

PUBLICATIONES

UNIVERSITATIS MISKOLCINENSIS

SECTIO PHILOSOPHICA
TOMUS IX. – FASCICULUS 2.



E TYPOGRAPHEO UNIVERSITATIS
MISKOLC 2004



INDEX

HERTA NAGL-DOCEKAL: Geschlechterasymmetrien aus der Perspektive der zeitgenössischen Rechtsphilosophie	7
TAMÁS TÓTH: Die moderne Gerechtigkeitsproblematik im Spannungsfeld zwischen „Universalismus“ und „Kommunitarismus“	29
TAMÁS DEMETER: A More Radical Hume	51
SÁNDOR FEKETE: The Problem of Choice in the Contract Theories	59
LILLA IGNÁCZ: Die Gerechtigkeit in den interpersonalen Beziehungen	65
KINGA CSERI: Moralisches Gesetz – gesellschaftliche Gerechtigkeit	81
PÁL BODÓ: Vertragstheoretische Grundlagen in István Bibó's akademischer Antrittsrede	91
GYÖRGY MAJOROS: Ethik und Geschichte. Michael Polányi über die moralische Inversion	99
GÁBOR BENEDETTI: Liberal Critics of Rawls	105
JUDIT HELL: Patriarchalismus, Nationalismus, Biopolitik	113
FERENC L. LENDVAI: Multikulturalisms und Globalisation	123
ERIKA KEGYESNÉ-SZEKERES: Über den Wahrheitsgehalt der Geschlechterstereotype am Beispiel ungarischer Spichwörter	137

GESCHLECHTERASYMMETRIEN AUS DER PERSPEKTIVE DER ZEITGENÖSSISCHEN RECHTSPHILOSOPHIE

HERTA NAGL-DOCEKAL
Universität Wien, Institut für Philosophie

1. Ausgangslage

Die verschiedenen Sphären unseres Lebens – Politik, Berufswelt, Erziehung, Familie – sind nach wie vor von Geschlechterasymmetrien geprägt. Woran liegt diese anhaltende Ungerechtigkeit und wie könnte sie überwunden werden?

Zunächst ist festzuhalten, dass die Gleichstellungspolitik der Frauenbewegung im Laufe der letzten hundert Jahre durchaus erfolgreich war. Für viele Nationen gilt, dass die Frauen nunmehr formalrechtlich im großen und ganzen mit den Männern gleichgestellt sind: In den gesetzlichen Bestimmungen über das aktive und passive Wahlrecht, welche die Besetzung öffentlicher Ämter regeln, bildet die Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht keinen Ausschließungsgrund mehr; der Zugang zu den Institutionen der höheren Bildung steht weiblichen Studierenden ebenso offen wie männlichen, und analog verhält es sich hinsichtlich der Berufsausbildung und -ausübung in den diversen Branchen; wo noch Reste der früheren Ausgrenzung von Frauen anzutreffen sind, etwa im militärischen Bereich, werden bereits Novellierungen erörtert.

Doch trotz dieser Errungenschaften haben Frauen noch immer mit vielfacher Benachteiligung aufgrund ihres Geschlechtes zu rechnen. So sind selbst in jenen Ländern, in denen das Wahlrecht schon seit vielen Jahrzehnten durch das Prinzip der Gleichberechtigung der Geschlechter bestimmt ist, die Frauen meist in Regierungen, Parlamenten und kommunalen Gremien noch immer drastisch unterrepräsentiert; in vielen Berufszweigen, die eine akademische Ausbildung erfordern, ist der Frauenanteil konstant niedrig, mitunter sogar rückläufig – was insbesondere im Hinblick darauf zu denken gibt, dass er auf der Ebene der Studienabschlüsse beständig ansteigt. Zugleich ist für die Arbeitswelt insgesamt festzuhalten, dass Frauen nur etwa sechzig Prozent des Einkommens von Männern verdienen. Damit korreliert der Umstand, dass bei denjenigen Personen, die unterhalb der Armutsgrenze leben,

der Frauenanteil deutlich über der Fünfzig-Prozent-Marke liegt, so dass weltweit von einer Feminisierung der Armut gesprochen werden kann. Die Reihe der Beispiele könnte beliebig verlängert werden. Zu fragen ist also: Worin sind solche Asymmetrien begründet?, und: Durch welche Maßnahmen können sie überwunden werden? Es gilt zu thematisieren, dass eine formalrechtliche Gleichstellung nicht ausreicht, um Bedingungen zu schaffen, die unserem Empfinden für Gerechtigkeit entsprechen. An eben diesem Punkt setzt die neuere feministische Debatte zur Rechtsphilosophie ein, die hier zur Sprache kommen soll.

Vorerst eine Klarstellung zum Begriff „feministische Theorie“ im allgemeinen: Dieses Forschungsprojekt geht nicht notwendig von der These aus, dass alle Frauen benachteiligt sind (ob dies der Fall ist oder nicht, kann durchaus offen bleiben), und es unterstellt auch nicht, dass es keine benachteiligten Männer gibt. Der springende Punkt ist vielmehr, dass es – in vielfältiger Form – zu einer Benachteiligung aufgrund der Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht kommt. So liegt das primäre Anliegen auch nicht darin, eine allgemein gültige Konzeption „des Weiblichen“ zu entwickeln, d.h. eine von allen Frauen geteilte Identität oder gemeinsame Erfahrungen zu eruieren, obwohl die Auseinandersetzung mit solchen Fragen durchaus notwendig werden kann. Im Zentrum feministischer Theorie steht vielmehr das Thema der Geschlechtergerechtigkeit. Damit ist auch gesagt, dass eine feministisch motivierte Forschung keineswegs nur Theoriebildung von Frauen über Frauen und für Frauen ist, sondern ein Projekt von allgemeiner Relevanz.

Obwohl sich jedoch in dieser Weise ein klarer thematischer Kern ausmachen lässt, ist es eigentlich irreführend, von „der“ feministischen Theorie zu sprechen, da zu allen Einzelfragen sehr divergierende Überlegungen vorgetragen wurden, so dass es sich um eine Debatte von höchst kontroversiellem Charakter handelt. Im Folgenden möchte ich nun einige Schwerpunkte der zeitgenössischen Diskussion aufgreifen und jeweils den legitimen Problemstellungen, aber auch den Leistungsgrenzen der betreffenden Argumentationen nachgehen.

2. Die formalrechtliche Gleichstellung und ihre androzentrismen Defizite

Zunächst zur formalrechtlichen Gleichstellung als solcher. Der Anspruch, dieses Prinzip sei bereits umgesetzt, wird in vielen Fällen zu Unrecht erhoben:

Die Regelungen, von denen behauptet wird, sie seien geschlechtsneutral formuliert, haben häufig androzentrischen Charakter: „Der Gesetzgeber“ betrachtet als ein allgemein gültiges Modell, was de facto nur für das Leben von Männern typisch ist; so werden beispielsweise männliche Karrieremuster in unzulässiger Art generalisiert. (Wenn etwa Habilitationsstipendien an die Altersgrenze von vierzig Jahren gebunden sind, so bedeutet das für Bewerberinnen, die Mütter sind, in der Regel, dass sie nicht die gleichen Chancen wie ihre männlichen Konkurrenten haben. Der Grund dafür liegt nicht so sehr in der relativ befristeten körperlichen Belastung durch Schwangerschaft, Geburt und Stillperiode, sondern vor allem im traditionellen Muster von Arbeitsteilung, demzufolge für die Betreuung und Erziehung von Kindern primär die Mutter zuständig ist.) Es ergibt sich hier die paradoxe Situation, dass Frauen männliche Lebensmuster angeeignet haben müssen, um Anspruch auf Gleichbehandlung erheben zu können. Das heißt zugleich, wie MacKinnon treffend beobachtet: „Diejenigen, die gleiche Behandlung am dringendsten benötigen, werden diejenigen sein, die gesellschaftlich denen am wenigsten vergleichbar sind, deren Situation den Standard setzt, an dem die Berechtigung ihres Rechtsanspruchs auf gleiche Behandlung gemessen wird.“¹

Die Frage ist freilich, welche theoretischen Konsequenzen aus solchen Defiziten in der Einlösung des Anspruchs auf Geschlechtsneutralität zu ziehen sind. Autorinnen unterschiedlichster Ausrichtung vertreten übereinstimmend die These, das Prinzip der Gleichbehandlung lasse sich grundsätzlich nur in der Form umsetzen, dass Frauen am männlichen Maßstab gemessen – und damit benachteiligt – werden. Die liberalistische Denktradition wird von hier aus *toto genere* als patriarchal zurückgewiesen.² Doch diese Argumentation leuchtet nicht ein. Sie wäre nur unter der Bedingung zwingend, dass sich Männer und Frauen in einer Art als verschieden erweisen, die kein *tertium comparationis* zulässt. Hingegen ist es keineswegs undurchführbar, tatsächlich – und nicht nur vorgeblich – neutrale Bestimmungen zu formulieren. Die Voraussetzung ist allerdings, dass die traditionellen dichotomischen Klischeebilder kritisch

¹ Catharine A. MacKinnon: „Geschlechtergleichheit: Über Differenz und Herrschaft“, in *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, hg. v. Herta Nagl-Docekal und Herlinde Pauer-Studer, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, S.166.

² Vgl. Jane Flax: „Jenseits von Gleichheit: Geschlecht, Gerechtigkeit und Differenz“, in *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, loc.cit., S. 223-250.

hinterfragt werden (dazu im Weiteren mehr). Dadurch wird es möglich, diejenigen Lebensumstände und Fähigkeiten, die für eine bestimmte Regelung Relevanz haben, in spezifischer Weise zu berücksichtigen. Um bei dem obigen Beispiel zu bleiben: Das die Vergabe von Habilitationsstipendien regelnde Gesetz kann für Personen, die nachweislich Kinder aufgezogen haben, eine andere Altersgrenze vorsehen bzw. eine nach der Zahl der Kinder gestaffelte. – Es ist also folgende Differenzierung vorzunehmen: Das Problem, das in der Tat exponiert zu werden verdient, besteht in Defiziten bei der Umsetzung des Gedankens formalrechtlicher Gleichstellung; doch bietet ein Verweis auf diese Art der Geschlechtsblindheit keinen hinreichenden Grund für einen umfassenden Vorbehalt gegenüber dem liberalistischen Denken.

Darüber hinaus erhebt sich schon an dieser Stelle eine Frage, die ich für zentral halte, nämlich ob feministische Theorie ihrerseits auf Überlegungen gänzlich verzichten könnte, wie sie im Rahmen der liberalistischen Tradition entwickelt worden sind. Damit überhaupt von einer Benachteiligung gesprochen werden kann, ist doch – zumindest in inexpliziter Form – ein Begriff von Gleichberechtigung erforderlich. Wer problematisiert, dass Frauen an einem männlichen Maßstab gemessen werden, hält die Norm für verbindlich, dass die Gesetzgebung die Lebenssituationen der Frauen in der gleichen Weise zu berücksichtigen hat wie die der Männer.

3. Anerkennung von Differenz?

Ein Grund für die verbreiteten Vorbehalte gegenüber liberalistischen Überlegungen zum Begriff „Gleichheit“ dürfte in einer unscharfen Rezeption des semantischen Gehalts liegen, genauer gesagt – und unter Nutzung von Differenzierungsmöglichkeiten der englischen Sprache –, in einer vorschnellen Identifizierung von „equality“ und „sameness“. Dieses Problem zeigt sich besonders an der unter den Auspizien des postmodernen Denkens formulierten Variante der Liberalismuskritik. Diese moniert primär nicht ein Defizit an Neutralität und dessen geschlechterhierarchische Konsequenzen, sondern eine Unterdrückung von Differenz. Jane Flax etwa schreibt mit wünschenswerter Klarheit, dass „equality“ grundsätzlich nur unter Voraussetzung von „sameness“ gedacht werden könne und somit eine erzwungene Homogenisierung nach sich ziehe. Sie fordert daraufhin einen alternativen, auf Unterschiede bedachten Begriff von „Gerechtigkeit“. Ihrer Auffassung zufolge

resultieren die heutigen Gerechtigkeitsprobleme nicht aus einem Mangel an Bereitschaft, alle einzelnen als gleich zu behandeln, sondern, gerade umgekehrt, aus der Unfähigkeit, Unterschiede wahrzunehmen und zu fördern.³ Insgesamt liegt die postmoderne Zielsetzung bekanntlich darin, „das Spiel der Unterschiede zu befreien“.⁴

Der Pluralismusgedanke als solcher hat gewiss Plausibilität; nicht nachvollziehbar ist indes die These, wonach er nur über eine Verabschiedung liberalistischer Gleichheitskonzeptionen ausformuliert werden könne. Soweit es bei letzteren um einen formalen Begriff von Gleichheit geht, liegt die Pointe doch gerade darin, dass kein „Normalisierungsdruck“ (im Sinne Foucaults oder Lyotards) entstehen soll. So schafft beispielsweise ein Universitätsgesetz, das den Gleichheitsgrundsatz in der Form umsetzt, dass es den Zugang zu dieser Institution nicht von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Klasse, ethnischen oder religiösen Gruppierung, oder eben zu einem bestimmten Geschlecht abhängig macht, eine entscheidende Grundlage dafür, dass die einzelnen ihre jeweils besonderen Begabungen entfalten können.

Darüber hinaus ist für die postmoderne Variante der Liberalismuskritik ebenfalls jene Art von Binnenwiderspruch zu verzeichnen, von der bereits die Rede war: Trotz aller Verabschiedungsrhetorik setzt die Pluralitätsforderung ihrerseits indirekt einen Gleichheitsbegriff voraus. Dies erklärt sich folgendermaßen: Einzelne wie auch Gruppen sind stets in Gefahr, an der freien Entfaltung ihrer „Differenz“ durch andere gehindert zu werden – dem „Spiel der Unterschiede“ droht ein jähes Ende durch ein Verhalten, das sich am Prinzip von der Macht des Stärkeren orientiert. Damit es also in der Tat zu einem „freien Spiel“ kommt, sind Maßnahmen zum Schutz der jeweils Schwächeren erforderlich. An anderer Stelle habe ich ausgeführt, dass Lyotards Gerechtigkeitsbegriff – freilich konstraintentional – das kantische Grundprinzip des Rechts voraussetzt, sofern es definiert ist durch „die Freiheit für jeden, seine Glückseligkeit selbst, worin er sie immer setzen mag, zu besorgen, nur

³ Ibid., S. 224.

⁴ Vgl. „Ödipus oder Don Juan? Legitimierung, Recht und ungleicher Tausch“, ein Gespräch zwischen Jean-François Lyotard und Jean Pierre Dubost, in Jean-François Lyotard: „Das postmoderne Wissen“, *Theatro machinarum*, Heft 3/4, 1982, S. 131.

dass er anderer ihrer gleich rechtmäßigen Freiheit nicht Abbruch tut.”⁵ Im Hinblick auf das feministische Anliegen ist hier festzuhalten, dass Frauen, um ihre selbst gewählten Wege zum Glück beschreiten zu können, allererst einer Gleichstellung bedürfen, zunächst im Sinne eines allen einzelnen gewährten Schutzes vor Behinderungen und Übergriffen.

An diesem Punkt setzt ein weiterer Einwand gegen den Gleichheitsgedanken ein. Sind nicht, so überlegen viele Autorinnen, gerade angesichts der geschlechtsspezifischen Formen von Benachteiligung gesetzliche Sonderregelungen erforderlich? Den Hintergrund für diese Frage bildet der empirisch vielfach belegte Umstand, dass eine Gleichbehandlung, die außer Acht lässt, dass die von einer Regelung Betroffenen sehr unterschiedlich situiert sind, zu einer Verschärfung der bestehenden Asymmetrien führen kann. Zur Illustration wird oft darauf hingewiesen, dass Scheidungsregelungen, die eine gleiche Aufteilung des Familienbesitzes vorsehen, häufig zur Folge haben, dass die geschiedene Frau im Endeffekt ökonomisch deutlich schlechter gestellt ist als ihr ehemaliger Gatte. Angesichts solcher Erfahrungen hat die Forderung, die Gesetzgebung solle auf spezifische Gefährdungen mit besonderen Maßnahmen reagieren, in der Tat Berechtigung. Wenn jedoch manche Autorinnen die Auffassung vertreten, diese Zielsetzung müsse notwendigerweise mit einem antiliberalistischen Gestus formuliert werden⁶, so bedeutet dies eine weitere Variante der oben thematisierten vorschnellen Distanznahme. Das Problem dürfte in diesem Fall daraus resultieren, dass der Begriff „Gleichbehandlung“ mit einer engen distributiven Konzeption – derzufolge allen einzelnen der gleiche Anteil des betreffenden Gutes zuzusprechen ist – identifiziert wird. Eine solche Deutung ist aber nicht zwingend, wie u.a. Ronald Dworkin nachgewiesen hat. Dieser geht bekanntlich davon aus, dass der Grundsatz der Gleichbehandlung unter dem Gesichtspunkt zu durchdenken ist, dass die bestehende Ordnung von Privilegierung bzw.

⁵ Immanuel Kant: *Die Metaphysik der Sitten* (Werke in sechs Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964, Bd. 4, S. 336f. Vgl. Herta Nagl-Docekal: „Das heimliche Subjekt Lyotards“, in *Die Frage nach dem Subjekt*, hg. v. Manfred Frank, Gérard Rault und Willem van Reijen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, S. 230-246.

⁶ Beispielsweise Alison Jaggar: *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa/N.J.: Rowman and Allenheld 1983, bes. S. 25-50.

Benachteiligung geprägt ist. Auf diese Weise gelangt er zu seiner These, die grundlegende Bestimmung von Gleichbehandlung sei „das Recht als ein Gleicher behandelt zu werden“, wobei er erläuternd hinzusetzt: „das heißt nicht das Recht, denselben Anteil an einer Last oder einem Nutzen zu erhalten, sondern das Recht, auf dieselbe Weise mit Achtung und Rücksicht behandelt zu werden wie jeder andere“.⁷ So verstanden, schließt das Gleichheitsprinzip ein Eingehen auf die spezifische Lage von Frauen keineswegs aus, sondern macht es, im Gegenteil, verbindlich.

Das Thema der gesetzlichen Sonderregelungen ist indes im Rahmen der feministischen Debatte höchst umstritten. Während eine ältere Argumentationslinie (die freilich bis heute vertreten wird) für eine Vielfalt von Ausnahmestimmungen, insbesondere im arbeitsrechtlichen Bereich, votiert, überwiegen gegenwärtig die Vorbehalte hinsichtlich einer solchen Politik. Im Zentrum steht heute die Forderung, die gängigen Vorstellungen über die Unterschiede zwischen Männern und Frauen zu hinterfragen. Und es gilt in der Tat zu differenzieren zwischen im eigentlichen Sinn biologischen Unterschieden und solchen, die mit historisch kontingenten Rollenzuschreibungen zu tun haben. (Letztere bilden, wie ich im Folgenden noch erläutern möchte, den eigentlichen Kern für die vielfältigen Formen der Benachteiligung von Frauen.) Diese Differenzierung hat auch für die Gesetzgebung Relevanz. Es ist durchaus nicht gleichgültig, ob eine Sonderregelung den Bereich von Schwangerschaft, Geburt und Stillperiode betrifft, oder ob sie traditionelle Normen hinsichtlich der Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern, wie sie beispielsweise im Begriff „Frauenberufe“ zum Ausdruck kommen, unkritisch aufgreift. Im zweiten Fall besteht die Gefahr, dass eine Sonderregelung gerade jene Aspekte der Situierung von Frauen festschreibt, die deren Benachteiligung bedingen. Die derzeit laufenden Novellierungsdebatten zum Nachtarbeitsverbot haben genau dieses Problem zum Gegenstand. Wenn also MacKinnon dafür plädiert, zunächst dem Herrschaftshintergrund von „Differenz“ nachzugehen und dann die Maßnahmen, die angeblich dem Schutz von Frauen dienen, aus diesem

⁷ Ronald Dworkin: „Umgekehrte diskriminierung“, in *Quotierung und Gerechtigkeit. Eine moralphilosophische Kontroverse*, hg. v. Beate Rössler, Frankfurt/M. – New York: Campus 1993, S. 79.

Blickwinkel kritisch zu betrachten, so spricht sie in der Tat einen wunden Punkt an.⁸

Es wäre allerdings übereilt, daraus ableiten zu wollen, dass alle Sonderregelungen, die sich nicht ausschließlich auf die biologischen Aspekte der Geschlechterdifferenz beziehen, mit dem feministischen Anliegen unvereinbar sind. Vielmehr ist hier eine weitere Unterscheidung vorzunehmen: Ein Eingehen auf eine spezifische Situation muss nicht auf ein Festschreiben derselben hinauslaufen. Dies ist auch die Pointe Dworkins, wenn er fordert, die Asymmetrien bestehender Ordnungen zum Ausgangspunkt des Denkens zu machen. Wird das Prinzip einer Behandlung aller einzelnen „als Gleiche“ (s.o.) auf die jeweils Benachteiligten angewendet, so zeigt sich, dass eine alternative Konzeption von Sonderregelungen erforderlich ist: Anzustreben sind dann gesetzliche Bestimmungen, die darauf abzielen, Diskriminierung zu beenden. Dworkin spricht sich in diesem Zusammenhang auch für Quotierungen aus.

Welche Maßnahmen aber, genau, sind erforderlich, um der Benachteiligung von Frauen entgegenzuwirken? Auch diesbezüglich herrscht keine Einigkeit. Manche Autorinnen geben zu bedenken, dass die Frauen infolge der traditionellen Rollenzuschreibung eine besondere Identität ausgebildet haben (die insbesondere unter dem Stichwort „Care-Ethik“ genauer untersucht wurde), und sehen das eigentliche Anliegen von Gleichstellungspolitik in einer Aufwertung und Beförderung dieser spezifischen Kultur. In diesem Sinne entwirft etwa Iris Young eine Förderung von Frauen als einer Gruppe, die analog gedacht ist zur Förderung ethnischer oder religiöser Minderheiten⁹. Dagegen machen andere Autorinnen zu Recht geltend, dass die Ausbildung einer spezifisch weiblichen Identität unter geschlechterhierarchischen Bedingungen erfolgt, so dass eine Politik, die sich für eine Beseitigung der Subordinationsstrukturen einsetzt, unweigerlich auch die Auflösung des Gruppenstatus von Frauen nach sich zieht. Diesen Zusammenhang verdeutlicht beispielsweise Nancy Fraser, wenn sie feststellt, dass die „Politik der Differenz“ nicht so universell anwendbar ist, wie Young denkt. Für manche Gruppen, so führt sie aus, kann sich eine solche Politik als

⁸ Catharine A. MacKinnon: loc.cit. – Bereits der Untertitel dieses Aufsatzes bringt die Problematik zum Ausdruck: „Über Differenz und Herrschaft“.

⁹ Iris Marion Young: *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: University Press 1990.

kontraproduktiv erweisen; dies ist dann der Fall, wenn es für ein Beenden von Unterdrückung notwendig ist, gerade jene Existenzbedingungen zu unterlaufen, die eine Gruppe allererst zur Gruppe machen¹⁰.

Eine Gleichstellungspolitik, die die Frauen als eine Gruppe behandelt, erweist sich auch unter anderen Gesichtspunkten als inadäquat. Zum einen aus der Perspektive der empirischen soziologischen und historischen Forschung, die mit einer Vielfalt von Lebensformen von Frauen konfrontiert. (In diesem Zusammenhang sind auch jene Untersuchungen zu berücksichtigen, die auf den Eurozentrismus der ersten Phase der feministischen Theoriebildung aufmerksam gemacht haben¹¹.) Zum anderen ist die Konzeption der Gruppenidentität auch als eine Idealvorstellung fragwürdig – und dies gilt für beide Geschlechter –, weil sie unvermeidlich repressive Züge hat: Individuen, die dem Leitbild nicht entsprechen, können hier nur als defizient wahrgenommen werden. Aus dem Blickwinkel des feministischen Anliegens ist demnach eine andere „Politik der Differenz“ zu konzipieren, nämlich eine auf die Individuen abhebende: Jede einzelne Frau soll Bedingungen vorfinden, die keine Benachteiligung aufgrund des Geschlechts beinhalten und die ihr die Möglichkeit geben, ihr Leben entsprechend ihren individuellen Bedürfnissen, Fähigkeiten und Interessen zu gestalten – ganz im Sinne der von Kant an der oben zitierten Stelle angesprochenen selbst gewählten Wege zum Glück. Das Desiderat ist heute also, genauer gesagt, eine „Politik der Differenz-en“.

Auf der Basis der bisherigen Überlegungen kann nun die Frage des Verhältnisses von „equality“ und „sameness“ genauer erörtert werden. Es trifft m.E. durchaus zu, dass Gleichbehandlung stets eine gewisse Form von Gleichsein voraussetzt, allerdings in einem anderen Sinn, als Flax dies annimmt. Um nämlich die Forderung, dass alle einzelnen Männer und Frauen „als Gleiche“ behandelt werden sollen, begründen zu können, muss man auf eine von allen geteilte Bedingung verweisen. Die feministische Theorie knüpft hier an die Debatte zum Begriff „Person“ an. Nur wenn Frauen in der gleichen Weise Person sind wie Männer, stellt ihre Bevormundung, Ausgrenzung,

¹⁰ Nancy Fraser: „Multiculturalism and gender equity: The U.S. ‘Difference‘ Debates Revisited”, in *Constellations*, 1, 3 (1996), S. 61-72.

¹¹ Z.B. Elizabeth V. Spelman: *Inessential Woman. Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston: Beacon Books 1988.

Ausbeutung, etc. eine Ungerechtigkeit dar. Von Kant her formuliert: Nur wenn den Frauen ebenso wie den Männern die Kompetenz zugesprochen wird, ihre Zwecke selbst zu setzen, können Handlungsweisen respektive soziale Arrangements, die auf eine Instrumentalisierung von Frauen hinauslaufen, als moralisch unzulässig beurteilt werden. Von einem solchen Allgemeinbegriff des Menschen auszugehen, heißt aber nicht, eine substantielle Identität zu unterstellen, wie die postmoderne Kritik gerne annimmt. Im Gegenteil: die allen gemeinsame Kompetenz, zu natürlichen und geschichtlichen Vorgegebenheiten handelnd Stellung zu beziehen, macht allererst die Ausbildung einer jeweils besonderen Identität – d.h. der spezifischen Differenz von Individuen – möglich. In diesem Sinne muss auch die postmoderne Pluralitätsforderung „sameness“ voraussetzen. Ihr Anliegen lässt sich folgendermaßen transkribieren: Weil es für Menschen generell kennzeichnend ist, individuelle Unterschiede ausbilden zu können, bedeutet es eine Ungerechtigkeit, Differenzen ohne einleuchtende Begründung zu unterdrücken.

Zu überlegen ist ferner, ob über die Handlungskompetenz hinaus noch weitere Gemeinsamkeiten angenommen werden können, unter anderem im Hinblick auf die Leiblichkeit des Menschen. Dieses Thema klingt bei Rousseau an, wenn er notiert, dass „in allem, was nicht mit dem Geschlecht zusammenhängt,“ die Frau dem Manne gleich ist – „sie hat die gleichen Organe, die gleichen Bedürfnisse und die gleichen Fähigkeiten: die Maschine ist auf die gleiche Weise gebaut“¹². Ähnlich wird in der heutigen Debatte erörtert, wie weit sich die feministische Forderung nach Gleichbehandlung auf die Annahme geteilter Fähigkeiten stützen kann bzw. immer schon stützt. Julia Annas erläutert diese Problemstellung anhand der traditionellen Beschränkung des Zugangs zur höheren Schulbildung auf männliche Jugendliche. Diese Form der Ausgrenzung, so zeigt sie, erscheint nur dann als ungerecht, wenn

¹² Jean-Jacques Rousseau: *Emil oder Über die Erziehung*, Paderborn – München – Wien – Zürich: Schöningh, 8. Aufl. 1984, S. 385. Dazu siehe: Herta Nagl-Docekal, „Philosophy of History as a Theory of Gender Difference: The Case of Rousseau“, in Dies. und Cornelia Klinger (Hg.): *Continental Philosophy in Feminist Perspective. Re-Reading the Canon in German*, University Park: Pennsylvania State University Press 2000, S. 77-100.

angenommen werden kann, dass kein Geschlechtsunterschied in den Begabungen besteht¹³.

4. Verletzbarkeit durch die Ehe

Nun zu einem weiteren Aspekt feministischer Liberalismuskritik. Was, genau, so lautet hier die Frage, sind die Ursachen dafür, dass eine formalrechtliche Gleichstellung von Frauen in den Sphären von Politik und Beruf nicht ausreicht, um de facto eine gleiche Situierung zu erzielen. (Einige Beispiele der Asymmetrien, die für die heutigen Verhältnisse international charakteristisch sind, wurden eingangs bereits genannt.) Entscheidend ist, dass die traditionelle Auffassung von Geschlechtsrollen noch immer nachwirkt. Damit fällt der Blick zurück auf die ursprünglichen Formulierungen der Vertragstheorie.

Die „Klassiker“ auf diesem Gebiet denken bekanntlich übereinstimmend die Vertragspartner ausschließlich als Männer, während die Frauen der häuslichen Sphäre zugeordnet werden. Diese Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern wird zumeist als eine ausgewogene, komplementäre Ordnung dargestellt. Näher besehen, bedeutet sie jedoch für die Frau eine doppelte Subordination. Zu einer Benachteiligung kommt es zum einen dadurch, dass die Frau zwar von den Beschlüssen, die im politischen und ökonomischen Bereich gefasst werden, betroffen ist, aber am Prozess der Entscheidungsfindung nicht partizipieren darf. Das Prinzip Autonomie, demzufolge die Bürger nur denjenigen Gesetzen unterstellt sein sollen, denen sie selbst, als Teil des gesetzgebenden Souveräns, ihre Zustimmung gegeben haben, findet somit keine Anwendung auf die Frauen. Es bedarf freilich kaum der Erwähnung, dass die heutigen Varianten der Vertragstheorie von dieser Denkweise abgerückt sind. Trotzdem ist die Auffassung, dass Politik Männersache sei, noch immer verbreitet. In dieser Form beeinflusst die von den „Klassikern“ vorgenommene Ausgrenzung von Frauen Personalentscheidungen nach wie vor. Überdies weist auch die zeitgenössische Theoriebildung bei allem egalitären Anspruch noch Spuren der ursprünglichen Konzeption auf. Unter dieser Perspektive thematisiert Susan Moller Okin, dass John Rawls die Vertragspartner als Haushaltsvorstände charakterisiert: Auch wenn er eine geschlechtsneutrale

¹³ Julia Annas: „Frauen und Lebensqualität: Zwei Normen oder eine?“, in *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, loc.cit., S. 251-280.

