von Seiten der Großkirchen setzt die undemokratische und pluralismusfeindliche Tradition der Kirchen (besonders der katholischen) mit anderen, bisher formal legalen Mitteln fort. Diese grundlegenden Verfassungsfragen stellen nichts anderes als die aktuellen, zeitgemäßen Bedingungen der Realisierung von Freiheit und Gleichheit dar.

Sekundäre Verfassungsfragen

Aus solcher verfassungstheoretischen Sichtweise ergeben sich weitere Verfassungsfragen, die im Vergleich zur grundsätzlichen Akzeptanz der vier parlamentarischen Instanzen von untergeordneter Bedeutung sind: Ist der Instanzenweg nur in eine Richtung zu durchlaufen oder in beide Richtungen? Kann dasjenige Parlament, das jeweils eine

Gesetzgebungsinitiative ergreift, selbst die Richtung des Instanzenweges bestimmen? Darf jedes Parlament ein Veto-Recht haben oder darf es überstimmt werden? Gelten die jeweiligen Mehrheiten einer parlamentarischen Kammer als ganzer oder werden die Stimmen der Abgeordneten bei Entscheidungen addiert? Auf dieser Frageebene scheinen kaum Apriori-Vernunftentscheidungen möglich zu sein, so daß sich großer Spielraum für die einzelnen nationalen Verfassungen ergibt. Solche sekundären Fragen brauchen deshalb hier, wo es erst einmal um die Grundidee einer verfassungsmäßig gestalteten Kreislauffähigkeit der Demokratie geht, nicht vorzeitig behandelt zu werden.

Von grundlegenderer Bedeutung ist die Frage, ob das Grundwerte-Parlament zugleich die Funktion des jetzigen Bundesverfassungsgerichtes übernehmen kann. Dies ist a priori zu verneinen, weil das Parlament auch auf der Grundwerte-Ebene an Wertungen und Interessen von Gruppen gebunden bleibt, während Richter die Verfassungs- und Gesetzeskonformität zu prüfen haben, ohne selbst Interessenvertreter sein zu dürfen. Wohl könnte es sein, daß die obersten Richter vom Grundwerte-Parlament eingesetzt werden - obwohl und gerade weil die Verfassungsgerichtsbarkeit wie die Verfassungsentwicklung dem politischen System im engeren Sinne angehört (siehe Figur 4).

Die Legislative hat dagegen auf allen Ebenen inhaltliche und zeitangepaßte Wertentscheidungen zu treffen, deren Ausdruck die Gesetze sind. Ein Beispiel von der Grundwerte-Ebene: Die Frage, ob es kirchlich-christlichen Religionsunterricht und entsprechende Universitätsfakultäten geben soll, ist nicht bloß eine der formalen Grundgesetzeskonformität. Sonst wäre sie unter jetzigen Verhältnissen sicher zu verneinen, da das Grundgesetz die Gleichheit aller religiösen Bekenntnisse garantieren will, Art. 4 GG. Nur wenn und weil man darüberhinausgehend den gesellschaftlichen Wertekonsens zuläßt, sind konfessioneller Religionsunterricht und sogar konfessionelle Theologie an Universitäten überhaupt verständlich zu machen. Schon jetzt werden also, über das Grundgesetz hinaus, Grundwerte-Entscheidungen zugelassen, die in geordneter Form legislativen, daß heißt auf Kompromissen beruhenden Charakter hätten. Sie dürften allein von der bloßen Grundgesetzeskonformität her (Art. 4 GG) kaum zu rechtfertigen sein!

Recht an Sittlichkeit gebunden

Derartige Unterscheidungen in dem Fall die von relativ statischem Verfassungsrecht und dynamisch-zeitgebundenen, konkreteren Grundwerte-Entscheidungen - können in den gegenwärtigen, relativ primitiven Verfassungsverhältnissen nicht einmal sauber artikuliert, viel weniger befriedigend durchgeführt werden. Daher die zahlreichen Inkonsistenzen in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichtes, die der rechtlichen Willkür Tür und Tor öffnen.⁴⁹ Viele Juristen können dergleichen schwer zugeben, weil die dynamische Bindung des Rechts an die sittlichen Grundlagen ihr ganzes positivistisches Kartenhaus zum Einsturz bringt. Der Verfassungsjurist K. A. Schachtschneider führt für diesen (kantischen) Gedanken der Bindung des Rechts an die Sittlichkeit mit Recht den Art. 2, 1 GG an, wo vom „Sittengesetz“ als Norm der freien Persönlichkeitsentfaltung die Rede ist. Diese innerjuristische Begründung ist wichtig, aber etwas schmal. Das Verfassungsrecht braucht als ganzes nach eigenem Verständnis (Art. 1 GG) eine sozialetische Begründung.

Da - trotz Parteispenden-Affären - vorläufig noch wenig Bewußtsein für den grundlegenden Bedarf an Verfassungsentwicklung auf nationaler Ebene zu erwarten ist, könnte am ehesten auf übernationaler, europäischer Ebene ein vertieftes Bewußtsein für den Zusammenhang von Verfassung und sozialer Ethik um sich greifen.