Formulierung wählt, bedeutet dies angesichts des noch immer vorherrschenden traditionellen Familienmusters eine indirekte Anerkennung männlicher Priorität¹⁴.

Der zweite Aspekt von Benachteiligung liegt in dem von der ursprünglichen Vertragstheorie konzipierten Ehebegriff, der eben vorsieht, dass die Ehefrau dem männlichen Haushaltsvorstand untergeordnet ist. Rousseau stellt sein Erziehungsprogramm ganz auf diese Struktur ab: Mädchen müssen „beizeiten an den Zwang gewöhnt werden. Dieses Unglück (wenn es denn für sie ein Unglück ist) gehört untrennbar zu ihrem Geschlecht. Aus diesem zur Gewohnheit gewordenen Zwang entsteht die Folgsamkeit, die Frauen ihr ganzes Leben lang brauchen“¹⁵. Mit anderen Worten: die Philosophie der Aufklärung hat es unterlassen, die für den öffentlichen Bereich mit solchem Nachdruck vorgetragenen Prinzipien von Gleichheit und Freiheit auch auf die Ehe zur Anwendung zu bringen.

Die heutigen Lebensverhältnisse sind noch deutlich von diesem bürgerlichen Eheentwurf geprägt, auch wenn juristisch die Ehe inzwischen partnerschaftlich konstruiert ist. Vor allem die ökonomische Abhängigkeit der Ehefrau, die dieser Entwurf mit sich bringt, ist nach wie vor verbreitet. Dass aber ökonomische Abhängigkeit auch in anderen Dimensionen – von der Frage, wer die maßgeblichen Entscheidungen trifft, bis zum sexuellen Bereich – ein entsprechendes Gefälle nach sich ziehen kann, bedarf kaum der Erläuterung. Dieses Problem verstärkt sich noch durch die Art, in der die Familie als Privatsphäre bestimmt ist. Insofern die Zugriffsmöglichkeit des Staates dadurch weitgehend limitiert ist, leben die als Hausfrauen positionierten Ehefrauen in gewisser Hinsicht in einem rechtsfreien Raum. Dieser mangelnde rechtliche Schutz gab in der letzten Zeit Anlass zu Nivellierungsvorschlägen, beispielsweise im Hinblick darauf, dass der Tatbestand der Vergewaltigung in vielen Ländern dann nicht gegeben ist, wenn der Ehemann seiner Frau gegenüber sexuelle Gewalt ausübt.

¹⁴ Susan Moller Okin: „Von Kant zu Rawls. Vernunft und Gefühl in Vorstellungen von Gerechtigkeit“, in *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik*, hg. v. Herta Nagl-Docekal und Herlinde Pauer-Studer, Frankfurt/M.: Fischer 1993, S. 305-334.

¹⁵ Jean-Jacques Rousseau, loc.cit., S. 399.

Wenig Attraktivität kommt gleichwohl der von manchen Autorinnen angesichts solcher Probleme erhobenen Forderung einer völligen Auflösung der Privatsphäre zu. Die Individuen hätten in diesem Fall keinen Spielraum für Entscheidungen, die der öffentlichen Rechtfertigung entzogen sind. Dass ein solches Ordnungsmuster totalitaristischen Intentionen entgegenkäme, ist klar¹⁶. Folglich müssen Überlegungen, die auf den Schutz von Frauen abzielen, auch einen Schutz des persönlichen Freiraums ins Auge fassen. Damit ist eine neue Definition gefordert, die die Privatsphäre nicht länger mit dem häuslichen Bereich im traditionellen patriarchalen Sinn identifiziert. Eine solche „Neubeschreibung“¹⁷ muss sich vielmehr an den Individuen orientieren und Frauen und Männern die gleiche Freiheit der Selbstbestimmung zusprechen. Einen Vorschlag zur näheren Ausgestaltung dieses Begriffs legte u.a. Jean Cohen vor, die vier Aspekte von Privatheit unterscheidet: „decisional privacy“, „bodily privacy“, „relational privacy“ und „entity privacy“ (bei dem zuletzt genannten Begriff geht es um das Recht auf Privatheit der Wohnung)¹⁸.

Zu bedenken ist ferner, dass die häusliche Sphäre üblicherweise auch einen Ort der Arbeitsteilung bildet. Den Frauen fallen dabei zum einen Reinigungsaufgaben, zum anderen kurative Tätigkeiten zu – i.e. die Betreuung von Kindern sowie kranken, alten und behinderten Familienmitgliedern. Die herkömmlichen Theorien zum Begriff „Arbeit“ haben sich damit jedoch nicht adäquat auseinandergesetzt. Ein häufig wiederkehrendes Problem liegt darin, dass die von der Hausfrau erbrachten Leistungen gerne der Natur der Frau zugeordnet – d.h. als eine unmittelbare Folge der Gebärfähigkeit des weiblichen Organismus gedeutet – werden. Auch die marxistische Theorie schließt sich im Zuge der Unterscheidung von produktiver und reproduktiver Tätigkeit

¹⁶ Vgl. Sabine Berghahn: „Die Verrechtlichung des Privaten – allgemeines Verhängnis oder Chance für bessere Geschlechterverhältnisse?“, in *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 2, 24 (1996), S. 241-271.

¹⁷ Vgl. Beate Rössler: „Feministische Theorien der Politik“, in *Politische Theorien in der Ära der Transformation*, hg. v. Klaus von Beyme und Claus Offe, Opladen: Westdeutscher Verlag 1996, bes. S. 275-279.

¹⁸ Jean L. Cohen: „Redescribing privacy: Identity, difference and the abortion controversy“, in *Columbia Journal of Gender and Law* 1, 3 (1992), S. 43-177.

weitgehend der Sichtweise an, welche die häusliche Tätigkeit nicht im vollen Sinne unter die Kategorie Arbeit subsumiert¹⁹.

Die nachteiligen Folgen dieser Auffassung sind vielfältig. Zum einen ist hier das Problem der Doppelbelastung zu thematisieren: Berufstätige verheiratete Frauen sind häufig mit der Schwierigkeit konfrontiert, dass es nicht gelingt, die häusliche Arbeit neu zu verteilen. Im Hinblick darauf plädiert Nancy Fraser für eine Berücksichtigung der Kategorie „Freizeit“ im Rahmen der Theoriebildung zur gerechten Verteilung von Gütern²⁰. Zugleich gilt es, die Konstruktion des außerhäuslichen Arbeitsplatzes neu zu durchdenken. Dabei ist zunächst zu problematisieren, dass gesetzliche Arbeitszeitregelungen oft auch heute noch unter Voraussetzung des Bildes des männlichen Alleinverdieners und Familienerhalters erörtert werden. Zu entwickeln wäre hingegen ein Zeitschema, das beiden Ehepartnern erlaubt, die häuslichen Arbeiten zu gleichen Teilen zu tragen. (Dass zugleich „flankierende Maßnahmen“ in Form kommunaler Betreuungseinrichtungen zu konzipieren sind, liegt auf der Hand.)

In der Berufswelt zeigen sich auch noch andere Folgeprobleme der „klassischen“ Ehekonzeption. Dass Frauen üblicherweise mit nicht bezahlten häuslichen Verrichtungen assoziiert werden, führte zur Ausbildung des Begriffs „Frauenberufe“: Damit werden Frauen in Sparten gedrängt, deren Tätigkeitsprofil demjenigen der Hausfrau ähnlich ist und die in der Regel nur ein relativ niedriges Einkommen bieten. (Dieser Vorstellungswelt entspringt übrigens auch die verbreitete Praxis, Politikerinnen auf sozial- und familienpolitische Ressorts zu beschränken.) Zu beobachten ist ferner, dass Frauen generell unter dem Gesichtspunkt der Doppelbelastung wahrgenommen und infolgedessen für beruflich weniger engagiert und weniger mobil als Männer gehalten werden. So werden mit dieser Begründung oft auch Frauen, die keine Kinder haben und nicht verheiratet sind, als Bewerberinnen um besser bezahlte Stellen, etwa im Management-Bereich, abgewiesen. Für eine

¹⁹ Dies analysiert und kritisiert Alison Jaggar, loc.cit., bes. Kap. „Traditional Marxism and human nature“, S. 51-82.

²⁰ Nancy Fraser: „Die Gleichheit der Geschlechter und das Wohlfahrtssystem: Ein postindustrielles Gedankenexperiment“, in *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, hg. v. Axel Honneth, Frankfurt/M.: Fischer 1994, S. 351-376.

eingehende Studie zu dieser Problematik wählte Moller Okin daher den Titel „Verletzbarkeit durch die Ehe“²¹.

Alle in diesem Abschnitt thematisierten Asymmetrien lassen einen utopischen Entwurf als plausibel erscheinen, der vorsieht, die Begriffe „Mann“ und „Frau“ insgesamt zu verabschieden, sofern sie Kategorien der sozialen Ordnung darstellen.

5. Für eine uneingeschränkte Partizipation von Frauen

Wurden im letzten Abschnitt die Ursachen der Diskriminierung thematisiert, so soll nun gefragt werden, was geschehen muss, damit die Frauen von der formalrechtlichen Gleichstellung in Berufswelt und Politik, die sie *de jure* bereits erlangt haben (oder, wie zu hoffen ist, demnächst erlangen werden), auch *de facto* vollen Gebrauch machen können. Hier ist zunächst das Thema der sozialen Rechte anzusprechen – müssen doch allererst die Voraussetzungen dafür geschaffen werden, dass Frauen die soeben erörterte traditionelle Situierung verlassen können. Solange etwa Eltern dazu tendieren, die Ausbildung ihrer Söhne eher zu finanzieren als diejenige ihrer Töchter, gehört eine spezielle Förderung weiblicher Jugendlicher zu den Desideraten feministischer Politik. Kurz: Die heute diskutierten Konzeptionen einer Gesetzgebung mit der Zielsetzung, substantielle Chancengleichheit herzustellen, müssen auch eine Ausdifferenzierung im Hinblick auf die spezifischen Formen der Benachteiligung aufgrund des Geschlechts erfahren²².

Bei der Ausarbeitung eines umfassenden Begriffs der Staatsbürgerschaft von Frauen bilden soziale Rechte ebenfalls ein wesentliches Element. Es ist einleuchtend, wenn Yeatman notiert: „Social rights ... bring within the ambit of citizenship those whom natural right had left subject to private patriarchal dominion“²³. Freilich geht es *nicht allein* darum, *ein Vordringen von Frauen* in die bereits bestehenden Institutionen zu ermöglichen; die etablierten Strukturen sind vielmehr ihrerseits kritisch zu betrachten. Den Prüfstein bildet dabei die

²¹ Susan Moller Okin: „Verletzbarkeit durch die Ehe“, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2, 41 (1993), S. 277-320.

²² Besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang Ronald Dworkins Theorie der Ressourcengleichheit zu. Vgl. ders., „What is Equality? Part II: Equality of Resources“, in *Philosophy and Public Affairs* 4, 10 (1981), S. 283-345.

²³ *Ibid.*, S. 74.

Frage, ob in den Entscheidungsprozessen, durch die das Gemeinwesen geregelt wird, die Anliegen von Frauen in der gleichen Weise Berücksichtigung finden können wie diejenigen von Männern. Die in liberalen Demokratien heute üblichen Organisationsmuster tendieren zu einer zweifachen Beschränkung: zu einer personellen sowie einer thematischen. Das eine Problem liegt darin, dass die Beratungen überwiegend im Kreis von Delegierten erfolgen und nicht unter Einbeziehung aller Betroffenen. In diesem Sinne wurde auch im Hinblick auf das Rawls'sche Modell moniert, dass es trotz seines prozeduralen Zuschnitts die das Gemeinwesen betreffenden Angelegenheiten der Erörterung in institutionellem Rahmen vorbehält²⁴. Die andere Beschränkung entsteht dann, wenn als vorab geklärt gilt, welche Fragen für das Gemeinwesen Relevanz haben. Seyla Benhabib sieht ein diesbezügliches Problem in jeweils spezifischer Weise sowohl bei Habermas als auch bei Ackerman²⁵. Infolge der traditionellen Deutung des häuslichen Bereichs als Privatsphäre drohen durch eine solche Vorentscheidung gerade diejenigen Schwierigkeiten und Gefahren, mit denen sich typischerweise Frauen konfrontiert sehen, aus dem Kanon der für die Allgemeinheit relevanten Themen ausgeschlossen zu bleiben.

Im Hinblick auf beide Defizite wird gegenwärtig der Begriff „Öffentlichkeit“ in das Zentrum der politischen Theorie gerückt. Erörtert wird ein weites Verständnis dieses Begriffs, das zwei Dimensionen umfasst: zum einen die Willensbildung seitens der Entscheidungsträger des Gemeinwesens, zum anderen die Meinungsbildung auf breiterer Basis im Sinne einer zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit. Die Pointe ist dabei – gerade auch aus feministischem Blickwinkel –, dass unter Beteiligung aller auch über die zu verhandelnden Tagesordnungspunkte allererst entschieden werden soll. Im Kontext der genaueren Ausarbeitung dieses Gedanken erfolgt gegenwärtig u.a. eine Wiederentdeckung des Begriffs des Politischen bei Hannah Arendt²⁶. Ferner steht zur Debatte, was eine prozedurale Konzeption zu leisten vermag.

²⁴ Seyla Benhabib: „Liberaler Dialog kontra Kritische Theorie diskursiver Legitimierung“, in *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*, hg. v. Bert van den Brink und Willem van Reijen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995, S. 412.

²⁵ Seyla Benhabib, *ibid.*, bes. Kap.: „Modus-vivendi-Liberalismus kontra Diskursmodell der Legitimität“, S. 414-419; sowie dies., *Selbst im Kontext*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995, S. 124.

²⁶ Vgl. *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, hg. v. Bonnie Honig, University Park: Pennsylvania State University Press 1995.

(So zielt Benhabib darauf ab, die Diskurstheorie unter Vermeidung der bei Habermas anzutreffenden Engführungen so zu reformulieren, dass ihre „Wahlverwandtschaft“²⁷ mit der feministischen Theorie hervortreten kann.) Eine umfassende Staatsbürgerschaft auch für Frauen ist demnach allein in einer „deliberativen Demokratie“ möglich. Der Kerngedanke liegt hier in dem Prinzip, dass nur diejenigen Entscheidungen Gültigkeit haben sollen, die „aus einem rational und fair geführten Prozess der kollektiven Deliberation unter freien und gleichen Individuen“ hervorgehen²⁸.

6. Internationale Gerechtigkeit

Die Forderung, dass alle einzelnen als freie und gleiche zu respektieren sind, kann selbstverständlich nicht auf die Bürgerinnen und Bürger innerhalb der jeweils einzelnen Staaten beschränkt werden. Dies ist insbesondere im Hinblick auf jene empirischen Erhebungen zu betonen, aus denen klar hervorgeht, dass Frauen in den nicht-westlich geprägten Ländern die Hauptverlierer der so genannten „ökonomischen Globalisierung“ sind²⁹. So erhebt sich die Frage, wie das philosophische Thema der Geschlechtergerechtigkeit in internationaler Perspektive zu behandeln ist. An dieser Stelle können freilich nur zwei Ebenen der laufenden Debatte angesprochen werden.

6.1 Zunächst die deskriptive Ebene: Hier geht es um die Frage, welche Formen von Diskriminierung sich in internationaler Perspektive abzeichnen. Es springen vor allem zwei unterschiedliche Dimensionen ins Auge:

6.1.1 Im Zuge der weltweiten ökonomischen Expansionsprozesse vollzog sich auch ein „Export“ jener Geschlechterasymmetrien, die für die Denk- und Lebensweise des europäischen bzw. westlichen Bürgertums charakteristisch sind.

²⁷ Seyla Benhabib: *Selbst im Kontext*, loc.cit., S. 125.

²⁸ Seyla Benhabib: „Ein deliberatives Modell demokratischer Legitimität“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1, 43 (1995), S. 9.

²⁹ Für eine detaillierte Erläuterung dieses Faktums und Literaturangaben siehe: Alison M. Jaggar, „A Feminist critique of the alleged southern debt“, in Birgit Christensen (Hg.): *Wissen – Macht – Geschlecht. Philosophie und die Zukunft der „condition féminine“*, Zürich: Chronos 2002, S. 19-40 sowie den Heftschwerpunkt „Neoliberale Globalisierung aus feministischer Perspektive“ in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 4/2003, S. 582-638.

So wurde der Aufbau von „cash crop“-Produktion (etwa von Tee, Kaffee und Kautschuk) in afrikanischen Ländern in der Regel durch Verträge mit Männern vollzogen – ganz im Sinne des Klischeedenkens, das sich den „homo oeconomicus“ nur als Mann vorstellen kann. Die Frauen wurden dadurch der ökonomischen Selbständigkeit, die ihnen traditionellerweise im Landwirtschaftssektor zukam, vielfach beraubt. Außerdem sind Frauen in überdurchschnittlichem Ausmaß von den negativen Auswirkungen der zunehmenden Verschuldung vieler so genannter „Entwicklungsländer“ betroffen sowie von der anwachsenden Bindung der budgetären Ressourcen ihrer Länder für Rüstungsausgaben (woraus z.B. eine Reduzierung der finanziellen Mittel für Schul- und Berufsausbildung resultiert). In diesem Zusammenhang ist auch die Problematik des internationalen Frauenhandels sowie der Unterdrückungscharakter der internationalen Pornoindustrie anzusprechen³⁰.

6.1.2 Eine andere Problemdimension bilden die Ungerechtigkeiten in den Geschlechterordnungen der diversen traditionellen Kulturen. Durch die heute gegebene internationale Vernetzung (sowohl infolge der raschen Verkehrs- und Kommunikationsverbindungen als auch infolge der Migrationsströme) sind diese Formen der Unterdrückung weltweit sichtbar geworden. Die Zwangsverheiratung Minderjähriger oder die Verstümmelung von Mädchen durch Genitalbeschneidung sind bekannte Beispiele³¹.

Die Unterscheidung der beiden Problembereiche (6.1.1 und 6.1.2)³² wird nicht selten mit der Vorstellung verknüpft, dass nur der erste zum Thema einer international dimensionierten Gerechtigkeitsdebatte gemacht werden dürfe,

³⁰ Eine genauere Ausdifferenzierung dieser Probleme unternimmt Alison M. Jaggar: „Gegen die weltweite Benachteiligung von Frauen. Einige Prioritäten für die westliche Philosophie“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 4/2003, S. 585-610.

³¹ Dass diese Ungerechtigkeiten auch zum frühzeitigen Tod vieler Frauen (gemessen an der für die betreffenden Länder durchschnittlichen Lebenserwartung von Männern) führen, erläutert u.a. Amartya Sen: „More than 100 million women are missing“, in *The New York Review of Books*, 37, 20 (1990), S. 61-66.

³² Es versteht sich beinahe von selbst – kann aber hier nicht näher erläutert werden –, dass es auch zu wechselseitigen Verstärkungseffekten zwischen diesen beiden Formen der Diskriminierung kommt.

während eine allfällige Auseinandersetzung mit traditionellen – etwa von religiösen Überzeugungen getragenen – Geschlechterasymmetrien den immanenten Prozessen der jeweils spezifischen Kulturen anheim gestellt bleiben müsse. Doch ist eine solche Einschränkung nicht überzeugend: Wie die Grundlagenforschung im Bereich der praktischen Philosophie gezeigt hat, ist unsere Verpflichtung zu einem Engagement für die Vermehrung von Gerechtigkeit nicht auf jene Fälle beschränkt, in denen wir bestehende Ungerechtigkeiten selbst (mit-)verursachen³³. Überdies kann mit gutem Grund bezweifelt werden, dass die Vorstellung von „in sich geschlossenen Kulturen“ heute angemessen ist³⁴. Wie Seyla Benhabib betont, stellt sich gerade im Blick auf die weltweite Vernetzung die Lage anders dar; demnach gelte für die Zeitgenossen überall: „We have become moral contemporaries ... caught in a net of interdependence“³⁵.

6.2 Doch welcher kategoriale Rahmen bietet sich einer feministisch motivierten Philosophie an, um Lösungsansätze zu den (in Punkt 6.1) genannten Problemen in Sicht kommen zu lassen? Auch auf dieser zweiten, normativen Ebene zeichnen sich zwei unterschiedliche Perspektiven ab.

6.2.1 Es erscheint zunächst als nahe liegend, auf die Konzeption der Menschenrechte zurückzugreifen. Dies ist jedoch nicht möglich ohne eine Kritik derselben unter dem Gesichtspunkt der Geschlechtergerechtigkeit. Die inhaltliche Spezifizierung der Menschenrechte, wie sie im Rahmen der UN erfolgt ist, weist nämlich bei näherer Betrachtung ihrerseits westlich-patriarchale Züge auf. Dieser Punkt muss genau bestimmt werden: Es geht hier nicht um den bekannten Vorwurf, dass sich die Konzeption der Menschenrechte *als solche* des Eurozentrismus schuldig mache. (Dieser pauschale Vorbehalt leuchtet nicht ein,

³³ *Per analogiam* ist hier eine Logik anzuwenden, die aus Alltagssituationen vertraut ist: So sind wir im Straßenverkehr auch dann zur Hilfeleistung gegenüber Unfallopfern verpflichtet, wenn wir den betreffenden Verkehrsunfall nicht durch unser eigenes Fahrverhalten ausgelöst haben, sondern nur zufällig an der Unfallstelle eintreffen.

³⁴ Wobei hier nicht erörtert zu werden braucht, ob diese Vorstellung jemals in vollem Umfange Gültigkeit hatte.

³⁵ Seyla Benhabib: *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton and Oxford: Princeton University Press 2002, S. 36.

da er auf einen Binnenwiderspruch hinausläuft: Eurozentrismus zu kritisieren, bedeutet den Vorwurf zu erheben: „So darf man mit Menschen nicht umgehen“ – damit setzt eine solche Argumentation selbst genau das voraus, was sie kritisiert, nämlich eine universalistische Basis für eine moralische Beurteilung.) Ein Problem liegt aber in der Tat darin, dass die konkreten Formulierungen der Menschenrechtscharta der UN zunächst auf Konflikte zugeschnitten wurden, wie sie typischerweise im Leben von Männern auftreten, während Ungerechtigkeiten, mit denen Frauen zu kämpfen haben, nicht die gleiche Beachtung fanden. So sahen sich – um nur ein Beispiel anzuführen – Frauen in arabischen Ländern veranlasst zu fordern, dass auch das Recht auf selbständige Wahl des Wohnortes und auf Reisefreiheit in die Charta aufgenommen werden müsse³⁶. Inzwischen wurden eine Reihe von Nivellierungen vorgenommen und ergänzende UN Conventions in Kraft gesetzt, um dem Anspruch auf „Women’s Human Rights“ gerecht zu werden. Dieser Prozess ist bis jetzt nicht völlig abgeschlossen.

6.2.2 Erörtert wird heute auch die Frage, ob die Menschenrechte eine ausreichende Argumentationsgrundlage für den Abbau der genannten Asymmetrien bilden. Anknüpfend an die Forschungen Amartya Sens und im Rückgriff auf Aristotelische Motive hat Martha Nussbaum den alternativen Vorschlag formuliert, eine weltweit gültige Konzeption menschlicher Fähigkeiten zum Ausgangspunkt zu machen. Sie entwickelt einen Katalog von zehn Fähigkeiten, deren Entfaltung für jeden Menschen auf der Welt gesichert sein sollte: Life/ Bodily Health/ Bodily Integrity/ Senses, Imagination and Thought/ Emotion/ Practical Reason/ Affiliation/ Other Species/ Play/ Control over One’s Environment³⁷. Entwicklungspolitische Programme mit der Zielsetzung der

³⁶ Vgl. Fatma Haddad-Chamakh: „Women’s human rights today in some ‘Islamic’ societies“, in Maja Pellikaan-Engel (Hg.): *Against Patriarchal Thinking. A Future Without Discrimination?*, Amsterdam: VU University Press 1992, S. 339-352. Siehe auch die übrigen Beiträge im „Part II: Women’s human rights“ dieses Buches, ebd. S. 257-364.

³⁷ Eine zusammenfassende Darstellung findet sich in Martha Nussbaum: „The Future of Feminist Liberalism“, in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 74:2, November 2000, S. 47-80. (Dieser Text dokumentiert Nussbaums „Presidential Address“ im Rahmen der Jahrestagung der Central Division der American Philosophical Association, 2000.) Vgl. auch: Martha Nussbaum: *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge – New York: Cambridge University Press 2000.

Geschlechtergerechtigkeit sollten sich daher daran orientieren, ob die Frauen in allen diesen Bereichen über die gleichen – und über gleich geschützte – Freiräume verfügen wie Männer³⁸.

Diese beiden Zugänge stehen heute im Zentrum einer Kontroverse. Freilich erhebt sich die Frage, ob der vertragstheoretische Zugang einerseits und der Ansatz der Fähigkeiten andererseits ausschließlich als Alternativen zu betrachten sind, oder ob sie sich in eine Konzeption integrieren lassen. Ein Gesichtspunkt ist in jedem Falle zu beachten: Probleme der Diskriminierung von Frauen können nur dann angemessen analysiert und nachhaltig behoben werden, wenn nicht „über“ die jeweils Betroffenen, sondern „mit“ ihnen gesprochen wird³⁹. Kurz: Die zunächst im Blick auf die Ausgrenzung von Frauen innerhalb der einzelnen Staaten erhobene Forderung nach einer gleichberechtigten Einbindung beider Geschlechter in die Prozesse der öffentlichen Beratung und Beschlussfassung muss auf die internationale Ebene ausgedehnt werden.

³⁸ Im Zuge der Erstellung des von den UN jährlich in Auftrag gegebenen „Human Development Report“ wurde die von Nussbaum vorgeschlagene Konzeption der Fähigkeiten seit 1993 zur Anwendung gebracht, da darin Beurteilungskriterien formuliert sind, die verhindern, dass sich der Blick auf die ökonomische Situation der einzelnen verengt.

³⁹ Dies ist nicht zuletzt im Hinblick darauf zu unterstreichen, dass auch feministisch motivierte Debatten in europäisch-westlichen Ländern mitunter Gefahr laufen, die Lage von Frauen in anderen Regionen der Welt vorwiegend „von außen“ zu beurteilen. Einer solchen Haltung gegenüber unterstreicht Seyla Benhabib: „The boundaries of the community of moral discourse are openended; ‘all those whose interests are effected’ are part of the moral conversation.“ Benhabib *The Claims of Culture*, loc.cit., S. 38.

DIE MODERNE GERECHTIGKEITSPROBLEMATIK IM SPANNUNGSFELD ZWISCHEN „UNIVERSALISMUS“ UND „KOMMUNITARISMUS“

TAMÁS TÓTH

Universität Gödöllő, Lehrstuhl für Philosophie und Kulturgeschichte

Wie bekannt, werden heutzutage Ausdrücke wie „gerecht“ oder „ungerecht“, „das Gerechte“ und „die Gerechtigkeit“ immer wieder gern gebraucht. Dabei denke ich freilich nicht nur an die verhältnismäßig Wenigen, die sozialwissenschaftlich oder sozialphilosophisch interessiert sind. Sondern auch und besonders an die Vielen, die immer wieder bereit sind, sozialpolitisch relevante Fragen öffentlich zu stellen. Zieht man auch den allgemeinen Sprachgebrauch der demokratischen Öffentlichkeit und besonders der (post)modernen Medien in Betracht, kann man sogar sagen: Wenn auch nur in gewissem Sinne, „Gerechtigkeit“ ist längst schon ein Allerweltswort der europäischen Moderne. Deswegen möchte ich meine Ausführungen auch damit beginnen, dass ich einige, für meinen Beitrag relevante Bedeutungen des Wortes „Gerechtigkeit“ bzw. die entsprechenden Dimensionen der modernen „Gerechtigkeitsproblematik“ kurz angebe.

Allerdings kann sich dies meines Erachtens nur unter dem Vorbehalt als hilfreich erweisen, dass man versucht, die hier relevanten Bedeutungsebenen einigermaßen präzise auseinander zu halten. Ausdrücke wie „Gerechtigkeit“, „Universalismus“ und „Kommunitarismus“, sowie „Moderne“ oder „Postmoderne“ sind nämlich nicht nur, wenn freilich auch, in der manchmal brutal vereinfachenden Sprache der zeitgenössischen Medien gebräuchlich. Sondern sie können darüber hinaus auch für politische Rhetorik und wissenschaftliche Terminologie von erheblicher Bedeutung sein. Dies gilt auch und wohl besonders für die sehr anspruchsvolle Gerechtigkeitstheorie, die der erst vor kurzem verstorbene¹ amerikanische Philosoph, John Rawls 1971 veröffentlicht hat. Nach einer Würdigung² seines Lebenswerkes habe wohl kein philosophisches Werk im

¹ Lehning, Percy B.: „Une société juste selon John Rawls“, in *Nouvel Observateur*, N° 1990 – 26/12/2002.

² Kersting, W.: „John Rawls“, in *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen*, hg. v. J. Nida-Rümelin, Kröner, Stuttgart, S. 610.

Zwanzigsten Jahrhundert so schnell so große Aufmerksamkeit erregt und eine so intensive und weitgespannte Diskussion ausgelöst wie *A Theory of Justice*. Dabei sei es Rawls' Gerechtigkeitstheorie sogar gelungen, nicht nur die akademische, sondern auch die nicht-akademische Öffentlichkeit lebhaft zu interessieren.

Es ist also anzunehmen, dass die Inhalte, die von diesen Vokabeln bezeichnet werden, *eigentlich* in den Bereich der Publizistik gehören oder doch gehören sollten. Vorausgesetzt, wir wollen „Publizistik“ hier als Beschäftigung mit allen die Öffentlichkeit wirklich interessierenden Angelegenheiten in Buch, Presse, Rundfunk oder Fernsehen definieren. Wobei wir natürlich auch Internet und Multimedia als hochwichtige Formen moderner Öffentlichkeit nicht vergessen sollten. Stufen wir allerdings die „Gerechtigkeitsproblematik“ als eine publizistische – das heißt, als eine für die demokratische Öffentlichkeit eines ganzen Landes oder sogar der ganzen euro-amerikanischen Staatenwelt relevante – Problematik ein, dann sollten wir bei ihrer Erforschung auf keine der Informationsquellen verzichten, die uns dabei relevant anmuten. Also auch auf so genannte *non-standard* Quellen nicht, wie manche Grundsatzartikel in angesehenen theoretischen Nachschlagewerken oder weit verbreiteten elektronischen Enzyklopädien, wie große Interviews, die etwa meinungsbildende Autoren einflussreichen Medien gewähren, oder wichtige Aufsätze, welche angesehene Gelehrten manchmal renommierten Zeitschriften zur Verfügung stellen. Ja, es lohnt sich sogar, manchmal auch Rundfunk- und Fernsehkommentare führender Journalisten als Quellen für Information und Reflexion mit heranzuziehen.

In diesem Sinne scheint es mir, dass wir hier zumindest die „ethischen“ und „anthropologischen“, die „persönlichen“ und „politischen“ sowie die „sozialen“ und „juristischen“, Aspekte von Gerechtigkeit erwähnen sollten³. Diese beziehen sich entweder auf das moderne Individuum, oder auf wichtige Primär- und Sekundärgruppen moderner Gesellschaften, oder aber auf ganze Staaten, Nationen und Kulturen unserer modernen (ja, vielfach

³ Vgl. dazu Höffe, O.: „Justice“, in *Dictionnaire de la philosophie politique* (sous la direction de Philippe Raynaud et Stéphane Rials), Presses Universitaires de France 1998, S. 314-319.

schon postmodernen) Welt. Diese Auffächerung der hier relevanten Kollektivsubjekte legt es allerdings schon nahe, auch Probleme der „internationalen“ und der „intergenerationellen“ Gerechtigkeit gebührend zu behandeln⁴. Ich würde sogar vorschlagen, die imaginäre Liste, in der bereits zahlreiche Gerechtigkeitsformen geführt sind, um zwei oder drei weitere Einträge zu verlängern. Wir sollten beispielsweise auch einigen komplizierten Fragen einige Aufmerksamkeit schenken, die mit der „interkulturellen“ oder sogar der „zwischen-geschlechtlichen“ Gerechtigkeit in Verbindung stehen. Hinzu kommt, dass man seit Aristoteles wohl auch zwischen „austeilender“ und „ausgleichender“ Gerechtigkeit, ja, einer anderen Terminologie zufolge zwischen „distributiver“, „retributiver“ und „kommutativer“ Gerechtigkeit unterscheiden muss.⁵ Einige Autoren halten es darüber hinaus für zweckmäßig, zwischen „statischen“ und „dynamischen“, beziehungsweise zwischen „negativen“, „positiven“ und „natürlichen“ Formen der Gerechtigkeit zu differenzieren.⁶ Allerdings werde ich heute vor allem die Problematik von „sozialer“ Gerechtigkeit⁷ ansprechen.

Dabei versteht es sich von selbst, dass die obige Aufzählung genauso wenig die ganze Fülle verschiedener Aspekte und Dimensionen der modernen bzw. postmodernen Gerechtigkeitsproblematik ausschöpfen kann, wie wenig ein relativ kurzer Beitrag der großen inneren Komplexität auch nur der letzten, eben angeführten Gerechtigkeitsdimension gerecht wird. Wenn man also einigermaßen skeptisch veranlagt oder sogar zur Selbstironie fähig ist, dann kann man eben in Anbetracht der angedeuteten Situation gleich am Anfang das ungute Gefühl haben, vor einem theoretischen Scherbenhaufen zu stehen, und zwar bevor der erste Schritt

⁴ Höffe, O.: „Gerechtigkeit“, in *Politische Theorien*, hg. v. Dieter Nohlen und Rainer-Olaf Schultze, C.H. Beck, München 1996, S. 144-152 (Lexikon der Politik, Band I.).

⁵ Erstere regelt die Verhältnisse der einzelnen Menschen untereinander, letztere hingegen die Rechte und Pflichten der Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft. Vgl. Krause, H.: „Gerechtigkeit“, *Microsoft® Encarta® 99 Enzyklopädie*. © 1993-1998, Microsoft Corporation. Alle Rechte vorbehalten. – Die „austeilende Gerechtigkeit“ wird manchmal auch als *Justitia distributiva*, die „ausgleichende Gerechtigkeit“ hingegen als *Justitia commutativa* bezeichnet.

⁶ Höffe, O.: „Gerechtigkeit“, a.a.O., S. 147-151.

⁷ Vgl. dazu den interessanten Aufsatz von Bernard Valade, der die sozial-ökonomische und politisch-philosophische Problematik der sozialen Gerechtigkeit in eine breite historische Perspektive stellt. Valade, B.: „Justice sociale“, in *Encyclopédia Universalis France 2001*, CD-ROM, Version 7.

der Analyse überhaupt getan wurde. Ist man aber pragmatisch genug veranlagt, um trotz Skepsis nicht gleich zu verzagen und wird der Gedankengang doch noch fortgesetzt, dann stößt man wiederum sehr schnell auf weitere wichtige Termini im Kontext dieses Problemkreises, wie „Universalismus“ und „Kommunitarismus“ oder sogar „Humanismus“ (im Toulminischen Sinne⁸ dieses Wortes), die allerdings dem Verfasser eines Beitrags kaum weniger Schwierigkeiten bereiten werden als zum Beispiel die umfassende Kategorie der „Gerechtigkeit“.

In der deutschen Fachliteratur wird „Universalismus“ z.B. nicht selten als eine Auffassung definiert⁹, die das Allgemeine dem Besonderen überordnet. Dieser Begriff blickt allerdings auf eine lange Geschichte zurück. Während der „ethische Universalismus“ von Kant begründet wurde, hat John Rawls eine vertragstheoretische Fassung dieser philosophischen Position ausgearbeitet. Auch kann die Habermassche Diskursethik weitgehend der universalistischen Tradition zugerechnet werden. Jedenfalls stehe der „Universalismus“ unserer Tage – wie dies einer Beschreibung dieses Begriffes durch Horst Gronke zu entnehmen ist – für eine dem „Relativismus“, (und zwar insbesondere dem „Subjektivismus“, dem „Kontextualismus“ und nicht zuletzt dem „Kommunitarismus“) entgegengesetzte ethische Position. Wichtig sei vor allem, dass der Universalismus den Nachweis der moralischen Richtigkeit von Normen und Handlungsweisen „von der Bezugnahme auf ein überindividuelles und transkulturelles, insofern universalgültiges Prinzip“ abhängig mache, das „keinen Einschränkungen“ unterliegen dürfe“.¹⁰

Mit „Kommunitarismus“ wird hingegen in der deutschen Fachliteratur gewöhnlich eine politische und soziale Philosophie bezeichnet,¹¹ die sich in einer Wendung gegen liberalistische Positionen, und vor allem in kritischer Auseinandersetzung mit John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit formiert habe. Unter dem Stichwort „Kommunitarismus“ (wie auch unter „Universalismus“ und „Kommunitarismus“) würden sich

⁸ Toulmin, St.: *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne*, Suhrkamp 1994 (1991).

⁹ Gronke, H.: „Universalismus“, in *Metzler Philosophie Lexikon*, hg. v. Peter Prechtel und Franz-Peter Burkard, 2., erweiterte Auflage, Metzler, Stuttgart – Weimar 1999, S. 618.

¹⁰ Gronke, ebenda.

¹¹ Schmitz, B.: „Kommunitarismus“, in *Metzler Philosophie Lexikon*, S. 291; Rosa, H.: „Kommunitarismus: Politische Philosophie zwischen Tradition und Universalismus“ (c) Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG 2001.

allerdings unterschiedliche Strömungen versammelt finden, man könne darüber hinaus zwischen den verschiedenen theoretischen Positionen mehrere Phasen der Auseinandersetzung unterscheiden.

Was speziell die uns hier interessierende Problematik betrifft, stehe nach Auffassung von Bettina Schmitz der universalistischen (und meistens formal-prozedural ausgerichteten) Gerechtigkeitstheorie von Liberalismus und Diskursethik „eine kontextualistisch orientierte Güterethik“ auf Seiten des Kommunitarismus gegenüber.¹² So setze der Kommunitarismus einem liberalen Gerechtigkeitsbegriff, der auf individuelle Rechte abhebe, eine andere, eben nicht individualistisch, sondern vielmehr gemeinschaftlich orientierte Konzeption des Guten entgegen. Zum Schluss weist aber die zitierte Autorin auch darauf hin, dass diese Debatte eigentlich weit über die Kontroverse hinausgehe, welche von prominenten Vertretern des Kommunitarismus und des Liberalismus seit mehreren Jahrzehnten unermüdlich ausgetragen werde. An dieser Diskussion seien nämlich auch verschiedene Richtungen des zeitgenössischen „Feminismus“ beteiligt,¹³ die freilich keinem der beiden großen Diskussionslagern ganz zuzuordnen seien. Dem könnte man freilich hinzufügen, dass andere Darstellungen des Kommunitarismus vielleicht noch dezidierter auf die außerordentlich stark ausgeprägte innere Komplexität der besprochenen theoretischen Richtung hinweisen¹⁴, und dabei auch eine scharfe Trennung der Begriffe „Liberalismus“ und „Kommunitarismus“ kaum für möglich halten.

Jedenfalls möchte ich in meinem Beitrag vor allem einige kurze Ausführungen zu den eben eingeführten Grundbegriffen „Gerechtigkeit“ und „Universalismus“ vorschlagen. Und zwar so, dass ich diese praktisch als inhaltliche Versatzstücke der großen theoretischen bzw. publizistischen Diskussionen aus den Neunzigerjahren behandle. In dieser Periode standen nämlich in Europa (und zwar sowohl in Westeuropa, als auch in Ost-, Mittel- und Ostmitteleuropa) eine ganze Reihe von sozial, politisch und ideologisch betrachtet durchaus relevanten Themen zur Diskussion. Von diesen kann ich allerdings in meinen folgenden Ausführungen nur zwei größere Problemkomplexe kurz erwähnen.

¹² Schmitz, B.: a.a.O. S. 291.

¹³ *Feminismus*, S. 95-102; siehe auch Fraisse, G.: „Les femmes et le féminisme“, in *Encyclopédia Universalis France 2001*, CD-ROM, Version 7.

¹⁴ Kallscheuer, O.: „Kommunitarismus“, in Dieter Nohlen (Hg.): *Politische Theorien*, 1996, S. 257-267.

Erstens könnte man gewiss sagen, dass die Folgen, die einerseits die so genannte „neue Völkerwanderung“ und andererseits die verschiedenen Emanzipationsbestrebungen der jeweiligen „ethnischen Minderheiten“ in den mehr oder weniger „homogenen Nationalstaaten“ Europas gezeitigt haben, oft gravierend waren. Diese führten dann nicht selten dazu, dass sich in den mehr oder weniger modernen Gesellschaften nicht nur Osteuropas, sondern auch Westeuropas heterogene Sozialgruppen zu „neorassistischen Bewegungen“ zusammenschlossen. Es ist also nicht zu verwundern, dass unter solchen Umständen eine sehr lebhaft europäische Debatte über „Migration“ und „Immigration“ bzw. „Assimilation“ oder „Disassimilation“, über „Leitkultur“ und „Multikulturalität“, sowie über „Ethnozentrismus“, „Rechtspopulismus“ und sogar „Neorassismus“ im Gang war.¹⁵ Auf einer gehobenen theoretischen Ebene wurden übrigens diese Themenkreise meistens den beiden konkurrierenden Oberbegriffen „Universalismus“ und „Kommunitarismus“ untergeordnet.

Zweitens könnte man aber auch auf Folgendes hinweisen: In Europa und Amerika wurden bereits in den Neunzigerjahren wieder einmal wesentliche Aspekte der modernen „Gerechtigkeitsproblematik“ auf die Tagesordnung der großen theoretischen Diskussionen gesetzt.¹⁶ Dies gilt, dem Anschein zum Trotz, auch und vor allem für ihre „soziale“ und „kulturelle“ Dimension. Also für zwei wichtige Gerechtigkeitsdimensionen, deren Entfaltung aufs Engste mit der Evolution (und mehr noch mit der *Involution*) der europäischen Sozial- und Nationalstaaten zusammen hing, und zwar unabhängig davon, ob letztere parteipolitisch gesehen etwa auf christlich-sozialer oder sozialdemokratischer, auf neoliberaler oder neokonservativer Grundlage standen.

Der „Sozialstaat“ wird in der deutschen Öffentlichkeit gewöhnlich als ein Staat definiert, der gemäß seiner Verfassung „soziale Gerechtigkeit“ in den gesellschaftlichen Verhältnissen anstrebt. Dabei weist man immer wieder darauf hin, dass in der deutschen Geschichte ein solches „Sozialstaatsprinzip“ erstmals 1948, im Grundgesetz (Art. 20, 28) verankert

¹⁵ Auf diese Zusammenhänge weist u.a. Rüdiger Dannemann hin, so in dem Gespräch, das er mit der ungarischen Philosophin Ágnes Heller Anfang der 90-er Jahre führte: „Die neue Völkerwanderung, Europäische Zustände aus amerikanisch-ungarischer Sicht, Gespräch mit Agnes Heller“, *Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*, 1993 / 9, S. 782-796.

¹⁶ Siehe dazu den Abschnitt „Le retour de l'éthique“ in dem Aufsatz „La philosophie française contemporaine“ von Billard, J. – Lefranc, J. – Wunenburger, J.-J., in *Encyclopédia Universalis France 2001*, CD-ROM, Version 7.

wurde und, dass der „Sozialstaat“ insbesondere in der „Sozialpolitik“ konkrete Ausformung erfährt.¹⁷ Doch scheinen in der Bundesrepublik Deutschland im Laufe der Neunzigerjahre eine Reihe von verschiedenen Faktoren die ökonomischen, finanziellen und politischen Rahmenbedingungen der „Sozialpolitik“ spürbar verschlechtert zu haben. Zu diesen Faktoren könne man vor allem die deutsche Vereinigung, die anhaltende Arbeitslosigkeit, die Globalisierung des Wettbewerbs und den demographischen Umbruch zählen. Diese Umwälzung habe dann in der Bundesrepublik eine kontroverse Diskussion über die „Krise des Sozialstaats“ ausgelöst¹⁸ und vor allem zu einer spürbaren „Kürzung von Sozialleistungen“ geführt.

Drittens versteht es sich von selbst, dass zu der oben angedeuteten Renaissance der Gerechtigkeitsproblematik in Politik, Publizistik und Philosophie auch die zum Teil bereits in den Siebziger- und Achtzigerjahren entstandenen Werke von John Rawls, Ágnes Heller, Otfried Höffe, Paul Ricoeur und manchen anderen Autoren maßgeblich beigetragen haben. Um einen gediegenen Einstieg in diesen Fragenkomplex zu erleichtern, möchte ich hier einerseits von zwei wichtigen Texten ausgehen, die der deutsche Philosoph Otfried Höffe für zwei groß angelegte enzyklopädische Buchveröffentlichungen bereitgestellt hat, andererseits aber von einem für meine Begriffe besonders wichtigen Interview, das die ungarische Philosophin Ágnes Heller im Jahre 1993 einer deutschen Zeitschrift gewährt hat.¹⁹

¹⁷ Vgl. dazu die Stichwörter „Sozialstaat“, „Sozialpolitik“ in *Der Brockhaus multimedial 2002 premium CD-ROM*, (c) Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG, 2001. Das „Sozialstaatsprinzip“ wird wiederum „als Erweiterung des dem Rechtsstaat immanenten Strebens nach Gerechtigkeit um eine soziale Komponente interpretiert, d.h., Inhalt und Auslegung der Gesetze, Verwaltungstätigkeit und Rechtsprechung sind im Rahmen der rechtsstaatlichen Ordnung auch am sozialstaatlichen Auftrag (Abbau größerer sozialer Unterschiede in der Gesellschaft, Sicherung eines angemessenen Lebensstandards für jede Bevölkerungsgruppe) zu orientieren“.

¹⁸ Vgl. dazu das Stichwort „Deutschland: Krise des Sozialstaats in den 1990er-Jahren“, in *Der Brockhaus multimedial 2002 premium CD-ROM*, (c) Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG, 2001.

¹⁹ Heller, Á.: „Die neue Völkerwanderung. Europäische Zustände aus amerikanisch-ungarischer Sicht. Gespräch mit Agnes Heller“, *Neue Gesellschaft / Frankfurter Hefte*, 1993 / 9, S. 782-796.

Nach Ausführungen eines deutschen Philosophen, Otfried Höffe, der sicherlich zu denen gehört, die sich im Laufe der letzten zwei oder drei Jahrzehnte maßgeblich an der internationalen Diskussion über diese Problematik beteiligt haben, wurde „Gerechtigkeit“ in der abendländischen Philosophie seit Platon und Aristoteles in zweifacher Hinsicht anerkannt²⁰. Einerseits als „Kardinaltugend für die Individuen“, andererseits als „moralische Leitidee für Recht, Staat und Politik“. Beiden großen Griechen verdanke übrigens die Begriffsgeschichte der Gerechtigkeit eine derartige Fülle von Gesichtspunkten und Einsichten, dass sich die späteren Überlegungen zu diesem Thema über weite Strecken als Aufnahme von und Kommentar zu ihren einschlägigen Gedanken lesen würden.

Thematisch gesehen gebe es übrigens zwei Begriffe von Gerechtigkeit. Im „personalen“ (oder subjektiven) Verständnis sei sie ein Charaktermerkmal von Menschen und zähle in der Tradition zu den vier Kardinaltugenden. Im „institutionellen“ (oder objektiven) Verständnis betreffe Gerechtigkeit zum Teil die sozialen Systeme, etwa die Ehe und Familie, die Schule und Hochschule, sowie die Wirtschaft; zum Teil aber auch die politischen Institutionen, wie Recht, Staat und Politik. Zu der wechselvollen Geschichte beider Gerechtigkeitsverständnisse macht Höffe eine interessante Bemerkung, die ich hier zitieren möchte: „Während die Antike beide Seiten (also sowohl die subjektive, wie auch die objektive Seite – T.T.) diskutiert, interessiert sich das christliche Mittelalter vor allem für personale Gerechtigkeit. In dem Umstand, dass letztere gegenüber der institutionellen, insbesondere politischen Gerechtigkeit im Verlauf der Neuzeit an Gewicht verliert, spiegelt sich die Einsicht wieder, das eine vornehmlich personale Ethik den Problemen moderner Gesellschaften zunehmend weniger angemessen ist. Andererseits hat sie nicht etwa ihre Bedeutung ganz verloren, gehört doch (wenn auch) nicht gerade die volle personale Gerechtigkeit, wohl aber ein gewisses Maß (davon) sowohl auf Seiten der Bürger als auch der Amtsträger zu den moralischen Grundlagen, ohne die der demokratische Rechts- und Verfassungsstaat nicht überleben kann“.²¹ Diese und ähnliche Feststellungen des deutschen Autors in Bezug auf die historischen Dimensionen der Gerechtigkeitsproblematik werden im Wesentlichen auch von manchen französischen Verfassern²² bestätigt.

²⁰ Höffe, „Gerechtigkeit“, a.a.O., S. 144-145.

²¹ Höffe, „Gerechtigkeit“, a.a.O., S. 146.

²² Valade, B.: „Justice sociale“, ebenda; Billard, J. – Lefranc, J. – Wunenburger, J.-J.: „La philosophie française contemporaine“, ebenda.

Im Übrigen seien aber die näheren „Maßstäbe“ oder „Prinzipien“ der Gerechtigkeit nach Otfried Höffes Darstellung so heftig umstritten, dass sich (zumal in der Neuzeit) verschiedene Formen einer „gerechtigkeitstheoretischen Skepsis“ ausgebreitet hätten. Neben der traditionsreichen utilitaristischen Variante dieser Skepsis führt der Philosoph auch je eine wissenschafts-, rechts- und systemtheoretische Variante an. Erst zu Beginn der Siebzigerjahre habe sich in der westlichen Welt eine kräftige Gegenbewegung gegen diese gerechtigkeitstheoretische Skepsis ausgebildet. Sie gehe im Wesentlichen auf ein einziges Werk, die *Theory of Justice* von John Rawls, zurück²³. Die durch Rawls inspirierte „neue Gerechtigkeitstheorie“ habe sich aber dann zu einer weit gefächerten, sowohl interdisziplinären als auch internationalen Diskussion entwickelt, die neben Grundfragen auch eine Fülle von Anwendungsfragen behandle. Jedenfalls würden sich in Abhängigkeit davon, welche Prinzipien der Gerechtigkeit man in den Vordergrund rücke, auch wichtige Anwendungsfragen stellen, die nicht immer ganz leicht zu beantworten seien. Deswegen müssten unter Umständen schwierige Probleme der „internationalen“, der „intergenerationellen“ oder der „ökologischen“ Gerechtigkeit gesondert behandelt werden.²⁴

All dies ändert jedoch nichts an der Tatsache – stellt Otfried Höffe fest –, dass die notorischen Kontroversen über die Prinzipien der Gerechtigkeit im Wesentlichen einen einzigen Bereich betreffen, nämlich denjenigen der „Verteilungsgerechtigkeit“. Über diese endlosen Kontroversen schreibt nun der deutsche Philosoph etwa Folgendes²⁵: Wenn die grundlegende Frage der Verteilungsgerechtigkeit aufgeworfen wird, dann gibt man im Wesentlichen vier verschiedene Antworten darauf: „Hier sagt der Wirtschaftsliberalismus ‚jedem nach seinen Leistungen‘; im Rechtsstaat heißt es ‚jedem nach seinen gesetzlichen Rechten‘; manche Aristokratie sagt ‚jedem nach seinen Verdiensten‘; und der Sozialismus fordert, ‚jedem nach seinen Bedürfnissen‘ zu geben“. Während also die Vertreter der politischen Grundrichtungen der europäischen Moderne in der Frage der „Verteilungsgerechtigkeit“ offenbar hoffnungslos zerstritten sind, scheint über das Prinzip der so genannten „Tauschgerechtigkeit“ nach dieser

²³ Auf diesen Zusammenhang weist auch der britische Sozialwissenschaftler Percy B. Lehning in seinem weiter oben bereits erwähnten französischsprachigen Beitrag hin. Lehning, Percy B.: „Une société juste selon John Rawls“, ebenda.

²⁴ Höffe, „Gerechtigkeit“, a.a.O. S., 147-151.

²⁵ Höffe, „Gerechtigkeit“, a.a.O. S., 147.

Darstellung kein ernsthafter Streit zu bestehen. Deswegen scheint Höffe auch weitgehend davon überzeugt zu sein, dass es sich hier empfehlen würde, eben *nicht* von den unstrittenen Prinzipien der Verteilung, sondern von dem auszugehen, was wir hier sozusagen als einen unstrittigen Fall bezeichnen könnten, also von der Tauschgerechtigkeit (und zwar einschließlich einer korrektiven Gerechtigkeit).

In diesem Zusammenhang führt Otfried Höffe das Beispiel einer sich aus der Generationsstruktur menschlichen Lebens ergebenden Gerechtigkeitsaufgabe an.²⁶ Entwicklungsgeschichtlich gesehen finde nämlich der phasenverschobene Tausch von intergenerationellen Hilfeleistungen zunächst innerhalb der Familie, als Primärinstitution der menschlichen Gesellschaft, statt. Dann aber werde diese Primärinstitution Familie durch das politische Gemeinwesen als Sekundärinstitution der menschlichen Gesellschaft nicht bloß koordiniert, sondern in ihrem Eigenrecht und Eigengewicht auch weitgehend relativiert. Wo nämlich die Familie bestimmte Aufgaben der intergenerationellen Hilfeleistung aus irgendwelchen Gründen nicht mehr erfüllen könne, solle dafür das politische Gemeinwesen, genauer gesagt der moderne Sozialstaat, die Verantwortung übernehmen. Genau hier sei aber seiner Meinung nach auch der genuine Ort für die so genannte „soziale Gerechtigkeit“ zu finden.

Theoretisch betrachtet werden die eben angeführten gerechtigkeitspolitischen Gedanken von Otfried Höffe, die mir persönlich durchaus aufgeklärt und ausgewogen vorkommen, wohl viele sozialpolitisch interessierte Zeitgenossen zumindest teilweise überzeugen. Praktisch gesehen kommen den Lesern seiner Ausführungen allerdings manche Bedenken. Der Teufel steckt nämlich, wie gewöhnlich, im Detail, d.h. nicht so sehr in den vom deutschen Philosophen weiter oben erwähnten „Grundsatzfragen“, sondern vielmehr in den von ihm so genannten „Anwendungsfragen“ sozialer Gerechtigkeit. So wurde in der letzten Zeit nicht nur in Deutschland, sondern auch und besonders in Frankreich immer wieder lebhaft über die geplante „Reform“ des Renten- und Bildungssystems diskutiert, ja mitunter gegen die entsprechenden Reformvorschläge der jeweiligen Regierungen demonstriert. Über diese großen gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen, in deren Mittelpunkt übrigens ganz offensichtlich die uns hier interessierenden Fragen der „sozialen Gerechtigkeit“ im Allgemeinen (bzw. der „intergenerationellen

²⁶ Höffe, „Gerechtigkeit“, a.a.O. S., 149-150.

Gerechtigkeit“ im Besonderen) stehen, konnte man im Laufe des Jahres 2003 in den französischen Medien eine ganze Reihe spannender, nicht selten auch sozialwissenschaftlich begründeter Analysen lesen und/oder hören.²⁷

Werfen wir nun einen kurzen Blick auf das oben bereits erwähnte große Interview, das Ágnes Heller der deutschen Zeitschrift *Neue Gesellschaft / Frankfurter Hefte* gewährt hat. (Das Gespräch wurde im Namen der Redaktion von Rüdiger Dannenmann geführt, der als Fachphilosoph ein Spezialist der Budapester Schule und des Lebenswerkes von Georg Lukács ist). „Seit es Gesellschaften gibt“, seitdem also der Staat eine Gesellschaft oder die Gesellschaft einen Staat konstituiert – führt die ungarische Philosophin aus²⁸ –, „gibt es eine soziale Frage“. Und auch die europäische Moderne handelt über diese Frage – fügt sie gleich hinzu. Vor der Moderne, d.h. in den prämodernen Zeiten war es nämlich kein allzu großes Problem, „dass einige Leute an Hunger starben oder ihr ganzes Leben lang arbeiteten“; oder aber, „dass einige Sklaven waren oder Leibeigene“. Denn das war noch eine „traditionelle Welt“, die sozusagen „von den Göttern oder von Gott geschaffen war“, und die Menschen waren gleichsam „in diese Traditionen hineingeboren“. In der Moderne wurde allerdings diese Situation von Grund auf verändert. Die modernen Gesellschaften machten sich es nämlich „zum Prinzip und zur Losung“, dass „alle Menschen frei geboren sind und alle von Gott gleich ihr Gewissen, ihren Verstand und ihre Vernunft bekommen haben“.

Die „Idee der gleichen Freiheit“ ist also „eine moderne Idee“ – stellt Ágnes Heller fest²⁹ – und in der modernen Welt macht es diese Idee „zu einem Skandal, dass einige Menschen unter unmenschlichen Verhältnissen

²⁷ Von diesen Analysen, Interviews und Kommentaren möchte ich hier nur die folgenden als eine kleine Kostprobe erwähnen, die allesamt in der Wochenzeitschrift *Le Nouvel Observateur* veröffentlicht wurden: Xavier Gaullier: „Touche pas à ma troisième vie: Voilà pourquoi la réforme des retraites fait hurler; Propos recueillis par Anne Fohr“; 5-11 juin 2003; S: 4-9; Jean-François Sirinelli: „Du baby-boom au papy-blues. Propos recueillis par Claude Weill“; 12-18 juin 2003, S. 6-11; Laurent Joffrin: „Retraites, la vérité en face. Echapper au ‘tout ou rien’“; 5-11 juin 2003, S. 22-24; Matthieu Croissandeau: „Les fonctionnaires sous le choc“; 8-14 mai 2003, S. 22-26.

²⁸ Heller, Á.: ebenda, S. 787.

²⁹ Heller, Á.: ebenda, S. 787.

leben". Das heißt aber ihrer Meinung nach nicht nur, dass der Gegensatz von „Freiheit im Prinzip" und „Ungleichheit in der Faktizität" für die Moderne zu Problem geworden ist. Es geht also der ungarischen Philosophin nicht nur darum, darauf hinzuweisen, dass „zwischen Armen und Reichen, zwischen Frau und Mann, zwischen Kindern und Erwachsenen" oft Ungleichheit besteht, und dass alle diese „unterschiedlichen Ungleichheiten" für unsere europäische Moderne ein echtes Problem darstellen. Sondern das heißt ihrer Ansicht nach auch (und dies scheint mir wiederum wichtig), dass sogar die so genannte „soziale Frage", die ja die ganze Geschichte der europäischen Moderne und der modernen Gesellschaften weitgehend durchzogen und mitgeprägt hat, „aus diesem Problem geboren (ist)".

Nun glaube ich die eben zitierten Aussagen von Ágnes Heller richtig zu interpretieren, wenn ich behaupte, dass dieses „Problem der Ungleichheit", von dem sie spricht, und aus dem die moderne soziale Frage entstand,³⁰ eben auch und genauso treffend als das „Problem der Ungerechtigkeit" bezeichnet werden könnte. Es ist nämlich offensichtlich so, dass die meisten Menschen in der Moderne einen ausgeprägten Sinn für „Gerechtigkeit" und „Ungerechtigkeit" entwickelt haben, und dass dieses „Gerechtigkeitsgefühl" sie unter Umständen zu sozial und politisch durchaus relevanten Handlungen motivieren kann. Während es also die meisten Menschen in ihren vormodernen Gemeinschaften als kein allzu großes Problem empfanden, dass viele Leute in ihrer Umgebung „ungerecht" behandelt wurden, wird es in den modernen Gesellschaften sehr wohl zu einer ethischen-politischen Grundüberzeugung, dass im Prinzip keine Menschen mehr „ungerecht" behandelt werden dürfen, oder positiv formuliert, dass alle Menschen „gerecht" behandelt werden sollen.

Das Problem der „Gerechtigkeit" bzw. der „Ungerechtigkeit" – wie es sich in allen modernen Gesellschaften stellt – mit der so genannten „sozialen Frage" des neunzehnten und des zwanzigsten Jahrhunderts explizit zu verbinden scheint mir demnach nicht ganz unwichtig zu sein. Allein schon deswegen nicht, weil Ágnes Heller in Bezug auf letztere eine interessante (genauer gesagt eine relativierende und zugleich

³⁰ Heller, Á.: ebenda, S. 787. Auf den Zusammenhang zwischen „inégalités sociales" und „injustice sociale" weisen auch die französischen Sozialwissenschaftler Alain Bihr und Roland Pfefferkorn in einem Beitrag für *Encyclopedia Universalis* hin: Bihr, A. – Pfefferkorn, R.: „Inégalités économiques et sociales", in *Encyclopédia Universalis France 2001*, CD-ROM, Version 7.

qualifizierende) Bemerkung macht.³¹ Diese Bemerkung, von der es übrigens anzunehmen ist, dass sie manche Leser oder Hörer des zitierten Interviews merkwürdig anmutete, lautet wie folgt: „Die soziale Frage gehört zur Moderne, sie wird immer neue Formen annehmen, aber sie kann nicht abgeschafft werden“.