Hat Sachlichkeit Chancen in der Politik?

Fundamental für Ethik ist Wahrheitsliebe. Eine unscheinbare, aber ihrerseits fundamentale Form von Wahrheitsliebe ist Sachlichkeit. Die mit allzugroßem Recht - zumal anlässlich der derzeitigen Parteispenden-Skandale - beklagte Parteienoligarchie läßt sich nur überwinden, wenn sich an die Stelle der Allround-Parteien auf jeder Ebene des sozialen Systems strikt an begrenzte Sachfragen orientierte Partei-Gruppierungen neuen Stils bilden. Dadurch gewinnt das Prinzip der Sachlichkeit einschließlich des sachlichen Streits und der bewußt unterschiedlichen, überdiskursiven Wertungen eine

⁴⁹ Vgl. Hankel/Nölling/Schachtschneider/Starbatty, Die Euro-Klage. Warum die Währungsunion scheitern muß, Reinbek 1998.

Chance gegenüber dem Prinzip der sachfernen, oft ins verschleierte Weltanschauliche überhöhten Blockbildungen. Die weltanschaulich-religiösen Optionen (Einsichten und Wertungen) sollen und müssen ausdrücklich da diskutiert werden, wo sie hingehören: im Grundwerte-Parlament. Dort wird nicht über Wahrheit und ethische Richtigkeit als solche entschieden, sondern der rechtlich erhebliche Konsens der verschiedenen weltanschaulich-religiösen Gruppen auf dem Boden einer Verfassung gesucht. (Ob es sich hierbei um den viel genannten Minimal- oder aber um einen Maximal-Konsens handelt, mag an dieser Stelle dahingestellt und einer vertiefenden Untersuchung überlassen bleiben.) Dort im Grundwerte-Parlament müssen zugleich die Rahmenbedingungen an die kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Parlamente verbindlich formuliert werden. Wie eine alte theologische Formel besagt: unvermischt und ungetrennt. Derzeit haben wir dagegen Vermischung (bei Dominanz der Wirtschaft) und zugleich resultierende Bezugslosigkeit der Wertebenen, z.B. von Grundwerten und Wirtschaft.

Bewußtseinsverfassung und Gesellschaftsverfassung⁵⁰

Der Weg zur Gesellschaftserneuerung kann nur über das Bewußtsein der Einzelnen laufen, jedoch wiederum nur, sofern der Einzelne die Strukturen des Allgemeinen denkend erfaßt und sich darin selbst übersteigt, also nicht pseudo-ethisch in seiner Privatheit verbleibt und pseudo-spirituell das soziokulturelle Milieu auf dem Weg in ein milieu divin überspringen will, wie es die vielen Prediger des Anfangens allein bei sich selbst suggerieren. Ihre scheinbar ethischen Appelle biegen den Einzelnen, unbeabsichtigt und unbewußt eigentlich diabolisch-unethisch, auf sich selbst zurück, statt auf den unerläßlichen Schritt von der Bewußtseinsverfassung zur Gesellschaftsverfassung zu dringen. Die rechtliche Verfassung einer Gesellschaft ist nichts anderes als Staat. Den Staat nicht als entfremdeten Übervater, sondern als Spiegelung der eigenen und gemeinsamen Bewußtseinsstruktur zu erfassen, und bei „Struktur“ etwas Bestimmtes, daher Diskutierbares zu denken, das steht heute an, wenn wir aus dem Klagen über Parteien-, Politik- und Staatsverdrossenheit herausfinden wollen. Es wäre ja denkbar,

⁵⁰ Suhr, Dieter, Bewußtseinsverfassung und Gesellschaftsverfassung. Über Hegel und Marx zu einer dialektischen Verfassungstheorie, Berlin-München 1975.

daß Deutschland, nach überwundenem 20. Jahrhundert, einmal mit einem großen konstruktiven Beitrag zur notwendigen Demokratieentwicklung vorangehen könnte.

Wert-Verwirklichung wichtiger als „neue Werte“

Selbst der Ruf nach „neuen Werten“ hat etwas ideologisch Verschleiernes, denn es geht zuallererst um *Verwirklichung* bereits akzeptierter und offiziell hochgehaltener Werte. Das Problem des Werte-Wandels ist dagegen zur Zeit viel weniger akut als z. B. während der sogenannten „sexuellen Revolution“ und zur Zeit der 68-er Studentenrevolte. Wir brauchen nicht „neue Werte“ zu kreieren wie Modeartikel - es sei denn diesen einen umfassenden Meta-Wert: dem Prinzip Kommunikation und ihren metakommunikativen, spirituellen, ethischen Voraussetzungen echte Chancen zu geben in unseren Gemeinwesen. Demokratie ist auf diesen Wert der zwangsfreien Kommunikation (nochmals: samt ihren metakommunikativen Voraussetzungen) gebaut, oder sie ist keine. Wir haben noch nicht viel Demokratie. Sie steckt erst in den Kinderschuhen, und nur die parteipolitischen Schönredner geben vor, diese Demokratie sei schon erwachsen. Nicht einmal die Unterscheidung zwischen „bloß formaler“ und „material gelebter“ Demokratie (z.B. bei Rosa Luxemburg) genügt heute allein noch, um die Defizite zu benennen. Diese liegen auch im Formalen. Demokratie ist seit zwei Jahrhunderten nicht wirklich weitergedacht worden - trotz der sozialistischen Gerechtigkeits-Postulate! Zu nennen wären allenfalls Vorstellungen von Räte-Demokratie sowie neuerdings von direkter Demokratie, die beide mit dem aufgezeigten Vierstufungs-Konzept einer gegliederten oder strukturierten Demokratie vereinbar sind. Zur einer erwachsen werdenden Demokratie gehört in jedem Fall die erweiterte Gewaltenteilung und als deren ethische Komponente das Grundwerte-Parlament.