Interessant sind auch die Beispiele, die Heller in diesem Zusammenhang anführt.³² Die erste typische Form der sozialen Frage war ihrer Meinung nach lange Zeit der „Konflikt von Kapital und Arbeit“. Die zweite solche Form war zweifelsohne der besonders in den letzten Jahrzehnten relevante „Konflikt zwischen Erster Welt und Dritter Welt“. Und das dritte wichtige Problem, welches sich ihrer Meinung nach im Rahmen der sozialen Frage stellte, war schließlich dasjenige der von ihr so genannten „Frauenemanzipation“. (Manche würden letzteres wohl ganz ohne zu zögern als einen „Konflikt zwischen Mann und Frau“ definieren, was Ágnes Heller allerdings nicht tut.) Freilich betont die Philosophin an diesem Punkt ihrer Ausführungen nachdrücklich, dass es in ihren Augen über die erwähnten Formen hinaus noch sehr viele andere Ausprägungen der besagten Problematik gibt. Ja, sie meint sogar, auch innerhalb der „alten“, also der sozusagen traditionell (oder konventionell) formulierten sozialen Frage würden immer wieder neue Fragen gestellt.³³

In diesem Sinne scheint also die ungarische Philosophin zumindest indirekt den Eindruck ihres deutschen Gesprächspartners zu bestätigen, wonach es zu den Irrtümern der meisten westeuropäischen und nordamerikanischen Intellektuellen der Achtziger- und Neunzigerjahre des vergangenen Jahrhunderts gehörte, die „soziale Frage“ sozusagen aus dem Auge verloren zu haben.³⁴ Und auch sie scheint davon überzeugt zu sein, dass wir in Gegenwart und naher Zukunft gerade *nicht* mit dem Verschwinden, sondern vielmehr mit einer gewissen Renaissance der sozialen Frage zu rechnen haben, wobei diese allerdings stets neue Formen annehmen wird. (Weiter unten werde ich noch darauf hinweisen, dass diese Hellersche Prognose m. E. durch die spätere sozialpolitische Entwicklung eindrucksvoll bestätigt wurde, und zwar nicht nur in Deutschland, sondern

³¹ Heller, Á.: ebenda, S. 787-788.

³² Heller, S. 787.

³³ Heller, S. 787.

³⁴ Heller, S. 787-788.

auch in Frankreich.³⁵) Als jedoch Rüdiger Dannemann die Vermutung äußert, diese neuen Formen der sozialen Frage könnten dann wiederum zum Nährboden für einen neuen Rassismus, ja, für gefährliche neorassistische Bewegungen werden, nimmt Ágnes Heller gleich weitere (und wie ich meine nicht unwichtige) begriffliche und inhaltliche Differenzierungen vor.³⁶

Einerseits stellt sie fest, dass Rassismus und Neorassismus in der Tat oft aufs engste mit der sozialen Frage zusammenhängen.³⁷ „Soziale Ungeduld und soziale Probleme – meint sie zum Beispiel – haben auch dem Faschismus, dem Nazismus und dem Bolschewismus geholfen, die Macht zu ergreifen“ Es gab ja immer Menschen, „die marginalisiert wurden und sich selbst auf der Leiter der sozialen Ungleichheit herunterrutschen sahen“ – fügt sie hinzu – „und diese Frustration, das Gefühl, nichts aus sich selbst machen zu können, die Unfähigkeit einer Gesellschaft, das Bewusstsein der Chancengleichheit auch nur annähernd zu produzieren, ergaben sehr wichtige Motivationen für große soziale Gruppen, unterschiedliche totalitäre Systeme zu unterstützen“. Oder anders formuliert, wo nur der Rassismus im Laufe der modernen Geschichte aufgetaucht ist, da ist ihrer Meinung nach auch die soziale Frage immer schon im Hintergrund gewesen. (So weist sie z.B. auf das Verhältnis von „Rassismus“ und „Sexismus“ in der „Biopolitik“ hin.)

Andererseits lehnt es aber Ágnes Heller dezidiert ab, daraus die scheinbar nahe liegende Schlussfolgerung zu ziehen, dass nämlich die soziale Frage sozusagen der Grund des neuen Rassismus sei. Sie glaubt vielmehr, die Gründe für den Neorassismus seien äußerst heterogen.³⁸ So weist sie zum Beispiel darauf hin, „dass die Menschen ihre Identität (normalerweise) in einer partikularen Gruppe finden wollen und dass die Idee der Universalität keine solche Idee der menschlichen Integration der Lebensführung gestattet“. Hinzu kommt,³⁹ „dass viele Leute sich nur so identifizieren können, indem sie sich als von den anderen verschieden

³⁵ Vgl. dazu ein Sonderheft von *Le Monde diplomatique*, das gerade die neue und sehr ernsthafte „soziale Herausforderung“ zum Thema hat, der sich die französische Gesellschaft heutzutage konfrontiert sieht: „Le défi social“, in *Manière de voir* 66, Bimestriel, *Le Monde diplomatique*, novembre-décembre 2002.

³⁶ Heller, S. 787-788.

³⁷ Heller, S. 788.

³⁸ Heller, S. 788.

³⁹ Heller, S. 786-787.

vorstellen“. Und von hier aus sei es eben „nur ein Schritt, um den anderen als Feind zu perzipieren“. Nun ist aber die ungarische Philosophin offenbar fest davon überzeugt,⁴⁰ dass einander als „Feind“ oder sogar als „eine fremde Rasse“ zu perzipieren eine sehr alte Geschichte sei. In gewissem Sinne seien doch „Freund und Feind“ in der Geschichte der Menschheit „ganz natürliche Relationen“ gewesen.

Auf der einen Seite müsse man deswegen der historischen Tatsache große Bedeutung beimessen, dass diese uralte Einstellung (die jedoch, wie wir es leider nur zu gut wissen, auch heute noch lebendig ist) von der europäischen Aufklärung grundsätzlich in Frage gestellt worden sei.⁴¹ Die neue und sozusagen normative Konzeption der einheitlichen Menschheit habe man jedenfalls in der europäischen Aufklärung entwickelt. Da es nun einmal die Aufklärung gewesen sei, welche die Idee der Menschheit (und diejenige der Menschenrechte mit ihrer durchaus verwickelten Problematik⁴² – T.T.) auf die Tagesordnung gesetzt habe, müsse sie als ein historisch-kulturelles Ereignis von großer Bedeutung angesehen werden. Man könne und dürfe die Aufklärung also in dieser Hinsicht auf keinen Fall einfach „zurücknehmen“ wollen.

Auf der anderen Seite sei aber die Aufklärung doch auch weitgehend „imperialistisch“ eingestellt gewesen.⁴³ „Imperialistisch“ könne man die europäische (und zumal die französische) Aufklärung freilich nur in einem ganz bestimmten Sinne nennen. Da sie von der Existenz einer „einheitlichen“ oder „allgemeinen“ Menschheit ausging – meint die ungarische Philosophin –, habe die Aufklärung die „Partikularität“ des Menschen nicht anerkennen können. In diesem Sinne sei die Aufklärung die *zweite* große Welle des europäischen Universalismus gewesen.⁴⁴ Man könne nun die Grundüberzeugung dieses Universalismus, der übrigens von vielen Aufklärern mit einem gewissen Sendungsbewusstsein vertreten worden sei, ihr zufolge etwa wie folgt knapp und stilisiert formulieren: „An sich sind wir als Menschen alle Kosmopoliten. Wozu brauchen wir dann noch die Nationen? Nationen gehören doch mit zu den großen Dummheiten, die die

⁴⁰ Heller, S. 786.

⁴¹ Heller, S. 786.

⁴² Wie verwickelt diese Problematik in der Tat ist, wird von Otto Kimminich interessant in einem Lexikon-Beitrag beschrieben: Kimminich, O.: „Menschenrechte: Von kollektiven und individuellen Rechten“, (c) Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG, 2001.

⁴³ Heller, S. 786.

⁴⁴ Heller, S. 786.

Menschheit in der Vergangenheit begangen hat, und die wir ja gerade vergessen oder doch so schnell wie möglich aufgeben wollen. An die Stelle der 'partikularen Nationen' sollen wir also schleunigst die 'universale Republik' setzen, und es ist wohl für jedermann einsichtig, dass in dieser Republik alle Menschen ganz gleich sein müssen."

All dies ändert allerdings nichts daran, dass nach Auffassung von Ágnes Heller die „soziale Frage“ mit ihren vielen Facetten (zu denen übrigens auch die von ihr erwähnte Problematik der „Frauenemanzipation“ gehört) eben *nicht* ohne weiteres abgeschafft werden könne. Freilich geht die Philosophin im Kontext des hier zitierten Interviews nicht näher auf das Problem ein, aus welchem Grund das letztendlich so und nicht anders sei.⁴⁵ Ich kann aber meine Zuhörer durchaus beruhigen, im Hellerschen Oeuvre bleibt diese Frage keineswegs unbeantwortet. In der Studie *Against the Metaphysics of the Social Question*, die sie mit Ferenc Fehér verfasst hat,⁴⁶ führt sie z. B. gleich mehrere schwerwiegende Gründe für die Persistenz der sozialen Frage an...

Auf all dies kann ich hier unmöglich näher eingehen. Es genügt mir aber auch durchaus, hier einfach nur zwei oder drei Gesichtspunkte festzuhalten, die mir in diesem Zusammenhang besonders wichtig zu sein scheinen. Es ist allerdings zu betonen, dass ich mich bei der skizzenhaften Formulierung dieser Gesichtspunkte natürlich nicht nur auf verschiedene Texte von Ágnes Heller stütze, sondern auch auf diejenige von anderen zeitgenössischen Autoren. Und nicht zuletzt werde ich mich auch auf meine eigenen, persönlichen und zugleich sozialwissenschaftlichen Beobachtungen stützen, die ich im Laufe der Jahrzehnte über europäische und vor allem über westeuropäische Lebenswelten angestellt habe. Knapp und vereinfacht formuliert würde ich aus all diesen Prämissen etwa die folgende Schlussfolgerung ziehen: Während die politischen, ideologischen und theoretischen Vertreter der europäischen Moderne normalerweise von der festen Überzeugung waren, dass die so genannte „soziale Frage“ entweder durch mehr „Recht“, oder durch mehr „Staat“, oder aber durch mehr „Markt“ definitiv gelöst werden könne, hatten diejenigen Philosophen und Fachgelehrten, die den neuen Gegebenheiten der Postmoderne aufgeschlossen gegenüberstanden, nicht selten den Eindruck gewonnen,

⁴⁵ Heller, S. 787.

⁴⁶ Heller, A. – Fehér, F.: „Against the metaphysics of the social question“, in *The Postmodern Political Condition*, Polity Press, Cambridge 1988, S. 106-118.

dass das Problem der „sozialen Gerechtigkeit“ weder durch mehr „Markt“, noch durch mehr „Staat“, ja, nicht einmal durch mehr „Recht“ zufrieden stellend zu lösen sei.

Erstens kann nämlich die „soziale Frage“ – allem Anschein nach – nicht einmal in den vergleichsweise sehr reichen, und relativ wie absolut betrachtet sehr modernen bzw. hoch demokratischen Gesellschaften der Ersten Welt ohne weiteres abgeschafft werden. Auch dann nicht, wenn letztere – zumindest in soziotaler oder gesellschaftstypologischer Hinsicht – heutzutage nicht mehr ganz eindeutig der Hochmoderne (oder doch der Spätmoderne) zugeordnet werden können, sondern eigentlich schon an der Schwelle der Postmoderne stehen.

Was nun zweitens das Problem der „sozialen Gerechtigkeit“ anbetrifft – das ja die viel beschworene „soziale Frage“ immer in sich birgt – es scheint mir genauso schwierig zu sein. Es kann nämlich offensichtlich weder unter Zuhilfenahme von universalistisch interpretierten allgemeindemokratischen Menschenrechten (wie Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) definitiv gelöst werden, noch mithilfe von sozialpolitisch ins Werk gesetzten Prinzipien der führenden Parteien, welche die großen, demokratisch verfassten Sozialstaaten unseres Kontinents in den letzten Jahrzehnten regierten und zum Teil heute noch regieren. Es scheint mir in der Tat, dass in Westeuropa von dem Ende des Zweiten Weltkriegs bis zum Beginn des neuen Jahrtausends weder die einst so mächtigen christlich-sozialen und christlich-demokratischen Parteien, noch die einflussreichen sozialistischen und sozialdemokratischen Parteien, noch aber die verschiedenen liberal-demokratischen und liberal-konservativen Parteien dazu in der Lage waren, die „soziale Frage“ definitiv zu lösen, und allen (oder auch nur den meisten) ihrer Wählern „soziale Gerechtigkeit“ widerfahren zu lassen.

Und drittens stellt sich auch folgende Frage: Zugegeben, mit den für alle parlamentarischen Demokratien europäischer Prägung hochwichtigen Problemen der „sozialen Gerechtigkeit“ können die politischen bzw. technokratischen Eliten weder durch mehr „Recht“, noch durch mehr „Staat“ fertig werden. Wie steht es aber mit der dritten großen Alternative, die darin besteht, auf die „soziale Frage“ eine so genannte „ordnungspolitische Antwort“ zu suchen, oder anders formuliert, das Problem der „sozialen Gerechtigkeit“ durch mehr „Markt“ überwinden zu wollen?

Nun, es steht außer Frage, dass alle Versuche der staatssozialistischen Länder Osteuropas unter der ideologischen Führung ihrer Staatsparteien nicht mit „mehr“, sonder mit „weniger“ Markt, ja, gegebenenfalls sogar ganz „ohne“ Markt soziale Gerechtigkeit üben zu wollen, politisch zu einem richtigen Desaster und sozial betrachtet zu menschlichen Katastrophen führten. Es steht aber ebenso außer Frage – obwohl hier freilich keine direkten Vergleiche angebracht oder auch nur möglich sind –, dass die neoliberale Kur, die die Politiker und Theoretiker des Marktes den demokratischen Ländern Westeuropas immer wieder verordnet haben, auch diesen letzteren nicht immer gut bekommen ist. Trotz beachtlicher Erfolge und erheblicher Fortschritte konnten nämlich auch die verschiedenen, parlamentarisch legitimierten Strategien der „sozialen“ und der „liberalen“, der „liberal-konservativen“ oder der „öko-sozialen“ Marktwirtschaft eben *nicht* allen Staatsbürgern der westeuropäischen Sozialstaaten die ihnen gebührende (und von diesen übrigens auch immer wieder eingeforderte) „soziale Gerechtigkeit“ verschaffen. Diese bittere Erfahrungen führten dann nicht selten zu dem nüchternen Fazit der postmodernen Gesellschaftskritiker bzw. der Globalisierungsgegner verschiedener Couleur: Auch die neokonservativen, neosozialistischen und neoliberalen Strategien des „mehr Marktes“ scheinen also nicht mehr (oder doch nicht mehr immer) zu greifen...

Der weit verbreitete Eindruck, dass nämlich die hoch entwickelten, hochmodernen und hochdemokratischen Gesellschaften Westeuropas in unseren Tagen sozusagen eine „Wiederkehr der sozialen Frage“ erleben und sogar erneut mit einer Art „sozialen Herausforderung“ konfrontiert sind, wurde erst vor Kurzem durch einen interessanten Artikel von Ignacio Ramonet wieder eindrucksvoll bestätigt.⁴⁷ Neben diesem Artikel, von einem angesehenen französischen Publizisten verfasst, versuchen in dem weiter oben bereits erwähnten Sonderheft von *Le Monde diplomatique* übrigens 21 weitere Beiträge, die für Frankreich wohl wichtigsten Dimensionen dieser Problematik zu analysieren. So ist in dieser Veröffentlichung immer wieder von sozialen Klassen und Schichten, von Arbeit und Arbeitslosigkeit, von Solidargemeinschaft und Solidargesellschaft, von Gesellschaftsvertrag und Gewerkschaftsbewegung und, vor allem, von sozialen Ungleichheiten die Rede. Den neuen Erscheinungsformen der „sozialen Ungleichheit“ werden

⁴⁷ Vgl.: Ramonet, I.: „Le retour de la question sociale“, in *Le défi social, Manière de voir* 66, Bimestriel, *Le Monde diplomatique*, novembre – décembre 2002; S. 6-7.

übrigens auch in der sozialwissenschaftlichen Zeitschrift *Sciences Humaines* eine Titelgeschichte bzw. mehrere interessante Artikel gewidmet.⁴⁸

Werfen wir jetzt einen kurzen Blick auf die moderne Gerechtigkeitsproblematik, wie sie sich im Spannungsfeld von „Universalismus“ und „Kommunitarismus“ darstellt. Weiter oben habe ich schon mehrfach darauf hingewiesen, dass es vor allem das theoriegeschichtliche Verdienst von John Rawls, einem amerikanischen Philosophen war, die bis jetzt letzte große Runde der internationalen gerechtigkeistheoretischen Diskussion im Jahre 1971 eingeläutet zu haben. Ich habe ebenfalls angedeutet, dass Rawls' anspruchsvolle Gerechtigkeitskonzeption, obwohl sie das sozialphilosophische und politiktheoretische Denken des Zwanzigsten Jahrhunderts grundlegend verändert und in mancher Hinsicht sogar in Aufruhr gebracht hat, letzten Endes trotzdem nicht einsam dasteht, sondern mit mehreren einflussreichen Richtungen modernen Denkens eng aber kritisch verwoben ist. Man könnte sogar ohne Übertreibung sagen, dass die rawlssche Gerechtigkeitstheorie ein integraler Bestandteil der großen „liberalen“, „vertragstheoretischen“ und nicht zuletzt „universalistischen“ Theorietradition der Moderne ist.

Dieser universalistische Grundzug der Gerechtigkeitsauffassung von Rawls wird übrigens von mehreren kritisch-nuancierten Darstellungen seiner theoretischen Entwicklung vermerkt. So, um hier nur bei der deutschen Fachliteratur zu bleiben, weist zum Beispiel Wolfgang Kersting⁴⁹ mehrfach darauf hin, dass Rawls gleich in seinem ersten großen Werk ein „anspruchsvolles universalistisches Theorieprogramm“ entwickelt habe, von dem er allerdings mittlerweile abgerückt sei, um im Alter eine politisch wie philosophisch wesentlich gemäßigtere Konzeption zu vertreten. Einerseits hängt dieser Gesinnungswandel – wie bei Stephan Gosepath nachzulesen⁵⁰ –

⁴⁸ Vgl. dazu die Artikel von Martine Fournier, Éric Maurin, Thomas Piketty, Marie DuruBellat: „Les nouveaux visages des inégalités“, in *Sciences humaines*, mars 2003. Siehe auch: Louis Chauvel: „Les classes sociales sont-elles de retour?“, in *La France en débats*, Sciences Humaines, Hors-série, no 39, déc. 2002 – janv./fév. 2003, S. 78-81.

⁴⁹ Kersting, W.: „John Rawls“, in *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen*, S. 603-613.

⁵⁰ Gosepath, S.: „John Rawls“, in *Metzler Philosophen Lexikon*, Zweite Auflage, Metzler, Stuttgart – Weimar 1995, S. 725-730, besonders S. 728.

wohl auch damit zusammen, dass sich an Rawls „liberalistischer“ und „universalistischer“ Auffassung nach dem Erscheinen seines Hauptwerkes im Jahre 1971 auch eine Gegenbewegung entzündet habe, die als Kommunitarismus bezeichnet werde, und die angeblich „antiliberalistische“ und „antiuniversalistische“ Züge aufweise. Andererseits könne es aber nicht übersehen werden, dass die Revision der ursprünglichen Gerechtigkeitstheorie von Rawls durch ihren Verfasser selbst nicht nur auf die ablehnende Haltung der Kommunitaristen zurückzuführen sei, sondern auch – wie es wiederum Wolfgang Kersting bemerkt⁵¹ – auf die harsche Kritik besonders der radikalen Universalisten. Mit der Begründung, Rawls habe das universalistische Begründungskonzept verabschiedet, und sähe den Liberalismus nur noch als partikuläre kulturelle Erscheinung an, hätten nämlich manche der jüngeren Universalisten sogar dem gemäßigten Universalisten John Rawls einen Mangel an Universalismus, ja, geradezu eine „Kapitulation vor dem Kommunitarismus“ vorgeworfen.

Ansonsten ist aber auch Kersting davon überzeugt, dass Rawls ursprünglich eine „umfassende“ und wohl „universalistisch“ zu nennende Gerechtigkeitstheorie entwickelt habe, die „objektiv gültige Verteilungsregel“ für Rechte, Pflichten und Güter formuliere und „allgemeingültige Grundsätze“ für die Gestaltung der zentralen gesellschaftlichen und politischen Institutionen bereitstelle.⁵² Dem fügt Kersting allerdings noch hinzu, dass nicht nur das allgemeine Begründungsprogramm der ursprünglichen Fassung der Theorie von Rawls „universalistisch“ gewesen sei, sondern dass konkreter betrachtet auch der so genannte rawlssche Urzustand „universalistische Züge“ träge. All dies aber habe den amerikanischen Philosophen nicht daran gehindert, aus seinen gerechtigkeits-theoretischen Überlegungen 1971 auch eindeutige „sozial- und wohlfahrtsstaatliche Konsequenzen“ zu ziehen. „Impliziert (nämlich) das erste Gerechtigkeitsprinzip (von Rawls) eine individualrechtliche Freiheitsordnung und eine demokratische Herrschaftsorganisation“ – schreibt Kersting⁵³ –, „so impliziert das zweite Prinzip sozial- und wirtschaftspolitische Institute, die als Gerechtigkeitsaufsicht des Marktes tätig sind, von der sozioökonomischen Ungleichheit den Nachweis

⁵¹ Kersting, S. 612.

⁵² Kersting, a.a.O., S. 608-609.

⁵³ Kersting, S. 607-608.

allgemeiner Vorteilhaftigkeit verlangen und gegebenenfalls die Verteilungsergebnisse des Marktes korrigieren.”

Bei genauerem Hinsehen stellt es sich jedenfalls heraus – und darauf hat unter anderem Wolfgang Kersting die heutigen Leser von Rawls aufmerksam gemacht –, dass mit der Revision seiner „ersten“, noch „metaphysisch“ zu nennenden Liberalismusauffassung John Rawls sich wohl auch von seiner „ersten“, noch „sozialstaatlich“ oder wohlfahrtsstaatlich“ zu nennenden Gerechtigkeitsauffassung verabschiedet hat: „Mit der Entwicklung des politischen Liberalismus hat Rawls jedes Interesse an dem Differenzprinzip und den Problemen einer gerechten Güterverteilung verloren“ – schreibt er dazu.⁵⁴

Zu Beginn meines Beitrages habe ich Ihnen einen „Einstieg“, ja offenbar vorschnell, einen „gediegenen“ Einstieg in die Gerechtigkeitsproblematik (wie ich sie sehe) angeboten, und zwar vor allem über die einschlägigen Gedanken von Otfried Höffe, Ágnes Heller und anderen zeitgenössischen Autoren. Meine Vortragszeit ist jetzt um, und es bleibt mir also nichts anderes mehr übrig als Ihnen zum Schluss meiner Ausführungen eine Art von Ausstieg aus diesem Fragenkreis anzudeuten. Diesmal allerdings über zwei Formulierungen von Paul Ricoeur und Ágnes Heller. Wie sehr es hier in der Tat um einen *Ausstieg* zumindest aus der „traditionell“ oder doch „konventionell“ aufgefassten Problematik der sozialen Gerechtigkeit geht, kann allein schon der Wortwahl der beiden zuletzt erwähnten Theoretiker entnommen werden. So spricht der französische Philosoph, der die ausgesprochen „formal“ und „prozedural“ angelegte Gerechtigkeitsauffassung von Rawls bereits in den Achtzigerjahren scharfsinnig analysierte und kritisierte,⁵⁵ in seinen neueren Aufsätzen⁵⁶ denn auch nicht mehr so sehr von der „Gerechtigkeit“ (*la Justice*), sondern vielmehr von dem „Gerechten“ (*le Juste*). Und das wichtige Buch, mit der sich die ungarische Philosophin noch 1986 in der großen Diskussion um die

⁵⁴ Kersting, S. 604.

⁵⁵ Ricoeur, P.: „Le cercle de la démonstration“, in *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Préface de Francois Terré, Éditions du Seuil 1988, S. 129-144.

⁵⁶ Ricoeur, P.: „Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? A propos de *Théorie de la justice* de John Rawls“, in *Le Juste*, Éditions Esprit, Paris 1995, S. 71-98; Ricoeur, P.: „Après *Théorie de la justice* de John Rawls“, in *Le Juste*, S. 99-120.

Rawlssche Gerechtigkeitstheorie zu Wort gemeldet hat⁵⁷, trägt bestimmt nicht zufällig den bezeichnenden Titel: *Beyond Justice*, also zu Deutsch etwa „Jenseits von Gerechtigkeit“.

⁵⁷ Heller, Á.: *Beyond Justice*, Basil Blackwell 1987.

A MORE RADICAL HUME

TAMÁS DEMETER

University of Miskolc, Department of Philosophy

In this paper I will discuss Hume's theory of convention that provides the background for his discussion of justice and the social contract. Conventions for Hume are socially held norms that govern our behaviour as members of societies. Hume's theory is reductive: the explanation of convention proceeds in naturalistic terms, in accordance with the requirements of methodological individualism. Being naturalistic in this sense means that it accounts for normative powers in terms that are not normative themselves, in terms describing properties that belong to us as normally functioning human beings and not as members of society. I will argue that his theory can and should be made more radical insofar as its naturalism is concerned.

One may reconstruct two accounts of convention in Hume, one may call them robust and minimalist accounts respectively (a similar distinction is drawn by Collin 1997: 199). The *robust* account appeals to the declaration of mutual interests that serves as a basis for regularities of conduct. These regularities are what he calls convention: „This convention is not of the nature of a promise; for even promises themselves, as we shall see afterwards, arise from human conventions. It is only a general sense of common interest; which sense all the members of the society express to one another, and which induces them to regulate their conduct by certain rules. I observe, that it will be for my interest to leave another in the possession of his goods, provided he will act in the same manner with regard to me. He is sensible of a like interest in the regulation of his conduct. When this common sense of interest is mutually expressed, and is known to both, it produces a suitable resolution and behaviour. And this may properly enough be called a convention or agreement betwixt us, though without the interposition of a promise; since the actions of each of us have a reference to

those of the other, and are performed upon the supposition that something is to be performed on the other part.” (Hume 1740: 490)

On the other hand, the *minimalist* Humean account does not require the declaration of interests. Convention can be formed in virtue of pure behavioural regularity among the parties to the convention. This lesson can be drawn from Hume’s famous example of rowing, where two people behave as if they agreed on a rate of strokes without actually making an agreement, or even expressing preferences to synchronise the number of strokes (Hume 1740: 490). On the weaker interpretation of the minimalist account, though mutual interests are not expressed explicitly, the parties to the convention nevertheless recognise them, and act in accordance with them. Thus conventions are built around the concept of interest. On a possible stronger interpretation, a sense of interest need not be present as constitutive to the convention, though they can be imposed on similar situations on a somewhat abstract, descriptive level.

Both Humean accounts represent an alternative to an explicit, agreement based, or contract-like account of convention. This is fairly obvious in the minimalist case, but seems to be true in the robust case, too. The declaration and/or recognition of mutual interests does not entail that the agreement itself needs to be of explicit nature. It is not presupposed in either picture that a social contract must be made in order for the convention to come into force. Thus Humeanism is in opposition to social contract theories like that of Hobbes (cf. Hume 1740: 493). These two traditions conceive differently the process of convention formation. Humeans are inclined to accept an evolutionary view where conventions appear from behavioural regularities, combined and built upon each other, and thus become even more complex as time goes. An outcome of this process is an institutional structure. This process is predominantly tacit, or implicit, even if it is based on mutual recognition of interests. For a Hobbesian the case is quite different. Institutions are formed through social contracts whose parties agree explicitly to create an institution for certain purposes.

Hobbesianism and robust Humeanism rely inherently on language. Social contracts cannot be agreed upon, and interests cannot be expressed without using language. Hobbesianism, of course, is stronger in this respect than robust Humeanism as the act of making contract presupposes certain verbal features. Though David Lewis (1969: 34) allows declaration of intention to be sufficient for reaching agreement without promises, it is not plausible that any agreement can be reached without some sort of explicit

commitment, i.e. without something that is promise-like. Giving promises is constitutive in making contracts, as the parties must commit themselves to obey contracts (Searle 1995: 35, adopts a similar position). One cannot make promises without using language, but for Humean promises themselves arise from conventions (Hume 1740: 490), thus they, and contracts along with them, are not eligible to provide the general basis of conventions. Robust Humeanism, as we have seen above, requires only the explicitness of interests, and does not rely on language in general, and promises in particular, in the process of convention formation. Minimalist Humeanism does not need any linguistic components in convention as it relies exclusively on behavioural regularities. Thus it becomes possible to treat language itself as an institution evolving gradually from convention (Hume 1740: 490). Lacking constitutive linguistic elements in a theory of conventions, this perspective can account for conventions that are not dependent upon contract or explicit mutual agreement.

Amending a Humean account of convention is best to be done along Humean lines by reinterpreting the requirements a Humean account poses for convention. As I mentioned above, these requirements are naturalism and methodological individualism. First I will take a closer look at naturalism, and then at methodological individualism. The function of Hume's theory of convention is to provide a naturalistic basis for moral sentiments, preferences and motives. Naturalistic in this sense means an account of normative power in terms that are not normative themselves. Humean conventions prescribe the way we should behave in certain circumstances, they are rules or sets of rules to which one can conform or refuse to conform. The naturalistic strand in Humean arguments tries to account for this normative power in a naturalistically acceptable, i.e. non-normative way.

David Lewis' account of convention meets the two criteria of Hume's model. First, a Lewis convention can serve as a reductive basis in the first step. Conventions may be a species of norms, namely regularities we think one is supposed to conform. If one fails to conform, then he goes against the expectations and preferences of others, and thus everyone else will infer that he knowingly acted this way. Therefore, he will face punishment. Second, Lewis' account is both naturalistic and individualistic

in the Humean sense. Though a Lewis convention can give rise to norms, it remains naturalistic because norms do not occur in the definition of convention.

For our present purposes we need a stronger sense of ‘naturalism’. Explaining the normative powers behind conventions may make use of a mentalistic vocabulary without violating Humean naturalism. But it has been questioned from two angles whether this allowance is legitimate. First, Paul Churchland and other eliminativists put forward an argument to the conclusion that mental states are nothing but posits of a deeply mistaken folk theory. Given that the theory is mistaken, its posits cannot be real, meaning among other things that they cannot be rightly invoked in the explanation of convention. Secondly, and more recently, Martin Kusch argued that mental states are social constructs in the sense that it is people as members of communities who create them. Mental states in this sense do not belong to us as normally functioning human beings, but as members of communities, i.e. they are not natural in Hume’s sense. Therefore we had better offer an analysis of convention in a more radical sense of ‘natural’, and this more radical sense should mean non-mental. In order to reach this result, I will combine two approaches to convention that are naturalistic in the sense required here. The first of these is evolutionary game theory that can provide a naturalistic translation of Lewis’ account. The second is Ruth Millikan’s proposal that emphasises reproduction and the weight of precedence in providing a naturalistic account of convention.

Evolutionary game theory is applied on the phenotypic level to decide the fitness of a particular phenotype if its fitness depends on others, and/or on the frequencies of particular phenotypes in a population. Standard assumptions of game theory are clearly out of place in this context, as they are useless in describing interactions among lesser animals: explaining the behaviour of reed warblers by invoking rationality may seem a bit strange, and the conceptual resources of a mentalistic idiom may be too generous in allowing the attribution of mental states to creatures that do not have the capacity to entertain them. Therefore, appropriate naturalistic concepts should replace the crucial mentalistic ones: rational conformity to a convention is to be replaced by evolutionary stability of a behavioural phenotype in a population, and the criterion of self-interest is to be substituted by fitness in these contexts. Pursuing self-interest in game theoretical contexts will be replaced by maximizing fitness in evolutionary game theory. This goes without saying that, fitness is maximized

consciously. Rather, it is maximized by way of selection: a behavioural phenotype with higher fitness results in more offsprings that may inherit and spread the same behavioural phenotype.

A behavioural phenotype can be understood as a strategy that specifies what an individual will do in certain circumstances. (Maynard-Smith 1982: 10) This strategy is evolutionarily stable if no mutant strategy can invade the population under the pressure of natural selection once all members of the population adopted it. Evolutionary stability can be shown in two ways: a) strategy₁ is evolutionarily stable if played against itself, its fitness is greater than the fitness of strategy₂ played against strategy₁; or b) strategy₁ and strategy₂ are equally fit against strategy₁ but strategy₁ is fitter against strategy₂. (Maynard-Smith and Parker 1976) Basic cases of convention can be treated as evolutionarily stable strategies. Consider a favourite example of Lewis, namely driving conventions. Let strategy₁ be driving on the left hand side of the road, and strategy₂ be driving on the right hand side. Suppose that strategy₁ is adopted by all members of the population. The fitness of strategy₁ in this case is greater if it is played against the conventional strategy, i.e. itself, than that of strategy₂ in the same case. Trying to invade a population by strategy₂ results in immediate collision or, if clusters of strategy₂ try to do so, in a series of collisions. This is a case of evolutionary stability in the first sense above. It is of course always possible to agree on replacing strategy₁ by strategy₂ but this would not cast doubt on the evolutionarily stable status of strategy₁, as this replacement would not be a result of the pressure of natural selection on strategy₁.

An evolutionary stable strategy produces an equilibrium state: no one is better off if any one follows a different strategy. And this is what we need for solving coordination problems by conventions. But solving coordination problems is impossible without cooperation: everyone must play one's own part in order to reach an equilibrium state. We have seen in Lewis' account how coordination equilibria can appear with the required presuppositions of rationality, mutual expectations, and so on. But how can equilibrium states appear without relying on preferences, expectations, rationality, etc., i.e. without using a mentalistic idiom? The answer is the Tit-for-Tat (TFT) strategy. In a population where iterated prisoner dilemma games are played TFT is the fittest of all strategies. Though TFT scores less against the Always Defect (AD) strategy, it compensates its losses against other TFT's. Though AD is an ESS against any strategy trying to invade the

population individually, still it can be invaded by a cluster of TFT's that may appear in the population easily due to kinship relations. Playing TFT does not require mind or consciousness. It requires only an ability to recognise different partners, or the special case of having one partner for a life. TFT can be a behavioural phenotype inherited via imitation of successful predecessors, or by trial: if everyone plays TFT, it does not pay playing something else. (Maynard-Smith 1982: 171f.) Similarly, successful behavioural phenotypes can be transmitted this way.

This explains how a strategy can be evolutionarily stable, but we still do not know which strategies can count as conventions. For Millikan conventions are composed of reproduced patterns and the proliferation of patterns due to the weight of precedence. A behaviour on this account is conventional not because it fits a conventional pattern, but rather because it was reproduced. This means that the conventionality of a behavioural phenotype does not require conformity, but merely that a given phenotype be derived from a previous phenotype by the reproduction of the relevant respects. In order for a behavioural phenotype to count as a convention it must be reproduced due to the weight of precedent, as opposed to some intrinsic capacity of the pattern to serve certain functions. Thus the conventionality of a pattern entails that it would not appear in the absence of precedent, and therefore a conventional pattern is arbitrary in the sense that it has alternatives that can substitute it equally well.

Consider then driving conventions again. How can we explain the emergence and maintenance of the convention of driving on the left hand side without relying on a mentalistic vocabulary? First, we need a precedent, or more precisely, several successful precedents in solving the coordination problem. Second, this conventional pattern needs to be reproduced due to the weight of precedent: by imitating successful predecessors, or learning from trial. This solution produces an equilibrium where everyone's fitness is higher if everyone behaves the reproduced way. Thus appears an ESS which correlates the behaviour of the parties to the convention, and which cannot be invaded by way of natural selection by another behavioural phenotype.

The basic notion around which the Humean account is built is rationality. Conventions are based on rational expectations about others' behaviour, and on rational preferences, based on the knowledge of the pay-off matrix, about

others' behaviour. These are also accompanied by rational behaviour on the agents' part guided by beliefs and desires that are formed according to these expectations and preferences. But what is the basis of the expectations and preferences? It is salience based on precedents. Can we say then that they are rational? We cannot say this because they appear due to a process of induction: on the basis of previously successful behaviour the agents infer that other agents will follow the previously successful procedure. However, as it should be clear to a Humean, the process of induction can't give rise to rationally justified expectations. Past success does not guarantee anything about others' behaviour and therefore it is not rational to form expectations along these lines. Preference as a basis of convention cannot cope with rationality as a pillar of a mentalistic account in folk-psychological terms.

Without making use of rationality it is impossible to give a mentalistic account of convention. If the parties to the convention are not rational then whatever expectations, preferences, and knowledge they may have, they will not conform to the convention, their behaviour will be random. But given that conventional conformity is based on precedent it cannot be based on rational expectations, therefore the folk-psychological conceptual framework must be abandoned.

The place of rationality in an account of convention is precarious from the perspective of cooperation, too. Accepting a Humean methodological individualistic notion of rationality that appears in Lewis' game-theoretical account makes it dubious that coordination can appear in prisoner dilemma games. For example, the highly successful TFT strategy could not appear, or become evolutionarily stable in a rational community. If agents are rational, then none of them will cooperate in the first step because in the case of defection from the other's part she could never regain the loss she suffered in the first step. Considering iterated games, rationality would fail to explain the maintenance of a cooperative strategy, even if successful before, due to induction on the one hand, and to the promise of an immediate better pay-off in the case of defection on the other. Thus rationality falls short of explaining the relevance of precedence for convention, and the possibility of cooperative conventions in prisoner dilemmas.

The study can be summarized as follows: Rationality must be the unifying concept behind any explanation of convention conforming to the requirement of Humean methodological individualism. Without rationality the conceptual resources of a mentalistic idiom are not accessible for an

account of convention. However, rationality cannot explain the role of precedence and the maintenance of cooperation, therefore it cannot explain convention. If rationality cannot explain convention, then the mental cannot play a role in explaining convention in the first place. Therefore a holistic or a methodological eliminativist account is in order that avoids using mental predicates. Due to Occam's razor, however, the latter seems more favourable.

References

- Churchland, Paul 1981: „Eliminative materialism and the propositional attitudes”, *Journal of Philosophy* 78.
- Collin, Finn 1997: *Social Reality*, London: Routledge
- Hume, David 1740: *A Treatise on Human Nature*
- Kusch, Martin 1999: *Psychological Knowledge*, London: Routledge
- Lewis, David 1969: *Convention*, Cambridge/Mass.: Harvard UP
- Maynard-Smith John 1982: *Evolution and the Theory of Games*, Cambridge: UP
- Maynard-Smith, John – Parker, G.A. 1976: „The logic of asymmetric contests”, *Animal Behaviour* 24, 159-175.
- Millikan, Ruth 1998: „Language conventions made simple”, *Journal of Philosophy* 95, 161-180.
- Searle, John 1995: *The Construction of Social Reality*, New York: The Free Press

THE PROBLEM OF CHOICE IN CONTRACT THEORIES

SÁNDOR FEKETE

University of Miskolc, Department of Political Science

Hereunder, I try to show, what roles an individual's choice plays in the traditional notion of social contract, that is, how certain thinkers approach and explain the fact, that the co-operant individuals choose the rules of their private alliances by free-will, and then, they undertake them voluntarily.

But first of all, I would like to see into the concept of „social theory”, searching for its general meanings. In the beginning, we can define society, as Rawls did. According to his definition, it is a more or less self-sustaining unity, in which the individuals, in their relations towards each other, consider certain behavioural rules obligatory and consequently obey them. The main question, however, arrives from the direction of the legitimacy of the all-time power: what makes it possible, that members of a society quite often act out of accordance with their supposed or real interests, and obey the rules supervised by the power, id est what precludes or preconditions does social order have?

One of the possible answers to this question is the concept of social contract: for the advantages of the institutional operation of the community, the individuals, keeping the concept of equality in their minds, lay down the realization of their free will, and eventually abdicate the entirety of their freedom. Thus, the social contract as such, has two parts. One of them is the initial state, which is often regarded, as a natural state as well; this is the nascent situation of choice, which derives from this early phase. The other one is the group of those potential rules and principles, from which the contracting partners choose the most suitable ones for the working of their community and for the definition of their place in it. We can see, that choice is a decisive element of both parts. But there is a difference between these two kinds of choice. In the first case, natural state and contracted state are the options which they have to choose from, and in the second one – beyond the choice of the contract alternative – they have to opt between the possible rules of the contract.

As their approach to the problem is concerned, the theories of social order and social contract can be divided into two groups: namely conflict orientated and consensual theories. The conflict orientated theory is based

on the notion, that for the antagonism of the interests, there are certain necessary, inevitable clashes between the individuals and the groups of the society. For that reason, the only assurance for the maintenance of social order can be achieved, if one of the parties – or perhaps a third party, an outsider – gets the others under control.

On the other hand, consensus orientated theories claim that the key to social order is nothing else, but the agreement in certain values and goals by the members of society. It means an abiding and immovable system of norms, which is absolutely holeproof from the point of the different interests. It is a common interest for all the individuals to act according to a „general will”, hence there is no need to apply any kind of force.

What does the problem of choice mean? Some theories of social contract assume, that the individuals of society form the rules of peaceful coexistence collectively, consequently, they can choose from the possible rules. But what are the factors, that motivate this choice, and what can guarantee, that this choice is the best possible one of all, provided, that this is considered to be a basic requirement? Furthermore, what kind of extra problems does it state, if the ethical dimension gets a crucial part in the creation of the judicial regulation, which is essential for the working of an ideal state?

In connection with the problem of the possibility of rational foundation of judicial norms, Karl-Otto Apel draws attention to the probability, that for example the mafia might also follow the expectable rational process of consensus creation, in a case for example, where the cooperative antipodes' main purpose is to fulfill a successful drug transaction without any disturbances. *Id est*, fighting with others is not always the best way to enforce our interests – as for example Hobbes and Rousseau also claim that – co-operation is often a much more advantageous way to do it. A further objection can be the clearly rational consensus making as Kant explains it, since according to Apel a person who thinks rationally, never – not even at the time of making the contract – can count on the fact, that his antipode follows the „categorical imperative”, and for instance the person will not tell lies to a potential murderer about the victim the criminal just searches for. Thus, from the ethical point of view, the norm-consensus reached by the people involved, is not a satisfactory model, so it is not a sufficient condition for the operation of the rightful state. From all of these, we can conclude, that the ethical fundament of a society cannot be explained in the way, most social contract theories suggest, that is, with the help of

rational choice, when all persons' interests can be taken into consideration, in the highest degree.

An unevadable elaboration of the question of choice is given by J. M. Buchanan, who studies the modifications of individuals' choices between different ethical rules depending on the ethical choice made by persons around the individual, with special emphasis on the size of the community. Scilicet, an important question of the theory of social contract is the character and the number of the contractants, not to mention the question of the impact made by the surrounding people, which occasionally – as Hobbes also claims – might cause force as well. Buchanan's theses provide useful standpoints in this respect, too.

According to Buchanan, an individual – and this is a special feature of his behaviour – can choose from two characteristically different ways. One of them is a rule, which is called moral law by the classical ethics. The core of it is, that like the Kantian model, it approaches all human activities towards the general, so it claims, that the maxim of any activity – through the actor's will – could become a general law. The other way would be the principle of privacy, which in all possible situations, surrounded by the actual circumstances, would be the most advantageous for the given individual. The two roads not necessarily lead to different directions, that is, in a given case, the pursuance of both principles might make the individual act in the same way – as it was noted by Apel as well – so the choice we are discussing now, in fact, is not the choice between *moral* and *amoral*, but a choice between the previously stated ethical rules.

As the possible orderliness of the world is concerned, Buchanan assumes, that there is an order, which is acceptable for most people. In this respect, the order here, means the relationship between the choice of the individual and the choice of other members of the society. According to this order, it is the bottom, for each person, where he places the worst possible world, where everybody follows the privacy principle, except for the person in question. In this world the person who sticks confirmedly to moral law will be exploited, deceived and trodden down by the others. We can imagine this constellation on the contrary as well. Let us assume, that there is the best possible world, where each individual acts according to the general moral law, except for our man, who, in this way, can delude and exploit his fellow-beings. Between these two conceivable extremes, Buchanan distinguishes four more possible worlds by the help of a simple mathematical formula, and he also ranges them according to the above

mentioned principles. Although they have not too much written about, social compact theories usually make it possible for the contractant person to set this order for himself, and if he is allowed to make decisions individually, he can draw the lesson and employ it in the process of decision making.

At the same time, Buchanan assumes, that the basic aim of each individual is to enjoy as high degree of freedom as possible and to expose himself to the less potential danger in his life. Everybody wants to achieve the best world for him, which could be done only at the expense of the others. But, as the individuals realize, if all people lived at the highest degree of freedom and acted according to his private principles, they could live in a world, which is just slightly better than the worst possible one, consequently their safety would reduce to the minimum. Nevertheless, all people can do whatever they want, thus they are inclined to compromise, which means that they partly give up their privacy principles.

Buchanan claims, that the rate of giving up privacy principles is mainly influenced by the number of the collective actors. The two factors are in inverse proportion: the bigger the number, the less they are inclined to give up their privacy principles. The question is: what can the reason for that be?

The principle says, that people are most likely to put their private principles to the forefront, if they think that their deeds have no- or little impact on the general moral law, and this is most typical in the case of a large number of them. In a small community, for example in a family, one person or the other has real impact on the norms formed in the community. If all members of a family have to sit around the table each Sunday at noon, and there is no excuse for staying away, then, in this family presence is a moral law, which nobody dares to offend, because it would raise the anger of the family members. Still, if someone should be absent, and this person misses to appear on the following week, and a week after too, than another member of this family could stay away, offending the norm much less than the first one, who influenced the norm with his action, namely he let it loosen. Of course, the first violator has to take the possibility into account that his action might respond to the situation, for example he will not be laid a knife and fork, even if he decently appears at the lunch table later. Accordingly, we can realize here, that with the above mentioned „violation of the law” he gains freedom, but at the same time, he loses part of his security as well. In the case of a larger number of people, this proportion is more advantageous for the individual. In a community of ten million people

for instance, following this privacy principle, which means to disobey the duty of paying taxes, causes much more good, than harm for him by decreasing the level of the community and consequently his financial security, for this reason, he will be ready to disregard the rules.

Nevertheless, Buchanan has a serious argument for defending social order: the violator does not act with a clean conscience. He can not be totally satisfied, because, despite the fact that he knows, that his deeds effectively do not change the state of the community, he would encounter the possibility that everybody might have the same way of thinking – as Buchanan refers to it – denying the Kantian categorical imperative, and in this way, a world comes into being, in which each man rejects moral law as a principle, and attempts to exploit the others. Buchanan calls this phenomenon „the dilemma of large number of people”. Each person lets his own action principle be loosen, just at the same level as he assumes this from the others, but that level should be certain, because his feeling of security requires it. Everybody tries to evade the burden of moral law, which restricts personal freedom. As a „passenger without a ticket”, everybody tries to be present at the distribution of community goods, in a way that he does not intend to give his due to the community, but he expects to have what all the other members – or his particular group of people – are given. (The typical sponge thinks, that he does not have to pay taxes, but he expects to use the roads bilt from the money of taxpayers.) I have to mention – as Buchanan also adds – that, the person, who refuses moral law is not aware of the fact, that he does harm to the other members of the society, and not to the state, which he considers to be far away from him. He does not know, that society consists of other people, and of him of course, and it is not a far away, abstract concept.

Furthermore, I also have to remark, that being a sponge is characteristic in large groups, and that is the feature of social theory itself. The cause of it is, that in a small community, in a family for example the violator of the moral law will realize automatically, how he affects – by his action – the other members, and consequently the stability of the family. He understands, that in the case of not giving his salary for example into the collective pay-box, the others will have less money, they will live in worse conditions, and that perceivable change reflects back on him immediately. On the other hand, in a large community, if the violator of law does not pay up his contribution to the society, the collective wealth of the people remains practically the same, or at least this default does much less harm,

than the quasi loss of the paid in money. This way, in the above mentioned community the concept of justice becomes quite relative, excluding the automatic predominance of ethical dimension.

Bibliography

- Apel, Karl-Otto: „Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Utopie und Utopiekritik”, in *Utopieforschung*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1982, S. 325-355
- Arrow, K. J.: „Rawl’s principle of just savings”, *The Swedish Journal of Economics* 75 (1973), p. 323-335
- Buchanan, James M.: „Ethical rules, expected values and large numbers”, in *Constitutional Contract*, Texas A & M University Press, London 1977, p. 151-168
- Rawls, John: *A Theory of Justice*, Oxford University Press, New York 1973

DIE GERECHTIGKEIT IN DEN INTERPERSONALEN BEZIEHUNGEN

LILLA IGNÁCZ

Katholische Universität Péter Pázmány

Unter den heute aktuellen Fragen gibt es nur wenige, die mit der Frage der Gerechtigkeit nicht in Zusammenhang gebracht werden könnten. Themen, wie menschliche Rechte, gerechter Krieg, die Frage des Kriegsverbrechens, die Ablehnung der Wehrpflicht,¹ die Todesstrafe, politischer Streik, die Gleichberechtigung von Frauen und Männern tauchen immer wieder auf. Viele missbrauchen die Gerechtigkeit, und begehen sich auf die Gerechtigkeit berufend die größten politischen Verbrechen. Die Gerechtigkeit soll sich mit der Liebe vereinigen. *Die Gerechtigkeit* wurde höchstwahrscheinlich durch die Wirkung und Tätigkeit der sophistischen Denker in den Mittelpunkt des philosophischen Interesses gestellt. Die Thematisierung der Gerechtigkeit antwortet auf den Relativismus der Denkweise. Platon unternimmt in seinem Werk „Der Staat“ einen Versuch, den Begriff „Gerechtigkeit“ – die als die wichtigste griechische Tugend galt – zu erläutern und die Gerechtigkeit in Harmonie mit anderen Tugenden wie Klugheit, Mutigkeit, Enthaltbarkeit zu betrachten. Aristoteles geht (leider) aufgrund der Erfahrung vom Nächstliegenden, von der *Ungerechtigkeit* aus, als er die verschiedenen Grundformen der Gerechtigkeit darzustellen versucht. „Die Versionen der Ungerechtigkeit machen die Versionen der Gerechtigkeit verständlich.“

1. „Einem jeden muss gegeben werden, was ihm zusteht“

Unter den modernen Verhältnissen sind die früher eng zusammengehörenden Begriffe „Wahrheit“ und „Gerechtigkeit“ auseinander gefallen. Infolgedessen erscheinen diese als regelnde Prinzipien zwei verschiedener Sphären. Mit dem Begriff Wahrheit bezeichnet man das Prinzip der wissenschaftlichen Erkenntnis, während der Begriff Gerechtigkeit eine bestimmte Weise des menschlichen Zusammenlebens

¹ Als der österreichische Bürger Franz Jägerstetter den militärischen Dienst im zweiten Weltkrieg verweigert hatte, hatte er sich darauf berufen, dass Hitlers Krieg ungerecht sei, aber die Kirche hat seinen prophetischen Standpunkt nicht unterstützt. Sein Bischof hat ihn gemahnt, er solle die Frage des gerechten Krieges der politischen Leitung überlassen, er solle sich nur darum kümmern, dass der Wohlstand seiner Familie gesichert wird.

bedeutet. Die Gerechtigkeit kommt nicht automatisch zur Geltung, wir sollten etwas dafür tun. Aber was soll von uns dafür unternommen werden? Mag auch noch so eine undurchschaubare Vielfältigkeit vor unseren Augen erscheinen, wenn wir an Gerechtigkeit denken, ist diese Vielfalt immerhin auf einen einzigen und einfachen Gedanken zurückzuführen: einem jeden muss gegeben werden, was ihm zusteht. Schon unter Kindern kann beobachtet werden, dass der Streit zwischen ihnen nur dann beendet wird, wenn ein jeder bekommt, was ihm zusteht. Die Gerechtigkeit beruht darauf, dass der Mensch dem anderen Menschen geben muss, was ihm gebührt. Jede Ungerechtigkeit wird dadurch hervorgerufen, dass einem Menschen sein Eigenes genommen wird oder es ihm verweigert wird, und das erfolgt durch kein Unglück oder Fehlernte, Feuer oder Erdbeben, sondern es wird vom Menschen verursacht. Laut Kant ist der Grund des meisten und größten Elends der Menschen in der menschlichen Ungerechtigkeit, als im Unglück selbst zu suchen. Zwar trägt das Unglück vielerlei Namen in der Welt, vor allem ist es als Ungerechtigkeit zu nennen. Gerecht werden heißt: schuldig zu sein, und die Schulden zu bezahlen. Dies wurde das Gemeingut der westlichen Tradition, vererbt durch Platon, Aristoteles, Cicero, Ambrosius, Augustinus und vor allem durch das römische Recht. Thomas von Aquin hielt es so fest: „Die Gerechtigkeit ist ein solches Verhalten (Habitus), wodurch man mit ständigem und beharrlichem Willen das Recht jedes einzelnen Menschen geltend macht.“ In den westlichen Traditionen sind auch andere Definitionen der Gerechtigkeit aufzufinden, z.B.: Ordnungsmachen zwischen den Sachen, oder laut der Bestimmung von Augustinus ist die Gerechtigkeit mit der Seelenordnung gleichzusetzen, „derzufolge wir niemandes Diener seinen, nur allein Gottes Diener.“ Diese Aussprüche dienten aber wohl kaum dem Zweck einer Begriffserklärung.

Die sich auf die Gerechtigkeit beziehenden Pflichten bzw. Verpflichtungen haben eine Gemeinsamkeit, dass es nämlich überall ein Debitum, eine Schuld gibt. Die Schuld kann in Form einer Sache erscheinen, sie kann zum Beispiel ein Besitztum oder eine Tätigkeit sein, aber auch Freiheit bei der eigenen Handlung (Sprechen, Schreiben, Heirat), sie kann auch die Verrichtung einer Tätigkeit oder eben das Aufhören mit einer Tätigkeit sein, die vielleicht störend, hemmend oder schädlich für den guten Ruf wäre.

Eine Bemerkung: wenn man die Gerechtigkeit so interpretiert, dann kann Gott nicht „gerecht“ genannt werden, Gott ist ja niemandem schuldig. In Anselm Canterburys *Proslogion* wird die Unbegreiflichkeit der

Gerechtigkeit Gottes folgendermaßen dargestellt: „Wenn du die Bösen bestrafst, dann handelst du gerecht, weil sie es verdient haben. Wenn du die Bösen verschonst, handelst du dann auch gerecht, weil es deiner Gutmütigkeit so geziemt.“

2. Die Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Recht

Sagt man aber nicht mit Recht, wenn man seine Pflicht erfüllt, dann erfüllt man im Allgemeinen eine moralische Verpflichtung?² Wenn die Gerechtigkeit das ist, dass jeder jedem das gewährt, was ihm zukomme, dann geht dem Akt der Gerechtigkeit ein anderer voraus, im Vergleich zu dem ist die Gerechtigkeit von sekundärer Bedeutung. Der Begriff „Recht“ geht dem der Gerechtigkeit voraus. Das Recht ist offensichtlich das Objekt der Gerechtigkeit. Zum Beispiel: jemand verrichtet eine Arbeit für eine andere Person, er gräbt den Garten auf (hier nehmen wir an, dass diese Arbeit selbst nicht die Erfüllung einer Verpflichtung sei). Aufgrund dieser Arbeitsleistung entsteht auf der Seite des Arbeiters etwas, was ihm zukommt. Und wenn der andere das ihm gebührt, ist er gerecht, genauer gesagt, er kommt dadurch dem Akt der Gerechtigkeit nach. Die Vorbedingung dieses Aktes ist also, dass dem anderen etwas zusteht.

Es ist klar, dass es Rechte gibt, die nicht durch Arbeit, oder durch eigene Tätigkeit oder Leistung entstehen, wie zum Beispiel: das Recht zum Leben. Der Begriff des Rechtes ist ein solcher Urbegriff, der nicht auf einen früheren übergeordneten Begriff (Oberbegriff) zurückzuführen ist und höchstens umgeschrieben werden kann. Nennen wir es Angemessenheit. Keine gerechte Verpflichtung ist vorhanden, wenn dem anderen vorher nichts gebührt.

3. Warum kommt dem Menschen etwas bedingungslos zu?

Auf welchem Grund steht dem Menschen etwas aufgrund der bedingungslosen Zugehörigkeit zu? Nähern wir uns dieser Frage auch von der Seite der Person an, die der anderen Person etwas zu geben hat, weil diese Person der anderen etwas schuldet. Die Unbedingtheit der Angemessenheit bzw. Zugehörigkeit bedeutet in dieser Hinsicht auch, wenn derjenige, der es nicht gebührt, wegnimmt oder gar stiehlt, dann verzerrt er sich selbst. Er ist ja derjenige, der etwas verliert und schließlich sich selbst

² Auf Latein wird es so ausgedrückt: *debere, obligatum esse*. Und der griechische Ausdruck *opheilomenon* bedeutet „den Zuständigen, die Pflicht“.

ruiniert. Derjenige, der die Ungerechtigkeit begeht, schneidet unvergleichbar schlechter ab, als der, der die Ungerechtigkeit erleidet. So unverletzlich ist das Recht, so stark ist die Unbedingtheit der Angemessenheit! Sokrates hat es immer wieder formuliert: Wer ungerecht handelt, ist bedauernswert. Nicht das ist die größte Schmach, die größte Demütigung, wenn einem ins Gesicht geschlagen wird, und das auch nicht, wenn einem etwas gestohlen wird, der Täter kommt dabei viel übler an, weil er dem anderen gegenüber so ungerecht gehandelt hat. Hier müssen wir noch kurz über eine andere Vorbedingung der Gerechtigkeit sprechen. Der Akt der Gerechtigkeit setzt die Klugheit voraus, dies heißt soviel: die Wahrheit realer Sachen in Entschlüsse umzusetzen. Die Ursache der Ungerechtigkeit – außer Böswilligkeit und Selbstsucht – ist, dass der Mensch seine Beziehung und seine Gesinnung zur Wahrheit verlor. Der folgenden Frage wird keine Bedeutung beigemessen: gebührt jemand etwas? Dadurch kommt aber die Unmenschlichkeit viel radikaler zu Tage. Da die menschliche Handlung nur dann als menschlich bezeichnet wird, wenn in der Handlung die Einsicht der Wirklichkeit maßgebend wird. Die eigentliche Verwendung des Grundprinzips der Gerechtigkeit erfordert Weisheit, die ein besonderes Geschenk des Sinnes für das Gute sei. Man darf diese Feststellungen nicht für Übertreibung halten, sie wurden ja mit dem Ziel getan, den Tatbestand genauer zu beschreiben: die Gerechtigkeit gehört zum Dasein des gerechten Menschen. Das ist eben der Sinn jedweder Nachsinnung über die Wahrheit: die Gerechtigkeit in der menschlichen Gesellschaft am Leben zu halten und nicht zulassen, dass ihre Wirksamkeit im tätigen Leben verloren geht. Eines Tages wollen vielleicht nicht nur die Mörder abgeleugnet haben, dass dem Menschen etwas bedingungslos zustehe, sondern selbst die Opfer könnten auch nicht mehr feststellen, warum es ungerecht sei, was ihnen passierte.