Dies alles gilt gleichermaßen auf nationaler, europäischer wie auf globaler Ebene.

XII. Allein bei Integration-durch-Differenzierung der Systemebenen ist soziale, solidarische Gleichheit (Gerechtigkeit) unter den modernen Bedingungen von Individualismus und politischer Freiheit möglich. Die alten Straßengraben-Kämpfe zwischen Liberalismus und Sozialismus (heute von Liberalismus und Kommunitarismus) sind geistesgeschichtlich überholt - allerdings nur unter diesen systemischen Voraussetzungen.

Integration durch Differenzierung bedeutet im systemtheoretischen Zusammenhang, der noch umfassender ist als die vorherige „sozialethische“, auf die Umsetzung von ethischen Vorstellungen in Recht bezogene, Betrachtungsweise: Nur durch die theoretischen und praktisch-institutionellen Unterscheidungen hindurch sind soziale Einheit, Zusammenhalt, Befriedigung der Freiheiten, Gleichheit als Gerechtigkeit und Kreislauf-fähigkeit möglich.

Der Gesichtspunkt von Integration und Differenzierung menschlicher Handlungsebenen erlaubt uns eine abschließende synthetische Zusammenschau und Stellungnahme zum aufgeworfenen Problem von Freiheit und Gleichheit, demgemäß von Liberalismus und Sozialismus, darüberhinaus aber auch zu anderen sozialen Ordnungsvorstellungen.

Wir sind nach dem bereitgestellten Instrumentarium darüberhinaus in der Lage, den Gesichtspunkt des individuellen Handelns (personale oder individuelle Systemreferenz) mit dem systemischen Gesichtspunkt (kollektive Systemreferenz) zu verbinden und zwischen beiden zu springen. Freiheit und Gleichheit gehen an sich vom individuellen Gesichtspunkt aus: Sie meinen Freiheit und Gleichheit der Einzelnen, wobei von Gleichheit freilich nur im Vergleich zu sprechen sinnvoll ist. Die „Bedingungen“, nach denen gefragt ist, sind jedoch nicht bloß theoretische und abstrakt-vermeintlich gesetzgeberische Vorgaben, etwa im Sinne von John Rawls „Theory of Justice“, sondern ausgesprochen systemische oder ordnungspolitische.

Dieselben Reflexionsstufen können mehr unter der Rücksicht des einzelnen Akteurs interpretiert werden. Vom Einzelnen her denkenden Menschen liegt es näher, diese Stufen individuellen Handelns ins Gesellschaftliche hinein zu verallgemeinern - so als

ob die Gesellschaft ein Groß-Ich wäre. Zwar ist diese Vorstellung nicht zutreffend. Doch von demselben systemischen Denken, von dem sie grundsätzlich korrigiert wird (ein soziales System ist kein Groß-Ich, und letzteres ist nur eine laienhafte Hilfsvorstellung), wird sie auch teilweise rehabilitiert: Man kann die Handlungsstufen des Einzelnen mit gewissem Recht und Erkenntnisgewinn ins Große projizieren, weil sie den Systemstufen entsprechen. Dies soll im ersten Schritt geschehen. Im zweiten Schritt soll noch einmal die Unersetzlichkeit und größere Lebensnähe einer eigentlich systemischen Betrachtungsweise hervorgehoben werden.

Freiheits- und Gleichheitsvorstellungen gemäß den Handlungsebenen

Erinnern wir uns an die früher aufgeführten Ebenen menschlicher Praxis, näherhin des sozialen Handelns:

- (1) physisch-technisches Behandeln und güterbezogenes Handeln
(sachorientiert)
- (2) strategisch-selbstinteressiertes Handeln
(interessenorientiert)
- (3) kommunikativ-soziales Handeln
(verständigungsorientiert)
- (4) metakommunikatives Handeln, aus sozialer Einheit heraus und auf solche hin
(normenorientiert)

Behauptet wird: Die Verselbständigung jeder dieser Handlungsebenen, genauer, *die Interpretation des sozialen Ganzen von einer einzigen oder nur zweien dieser Handlungsebenen her*, bedeutet eine unheilvolle ideologische Vereinseitigung.

- (1) Die Dominanz des physisch-technischen Handelns führt zu einer gerade gegenwärtig aktuellen Gefahr, die mit den Stichworten **Technokratie, Sozialtechnologie, technologische Ideologie** bezeichnet werden kann. Hierüber, über die angebliche technologische Machbarkeit und Regulierbarkeit der Gesellschaft, über die angebliche Ersetzbarkeit politischer Entscheidungen und gesellschaftlicher Wertentscheidungen durch

„Sachlogik“ wäre eigens zu handeln. Paradoxerweise werden die politischen Entscheidungen um so mehr anonyme Machtentscheidungen, als die hinter ihnen stehenden unvermeidlichen Wertentscheidungen durch angebliche Sachzwänge verschleiert werden: „Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘“⁵¹, als Verschleierungs- und Ablenkungsideologie. „Es steht zu erwarten, daß das Verhältnis zwischen technischen und politischen Entscheidungen in den kommenden Jahrzehnten zu einem der wichtigsten Probleme der öffentlichen Politik aufrücken wird“, schrieb der amerikanische Soziologie Daniel Bell in den siebziger Jahren.⁵² Inzwischen gibt es zwar Gesellschaften und Kommissionen für Technikfolgenbewertung. Doch von solcher „Bewertung“ ist die Öffentlichkeit, der fälschlich sogenannte „öffentliche Diskurs“, ausgeschlossen.⁵³

Die wirtschaftliche Version der Technokratie ist der derzeit noch vorherrschende **Neoliberalismus**. Hier wird Wirtschaft nicht als Teil des sozialen Lebens verstanden, sondern als eine Art von Eigenbereich, dem Schachspiel vergleichbar, in das man sich bekanntlich auch mit Begeisterung hineinsteigern kann. Allerdings hat das neoliberale Wirtschaftsspiel verheerende praktische Folgen für die gesamte Menschheit.⁵⁴ Der Neoliberalismus verbindet allerdings den scheinbar ganz sachorientierten mit dem individualistisch-interessenorientierten Impuls. Das Richtige daran ist die *Verteidigung einer gewissen Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft und des freien Marktes* als einer durchaus wichtigen Art von Gegenseitigkeit und Quasi-Kommunikation. Freilich ist die Freiheit des *Marktes etwas politisch zu Gewährleistendes* - oder ein Gedankenspiel, eine Wunschvorstellung passionierter Ökonomen, die ihr Schachbrett mit der Wirklichkeit verwechseln - und sich dann über die Dissonanz mit der Wirklichkeit bei dieser Wirk-

⁵¹ Vgl. den so betitelten Aufsatz von Jürgen Habermas in dem gleichnamigen Buch „Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘“, Frankfurt/M. 1969.

⁵² Daniel Bell, Die nachindustrielle Gesellschaft, Frankfurt-New York 1975, 303.

⁵³ An der derzeit modischen Überstrapazierung des Diskurs-Begriffes im Gefolge der Diskurs-Theoretiker (Habermas und seine Schule) ist zu kritisieren, daß nicht zwischen Diskurs im Sinne der **argumentativen Rede** (scholastischer und deutscher Diskursbegriff) und „discours“ im angelsächsischen wie französischen Sinn von **Rede überhaupt** unterschieden wird. Dies stellt keine harmlose Verwechslung dar, sondern ein falsches Spiel. Denn heimlich wird immer der argumentative Diskursbegriff in Anspruch genommen – auch wo er gar nicht hingehört oder eine untergeordnete Rolle spielt wie bei eigentlichen Bewertungs- und Ermessensfragen, beim kommunikativen und „politischen Diskurs“. Dort, wo der strenge Diskurs hingehört, im argumentativen und akademischen Zusammenhang, wird mit Hilfe der weiten Wortverwendung suggestiv, nicht argumentativ vorgegangen.

⁵⁴ Vgl. Bernd Senf, Die blinden Flecken der Ökonomie, München 2000; Burkhard Wehner, Die Logik der Politik und das Elend der Ökonomie, Darmstadt 1995; Helmut Creutz, Das Geldsyndrom. Wege zu einer krisenfreien Marktwirtschaft, München 1993/ Berlin 1995.

lichkeit und bei den Politikern über deren „Primatsanspruch“ beschweren.⁵⁵ Es hat bisher nie einen freien Markt ohne Machtbeeinflussung gegeben. Gegenwärtig wird er durch Institutionen wie das Zinsgeldsystem, die Eigentumsordnung des Bodens und die Übermacht gewisser „freigewählter“ Handelspartner, die die Bedingungen des Welthandels diktieren, systematisch in höchstem Maße verfälscht. Das ist gemeint, wenn gesagt wurde, die schöne Idee des freien Marktes sei allererst politisch zu verwirklichen - freilich von einer Politik, die selbst unter Wertmaßstäben der Freiheit agiert. (Damit sind wir allerdings schon wieder in systemischen Betrachtungen.).