Auf welchem Grund entsteht also diese bedingungslose Angemessenheit bzw. Zugehörigkeit? Wir könnten zuerst versuchen, uns mit einer wenig gründlichen Antwort abzufinden und könnten sagen: die Angemessenheit kann auf sehr verschiedener Weise entstehen. Thomas von Aquin hat auch so geantwortet. Er stellt fest, dass etwas den Menschen einerseits durch Vereinbarungen, Verträge, Versprechen oder gesetzliche Beschlüsse etc. zustehen kann, andererseits durch das Wesen der Dinge (das

wird als natürliches Recht, *ius naturale* genannt).³ „Wenn irgendetwas von sich selbst mit dem natürlichen Recht im Widerspruch steht, kann durch menschlichen Willen nicht gerecht gemacht werden.“

Dadurch ist unsere Frage immer noch die gleiche: worin ist die Unbedingtheit dieser Angemessenheit zu erfassen? Die Antwort soll so lauten: es sei in dessen Natur, dem dieses Etwas zukommt. Die Sprache scheint hier in die Sackgasse des Ausdrucks zu geraten und die Grenze ihrer Ausdruckskraft erreicht zu haben. Das ist ganz natürlich und man kann auch nichts anderes erwarten. So ist es, wenn der Mensch einen Urbegriff, etwas von sich selbst Klares noch klarer zu machen sucht. Wir können nicht bestimmen, worauf das Recht, die Verpflichtung zur Gerechtigkeit beruht, wenn wir keine Konzeption über den Menschen, über die menschliche Natur haben. Was passiert aber, wenn das verkündigt wird, dass es keine menschliche Natur gebe? Dies würde eigentlich den formalen Nachweis aller totalen Herrschaft bedeuten – sei dieser Zusammenhang Jean Paul Sartre, dem Verfechter dieser These des Existentialismus klar gewesen, oder nicht. Wenn es keine menschliche Natur gebe, aufgrund deren dem Menschen Etwas unbedingungslos zukommt, wie könnte man dann die Folge abwehren: macht mit dem Menschen, was ihr für richtig haltet?

Wer ist und wie ist der Mensch? Der Mensch ist Person und Wesen, also geistlich, in sich selbst ein Ganzes, für sich selbst seiend und auf sich selbst bezogen und für seine eigene Vollkommenheit existierend. Er ist durch Freiheit, Unvergänglichkeit und sich auf die ganze Welt richtende Antwortfähigkeit charakterisiert. Der Mensch verfügt über Würde. Er besitzt bedingungslose Rechte, weil er Person ist und über Würde verfügt. Darauf kann man sich bei der Frage der Bedingungslosigkeit beziehen. In „gemäßigten“ Zeiten gab es vielleicht keine Einwendung dagegen. Wenn es aber auf die äußersten und letzten Ablehnungen ankommt, dann ist es nicht genügend, auf die vorletzten Begründungen zurückzugreifen. Nach christlicher Anschauung ist die Berufung auf Würde beziehungsweise auf Person nur die vorletzte in der Reihenfolge der Begründung. Dieser Anschauung nach gebührt dem Menschen etwas äußerst bedingungslos, weil er *Creatura*, Gottes Schöpfung ist. Kant drückte diesen Tatbestand so aus: „Wir haben einen heiligen Herrscher, und was er als Heiliges dem

³ Thomas von Aquin fügt dieser Unterscheidung eine wichtige Bemerkung hinzu: es geht um eine „nicht-ausschließende“ Unterscheidung, dies ist eine menschliche Vereinbarung, sei sie privat oder öffentlich, darf aber „der Natur des Dinges“ nicht widersprechen, denn es kann nur so eine Vereinbarung, eine Zuständigkeit, also das Recht begründen.

Menschen gegeben hat, ist das das Recht der Menschen.“ Vor der letzten Stellungnahme darf man nicht verwirrt zurückziehen, man soll sich bis zum letztmöglichen Sinn der Sache rühren. Mag es auch noch so sehr wahr sein, dass der Creator in seinem absoluten Dasein der letzte Grund dafür ist, was dem Menschen bedingungslos zusteht, doch ist eigentlich der Mensch derjenige, dem ein jeder schuldig sei (und natürlich ist er derjenige, der allen anderen schuldet). Nicht nur dadurch kann etwas gerecht sein, weil es der Wille Gottes ist, sondern auch dadurch, dass man einem geschöpften Wesen schuldig sei, also in Folge der Beziehungen zwischen den Geschöpften.

4. Die Gerechtigkeit zwischen den Menschen

Die Gerechtigkeit kann nur dann sinnvoll erörtert werden, wenn man sie im Zusammenhang mit der sich auf das Leben beziehenden Lehre betrachtet. Die Gerechtigkeit ist nur ein Wesenszug in dem vielfältigen Bild des Menschen; der Teil kann nur innerhalb des Ganzen richtig verstanden werden: „Die Gerechtigkeit wird unter den Tugenden dadurch so eigenartig, weil sie den Menschen bei solchen Sachen lenkt, die sich auf den anderen Menschen beziehen ... die anderen Tugenden vervollkommen den Menschen nur darin, was ihm gehört, wenn man es in sich selbst untersucht.“ *Iustitia est ad alterum*, die Gerechtigkeit nimmt auf den anderen Menschen Bezug. Die Andersartigkeit und die Getrenntheit der Partner soll in diesem Falle wortwörtlich verstanden werden. Das ist es eben, was die Gerechtigkeit von der Liebe unterscheidet: im Falle der Gerechtigkeit stehen die Menschen als voneinander getrennte „Anderer“, fast als Fremde einander gegenüber. Da Vater und Kind voneinander nicht vollkommen zu trennende Individuen sind, da das Kind viel mehr dem Vater gehört und der Vater benimmt sich ihm gegenüber fast so wie sich selber gegenüber, deshalb ist es – streng genommen – keine Gerechtigkeit. Deshalb gibt es zwischen den Liebhabern auch keine genaue und vollkommene Gerechtigkeit, das geliebte Wesen ist ja doch kein „jemand Anderer“.

Gerecht zu sein bedeutet: den Anderen, als Anderen zur Geltung kommen zu lassen, ihn dort anzuerkennen, wo man nicht lieben kann. Die Lehre von der Gerechtigkeit sagt aus: es gibt einen „jemand Anderen“, der nicht so ist, wie ich, trotzdem gebührt auch ihm das seine. Dies bekräftigt den Anderen in seiner Andersartigkeit und verhilft ihm dazu, was ihm zusteht. Deshalb ist es wichtig, die Bestandteile des Begriffes der

Gerechtigkeit zu benennen. Wenn man bezüglich der Gerechtigkeit über die Möglichkeiten in den menschlichen Beziehungen, über die mögliche Entfaltung der menschlichen Kontakte zu „dem Anderen“ spricht, dann wird man erfahren müssen, dass dies aus dem Bewusstsein der heutigen Menschen gestrichen wurde. Dies zeigt sich zum Beispiel auch darin, dass die Sprache im Bereich, wie man verschiedene Sprechhandlungen der Rechtsverletzungen in den Partnerbeziehungen zum Ausdruck bringen kann, wesentlich ärmer wurde. Wir könnten wagen festzustellen, dass solche Ausdrücke wie „Verleumdung“, „schändlicher Urteil“, „Verdacht“, „Nachsagung“, „Angebung“, „Verrat“, sind kaum mehr in ihrer originellen Bedeutung zu verstehen, sogar die lebendige Bewertung mit Hilfe von diesen Wörtern wurde schon lange geschmacklos. Was bedeutet „Angebung“? Früher verstand man darunter eine geheime Anrede: wenn jemand von einem Freund so angesprochen war, bedeutete dies eine besonders schwere Beleidigung der Gerechtigkeit, denn niemand könnte ohne Freundschaft leben. Natürlich können wir heute dies nicht als Angebung bezeichnen. Die lebende Sprache hat mit dem Wandel nicht den Schritt halten können und eigentlich haben wir keinen richtigen Ausdruck dafür und auch keinen für viel mehr anderes. Wie drücken wir das Wort „Derisio“ aus, das die Gerechtigkeit dadurch beleidigt, dass es den anderen durch Spott in Verwirrung bringt? Oder wie sagen wir die entsprechende und besondere Form der Gerechtigkeit, was daraus besteht, dass wir den Anderen vor Scham und Sich-Schämen verschonen? Ich glaube, es ist gar nicht unnützlich, diese selbstverständlichen Sachen zu analysieren – da die menschliche Denkweise auch noch heute durch die Versuchung geführt wird, die Andersartigkeit verursacht Zurücksetzung, Ausschließung, Verachtung und im extremen Fall Ausrottung.

Läuft denn das menschliche Partnerleben nicht so ab, dass der Eine, den sich ständig ändernden, konkreten Situationen entsprechend auf überaus vielfältiger Weise dem anderen gibt, was ihm zusteht, es anerkennt, oder aber eben abstümmelt und ablehnt, was dem anderen zusteht. Über diese Varianten nachzudenken, sie zu benennen, anzuordnen und dann schließlich mit Hilfe von formulierten Richtungsbildern das menschliche Bewusstsein mit dieser Ordnung befreunden zu lassen – das ist eben der Sinn der Lehre, in der es sich um die Gerechtigkeit, als Tugend handelt.

Die Gerechtigkeit kommt also im Zusammenleben zur Geltung, der gerechte Mensch hat etwas mit dem Anderen zu tun. Wer zur Gerechtigkeit aufgefordert wird, der wird gerade in dessen Situation versetzt, der etwas

schuldet. Die Schuld hat natürlich verschiedene Stufen und Abschattungen. Man schuldet zum Beispiel den vorher bestimmten Kaufpreis auf strenger Weise und Art als das Bedanken eines Gefallens. Es ist meine ernstere Pflicht, dass ich meinen Nachbarn nicht anlüge, als ich ihn auf der Straße nicht begrüße. Es gibt also einen Unterschied zwischen der rechtlich verpflichtenden Gerechtigkeitsanforderung und der moralisch verpflichtenden Gerechtigkeitsanforderung; zur Erfüllung der ersten kann man gezwungen werden, die Erfüllung der zweiten hängt nur ausschließlich von meiner Ehrenhaftigkeit ab. Etwas Rechtes zu tun und gerecht zu sein – diese sind zwei verschiedene Sachen. Man kann auch unter den moralisch verpflichtenden Gerechtigkeits-Anforderungen einen Unterschied machen: ihre Verletzung kann bedeuten, dass jemand eben dadurch ehrlos wird (z.B. wenn er lügt), aber es kann auch folgendes bedeuten: ohne ausgesprochen schändlich zu handeln, tut jemand etwas weniger Ehrlicheres, durch unfreundliches Verhalten an.

5. Die Reihenfolge der Tugenden

Die Verwirklichung der Gerechtigkeit erfolgt vor allem in Form von äußerer Handlung; zwischen dem Gerechten oder Ungerechten ist entscheidend, was man nach außen tut. Im Falle des Mutes und der Temperantie, Mäßigkeit soll man aber vor allem den inneren Zustand des Menschen überlegen, die äußeren Handlungen sind nur von sekundärer Gewichtung. Aus der wirklichen Handlung des Menschen folgernd kann ich nicht einfach feststellen, ob man sich mutig, feige, Maß haltend oder ungezügelt benommen habe. Dazu sollte ich den anderen genauer kennen, ich sollte wissen, was für Gefühle sich in ihm abgespielt haben. Das Wesen der gerechten Handlung kann aber auch von außen her erkannt werden. „Den Anderen“ kann ich nicht durch meine eigene Laune erreichen und auch nicht dadurch, was ich denke, was ich fühle oder was ich will – sondern dadurch, wie ich handle. Der Andere wird eigentlich nur durch äußere Handlung an seiner eigenen, ihm Zustehenden teilhaftig. „Die Menschen sind durch die äußeren Handlungen einander zugeordnet, per exteriores actus, wodurch sie miteinander leben“ – das ist ein Satz aus der *Summa Theologiae*.⁴ Wo es äußere Handlung gibt, dort steht Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit auf dem Spiel.

⁴ „Die Menschen sind durch äußere Handlungen einander zugeordnet, per exteriores actus, infolge dessen sie miteinander leben“ – das ist ein Satz aus dem Werk *Summa Theologiae*.

Welchen Platz besitzt die Gerechtigkeit in der Reihenfolge der Tugenden? Wenn der Rang einer Tugend auf Waage gesetzt wird, dann geht es um das Bild eines guten Menschen. Die Frage ist: was ist das, was den Menschen im Grunde gut und gerecht macht. Jede Zeit hat die sich auf die höchstrangige Tugend beziehende Frage so interpretiert und beantwortet: entscheidend ist immer der „Anstand“ oder die „Selbstdisziplin“, die „Unverbrüchlichkeit“, oder der „Mut“. Der Mensch zeigt aber dann am klarsten sein wirkliches Wesen, wenn er gerecht ist; unter den drei – im engeren Sinne genommen – moralischen Tugenden (Gerechtigkeit, Mut, Enthaltbarkeit) ist Gerechtigkeit die größte; vor allem ist der gerechte Mensch der gute Mensch.⁵ Die *Heilige Schrift* erwähnt mehr als achthundert Mal die Wörter „Gerechtigkeit“ und „Wahrheit“. Und damit will nichts anderes ausgedrückt werden als das „Gute“ und das „Heilige“. Ambrosius der Heilige hat gesagt: „der Mut ohne Gerechtigkeit ist die Hebestange der Bosheit“ – nach alledem wird es klar, dass unter allen natürlichen menschlichen Tugenden die Gerechtigkeit vom grundlegenden Belang sei. Dieser Rang der Gerechtigkeit kann auf vielerlei Art begründet werden.

Erstens: die Gerechtigkeit ist darum übergeordnet, weil sie nicht nur den Menschen selbst, sondern das Zusammenleben der Menschen bestimmt, er überschreitet das individuelle Subjekt und ist im besonderen Sinne, *bonum alterius*, „das Gut des Anderen“. Die Natur des Guten ist „diffusivum sui“, also soll sie nicht in seinem Stammort einsperret sein, sondern sie soll davon ausströmen, nach außen wirken, sie soll allbekannt werden und sich ausbreiten.

Zweitens: Die Übergeordnetheit der Gerechtigkeit wird nicht nur durch ihren Inhalt und ihren Stoff begründet, sondern auch durch ihr Subjekt. Wie kann sich aber das Subjekt der Gerechtigkeit von den anderen Tugenden unterscheiden? Einige Tugenden können nur auf Grund dessen ersonnen werden, dass der Mensch über Körper verfügendes Wesen ist. Der körperlose Geist kann nicht klar sein (im Sinne von *temperantia*), so braucht er auch nicht die durch Wut ausgelöste Erregung zu beherrschen oder die Angst zu überwinden. Die Verwirklichung des Mutes und der Enthaltbarkeit nimmt einen Menschen mit Körper in Anspruch; er ist das Subjekt des Mutes und der Enthaltbarkeit, wenn er körperlich existiert. Das

⁵ Das Werk *Summa Theologiae* bringt Cicero als Beispiel an: „Der Mensch wird vor allem auf Grund der Gerechtigkeit als Guten bezeichnet [...] in dem das Größte das Licht der Tugend ist.“

ist es eben, was für die Gerechtigkeit nicht gilt. Die Anforderung der Gerechtigkeit nimmt das Geistliche des Menschen in Anspruch. Der Mensch kommt durch die Betrachtung der Gerechtigkeit, durch Kontemplation zur Selbsterfüllung, das heißt zur Verwirklichung des „menschlichen Guten“. In der Gerechtigkeit glänzt das Gute des Sinnes höher auf, als in den anderen Tugenden; die Gerechtigkeit steht näher zum Sinne, sogar es ist das Gut des Sinnes. Im Wesentlichen besitzt die Vernünftigkeit dieses Gute. Die Gerechtigkeit ist der Verwirklicher dieser tätigen Güte. Von den Kardinaltugenden führen nur die Vernünftigkeit und die Gerechtigkeit den Menschen direkt auf das Gute, aus diesem Grunde gebührt ihnen die Priorität. Was ist aber im Falle des Mutes und der Enthaltbarkeit? Diese dienen zur Bewahrung des Guten dadurch, dass sie die Leidenschaften in Ordnung bringen, damit der Mensch nicht von dem Guten des Sinnes abgelenkt wird.

Was bedeutet das? Disziplin und Enthaltbarkeit zu üben, die Todesangst zu überwinden: das ist noch nicht die Handlung des Guten, das ist noch nicht die Verwirklichung des eigentlichen menschlichen Guten. Was soll das denn sein? Enthaltbarkeit und Schutz lassen die Hindernisse nur verschwinden. Deshalb ist unter den Kardinaltugenden die erste die Vernünftigkeit, die zweite die Gerechtigkeit, die dritte ist der Mut und die vierte: Disziplin und Enthaltbarkeit.

6. Gerechtigkeit in der Gesellschaft

Durch die Gerechtigkeit sind wir jemand Anderem zugeordnet. Wer ist doch dieser „jemand Anderer“, dem gegenüber wir uns vorfinden? Ein Partner kann außer den einzelnen Menschen auch noch eine Gemeinschaft, das soziale Ganze sein. Zweifellos habe ich nicht nur dann mit dem Allgemeingut zu tun, wenn ich staatliche Gesetze vollziehe oder sie verletze, Steuer bezahle oder an die Wahlurne trete, das Allgemeingut steht dann auch auf dem Spiel, wenn ich – scheinbar auf privater Weise und Art – zügellos und nachlässig bin. Das Allgemeingut braucht die Güte jedes einzelnen Individuums. Jede Tugend kann also zur Gerechtigkeit gehören. Thomas von Aquin spricht über gesetzliche oder allgemeine Gerechtigkeit, die jede Tugend in sich hat, und die selbst die vollständigste Tugend ist. Wann kann man sagen, dass Gerechtigkeit zwischen den Menschen herrscht? Der Hort der Gerechtigkeit ist die Gemeinschaft. Wenn wir nach der Durchführung der Gerechtigkeit fragen, dann sollen wir unseren Blick auf das Leben der Gemeinschaft werfen – auf die Familie, auf den

industriellen Betrieb, auf das staatlich organisierte Volk. Wir könnten fast sagen, dass die Allgemeinheit das Subjekt der Gerechtigkeit ist, obwohl allein die Person, also das Individuum im engeren Sinne gerecht sein kann.

Noch einmal: wann herrscht Gerechtigkeit in der Gemeinschaft? Plutarchos, Diogenes Laërtios, Stobias haben sprichwörtliche Antworten hinterlassen, die angeblich von den „sieben Weisen“ stammen. Thales, der Staatsmann sagte: Gerechtigkeit herrscht dann, wenn es unter dem Volk keine Menschen gibt, die all zu reich oder all zu arm sind.⁶ Laut Bias zeigt die Herrschaft an, wer der Mensch ist. Bias hält das für richtig, wenn ein jeder in einem Staat vor den Gesetzen gleichermaßen, wie vor einem Despoten Angst hat. Solon antwortet mit einem sehr gezielten Satz: Gerechtigkeit herrscht dann vor, wenn ein Verbrecher nicht nur von denen verdächtigt und verurteilt wird, denen er einen Schaden zugefügt hatte, sondern auch von denen, denen er geschädigt hatte. Das bedeutet, dass der wahre Charakter des Schaden verursachenden Verbrechers besteht nicht darin, dass es ums Verlieren von Besitz, die Gesundheit oder das Leben geht, sondern in der Gefährdung der Ordnung des Zusammenlebens und wenn dies von einem jeden erkannt wird, dann lässt sich die Gerechtigkeit im Staat vollziehen. Cheilon Diogenes Laërtios, der Spartaner hat uns eine Reihe von bemerkenswerten Sprüchen hinterlassen; er behauptet, dass es drei Sachen gibt, die besonders schwierig sind: ein Geheimnis zu behalten, die Ungerechtigkeit zu ertragen und richtig über die Freizeit zu verfügen. Auf die Frage nach dem gerechten Staat antwortete Cheilon folgenderweise: das kann nur dann verwirklicht werden, wenn die Bürger vor allem auf die Gesetze und am wenigstens auf die Redner hören. In einer Gemeinschaft in einem Staat herrscht dann Gerechtigkeit, wenn die drei Grundverhältnisse des öffentlichen Lebens, die drei grundsätzliche Strukturen geregelt sind. Ersten: die Verhältnisse zwischen den Menschen, zweitens: die Verhältnisse des gesellschaftlichen Ganzes zu den Individuen, und drittens: die Verhältnisse der Individuen zur Gemeinschaft. Diesen drei Grundverhältnissen, als der immerhin geeigneten Gestalt, sind die drei Grundformen der Gerechtigkeit zuzuordnen: die kompensierende oder die gegenseitige Gerechtigkeit (*iustitia commutativa*), was die Beziehung der Person zur Person regelt; die teilende Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*),

⁶ Die französische Aufklärung überprüft die platonische Gerechtigkeitstheorie. Nach der Meinung von Vauvenargues ist die materielle Ungleichheit mit der menschlichen Gleichheit zu einigen, weil es auf einer unbestreitbaren Notwendigkeit, auf der natürlichen Verschiedenheit beruht.

die die Beziehung der Gesellschaft zu den Individuen regelt; die gesetzliche, allgemeine Gerechtigkeit (*iustitia legalis, iustitia generalis*) die die Beziehung der Individuen zur Gemeinschaft regelt.

Da ich die interpersonalen Verhältnisse untersuche, würde ich nur über die erste einiges erörtern. Der Träger der gegenseitigen Gerechtigkeit ist die Person, als Partner der Person; in der Wirklichkeit sind sie Einzelpersonen, personā privatā, die als Realitäten eigenen Standes existieren. Die Individualisten bekennen sich zu der Auffassung, dass es in der Wirklichkeit nur Individuen gibt, und wenn ein Individuum dem sozialen Ganzen gegenüber auftritt, dann tritt es vielen Individuen gegenüber auf; das soziale Ganze ist keine Realität eigenen Standes. Da also ständig nur Individuen mit Individuen zu tun haben, hat die Gerechtigkeit deshalb nur – im Grunde genommen – eine Weise: die gegenseitige Gerechtigkeit. Das ganze menschliche öffentliche Leben, sowohl in der Familie, als auch im Staat ist nichts anderes als die Kompensation der Interessen gleichberechtigter Personen.

Die dritte, die kollektive Interpretation ist aktueller. Dies sagt aus: es ist nur eine fiktive Vorstellung, dass es Personen gibt, die Träger der Verhältnisse kraft ihres eigenen Rechtes sein könnten, besonders private Beziehungen würden zwischen Personen nicht existieren. Da das Individuum durch seine Mitgliedschaft in dem allein wirklichen sozialen Ganzen ausreichend bestimmt ist, hat das Leben der Menschen einen völlig öffentlichen Charakter. Über teilende Gerechtigkeit zu sprechen, heißt so viel, wie über die Gerechtigkeit der Machtausübung zu sprechen. Die teilende Gerechtigkeit gibt etwas der Person, insofern der Teil vom Eigentum des Ganzen etwas abbekommt. Die Person hat an der *Dividende* aus *Bonum Commune* teil. *Bonum Commune* ist „soziales Produkt“, der Gesamtertrag des öffentlichen Lebens. Diese Antwort ist ja treffend, weil jede gesellschaftliche Funktionsgruppe und berufliche Organisation tatsächlich zusammenarbeitet, sogar die Personen, deren Leistung vielleicht ganz unorganisiert und unvergleichbar ist. Als Ergebnis stehen für das Volk, also für „das soziale Ganze“ Lebensmittel, Bekleidung, Wohnort, Verkehrsmöglichkeit, Nachrichtendienst, Krankenpflege, Ausbildung und Schule, sogar Luxuswaren zur Verfügung. Wenn ein Teil des Volkes, eine große Gruppe der Gesellschaft das Gefühl hat, dass man bei der Verteilung des gesellschaftlichen Gesamteinkommens benachteiligt ist und deshalb dagegen kämpft, weil man darin den Widerspruch des eigentlichen Sinnes des öffentlichen Lebens sieht, so wird eben deshalb diese gesellschaftliche

Gruppe zu einer Klasse. Die gegen die herrschende Situation eröffneten Angriffe richten sich – mit einem eigentlichen Zwang – gegen die gesellschaftlichen Gruppen, die Interesse an der bestehenden Einkommensverteilung haben und es steht in ihrem Interesse es zu verteidigen. In Folge des Widerstandes entwickeln sich auch diese gesellschaftlichen Gruppen zur Klasse. Der Klassenkampf ist also mit der Natur der Klassen direkt zu verbinden.

Natürlich kann eine Gemeinschaftstheorie auch nichts daran ändern, dass die Personen miteinander Kontakt pflegen; sollte ich ja in einem totalitären Staat reden, würde ich konkrete Menschen, Personen anreden. Im Sinne der kompensierenden oder gegenseitigen Gerechtigkeit steht im Verhältnis der Menschen tatsächlich jeder Partner einem unabhängigen „Anderen“ gegenüber; *ad alterum* verwirklicht sich klar, während bei den zwei anderen Grundverhältnissen die Person dem „Wir“ gegenübersteht, mit dem die Person zu tun hat und mit der das „Wir“ zu tun hat, aber eigentlich nicht als einem getrennten „Anderen“ gegenüber. Die Gleichheit und Gleichberechtigung der Partner kann nur in der Situation der gegenseitigen Gerechtigkeit unbegrenzt verwirklicht werden.

7. Mehr geben als man schuldig ist

Jede menschliche Tätigkeit „stört“ die statische Ausgeglichenheit, denn jede Handlung macht den Täter zum Schuldner oder Gläubiger. Durch die ständige Verschuldung der Menschen entsteht immer wieder die Aufforderung, die Schuld durch „Zurückstellung“ zu bezahlen. Die Gerechtigkeit kann also nicht für immer und je zurückgestellt werden; man soll sie vielmehr „wieder richtig stellen“. Die Zurückführung zur Ausgeglichenheit ist eine nicht zu endende Aufgabe. Dies bedeutet, dass in der Struktur des Aktes der Gerechtigkeit die dynamische Art des menschlichen Lebens zum Ausdruck gebracht wird. Wenn der grundsätzliche Akt der gegenseitigen Gerechtigkeit die Zurückstellung ist, dann stellt man damit fest, dass es unmöglich ist, zwischen den Menschen einen endgültigen Idealzustand zu verwirklichen. Man muss aber auch noch darüber sprechen, dass die Welt allein durch Gerechtigkeit nicht in Ordnung gehalten werden kann. Die Welt ist nicht so aufgebaut, dass durch Gutmachung oder Zurückzahlung von Schulden das Gleichgewicht völlig zurückstellbar wäre.

Es gibt Schulden, die man von ihrem Wesen her nicht völlig ab dienen kann, auch wenn der Schuldner sehr bereitwillig ist. Und wenn

Gerechtigkeit so viel bedeutet, wie zurückgeben, was man schuldet, dann existieren solche Formen der Verschuldungen, in denen man die Gerechtigkeit nie verwirklichen kann. Aber eben jene Beziehungen bestimmen im Wesentlichen das menschliche Dasein. Natürlich ist derjenige gerecht, der dem Anderen mit ständigem und starkem Willen das ihm Zustehende gebühren will; und er hat diese unauflösbare Unvereinbarkeit in besonderer Hinsicht zu erleben.

Das ist schon klar, dass es sich hier um die Beziehung des Menschen zum Gott handelt. (Dies darf man nicht so interpretieren, als ob der Mensch vor Gott nichts wäre.) Der Mensch ist nach Gott am meisten seinen Eltern und seiner Heimat schuldig. Im Fall der Verschuldung unserem Volk gegenüber denkt man vor allem an das sprachliche Gut und an die ihm innewohnende unerschöpfliche Weisheit, die Sprache sei der Hort der Rechtsordnung, und macht eine Beteiligung an der Dichtung, an der Musik, an der bildenden Kunst möglich, solche und diese sind unersetzliche Möglichkeiten dafür, um mit dem Mittelpunkt der Welt in Berührung kommen zu können. Verbindlich gehört zum Bild eines wirklich menschlichen Menschen, dass er „der Heimat die Hochachtung ableisten soll“.⁷ Es ist schön, wenn Justitia, die Gerechtigkeit personifizierende römische Göttin⁸ mit Pallasch und Waage in der Hand dargestellt wird, aber wir können in den Alltagsleben auf einer analytischen Waage nicht abwägen, wie viel dem Anderen zukommt. Man soll mehr geben, was dem Anderen zusteht, man soll freigebig sein. Der Mensch soll im Interesse der Weiterentwicklung der Welt auch bereit sein, auch etwas solches zu geben und zu gebühren, das man in engerem Sinne gar nicht schuldet. Je mehr sich der Mensch seiner Beschenktheit und Verschuldetheit dem Gott und den Menschen gegenüber bewusst wird, umso bereiter wird der gerechte Mensch, auch etwas solches zu gebühren, was er nicht schuldet. Und auch *affibilitas*, die „Freundlichkeit“ ist unentbehrlich, damit das menschliche Zusammenleben nicht unmenschlich wird. Das bedeutet ein freundliches Sich-Verhalten im Alltagsleben. Das kann man nicht im wortwörtlichen Sinne erfordern, aber es ist auch nicht möglich, dass die Menschen ohne sie

⁷ Das ist der Begriff der „Ehrenhaftigkeit“, *observantia*. Die von innen kommende und auch die von außen gezeigte Achtung.

⁸ Bei den Römern ist Justitia die Göttin des Rechtes, der gesetzlichen Ordnung. In der griechischen Mythologie ist sie die Tochter von Uranos, dem Gott des Himmels und von Gaia, der Göttin der Erde. Ihre Tochter ist Dike, die bei jeder Rechtsprechung zusammen mit ihrer Mutter an der Seite von Zeus steht.

„mit Freude“ (delectabiliter) zusammenleben, wie auch das unmöglich wäre, ohne Gerechtigkeit in einer Gemeinschaft leben zu können, so ist man unfähig, ohne Freude zu leben. Der strenge und wortkarge Stil des gegenwärtigen Lebens schreitet nicht in diese Richtung voran. Die Verödung und Gemütslosigkeit des menschlichen Zusammenlebens ist im Gange. Das gemeinsame Leben wird notwendigerweise unmenschlich, wenn wir nur unsere Gebühr zahlen. Es ist darum nötig, dass der Gerechte auch das gibt, was er nicht schuldet, weil „das Erbarmen ohne Gerechtigkeit die Mutter des Verfalls ist“; aber „die Gerechtigkeit ohne Erbarmen ist: Unmenschlichkeit und Grausamkeit“. Die völlig friedliche menschliche Gesellschaft ist in dieser Welt leider nur eine Utopie. Die Geistesströmungen, die deren leichte Durchführung versprechen, haben als Fundament – unabhängig von ihren Argumenten – eine solche Hoffnung, die nicht verwirklicht werden kann. Der Frieden der Welt kann sich nur auf der Gerechtigkeit der Gesellschaft beruhen, die Vorbedingung des Friedens ist die Gerechtigkeit. Frieden kann nur dort existieren, wo man einem jeden die Rechte verhältnismäßig zustehen und laut Wahrheit und Recht zur Geltung kommen lässt.⁹ Zur menschlichen Natur gehört also, dass die Menschen zwar gleich, aber nicht ähnlich sind: das Zusammenleben ist ohne über – und untergeordnete Verhältnisse und ohne Autorität unmöglich. Wo die Eigentumsverhältnisse gerecht verteilt sind, dort kann man die Friedlosigkeit verursachende Unzufriedenheit auf ein Minimum reduzieren. Wo Heirat, Familie, nationales und verwandtschaftliches Zusammenleben auf Grund der Gerechtigkeit geordnet sind, dort kann eine zufriedene und gesunde Gesellschaft entstehen. Aber diesen Zustand kann man nicht bloß von oben (von außen) gesetzlich, in rechtlichen Rahmen einschränkend, vorschreiben. Dies soll von innen, frei und mit Verantwortung gewünscht haben.¹⁰ Auch die aus grundsätzlicher Gerechtigkeit hervorgehenden Rechte

⁹Augustinus schreibt in seinem Werk *De civitate Dei*, dass die Entstehung friedlicher menschlicher Beziehungen drei Bedingungen hat: auf Grund des Gerechtigkeitsprinzips seien die unter – und übergeordneten Verhältnisse, die Eigentumsverhältnisse und die Blutverwandtschaften in der Gesellschaft geordnet.