(2) Die Interpretation des sozialen Ganzen vom strategisch-selbstinteressierten, individuellen Handeln her führt zu einem **individualistischen Liberalismus**. Dieser kann die optimistische Annahme einer verborgenen Harmonie der widerstreitenden Egoismen machen wie in der Frühzeit liberalistischen Denkens (Adam Smith), er kann aus der Not der sozialen Konflikte eine Tugend machen und ihn, den Konflikt, zum Vater allen Fortschritts und aller sozialer Freiheit erklären (R. Dahrendorf u.a.⁵⁶), er kann auch als sogenannter Ordo-Liberalismus einen Kompromiß zwischen dem Gedanken einer vorgefaßten sozialen Ordnung mit dem der individuellen Freiheit schließen. Solange der individualistische Freiheitsbegriff für das Ganze der Gesellschaft allein maßgebend bleibt, wird es sich immer um faule Kompromisse mit dem Gleichheits- oder Ordnungsgedanken handeln.

(3) Der **Sozialismus** ferner, der den an sich wichtigen Gedanken einer kommunikativen, mehr als rechtlich-individualistischen „Einheit des Menschen mit dem Menschen“ zu realisieren sucht, wollte oft allzugern die zuvor genannten Handlungsebenen mit ihrem Eigenrecht überspringen. Aber es ist ebenso utopisch, daß der Mensch das strategisch-selbstinteressierte Handeln überspringen sollte deshalb, weil es als solches nicht die höchste Handlungsstufe ist, wie es utopisch und wenig wünschenswert ist, daß er mit dem Essen und anderen Genüssen aufhört, weil diese als solche noch nicht gemeinschaftlich sind. Die moralische Entrüstung über das „egoistische“ Handeln der

⁵⁵ Um ein aktuelles Beispiel solchen ökonomischen Denkens zu nennen: C. Christian von Weizsäcker, Logik der Globalisierung, Göttingen 1999.

⁵⁶ Ich bejahe mit Rolf Dahrendorf (u.a. Gesellschaft und Freiheit, München 1965) und anderen Konflikttheoretikern durchaus die positive Rolle von sozialen Konflikten, lehne aber die damit oft einhergehende These ab, gesellschaftliche (staatlich-rechtliche) Integration sei notwendig Zwangsintegration. Mit dieser These scheint die Aufhebung des Unterschiedes zwischen legitimer und illegitimer Macht verbunden.

Menschen dort, wo es um die jeweiligen materiellen und sonstigen Interessen von Individuen und Gruppen geht, stellt einen utopischen „Idealismus“ dar - auch und gerade wenn solche Entrüstung von „materialistischer“ Seite kommt. Nicht darauf kommt es an, dem Menschen das selbstinteressierte, strategische Handeln abzugewöhnen, sondern dieses „egoistische“ Handeln sowohl je persönlich (der ethische Aspekt) wie gesellschaftlich in die höheren Handlungs- und sozialen Einheitsebenen zu *integrieren*. Integration in diesem sozialphilosophischen Sinn bedeutet für den Einzelnen: Einordnung des sozial unreflektierten, auf Genußwerte und sachliche Nutzwerte ausgerichteten Handelns sowie des einseitig reflektierten, am individuellen Interesse ausgerichteten sozialen Handelns in das kommunikative und dialogische, an Normen der Gegenseitigkeit ausgerichtete Handeln. Ob und in welchem Maße dies gelingt, ist keine Sache moralischer Appelle, sondern vielmehr *sozialer Strukturen*.

(4) Zuvor sei noch die falsche Dominanz der Metakommunikation, d. h. der *Orientierung an der sozialen Einheit* bei Unterdrückung der anderen Handlungsebenen erwähnt. Obwohl auch wir Integration der vorher genannten Handlungsstufen unter die der Metakommunikation, die Ebene der Verständigung über die Gemeinsamkeit des Handelns, Wertens und Wollens fordern, *darf Integration nicht Absorbierung* dieser vorausgehenden Handlungsebenen beinhalten, sondern deren Freisetzung: Differenzierung. Was sonst herauskommt, ist entweder **Kollektivismus**, nämlich dann, wenn zugleich eine Option für soziale *Gleichheit* getroffen bzw. auferlegt wird, und zwar für die Gleichheit im abstrakten Sinn, die mit Freiheit nicht vereinbar ist. Hier treffen wir auf die Ausprägung des Sozialismus, die geschichtlich als *Kommunismus und Staatskapitalismus* aufgetreten ist und sich m. E. weitgehend zu Unrecht auf Marx berufen hat.

Die andere Form der Betonung sozialer Einheit geht mit der Betonung angeblich gottgewollter oder naturnotwendiger, „naturrechtlicher“ *Unterschiede* zusammen. Daraus folgt ein **Ordnungsdenken konservativer und religiös integralistischer Prägung**, in dessen Dienst immer wieder das christliche Gemeinwohldenken gestellt wurde. Ein modernes Naturrecht kann dagegen nur Freiheitsrecht sein, d. h. solche Normen beinhalten, die aus Sinnstrukturen der menschlichen Freiheit folgen.

Wir sind das Thema „Freiheit und Gleichheit“ hier noch einmal unter dem Gesichtspunkt der Handlungsebenen der Individuen angegangen, weil die Begriffe Freiheit und Gleichheit daher stammen. Der Kehrreim unserer Überlegungen lautet erneut: Die traditionelle Entgegensetzung beider ist im Grunde oberflächlich und nur historisch verständlich. Sie beruht darauf, daß unhaltbar abstrakte und einseitige Begriffe von Freiheit und Gleichheit zugrunde gelegt werden und daß eine Ebene menschlichen Handelns auf Kosten der anderen als allein maßgeblich angesetzt wird. *Selbst die höchstreflektierte Handlungsebene kann allein nicht „herrschen“, wenn es um Freiheit gehen soll.* Sie muß die vorhergehenden in ihr Eigenrecht, in ihre „Freiheit“ entlassen. Die Formel „Integration durch Differenzierung“ wendet sich gegen solche Einseitigkeiten, womit sich die Menschheit in der historischen Entwicklung politischen Denkens abmühen mußte.

Bei „sozialer Gleichheit“ im Sinne der materiellen Gerechtigkeit sowie im Sinne der kommunikativen Solidarität sind besonders die Ebenen 1 und 3 des sozialen Handelns angesprochen und miteinander verbunden „gedacht“.

Die „politische Freiheit“ im Sinne des liberalen Individualismus nimmt besonders das Recht zum strategisch-politischen, individualistischen Handeln (Ebene 2) in Anspruch, und verbindet dieses mit Ebene 4 unter dem Aspekt des weltanschaulicher Pluralismus („Jeder soll nach seiner Façon selig werden“).

Schärfer lassen sich diese angeblichen Gegensätze, die oft als Orientierungspole für Pseudo-Erkenntnis dienen, nicht fassen. ***Die alten Straßengräben-Kämpfe zwischen Liberalismus und Sozialismus (heute von Liberalismus und Kommunitarismus) sind geistesgeschichtlich überholt - allerdings nur unter den angegebenen systemischen Voraussetzungen einer Integration durch Differenzierung.***

Reflexions-Systemtheorie als operationale im Unterschied zu bloß postulatorischer Theorie

Es ist eigentümlich: Die vorhergehende Betrachtungsart von den Handlungsebenen ist uns näher, sie scheint anschaulicher und einleuchtender. In Wahrheit ist sie aber „ab-

strakter", weil die Frage unbeantwortet bleibt, wie denn die gewünschte Differenzierung und Integration der Handlungsebenen in ihrem jeweiligen Recht, mit ihrer jeweiligen Einseitigkeit, vonstatten gehen soll. Von den Handlungen und Einstellungen der Einzelnen her läßt sich immer nur postulieren und wünschen. Das unterscheidet nicht von der Rawlschen Betrachtungsweise, der vertragstheoretischen Fiktion. Im Unterschied zu dessen liberalistischen, eindimensionalen „Flachland“-Auffassung vom menschlichen Handeln - um einen von Ken Wilber⁵⁷ mit Recht vielgebrauchten polemischen Ausdruck zu verwenden - kommt das der Realität zwar näher, aber keineswegs nahe genug, um operational, realisierbar zu sein.

Soll jetzt etwa der Gesetzgeber, das bisherige Allround-Parlament mit den für alles und nichts beauftragten Allround-Abgeordneten, hingehen und das Recht der jeweiligen Handlungsarten in ihren jeweiligen Bereichen abzirkeln? Das ist eine ganz unrealistische Vorstellung, wenngleich bereits weniger lebensfremd als unsere bisherige Art von Formal-Demokratie, in denen solche Differenzierungs-Probleme schlicht ignoriert werden.

Aus diesem Grund muß noch einmal die Notwendigkeit und die viel größere Lebensnähe der oben gemachten systemtheoretischen Vorschläge betont werden. Einzig die institutionelle Differenzierung der Systemebenen gewährleistet, daß Betrachtungen über die verschiedenen Typen des Handelns sowie die verschiedenen Ausprägungen von Freiheit und Gleichheit, von Gerechtigkeit als Gegenseitigkeit (vgl. oben Kapitel VII) nicht bloß **postulatorische Theorie** bleiben.

Oben im Zusammenhang mit dem Grundwerte-Parlament wurde von „appellativer“ Haltung und Theorie gesprochen. Die hier gemeinte „postulatorische“ Theorie braucht nicht einmal moralisch zu appellieren, sondern kann in „vornehmer“ wissenschaftlicher Distanz bleiben. „Postulatorisch“ bedeutet auch nicht allein, daß eine Theorie-Praxis-Kluft besteht, sondern dies: daß die Bedingungen für ihre Überbrückung nicht angegeben werden können (wie bei den Rawlschen Gerechtigkeitspostulaten).

⁵⁷ Ken Wilber, Eine kurze Geschichte des Kosmos, Frankfurt/M. 1997.

Auch hier, bei der Reflexions-Systemtheorie des Sozialen, kurz Viergliederungstheorie, handelt es sich um Theorie, sogar um Systemtheorie, die noch viel weiter zu entwickeln ist, als es hier möglich und tunlich schien. Aber es ist **eine operationale, realisierungsfähige Lehre**: Es kann angegeben werden, wie und in welchen Schritten diese Viergliederungs-Theorie durchgeführt werden kann.