¹⁰In der Geschichte der Kirche ist die mönchische Institution ein gutes Beispiel dafür, wie man die Unter – und Übergeordnetheit freiwillig übernehmen kann, ohne dabei die Gerechtigkeit zu verletzen. Man kann auch die Geordnetheit der Eigentumsverhältnisse, den gerechten Anteil von dem gemeinsamen Eigentum frei verwirklichen, weiterhin kann man die Liebesverhältnisse auf Grund des Geblütes auf einer höheren Ebene so regeln, dass sie durch die Gerechtigkeit gefährdende Interessenliebe nicht gestört wird, sondern so, dass die Liebe ohne Interesse den Sieg erringt.

und Pflichten sind unbestreitbar, nach denen die Nationen der ungerechten Aggressivität gegenüber die notwendigen und geeigneten Mittel benutzen können, um ihre Freiheit und ihre Existenz zu sichern. Die Ausübung dieser Pflicht wurde in der christlichen moralischen Tradition unter den Regeln „des gerechten Krieges“ bestimmt. Damit wurde nicht das erzielt, dass man die Möglichkeit eines Krieges ausschließt, sondern das Ziel ist, die Böswilligkeit eines Krieges zu verurteilen und seine schädlichen Wirkungen abzuschränken, die Kriegsführungsweisen menschlicher zu machen. Gerechter Krieg kann nur durch legale Staatsmacht initiiert werden, aber nur in dem Fall, wenn der Krieg aus moralisch-annehmbaren Gründen (ungerechter Angriff, Verstoß gegen international erkannte Rechte) als unvermeidlich erklärt wird und wenn es die nüchterne Hoffnung auf die Möglichkeit des Sieges besteht. Die innere Grenze der Gerechtigkeit ist hier zu benennen: „Es ist nicht genügend, das Einverständnis und der Frieden zwischen den Menschen durch Befehle der Gerechtigkeit zu bewahren, wenn die Liebe zwischen ihnen keine Wurzel schlägt“.

Der Frieden erschöpft sich nicht darin, dass es keinen Krieg gibt, aber es ist auch keine Aufrechterhaltung einer mit gewaltigem Wort erzwingbaren, statischen Ordnung. Der Frieden kann nicht auf Ungerechtigkeit gebaut werden, denn er ist – als die Bedingung menschlichen Glückes – im Wesentlichen die Verwirklichung der moralischen Rechtsordnung, die aus der ständigen Suche nach der Gerechtigkeit hervorgeht. Zu seiner praktischen Verwirklichung braucht man neben der Gerechtigkeit gegenseitiges Vertrauen, Brüderlichkeit, Ehre der menschlichen Würde und Rechte. Die Grundlage des Friedens, so wie auch der Liebe ist die Gerechtigkeit. Die bloße Liebe ist Sentimentalität. Die reine Gerechtigkeit ist kaltsinnig. Die Gerechtigkeit ist nur dann human, wenn sie gerecht und großzügig sein kann.

MORALISCHES GESETZ – GESELLSCHAFTLICHE GERECHTIGKEIT: ETHISCHER RELATIVISMUS CONTRA ETHISCHEN ABSOLUTISMUS

KINGA CSERI

Apáczai Csere Hochschule, Győr, Lehrstuhl für Sozialpädagogik

Das Ziel meiner Arbeit ist, durch den Standpunkt des Relativismus und den des Absolutismus *die rechtspositivistischen* und auf dem *Idealrecht* ruhenden Ansichten vorzustellen, und dann die Schwierigkeiten, die aus den beiden Theorien abzuleiten sind, vor Augen haltend, einen Versuch einer vernünftigen Synthese zu wagen.

Die Grundlagen des ethischen Relativismus bildeten sich schon in der antiken griechischen Philosophie heraus. Von den sophistischen Denkern wurden alle Gegensätze des Zeitalters dargestellt; ihr Wirken in Athen fällt mit der Herausbildung der perikleischen Demokratie und mit der Zeit nach ihrem Niedergang unmittelbar überein. Protagoras bezeichnete sich selbst als den ersten *Sophisten*, und mit seiner *homo mensura* These, wonach es gilt: „Das Maß aller Dinge ist der Mensch, dem Existierenden darin wie er ist, und dem Nicht-Existierenden darin, wie er nicht ist“, – hat er die Grundlagen des erkenntnistheoretischen und ethischen Relativismus erschaffen. In seiner These geht er von dem einzelnen Menschen aus, als Maßstab der Erkenntnis nimmt er den *subjektiven Sensualismus* an, und dadurch stellt er die Existenz der absoluten ethischen Wahrheiten in Frage. Davon ausgehend sollen wir nicht das beachten, welche These wahrer ist, als die andere, sondern das, welche nützlicher als die andere ist, also in diesem Fall stehen wir einer utilitaristischen Argumentationsweise gegenüber. Weil in diesem Kontext keine *allgemeinen Wahrheiten* existieren, war ihr Ziel die Methode der Überzeugung, d.h. *das geringere Argument stärker zu machen*.

Herodot, den wir als Vater des Geschichtsschreibens kennen, und der aller Wahrscheinlichkeit nach mit Protagoras in Beziehung stand, bezweifelte auch die Existenz der allgemeinen moralischen Wahrheiten; er meinte, der Gang der Geschichte würde durch *einen Kreislauf* periodenweise bestimmt, und dadurch ist die Moral relativ, weil sie von der Vergangenheit, Religion, Geographie der einzelnen Völker abhängig ist. Nach dem Tod von Alexander dem Großen verkündeten die Vertreter der

stoischen Philosophie den Gedanken der *universellen Moral* im Gegensatz zu den relativistischen Theorien, und weil bei ihnen Gott mit der Welt gleich war, glaubten sie an die universelle Vernunft, und dass der Mensch fähig sei, mit der äußeren Natur (Makrokosmos) und mit der inneren Natur d.h. mit sich selbst (Mikrokosmos) in Einklang zu leben, – das hielten sie für die Voraussetzung eines harmonischen Lebens: „Jedoch ist der Mensch Mikrokosmos, die Welt im Kleinen.“¹

Der Mensch der hellenistischen Kultur glaubte also noch an die kosmische Ordnung, und darin suchte und fand er sein Ziel und Schicksal. (Dementsprechend lehrte auch Aristoteles, dass der Mensch das All in sich sammeln könne.) Im stoischen Gedankengang erschien *der Begriff des Naturrechtes*, das die objektive und konstante Ordnung der Welt voraussetzt. Es ist also zu sehen, dass die absolutistische und relativistische Erklärung des *Wahrheits-Begriffes* in der antiken Kultur gleichermaßen bestimmend war.

Unter den platonischen kardinalen Tugenden² (Mäßigkeit, Tapferkeit, Weisheit und Gerechtigkeit) ist die Gerechtigkeit nicht so eine Tugend wie die anderen, weil in ihr die Gesetzmäßigkeit des gemeinsamen Zusammenseins aller anderen präsent ist, sie ist also als die vollkommene Tugend zu betrachten. Das Wort *justice*, Gerechtigkeit ist in zwei Bedeutungen zu gebrauchen: einerseits als *das Richten nach dem Recht (jus)*, andererseits als *Gleichrangigkeit* oder *Proportion*. „Wir halten für ungerecht einerseits den gesetzwidrigen, andererseits den habgierigen Menschen und den, der die Ungleichheit gern hat. Es ist also sichtbar, dass der gerechte Mensch auch zweierlei sein kann: gesetzliebend und gleichheitsliebend. Mit anderen Worten: eine solche Sache ist gerecht, die gesetzmäßig und gleich ist, ungerecht sei die, die gesetzwidrig und ungleich ist.“

Seit Aristoteles unterscheidet man traditionell *distributive* und *kommutative* Gerechtigkeiten.³ Distributive Gerechtigkeit ist die, die die Güter oder Privilegien unter den Mitgliedern der Gemeinschaft verteilt, und das ist nicht der Gleichheit, sondern der Proportionalität unterworfen (also es ist davon abhängig, in welchem Maße das Individuum zum Gemeingut beigetragen hat). Dafür regelt die kommutative Gerechtigkeit die

¹ Vgl. in Diels–Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratier*, griechisch und deutsch, Berlin 1961, 34.

² Ambrosius der Heilige verwendete für die platonischen Tugenden das Attribut *cardinal*.

³ Aristoteles: *Nikomachische Ethik* 1129a

Tauschangelegenheiten, weil man die Gleichheit der zu tauschenden Dinge in Betracht ziehen soll, unabhängig von den Unterschieden der Individuen.⁴

Die verbindliche Kraft des moralischen Gesetzes

Der Begriff der Wahrheit ist also mit dem Gesetz eng verbunden. Dem physikalischen Gesetz sollen wir infolge physikalischer Notwendigkeit gehorchen, auch die Naturgesetze haben verbindliche Kraft (z.B. Schwerkraft, Bewegungsenergie). Moralische Gesetze haben auch eine gewisse Kraft, aber wir können sie auch verletzen. Der Frage, worin die bestimmende Rolle des moralischen Gesetzes liegt, können wir uns aus verschiedenen Perspektiven annähern.

Im Sinne der *rechtspositivistischen* Annäherung stammt die Kraft des moralischen Gesetzes aus der Macht der Regierung oder der Gesellschaft, so wird das Gesetz durch die Autorität und nicht durch die Wahrheit geschaffen, „*auctoritas, non veritas facit legem*“. Nicht die Richtigsten oder die Vernünftigsten siegen und bringen Gesetze, sondern die Mehrheit. Es gibt keine Wahrheit ohne Gesetz und Gesellschaft. Pascal bemerkt zynisch: „Die Wahrheit ist die bestehende Ordnung, deshalb nehmen wir unsere registrierten Gesetze ohne Erwägung notwendigerweise als gerecht an, denn sie sind festgelegt.“ Über die Wahrheit entscheidet der Herrscher, und das nennt man im engsten Sinne des Wortes *Gesetz*.⁵ *In diesem System ist der Tatbestand des Gesetzes (Legalität) wichtiger als sein Wertbestand (Legitimität)*. Die Legitimität des Rechtes liegt also ausschließlich in seiner Autonomie, d.h. darin, dass die dafür bevollmächtigten Organe das Recht legitim zustande bringen.

Der Grund dieses Standpunktes ist, dass das Recht von verschiedenen Ideologien, partikulären Interessen nicht abhängig gemacht werden darf; das Idealrecht betont die Rechtsstaatlichkeit, die Rechtssicherheit, die Herrschaft des Rechtes, natürlich die Rationalität des

⁴ Derselbe Gedanke ist auch bei Thomas von Aquin zu finden. Die kommutative Gerechtigkeit regelt die Tauschangelegenheiten zwischen Personen, während die distributive Gerechtigkeit dafür berufen ist, das Gemeingut der Gesellschaft proportionell zu verteilen (*Summa theologiae*, II.ae.61).

⁵ Über diese Frage schreibt Hobbes im *Leviathan*, Spinoza in seinem *Politischen Traktat*, Rousseau im *Gesellschaftsvertrag*, und an diesem Punkt „treffen sich“ der Rechtspositivismus und der Voluntarismus aufeinander.

Rechtes vor Auge haltend. Darüber hinaus formuliert der Rechtspositivismus das Prinzip *der Wissenschaftlichkeit* und die nicht bewertende Soziologie von Max Weber vor Auge haltend die Anforderung, dass die Rechtswissenschaft auch nicht bewertend vorgehen darf, so soll *die Gerechtigkeit* samt anderen moralischen Kategorien aus der wissenschaftlichen Untersuchung des Rechtes eliminiert werden. Nach der *naturrechtlichen* Annäherung ist das Recht, das positive Recht dann legitim, wenn es dem Idealrecht oder Rechtideal entspricht, das kann die göttliche Rechtsordnung oder das Recht sein, das der konstanten Natur des Menschen entspricht. Das Recht ruht also auf Werten, sie können, moralische, politische und dadurch unvermeidlich auch ideologische Werte sein. Die Theorie der natürlichen Rechte behauptet nicht nur, dass es gewisse menschliche Rechte gibt, sondern den Rechten wird ein bestimmter metaphysischer Status zugeschrieben.

Der Gedanke vom *Naturgesetz* tauchte in Griechenland bei den stoischen Denkern auf. Schon Herakleitos hielt es so, dass es über die ständig veränderlichen Erscheinungen hinaus einen göttlichen *Logos* gibt, der alles in Harmonie hält.

Die Theorien von Platon und Aristoteles fanden den Ursprung der moralischen Pflicht in der Natur des Menschen, denn das Wesen des Menschen ist gleichzeitig auch sein Ziel, das er zu erreichen hat. Der von Zenon gegründete Stoizismus führte zuerst den Terminus des *Naturgesetzes* ein. Seine über die Tugend geschaffene Theorie ist nichts anderes als die Verwendung des Gedanken vom Naturgesetz, wonach die Tugend so ein festes und unerschütterliches Verhalten ist, das mit der Natur des Vernünftigen im Einklang steht. Die ganze Welt wird durch ein universelles Gesetz gelenkt, und der weise Mensch folgt diesem aus eigenem Willen. Als starker Verteidiger des Naturgesetzes verkündete auch Cicero, dass es ein unveränderliches Gesetz sei, das die Grundlage aller positiven Gesetze bildet. In Wirklichkeit können wir den Unterschied zwischen den guten und schlechten Gesetzen nur dann bemerken, wenn wir sie nicht auf ein anderes Maß als auf die Natur beziehen; allerdings unterscheidet die Natur nicht nur die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, sondern ohne Ausnahme auch alle achtenswerten und unehrlichen Sachen.”⁶

⁶ *Gesetze* I, XVI.

Nach Augustinus ist das Naturgesetz ein *ewiges* Gesetz (*lex aeterna*), das vom Gott stammt. Gott lenkt die Welt nach seinem ewigen Gesetz, das sich in seinem Sinn und Willen wiederfindet, das moralische Naturgesetz ist nichts anderes, als die Teilnahme des vernünftigen Wesens am ewigen Gesetz Gottes. Thomas von Aquin und die großen scholastischen Philosophen haben den Gedanken des ewigen Gesetzes und des Naturgesetzes weiterentwickelt, im Mittelalter dominierte ebenfalls diese Auffassung und bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts war sie allgemein angenommen. Im Zeitalter der Aufklärung wurde das Höchste Wesen als Quelle der natürlichen Rechte des Menschen gestrichen, und aus der Denkfähigkeit des Menschen wurden die unantastbaren Freiheitsrechte abgeleitet.

Vom *Utilitarismus* und *Positivismus* wurde das Naturgesetz als Quelle der moralischen Pflicht abgelehnt, stattdessen wurden die Nützlichkeit, die Wichtigkeit des gesellschaftlichen Druckes und der öffentlichen Meinung betont. Nach der utilitaristischen Theorie ist der einzige Beweggrund der menschlichen Handlung der Genuss und der Schmerz, d.h. wir suchen den Genuss, aber den Schmerz versuchen wir zu vermeiden. Jeremy Benthams Menschenbild nach ist der Mensch ein egoistisches Wesen, und sein Ziel ist nur, sich zum eigenen Genuss zu verhelfen. Nach dem Grundprinzip der Ethik, die dies befolgt, ist eine Tat dann moralisch, wenn sie uns Genuss verursacht. Die Tat soll also nach ihren Konsequenzen beurteilt werden, nach der Menge und nach dem Maß des Genusses und des Schmerzes. Wenn es eine Wahlmöglichkeit zwischen Handlungen gibt, die verschiedene Genüsse verursachen, so ist diejenige Entscheidung die weiseste, die sich auf diejenige Handlung ausrichtet, die das größte Glück, d. h. den größten Genuss verursacht. Den Genuss und das Glück betrachtet also Bentham als synonyme Ausdrücke. Wenn wir die Menge des Genusses genau messen könnten, wäre es möglich, die Ethik zur exakten Wissenschaft auszurufen. Aber auch das Ziel der Gemeinschaft ist in der utilitaristischen Philosophie wichtig, d.h.: *Die möglichst größte Glücksmenge für die meistmöglichen Menschen ist ihr Ziel.*

Der Widerspruch zwischen dem *egoistischen* Utilitarismus und dem *Glück der meistmöglichen Menschen* ist nur scheinbar, wir können ihn auflösen, denn der Mensch kann mit den seinem eigenen Interesse entsprechenden Handlungen auch zum Gemeingut beitragen. Auch Mandeville sah die menschliche Natur als enthusiastisch und egoistisch, aber er meinte, dass diese Sünden und Leidenschaften (wie z.B. Hochmut,

Neid, Geiz) eine positive Wirkung auf die Entwicklung der Gesellschaft hätten. Deshalb erweisen sich die Sünden im Namen des Egoismus aus der Sicht der Wirtschaft durchaus als nützliche. Auch auf Adam Smith übte die Auffassung von Mandeville eine große Wirkung aus, denn der Mensch kann seinen egoistischen Interessen folgend dem Gemeingut dienen. Der Eigennutz als eine unsichtbare Hand kann der Ausgestaltung des Gemeininteresses dienen, und wirkt positiv auf die Wirtschaft.

Schwierigkeiten und Gefahren der utilitaristischen Theorie

John Stuart Mill vervollkommnete zwar die utilitaristische Theorie von Bentham und machte zwischen den Genüssen differenzierbare qualitative Unterschiede, so wäre er lieber ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedener Narr, – so wie er es selbst bekannte. Aber die Gleichsetzung des Genusses mit dem moralischen Gut ist auch in diesem Fall zweifelhaft, denn es erfolgte keine Überschreitung von der hedonischen Stufe in die ethische Phase: Wäre der Mensch auch nur ein Genuss suchendes Wesen, folgt es daraus noch nicht, dass das der Wert und die Pflicht seien.⁸ Darüber hinaus kann auch kritisiert werden, dass mit der Betonung des *größten Glückes aller Menschen* der universelle Charakter der menschlichen Natur stillschweigend angenommen und vorausgesetzt wird, und dadurch der Gedanke des menschlichen Naturgesetzes ausgedrückt wird.

Auch unter ethischem Gesichtspunkt kann der Gedankengang des Utilitarismus kritisiert werden. Nach John Rawls ist das Nützlichkeitsprinzip ungerecht, weil es nicht das Glück des Individuums vor Auge hält, sondern das von der Mehrheit, und dadurch ist es erlaubt, dass das Individuum oder eine Minderheit für das Glück der Mehrheit aufgeopfert wird.⁹ Es verletzt das Prinzip der Gleichheit, weil jede Person zur gleichen Behandlung das Recht hat, darüber hinaus macht es unmoralische Handlungen legitim – wenn z.B. die Hinrichtung eines unschuldigen Menschen gesellschaftlich nützlich wäre, könnte bejaht werden. Rawls versucht zwei Prinzipien der Gerechtigkeit zu rechtfertigen. Jede Person hat das gleiche Recht, zu der – mit den anderen vereinbarten – umfangreichsten Freiheit. Zweitens: Die gesellschaftlichen und

⁸ Wir können mit David Hume einverstanden sein, dass von den Tatsachenurteilen die Werturteile logisch nicht abgeleitet werden können, d. h. vom *Ist* kommt logisch das *Soll* nicht.

⁹ In seinem Werk *A Theory of Justice*.

wirtschaftlichen Ungleichheiten sollen sich so gestalten, dass wir mit Recht erwarten können, dass sie für alle vorteilhaft sind, und gleichzeitig sollen sie sich an solche Positionen und Ämter anschließen, die vor jedem geöffnet stehen.

Smart kämpft ebenfalls gegen den extremen Utilitarismus, und er nimmt den Standpunkt des *begrenzten Utilitarismus* ein, wonach die Handlung nicht unmittelbar infolge ihrer Konsequenzen zu überprüfen ist, sondern auf Grund von Regeln, die wir von ihren Konsequenzen ausgehend zu kontrollieren haben. Obwohl der Rechtspositivismus im breiten Kreise angenommen wurde, starb der Gedanke des Naturgesetzes nicht vollkommen aus. In den Jahrzehnten nach dem zweiten Weltkrieg lebte das Ideal vom Naturgesetz wieder auf, wenn auch es nicht so benannt wurde.

Die Generalversammlung der Organisation der Vereinten Nationen (UNO) nahm im Dezember 1948 den Text *der Deklaration der universellen Menschenrechte* an. Im Gegensatz zu den Manifesten der natürlichen Rechte im 18. Jahrhundert – die sich hauptsächlich mit den Rechten des Einzelnen beschäftigten, und aussagten, dass sich andere in die Angelegenheiten des Einzelnen nicht einzumischen haben, – formulierte die UNO-Deklaration auch zahlreiche grundsätzliche positive Rechte, wonach für den Einzelnen die Mittel zur Befriedigung der Grundbedürfnisse gesichert werden sollen. Als absolut können wir solche Rechte ansehen, die sich auf Güter beziehen, aus denen das Angebot aufgrund der Natur dieser Güter nie beschränkt werden darf (das Recht zur gerechten Verhandlung, das Recht der Gleichheit vor dem Gesetz, oder das Recht der Zuteilung der gleichen Aufmerksamkeit). Die zweite Möglichkeit ist – laut Paragraph 2 der UNO-Deklaration – ein sich darauf beziehendes negatives Recht, dass niemand Ausbeutung oder erniedrigender, unmenschlicher Behandlungsweise unterworfen wird, nicht einmal dann, wenn dieses Verfahren ausgesprochen schmerzlos ist. Diese Rechte sind absolut, unantastbar sowie universell und ausschließlich menschlich.

Konklusion

Das Naturgesetz kann sich nicht auf jedes Gebiet ausbreiten, denn es ist zu abstrakt, zu allgemein und mehrdeutig je nachdem, welche Interpretation man diesem Terminus zuschreibt. Bedeutende Unterschiede ergeben sich, wenn wir das göttliche Recht als Grund betrachten oder wenn die menschliche Natur. Auch Richard Rorty ist skeptisch im Hinblick auf die rationale und philosophische Begründung der allgemeinen menschlichen

Rechte, die pragmatische Philosophie hört mit der Suche nach der im Menschen liegenden gemeinsamen Charakteristik auf. Sind wir davon überzeugt, dass es keine philosophisch greifbare, subtile menschliche Substanz gibt, versuchen wir weder die Oberflächlichkeit mit Tiefe zu ersetzen, noch uns über das Besondere erhebend das Allgemeine zu ergreifen.

Wenn wir einen Versuch zur wissenschaftlich-theoretischen Begründung der Menschenrechte machen, können wir das Problem nur so lösen, wenn wir bestimmte Grundrechte – wie z.B. den Respekt der menschlichen Würde – als Axiom postulieren. Jede Gesellschaft nötigt also positive Gesetze, die auch die konkrete Lage in Betracht ziehen, aber sie dürfen die grundsätzlichen Rechte des Menschen nicht verletzen, sie sollen mit den Naturgesetzen im Einklang stehen. Wenn ein Gesetz geholt wird, das im Gegensatz zu den Naturgesetzen steht, ist es ungültig und ungerecht. Es kann eine Annäherung zwischen dem Naturrecht und dem Rechtspositivismus erfolgen, die moderne naturrechtliche Entwicklung bewahrt auch jene frühere Bestrebung, dass sie den berühmten kantischen Gegensatz *der Legalität und Moralität* dadurch abschwächen möchte, indem sie die Legitimation der Legalität durch die Moralität erschafft. Im demokratischen Rechtssystem bauen die letzten Kriterien der rechtlichen Gültigkeit auf die Gerechtigkeit und die moralischen Werte.

Zusammenfassung: Betrachtet die menschliche Natur und die menschliche Würde können wir allgemeine Regeln feststellen, die aber als *kategorischen Imperativ* nicht in Frage kommen, weshalb wir positive Gesetze nötig haben, die die Situation eindeutig zu gestalten vermögen. Für uns kann die utilitaristische Ethik nicht genug Erfolg bringen, deren Grundprinzip ist, dass der Zweck die Mittel heiligt, und dass es gut ist, was Gewinn, Genuss und Macht erbringt. Dieses Prinzip kann nihilistische Konsequenzen haben, und kann zur Legalisierung der machiavellistischen Methoden führen. Die auf absoluten Prinzipien ruhende Ethik kann auch nicht vollkommen akzeptiert werden, denn sie folgt ja von der Praxis abweichend nur den inneren Beweggründen, ist der Konsequenzen wegen nicht bedacht, und wir wissen, die gute Absicht kann auch zu Katastrophen führen, und die Reinheit der Beweggründe, auch wenn sie bestätigt wurde, war niemals genügend, um das Schlechteste zu verhindern.

Die von Max Weber verkündete Verantwortungs-Ethik scheint für uns brauchbar, die auf die Grundprinzipien nicht verzichtet, gleichzeitig aber auch die vorhersehbaren Konsequenzen der Handlungen antizipiert.

Die Verantwortungs-Ethik fordert, dass wir nicht nur für unsere Absichten oder Ansichten Verantwortung tragen, sondern auch für die Konsequenzen unserer Handlungen. Auch Hans Küng, in seiner *Ethik der Weltreligionen*, argumentiert für die Verantwortungs-Ethik. Es wäre eine wichtige Anforderung, dass die Erfolgs- und Maximen-Ethik durch die Verantwortungs-Ethik abgelöst werde. Wir sollten absolute Prinzipien haben, aber die Konsequenzen sollten wir ebenfalls berücksichtigen. Wir brauchen einen Paradigmenwechsel, der keinen Wertverlust sondern Wertwandel mit sich bringt. Zu diesem Wandel ist es notwendig, dass die ethiklose Wissenschaft ethisch verantwortlich wird; die die Menschen unterwerfende und unterjochende Technokratie zu dienender Technologie umgestaltet; die Umwelt zerstörende Industrie mit der Natur in Einklang kommt; und die formelle Demokratie sich zur tatsächlichen Demokratie entwickelt.

VERTRAGSTHEORETISCHE GRUNDLAGEN IN ISTVÁN BIBÓ'S AKADEMISCHER ANTRITTSREDE

PÁL BODÓ

Universität Miskolc, Lehrstuhl für Philosophie

Eine der grundsätzlichen Fragen der modernen politischen Philosophie hängt mit den Themen der sozialen Gerechtigkeit beziehungsweise mit der gerechten Grundordnung der Gesellschaft zusammen. Diese Frage hat mehrere Dimensionen.

Im philosophischen Sinn müssen wir bis zu dem Fundament der Problematik zurückgreifen, wir müssen die Annäherungsversuche von Platon und Aristoteles an unsere Themen interpretieren. Das tun doch alle; die Giganten der Philosophiegeschichte erarbeiten die Theorie der Gerechtigkeit, der politischen Souveränität, der glücklichen Zukunft immer im Kontext ihrer eigenen Zeit, auf der Grundlage ihrer aus der Geschichte herableitbaren Umstände, ihrer erlebten philosophischen Gegebenheiten. Das alles muss betont werden, weil wir – hauptsächlich auf philosophischem Gebiet – oft in die Falle des allgemeinen Gebrauchs der Begriffe geraten. Der philosophische Aspekt bedeutet oft, dass wir bei der Untersuchung der Fragen der politischen Philosophie die effektiven politischen Gegebenheiten außer Acht lassen. Manchmal sehen wir davon ab, unsere Hypothesen über die politischen Verhältnisse auf die Grundlage der für die Theorie als gegeben geltenden Tatsachen zu bauen. Ich möchte hier Bacon zitieren: „auf die Schultern der Wissenschaften müssen Bleigewichte und keine Flügel gesetzt werden“. Es nützt wenig, uns bei der Untersuchung von politischen Vorgängen auf allgemein genommene, als selbstständig betrachtete Begriffe zu berufen. Über Demokratie, Diktatur, Souveränität usw. im Allgemeinen zu philosophieren kann ein karges, unfruchtbares Unternehmen sein. Wenn über Demokratie im Allgemeinen gesprochen wird, kann es leicht vorkommen, dass die klassische, sogenannte „interaktive, direkte Repräsentativdemokratie“ von Athen mit der heutigen amerikanischen „Demokratie“ gleichgestellt wird, obwohl sie in der Tat voneinander in kosmischer Entfernung stehen.

Der größte Verdienst von István Bibó besteht eben darin, dass er es versuchte, die Begriffe der politischen Philosophie von der in der früher erwähnten Bedeutung verstandenen Normativität zu säubern. Seine Analysen sind konkrete, deskriptive, wissenschaftliche Analysen, in denen

bei der Behandlung der einzelnen Probleme rechtstheoretische, geschichtliche, soziologische Aspekte zur Geltung kommen.

Die Rolle, die Bibós Gesamtwerk in unserem Land spielt, ist mit der Perzeption der Wissenschaftler von recht großem Format zu vergleichen. Seine Analysen, Essays beschäftigen sich mit den Schicksalsfragen von Ungarn, des Ungartums, und als solche sind sie von einzigartiger Bedeutung. Viele fühlen sich mit ihm in unterschiedlichsten Aspekten geistlich verwandt zu sein, benutzen die mobilisierende Kraft seiner aphoristischen Formulierungen; und viele betrachten ihn als einen rationalistisch-humanistischen Denker. Die Ursache der Spannung ist ohne Zweifel István Bibó selbst. In seinen Werken ist wirklich sowohl die geschichtswissenschaftliche und rechtstheoretische Rekonstruktion der politischen Fragen durch Aufwand von gewaltigem Tatsachenapparat als auch die Behandlung der Fragen auf ethisch-rationalistischen Art zu finden.