Selbstverständlich bleibt die Aufgabe und das Problem des Überzeugens sowie schließlich der machtmäßigen, politischen Durchsetzung gegen Widerstände. Das teilt diese Theorie mit noch so konkreten Vorschlägen wie solche zur Steuer- oder Rentenreform. Doch sie teilt nicht die Hilflosigkeit, das In-der-Luft-hängen-Bleiben, das bloß postulatorischen Theorien grundsätzlich eigen ist. Diese können bestenfalls als Richtlinien bei der Auslegung der Verfassung dienen, fundieren jedoch keine Verfassungsstrukturen, in denen nicht viele regulierende Einzelgesetze notwendig sind, **weil das soziale Leben von selbst, aus eigener Sachlogik, die Unterschiede macht**, die als notwendige Bedingungen für die Realisierung von sozialer Gleichheit und politischer Freiheit angegeben wurden.

Die soziale Theorie hat dies mit pädagogischen (und psychologischen) Theorien gemeinsam: Wenn sie nicht stimmen, engen sie das Leben ein, das sie eigentlich fördern wollen. Und vor allem, sie können *nur die Bedingungen* herstellen, unter denen sich das spontane Leben selbst zu vollziehen beliebt. Es gilt, Lebensgesetze herauszufinden, die - anders als in der Natur - nicht von allein ablaufen, weil sie abhängig sind von unseren Vorstellungen über das Leben. Es muß in beiden Theoriearten vermieden werden, irgendetwas zu erzwingen, was nicht lebensgerecht ist. Besser als schlechte pädagogische Theorie ist gar keine.

Im sozialen Leben - hier liegt ein wichtiger Unterschied - geht es nicht mit „gar keiner“ Theorie. Soziales Leben ist, sobald es nicht mehr „naturwüchsig“ und traditionalistisch abläuft, also jedenfalls unter modernen Bedingungen, notwendig theoriegeleitet. Inzwischen wurde jedoch der Anspruch weithin fallengelassen, systemische Lebensgesetze des Sozialen zu erfassen. Man landet dann in freischwebender, nicht operationaler Theoriebildung (wofür die derzeit noch maßgebenden Theoriemathadoren Habermas und Luhmann beispielhaft stehen) oder in positivistischer Juristerei. Ich plädiere für die

Wiedergewinnung von systemischer Theorie, die das „immanente Leben“ (Hegel) des Sozialen widerzuspiegeln und daher auch in wesentlichen Grundzügen zu steuern vermag.

Kurzes Fazit

Im Wort „Freiheit“ liegt die Sehnsucht der Menschen nach spontanem Wirkenkönnen ihrer Natur gemäß - und das bedeutet nicht in Einsamkeit, sondern in Gemeinschaft. Aber die politische Ablehnung jeder Knechtschaft, die aus der elementaren Angewiesenheit auf Gemeinschaft entstehen kann, liegt ebenfalls im Wort „Freiheit“. Wie sind freie Gemeinschaft und staatlich-politische Gesellschaft ohne Ungerechtigkeit möglich? Das ist die Frage der Freiheit.

Wie Freiheit „konkret“ aussehen wird, wenn ihre Bedingungen erfüllt sind, das kann man sich ausmalen. Doch solches Ausmalen bleibt notwendig ziemlich willkürlich und subjektiv. Denn es kann nicht das Freiheits-Leben vorwegnehmen. Das wäre ein Widerspruch in sich. Umso wichtiger aber ist es, die **strukturellen Bedingungen** anzugeben, unter denen sich das Leben der Freiheit entfalten kann. Zu diesen Bedingungen gehört, daß Freiheit auf jeder Systemebene eine andere Bedeutung bekommt.

Dasselbe gilt für Gleichheit und Gerechtigkeit als Gegenseitigkeit. Im Wort „Gleichheit“ liegt die grausame Erfahrung der Ungerechtigkeit, der Ungleichbehandlung aufgrund angeblich gottgewollter Unterschiede. Aber keiner kann sich die ersehnte Gerechtigkeit als Gleichmacherei wünschen. Wie sind Gemeinschaft und Gesellschaft von Menschen gleicher Würde, aber verschiedener Begabungen, auch Leistungen, in Gerechtigkeit möglich?⁵⁸ Die Frage nach der Gleichheit ist, wenn der berechtigte Affekt gegen die gesellschaftserzeugte, nicht bloß natürliche Ungleichheit der Menschen einmal heraus ist, die nach der Gerechtigkeit.

⁵⁸ Obwohl keine geistesgeschichtliche Studie beabsichtigt war, soll ein Name doch noch genannt werden: Jean-Jacques Rousseau, weil er in seinem „Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen“ (frz. Erstausgabe Amsterdam 1755) bereits klar die „natürliche Ungleichheit“ (inégalité naturelle) der körperlichen und geistigen Unterschiede von der gesellschaftlichen Ungleichheit („inégalité morale ou politique“) unterscheidet, die durch Privilegien wie Reichtum, Ehre, Macht bedingt ist. Also hatte die Forderung nach „sozialer“ Gleichheit von Anfang an nichts mit der berüchtigten Gleichmacherei zu tun.

Die beiden Fragen laufen auf dasselbe hinaus, einmal vom Gesichtspunkt des freien Wirkenkönnens und einmal vom Gesichtspunkt des „gleichen“ Seins und Wertes eines jeden. Freiheit und Gerechtigkeit sind untrennbar und nicht gegeneinander auszuspielen. Gerechtigkeit ist die Gleichheit von Freien. Beide Grundwerte (ebenso wie Gerechtigkeit, Solidarität, Geschwisterlichkeit oder soziale Einheit und wie die großen Worte sonst noch lauten) stehen nicht im Konkurrenzverhältnis, sondern lassen sich nur miteinander, gleichzeitig, verwirklichen, und im Prinzip nur auf allen wechselseitig voneinander abhängigen Ebenen des sozialen Systems zugleich:

- (1) **wirtschaftliche Chancengleichheit bei Leistungs-Freiheit** (die nicht bestehen, wenn nicht gerade auch diese Ebene von den Grundwerten her geordnet, z.B. Recht auf ausreichende Nahrung für alle, Recht auf Arbeit, was unser derzeitiger Zinseszins-Kapitalismus - zu unterscheiden von „freier Marktwirtschaft“ - offensichtlich nicht gewährleisten kann)
- (2) **politischer Individualismus bei Partizipation (Mitbestimmung) aller** (welche letztere in unserer gegenwärtigen Parteiendemokratie nur für ganz wenige realisiert ist)
- (3) **freier kultureller Kommunikationsfluß/transparente Werte-Kommunikation** in Pädagogik, Wissenschaft, Publizistik und Kunst
- (4) **freies, faires und gleichberechtigtes Miteinander aller weltanschaulichen und religiösen Gruppen** durch Formulierung von gemeinsamen Grundwerten und ihre flexible Umsetzung ins Recht (z.B. Ethik der Gentechnologie)

Die Frage nach der Gerechtigkeit läßt sich - das war das negative Hauptergebnis - nicht nach eindimensionalen liberalen Rechtsprinzipien lösen, und seien diese noch so sozial gemeint (wie bei Rawls). Eine Theorie der Gerechtigkeit muß mehrdimensionale (vierdimensionale) Systemtheorie sein. Diese postuliert nicht bloß, sondern liefert operationale, umsetzbare Architektur, deren Verwirklichung eine evolutionäre Synthese darstellt:

- von „liberaler“ Politik und „sozialem“ Gerechtigkeitsstreben
- von liberalistischer Freiheit und theokratischer Wertedurchsetzung
- von Konfliktfreudigkeit und kulturell-weltanschaulichem Harmoniebedürfnis
- von individualistischer und gemeinschaftlich-dialogischer Freiheit
- von Individualethik und Sozialethik
- von Ethik und Recht
- von Macht und Geist
- von idealistischer und materialistischer Orientierung
- von (kulturell) wertkonservativer und strukturrevolutionärer Haltung
- von staatlicher Rahmensetzung und freigesellschaftlichen Aktivitäten
- von direkter und repräsentativer Demokratie : „strukturierte Demokratie“
- von Quantität und Qualität der Stimmen
- von Bürgernähe und Sachkompetenz der Gewählten
- von Expertentum und Ganzheitlichkeit
- von feinfühligem Werte-Kommunikation und diskursiver Sachlichkeit

Die letzte Synthese versucht nochmals, die derzeit gängige Moderede vom „Diskurs“ zu korrigieren. Kommunikation in und über Werte geht über Diskurs weit hinaus, sofern unter Diskurs argumentative, sachbezogene Rede verstanden wird. Demokratie meint keine bloß diskursive, sondern eine **kommunikative Gesellschaft**. Denn in einer solchen Demokratie kommt vor allem die kommunikativ-kulturelle Ebene des Ganzen voll zur Entfaltung und setzt (auch, aber nicht allein über die Parlamente) die Rahmenbedingungen für Politik und Wirtschaft, indem sie ihrerseits die über ihr liegenden Letztwerte dynamisch-situationsangepaßt zu formulieren befähigt.

Für die Verwirklichung dieser evolutionären Synthesen (die noch weitere Aspekte hat) muß die Gesellschaft sich auch heute mal wieder „auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken

stellen“, wie Hegel es von der Französischen Revolution rühmte.⁵⁹ Die umrissene Systemtheorie ist Anleitung zum unblutigen, angesichts des ungeheuren weltweiten Konfliktpotentials noch rechtzeitigen Vernunftgebrauch.

Wollen wir weitere endlose, auf besagter Ebene unentscheidbare Salongespräche über Freiheit, formal-politische und wirkliche, Gleichheit, juridische und soziale, Gerechtigkeit, liberale und sozialistische / kommunitaristische führen oder in die Wirklichkeit eingreifen? Dann unter den erfragten und genannten systemischen „**Bedingungen**“!

⁵⁹ G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Theorie-Werkausgabe, Frankfurt/M. 1973, Bd. 12, 529: „Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht geschehen, daß der Mensch sich auf den Kopf, d.i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. (...) Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in dieser Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.“