Es ist nicht zu bezweifeln, dass der Rationalismus seit Kant die Festsetzung der sozialen Relationen von dem Standpunkt aller möglichen vernünftigen Lebewesen bedeutet. Es wurde aber auch offenbar, dass die Geschichte – wir sollten nun an die für István Bibó maßgebenden und alle Realität blamierenden Wendungen der Geschichte des 20. Jahrhunderts denken –, ihre Tendenzen in einer unrationalistischen Sphäre ausführt. Sowohl die Rationalität der Ereignisse als auch die Rationalität wirtschaftlicher und anderer Vorgänge scheinen eher eine Illusion zu sein. Sie sind in der Wirklichkeit die nachträglich zu Stande kommenden Erklärungen der Wissenschaften. Die konkreten Vorgänge sind zwar rationell vorauszusagen, aber nur mit einer schwachen Annäherung.

Schon allein die oben genannte Gegebenheit wirft die Möglichkeit der Durchsetzung des vertragstheoretischen Gesichtspunktes auf: wenn die politische Sphäre nicht rationalisierbar ist, dann wird ein Relationsmodell, eine Vereinbarung gebraucht, ein Modus Vivendi, die in gesellschaftlichen Rahmen konzipiert wird. Zu dem selben Ergebnis führt auch die andere Haupttendenz der rationalistischen Historieauffassung: wenn wir die Vorgänge der Geschichte, wie István Bibó das gemacht hat, auf wissenschaftlich-rationalistischer Basis erklären wollen, dann werden alle „irrationalen Grausamkeiten“ uninterpretierbar sein, die durch die Vorgänge immer wieder „produziert werden“, und als solche auf Grund der rationalen Auffassung undeutbar sind. Wenn der deutsche Nationalsozialismus nur als irrationaler Wahnsinn von Verbrechern betrachtet wird (Banditentheorie), fällt diese ganze Epoche außer der auf rationellen Grundlagen stehenden

Geschichte und wird zum Außergeschichtlichen. Eine Geschichtsschreibung, die für diese Zeit „Verständnis zeigt“, löst dagegen oft politische Skandale aus und auf der Basis der Ratio bleibt keine andere Möglichkeit (zum Beispiel in Ungarn nach dem zweiten Weltkrieg), als die externe, nicht immanente Verurteilung. Die rationale Auffassung muss dadurch „notwendigerweise“ auf die Humanität, auf die Aufgeklärtheit appellieren, um dem utopistischen Schein zu entgehen, muss sie die moralische Determiniertheit der politischen Vermittlungen betonen, beteuert dabei die Idee der Universalität.

Einer der Pfeiler des Lebenswerks von István Bibó ist zweifellos dies. In vielen seiner Werke wird der Etaloncharakter des Europäertums im Allgemeinen formuliert. Da aber der Gedanke der europäischen Einheit in dem Zeitalter von Bibó – und vielleicht in bestimmtem Maße auch heute noch – eine theoretisch-rationale Rahmentheorie ist, kann sie in allen von ihm untersuchten Fragen „nur“ als eine ideale Form, eine Vision betrachtet werden. Aus dieser außergewöhnlich wichtigen Sicht können wir das ständige „Ausrutschen“ von István Bibó in Bezug auf die Perspektiven der im Vergleich zu den Realitäten der idealen europäischen Gemeinschaft gar nicht als ideal definierbaren Probleme verstehen. Aus diesem Standpunkt können wir richtig verstehen, warum er über die Grausamkeit in der Sowjetunion der Stalin-Ära die Meinung vertritt, dass diese Probleme durch den Automatismus des Durchbruches der Verfassungsrationalität gelöst werden.

Bei István Bibó können leicht Beispiele aufgezählt werden, wie seine oben genannte und konsequent verwendete Konzeption zur Idealisierung der westlichen Welt und wenn man sie als Beispiel behandelt, dann führt sie zu dem Ausrutschen der Voraussagen und zu den osteuropäischen Anakronismen der Grundbegriffe wie Souveränität oder Selbstbestimmung. Das einheitliche Westeuropa und das Elend des aus Kleinstaaten bestehenden Osteuropas, beziehungsweise die Idealisierung des erstgenannten und durch seine auf der Basis der Werte vollgezogene Konfrontierung mit dem letzterwähnten, verdecken die Möglichkeit, dass die Probleme von Ost-Europa vorwiegend die derivativen Erscheinungen der westeuropäischen Geschichte sein können.

Das vielleicht meistzitierte Werk von István Bibó ist seine akademische Antrittsrede. Dieses Werk fasst – wie die Schriftwerke das oft tun – alle theoretischen Annäherungsversuche zusammen, die István Bibó über die europäische Geschichte, über die klassischen Auflösungen der

Gewaltenteilung und über die Perspektiven des gesellschaftlichen Konsenses entworfen hat. Die Lebensnähe seiner Ideen, das reiche Diapason seiner Annäherungsversuche verleihen Bibós akademischer Antrittsrede auch heute noch ausschlaggebende Bedeutung, was sein Lebenswerk, dessen allgemeine Axiomatik anbelangt. Der Mut und die Neuheit seiner Ideen, mit denen er die den gesellschaftlichen Konsens bedrohenden, die Gewaltenteilung gefährdenden Fragen behandelt, können ein Grund dafür sein, dass seine Folgerungen für die Macht auch heute noch unangenehm sein können. Aufgrund der obigen Gedankenführung bildet Bibós Lebenswerk vielleicht eben aus politisch-philosophischer Sicht eine zusammenhängende Einheit. In seiner Antrittsrede bilden der philosophiegeschichtliche Aspekt und die politisch-philosophischen Gesichtspunkte eine kohärente Einheit und tragen eine sich auf das Ganze des Lebenswerks beziehende Lehre. Bibó sucht nach Antwort auf zwei entscheidende Fragen. Einerseits: was für eine Lehre trägt das sich auf die Gewaltenteilung beziehende politisch-philosophische Traditionssystem in sich, andererseits: in welchem Sinne und auf welcher Weise lassen sich diese Traditionen mit seiner eigenen wissenschaftlichen Theorie vereinbaren. Beide Fragen beziehen sich an manchen Stellen auf die klassische Vertragstheorie. In beiden Fragen erscheinen bedeutende Wahrnehmungsstörungen, deren Beseitigung die Vorbedingung aller wissenschaftlichen Bibó-Interpretation sei.

Auf dem Gebiet der Philosophiegeschichte muss man mit der Auffassung abbrechen, in der die traditionellen, vertragstheoretischen Auffassungen, die Theorie der Gewaltenteilung und so weiter, bloß als zeitgeschichtliche Kuriosität betrachtet werden. Bibó formuliert offenbar das Ziel, dass diese klassische Tradition mit neuen Inhalten gefüllt werden muss. Für ihn sind sowohl die Typisierung der Staatstheorie und ihr kategorisches System, als auch das Skizzieren der moralphilosophischen, auf Motivation bauenden Perspektiven dieser Staatsform wichtig. Die Vertragstheorie von István Bibó hat zwei Pole – die sich auf der Basis der kategorischen Ausgangspunkte von Aristoteles beruhende Verteilungstheorie und die klassische aufgeklärte Theorie von Montesquieu, die in normativen Momenten zu erfassen ist. Als eine andere Dimension der Frage kommt noch dazu, dass die Gegensätze sowohl der beschreibenden typisierenden Art der antiken Tradition als auch die der negativen Politikinterpretation der Theologie im Mittelalter, die im Zusammenhang mit der Moral immer nur die ewige göttliche Ordnung vor dem Auge hält,

bei der Modellierung der Theorie der Macht angesprochen werden müssen. In der Sphäre des göttlichen Staates ist die irdische Gesetzgebung nur die Konkretisierung des Universalen, das Motivationssystem, das in politischen Verhältnissen erscheint, funktioniert im Allgemeinen in der moralischen Sphäre der Machtausübung. Das ist quasi die Genesis des von István Bibó geschaffenen vertragstheoretischen Modells.

In meinem Gedankengang ist aus vertragstheoretischem Aspekt eben das das entscheidende Moment, dass sich bei Bibó das sogenannte Motivationssystem der politikwissenschaftlichen Überlegungen mit den moralischen Aspekten auf primärer Weise verknüpft. Wenn wir das Problem auf der oben skizzierten Weise betrachten, dann wird es sofort klar, wie grandios die Idee ist, die allgemeinen theoretischen Probleme – die Gefahr der Machtkonzentration, die Souveränität, die Selbstbestimmung, die politischen Gleichgewichte – moralphilosophisch anzunähern, und so werden wir im Stande sein, den „realen“ Stellenwert, den richtigen Platz dieser Auffassung in der Theorie zu schätzen. Bibó leitet aus den Abweichungen der englischen und amerikanischen Gewaltenteilung im Vergleich zu der der französischen die auf die modernen Machtsysteme lauenden Gefahren ab, die in Europa aus der monarchischen Tradition, aus der Verwaltungsgerichtsbarkeit, aus der Theorie der Volkssouveränität, beziehungsweise infolge deren Deformation entstehen können.

Es ist schwer, Bibós vertragstheoretische Überlegungen aus den Aspekten der modernsten Theorien zu bewerten. Einerseits haben seine zum Ausgangspunkt gewählten Fragestellungen in der Tat rechtstheoretischen, soziologischen beziehungsweise politischen Charakter, aber die formationstheoretische Annäherung ist für ihn nicht typisch, und es ist auch nicht zu bezweifeln, dass wir ab und zu mal das Gefühl haben, dass Bibós Rationalismus, wonach er „das nirgendwo existierte einheitliche Westeuropa“ als Norm wählt, utopistische und romantische moralphilosophische Überlegungen induziert. Natürlich gelten beide Kritiken an Bibó nur eingeschränkt. Heute, als die ordnungstheoretischen Konturen des einheitlichen Europas immer deutlicher werden, werden einerseits eben die rechtsphilosophischen und soziologischen Annäherungen immer aktueller, andererseits hat es in den Ländern der Beitrittskandidaten der Europäischen Union eine verdoppelte Wichtigkeit: erstens geht es um einen abzuschließenden Vertrag mit der menschlichen Humanität, zweitens geht es um sogar moralische Aspekte involvierende politisch-philosophische Impulsen, die in ihrer Wichtigkeit des erstgenannten gleichzustellen sind.

Es kann sich leicht herausstellen, dass anstatt der oben erwähnten Kritiken an Bibó eben in den zwei oben erwähnten Bereichen seine Genialität, seine hellseherischen Fähigkeiten zum Vorschein kommen. Das Geheimnis der vertragstheoretischen Überlegungen von Bibó steckt vielleicht eben in den obigen zwei Fragen, beziehungsweise in den von ihm auf diese zwei Fragen gegebenen theoretischen Antworttypen. Sein philosophisches Modell ist zweifelsohne nicht utilitaristisch, egal, ob wir an seine Handlungsprogramme oder an die Kontextualität der regelrechten Handlung denken. Die alles übergreifende Theorie der Rationalität will bei Bibó einer Moralität den Weg vorbereiten, die den Utilitarismus ausschaltet, eigengesetzlich und von großem Format ist. Im Spiegel der modernen Vertragstheorien – hätte Bibó die Gelegenheit dazu – könnte er den moralisch-motivirenden Hiatus seiner eigenen Theorie erkennen. Das von István Bibó hinterlassene Lebenswerk blieb aus vertragstheoretischer Hinsicht eben in diesem Bereich ein Torso; seine Feststellungen scheinen eben aus diesem Grund oft zu utopistisch oder verfehlt zu sein. Das ist ja die Haupthypothese dieser Studie. Ohne die reale Theorie der moralischen Motivation ist die politische Rationalität auf der Weise nicht zu begründen, dass sie als moralischer Nachdruck auf uns alle „eine Wirkung ausübt“ – im guten Sinne natürlich –, auch wenn wir dazu nicht bereit sind, die von Bibó aufgezeichneten rationalen Tendenzen zu befolgen.

Ohne diesen Nachdruck, ohne die Auswirkung der Moral würden die Menschen – die Probleme durch „den Schleier der Unwissenheit“ betrachtet – leicht ihr moralisches Gefühl verlieren und würden versuchen die ernstesten moralischen Dilemmas anhand des Prinzips „Na und?“ zu „interpretieren beziehungsweise zu „erledigen“. Nur das System der miteinander eng verbundenen moralischen Ansichten kann das Kontingente im Bereich der ethnischen Modelle interpretierbar machen. Wir können nicht behaupten, dass die obigen Überlegungen in den traditionsschaffenden Studien von Bibó fehlen, wir können eher feststellen, dass sein Verfahren in erster Linie intuitionalistisch ist, er bindet die ethische Haltung an die Kraft der moralischen Erkenntnis und nicht an den philosophischen Utilitarismus, durch die Schilderung der Möglichkeit des allgemeinen und individuellen Vorwärtkommens.

Die Ausarbeiter der modernen Vertragstheorien würden auf diesem Gebiet István Bibó einstimmig dazu raten, jenes Regelsystem der Moralbeziehungsweise politischen Philosophie theoretisch zu begründen, das logisch ist und aus der Sphäre der Kompromisse (Vertrag) nicht

auszuschalten ist. Nur so sind Moral und Rationalität so stark anzuknüpfen, dass die moralischen Überlegungen auch alleine als legitim betrachtet werden können. Bibó, der durch seine straffen, deskriptiven Gedankengänge ein ewiges Beispiel dafür ist, wie die europäische Idee zum philosophischen, historischen Zentrum der osteuropäischen Situationsanalyse sein kann, kann eben in dem oben genannten Sinne ein wissenschaftliches und menschliches Symbol für den sich selbst legitimierenden moralischen Adel sein.

Obwohl sich Bibós Drehbücher über den Sozialismus, über die beschränkte Souveränität, über das gelenkte Mehrparteiensystem und so weiter nicht verwirklicht haben, und sein Lebenswerk durch die willkürliche politische Gewalt in den Hintergrund gedrungen wurde, so dass es auf die ebenfalls der Willkür der Macht zum Opfer gefallene hiesige politische Philosophie keine Wirkung ausüben konnte, hat jedoch sein Lebenswerk zum Umdenken unserer Schicksalsfragen einen grundlegenden Beitrag geleistet.

ETHIK UND GESCHICHTE: MICHAEL POLANYI ÜBER DIE MORALISCHE INVERSION

GYÖRGY MAJOROS

Universität Miskolc, Lehrstuhl für Philosophie

Die hier zu behandelnden Probleme sind:

- Was für eine Wirkung üben die Rationalität und der Skeptizismus der Aufklärung auf die Geschichte aus?
- Wie hat die radikale Kritik der Aufklärung die Rolle der Moral verändert?
- War das 20. Jahrhundert tief unmoralisch, nihilistisch, oder ganz im Gegenteil: wurde es von übertriebenen moralischen Leidenschaften angeregt?

Der Gedankengang der Antwort von Michael Polanyi auf die oben gestellten Fragen kann folgendermaßen rekonstruiert werden:

Polanyi deutet die Methode des die Aufklärung kennzeichnenden Zweifels mit Skepsis. Er hält die übliche Beurteilung, nach welcher der Zweifel zur Wahrheit, der Glaube jedoch zur geistigen Dunkelheit führt, für einen Vorurteil. Unser Verstand soll infolge der Skepsis eher leer sein, anstatt dass wir von der Sehnsucht nach dem Glauben ergriffen werden – das charakterisiert diese Bestrebung.

In seiner Wissenschaftsphilosophie stellt er Sankt Augustins Worte wiederholend, die Übernahme unserer wissenschaftlichen Verpflichtung der Skepsis gegenüber: „Wenn du daran nicht glaubst, wirst du es nicht verstehen“ („nisi credideritis, non intelligitis“). Seiner Meinung nach sind unsere Grundsätze auch in der Wissenschaft unwiderlegbar und unbeweisbar.

Die strikte Anwendung der Methode des Zweifels von Descartes ist auf diese Weise unmöglich. Unsere Überzeugungen, unseren Glauben sollen wir auch in der Wissenschaft als unsere definitiven persönlichen Festlegungen annehmen. Der persönliche Charakter unseres Wissens steht nicht im Gegensatz zur Objektivität des Wissens, die Wissenschaft kann sich vielmehr der Wahrheit annähern, indem sie eigenartig ist. Er behauptet von persönlichem Charakter der Erkenntnis: in jedem einzelnen Akt ist der unausgesprochene und hingebungsvolle Beitrag deren Person vorhanden, die erkennt, was sie gerade kennen lernt. Polanyi empfiehlt statt der Übertreibung der wissenschaftlichen Objektivität die Bevorzugung des wissenschaftlichen Wertes der Gedanken wie

Genauigkeit, Tiefe, theoretische Merkwürdigkeit. Die übermäßige Rationalität und die Skepsis sind mit der Zerstörung der traditionellen moralischen Formen verbunden.

Der radikale Skeptizismus hat den allgemeinen Glauben an Gerechtigkeit und Vernunft, die Menschen leitenden spirituellen Autoritäten zerstört. Die Kritik an moralischen Werten hat das moralische Gewissen des Menschen, die moralischen Wurzeln abgeschwächt, es hat zum moralischen Nihilismus geführt. Mit der Zerstörung der traditionellen moralischen Werte sind neue, materielle, heimatlose, gewaltsame moralische Leidenschaften erschienen. Ein postchristlicher Rationalismus ist entstanden, der besagt: wenn die Gesellschaft kein Geschöpf Gottes sondern eine menschliche Schöpfung ist, dann macht man damit, was man will. Dann ist es durch nichts zu rechtfertigen, wenn wir in einer falschen Gesellschaft leben, und wir haben die Pflicht, sie unverzüglich zu verbessern. Dazu soll man die Macht ergreifen, was in einer falschen Gesellschaft nur durch eine Revolution möglich ist.

Auf diese Weise knüpft Polanyi zwischen der Verleugnung der moralischen Werte und den Revolutionen, bzw. zwischen den durch revolutionäre Gewalt entstandenen totalitären Gesellschaften und dem Fehlen der Gedankenfreiheit eine Verbindung an. Wird das philosophische Bedenken auf den Bereich der traditionellen ethischen Ideale ausgedehnt, zerstört es die Freiheit des Denkens – schreibt er, die beiden Endpunkte der Folgerung verbindend. Er stellt die Zerstörung der Werte der Moral und Religion und den Prozess, in dem einige Gesellschaften totalitär werden, als Folge des rationalen Skeptizismus dar.

Bei der Abschwächung der ethischen und religiösen Traditionen wirken versteckt neue moralische Leidenschaften mit. Die moralische Anziehungskraft der deklarierten Verachtung von moralischen Sorgen wurde von Michael Polanyi mit dem Begriff der ethischen Inversion erklärt. Das Moralisieren wird verachtet, so bleiben seine eigenen ethischen Veranlassungen versteckt, wissenschaftlich verkleidet. Seine ethischen Leidenschaften werden als wissenschaftliche Behauptungen bezeichnet. Eine solche wissenschaftliche Beurteilung der Gesellschaft führt zur ethischen Überlegenheit und zum Fanatismus – darum werden die Marxisten kritisiert. Das ist der Zauber des Marxismus, die Anziehungskraft der Immoralität des Kommunismus (und des Faschismus).

Das amoralische objektivistische Weltbild der Wissenschaft und die maßlosen moralischen Aspirationen werden voneinander gegenseitig verstärkt. Der Marxismus tritt mit unendlichen moralischen Ansprüchen auf, aber seine eigenen ethischen Veranlassungen bleiben hinter dem Gewand der nicht moralisierenden Wissenschaft versteckt. Die zustande kommende totalitäre Gesellschaft hat dann die moralischen Ideale in eine seelenlose Gewalt verwandelt und hat die Moralität in den Dienst der Macht transformiert. Dabei sind die gehobenen ethischen Ziele nur hinter der offen auf sich genommenen Unmenschlichkeit versteckt vorhanden, die messianische Gewalt wird vom Mittel der Erreichung irgendeines Zieles zum Selbstzweck.

Diese neuzeitliche Erscheinungsform der moralischen Leidenschaft sind der persönliche Nihilismus und der extreme Individualismus, bzw. es nimmt die Form der totalitären Gewalt an

- Nicht die moralische Rückständigkeit, sondern gerade das Wuchern der moralischen Anregung kann dafür verantwortlich gemacht werden, dass die Zivilisation in Gefahr geraten ist – sagt Polanyi. Die Ethik soll diejenige pathologische Form übertreffen, die als Verbindung vom Nihilismus und moralischen Perfektionismus zu betrachten ist. Die selbstvernichtenden Tendenzen wurden da erweckt, als der neue wissenschaftliche Skeptizismus mit den neuen, noch nie erfahrenen moralischen Anregungen verbunden wurde.
- Er meint, die Wirkung der moralischen Inversion konnte nur durch die Religion gemildert werden, daher wurde dem Liberalismus vor der Selbstvernichtung auf dem englisch-amerikanischen Gebiet, wo die religiöse Tradition fester ist, Schutz gewährt. Der moderne Totalitarismus ist in dieser Hinsicht die Erfüllung des Konflikts zwischen der Religion und dem Skeptizismus.
- Eines der Hauptprobleme der politischen Theorie ist es: Kann die moderne Gesellschaft von der Tradition festgehalten werden? Die Auseinandersetzung zwischen Edmund Burke und Tom Paine dauert seit der französischen Revolution an: die völlige Abkehr von der Tradition führt zum Despotismus oder kann die Gesellschaft uneingeschränkt verbessert werden, ihr Recht auf die Selbstbehauptung ist absolut. Michael Polanyi stimmt Burke zu, und er schlägt uns vor, uns von jeder radikalen Handlung, die sich auf das Schaffen von Gerechtigkeit und Brüderlichkeit richtet, zurückzuhalten. Die in der freien Gesellschaft vorhandenen Ungerechtigkeiten können nur durch eine sorgfältige Progression gemildert werden. Statt Gewalt und Revolution ist er

für die behutsamen Reformen, ähnlich wie der Wissenschaftsphilosoph Karl Popper.

- Zum Schluss, kurz gefasst: nach der Meinung von Polanyi ist es falsch, die Verbindung der Wissenschaft mit den moralischen Ideen zu verleugnen. Auch in der Wissenschaft sind überall Werturteile zu finden und die leidenschaftliche Verpflichtung des Forschers ist selbstverständlich. Und die Geschichtsauffassung handelt nicht allein von wirtschaftlichen Interessen und Macht, sondern auch vom Guten, Schlechten, von Freiheit und Gerechtigkeit. Der wissenschaftliche Reduktionismus eliminiert diese Faktoren als unfassbar.

Michael Polanyi führt die Deutung der modernen Gesellschaften allzu sehr auf die rationalen Formen der Erkenntnis und auf die moralischen Leidenschaften der Menschen zurück, und auf besondere Weise ergänzt es mit der Notwendigkeit der wertbeständigen Art der Religion. Das menschliche Wissen und die Moral sind im Leben der Gesellschaft zweifellos sehr wichtig, aber ich meine, es genügt nicht, die bedeutende Funktionsschwäche der Gesellschaften im 20. Jahrhundert zu erklären. Wenn wir seine eigene Wissenschaftskonzeption auf seine Gesellschaft- und Geschichtsauffassung beziehen, kommt in seiner Abhandlung eine der von ihm empfohlenen drei grundsätzlichen Komponenten, die Tiefe (Systematisiertheit) nicht richtig zur Geltung.

Seine Theorie hat zugleich doch eine große heuristische Kraft, er dehnt seine Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie auf die Ethik und Gesellschaft eigenartig aus. Die Kategorie „moralische Inversion“ wurde nicht ganz populär, seine Gedanken über die totalitären Systeme, über die verborgenen Voraussetzungen des Marxismus, über die Wichtigkeit der moralischen Traditionen sind wertvoll. Die Ausdehnung der stillschweigenden Wissenschaftslehre auf das Modellieren unseres sittlichen Verhaltens, auf seine tiefere Abhandlung wäre einer ausführlicheren Erörterung wert – darauf wird jetzt nicht eingegangen.

Antirationalismus und Traditionalismus sind für sein Gesellschaftsbild kennzeichnend, er denkt über das Gesellschaftsmodell nach, das sich auf die Freiheit des Einzelnen bauend organisiert. Hayek beschreibt auf dem Gebiet der Wirtschaft eine ähnliche spontane Koordination, die Theorie von Michael Polanyi ist nahe liegend.

Michael Polanyis Gesellschaftsbild interpretierend meine ich, wenn er auf das Verhältnis zwischen Menschen und Gesellschaft seine eigene, mit anschaulichen Beispielen illustrierte Determinismuslehre angewandt hätte, dann wäre seine Verallgemeinerung in Bezug auf die gesellschaftlichen Wirkungen der rationalen Skepsis behutsamer gewesen. Nach der Theorie ist nämlich die höhere Determinationsstufe nicht auf die nächstuntergeordnete zu reduzieren, aus der nächstuntergeordneten ist die höhere nicht abzuleiten. Die Determiniertheit der Gesellschaft erscheint so auch auf einer höheren Ebene als auf der von Polanyi in erster Linie untersuchten individuellen Entscheidungsstufe. Wenn er es berücksichtigt hätte, hätte er vielleicht die relative Selbstständigkeit der Arbeitsteilung und der politischen Entscheidungsstufe nicht außer Acht gelassen. Letzten Endes können wir jedoch sagen, dass seine Gedanken über die Ethik, Gesellschaft und Geschichte trotz der Einschränkungen merkwürdig sind. Etwa die Empfehlung von Feyerabend bestätigend, dass vielerlei Wege in der Wissenschaft zu einem Ergebnis führen, und dass sogar jede Methode erlaubt sei.

LIBERAL CRITICS OF RAWLS

GÁBOR BENEDETTI

University of Miskolc, PhD Student

According to Nancy L. Rosenblum, Rawls's work, *A Theory of Justice*, should be interpreted as a liberal political answer to the classic utilitarianism and to challenges from critics of liberalism on the political left. It seems, though that Rawls does not react strongly enough to the accusations that declare liberal politics as a power blasting the moral values. It is hard to establish a relation between liberal politics and moral life, therefore the target of political discussions was to examine this question during the 80's. The main points of liberalism are personal freedom, the citizen's rights and protecting the personal sphere. Its power derives from respecting human rights and the ethnic and religious pluralism, as opposed to Marxism for instance. Besides this, according to Rosenblum, the development of the welfare countries confirms its power compared to the countries based on marxist ideology. The core idea of liberal politics is the theory of limited government, providing institutional guarantees for personal liberty.

In my thesis I would like to present criticism on Rawls by two liberal authors whose intention was to reform classic liberalism. Susan Okin considers Rawls' theory on women to be unjust, so she proposes the separation of the private and the common sphere on new grounds. Benjamin Barber also suggests that the two areas approach each other as liberalism and democracy are able to cooperate, that is, complementing each other. He too argues against the full realization of the principle of classical liberalism, but he also searches for the roots, finding it in the rawlsian contract-theory. Firstly I would like to introduce Rawls' theory briefly. „What I have attempted to do is to generalize and carry to a higher order of abstraction the traditional theory of the social contract as represented by Locke, Rousseau and Kant. A contract view holds that certain principles would be accepted in a well-defined initial situation. I shall consider only principles of justice and others closely related to them; I make no attempt to discuss the virtues in a systematic way” – says Rawls. That is why it is not easy to make out his moral views. He of course lists some liberal assets such as freedom, opportunity and self-esteem, what is more, he often considers the latter as of the highest value.

The persons in the initial situation would choose two rather different principles: the first requires equality in the assignment of basic rights and duties, while the second holds that social and economic inequalities, for example inequalities of wealth and authority, are just only if they result in compensating benefits for everyone. To presume this we need the idea/thought of the original position. It is assumed, then, that the parties do not know certain kinds of particular facts. First of all, no one knows his place in society, his class position or social status; nor does he know his intelligence and strength, and the like. Nor, again, does anyone know his conception of what is good, or the particulars of his rational plan of life. More than this, the parties do not know the particular circumstances of their own society. The persons in the original position have no information as to which generation they belong to.

It may be protested that the condition of the veil of ignorance is irrational. Here Rawls sketches those replies which emphasize the simplifications that need to be made if one is to have any theory at all. We can view the choice in the original position from the standpoint of one person selected at random. If anyone after due reflection prefers a conception of justice to another, then they all do, and a unanimous agreement can be reached. The parties have no basis for bargaining in the usual sense. No one is in a position to tailor principles to his advantage – the same holds for the formation of coalitions. Rawls supposes that upon these conditions social justice can be guaranteed. Behind the veil of ignorance the participants are unbiased in choosing the principles that will guide their behaviour. But will this society be just in every respect?

Susan Moller Okin doubts the justice of a system based on the rawlsian theory. She begins her argument by stating that although feminist political philosophy is relatively appreciated nowadays, liberal politics nevertheless still use the social establishment of gender-based differences. This challenge can only be responded to by a humanistic approach to liberalism. In politics it is a basic standpoint that only men are allowed to cross over from the private realm to the public, whereas women are bound to the family, where they are subordinate to men. Liberalism has been constructed around distinctions between the public realm, which includes politics, and the private, which includes personal and domestic life. The „autonomous individuals” of whom liberal theorists wrote before the twentieth century – with the notable exception of John Stuart Mill – were male heads of households. The past of liberalism is deeply and, for the most

part unambiguously, patriarchal. When can a humanistic approach be substituted for this patriarchal version? These aims of liberalism are much more likely to be achieved in a society considerably more egalitarian than the oligarchical-democratic hybrid that the United States is today. A liberalism that is founded on the plurality of beliefs, modes of life, and attachments, and that aims to maximize the persons' opportunities to live a good life as they wish is not only *compatible* with a significant degree of socialization of the means of production and redistribution of wealth – indeed it *requires* it. Humanistic liberalism is by all means more egalitarian than the present one; however, feminist challenge is parallel to left-wing challenge. The woman issue is a political issue. (Contemporary liberal theory has yet to take account of the fact that men are not mushrooms. It pays remarkably little attention to how we *become* the adults who form the subject matter of political theories.) In today's liberal notion, the need for free, rational individuals presumes women's unpaid housework and banning them from most of the public realm. Childraising fully falls to their lot. The main problem is that liberals voice the neutrality of the state in questions concerning private life, referring to non-intervention. Feminists have challenged the liberal distinction between the public realm and the private life of the family. For hundreds of years in Britain and the United States, the Common Law notion of coverture deprived women of legal personhood upon marriage and divorce was prohibited for them. Traditions and practice of the past are still alive, the history of inequality between the sexes is of continued significance. The current divorce laws and practices of American courts place women and children at a considerable social and economic disadvantage, and this fact affects the conditions of ongoing family life, reinforcing male dominance. On the other hand, women are still not paid for housework. Family roles affect the public realm, which in turn affects the private realm. For instance, the few highly-paid female lawyers lose their opportunities for professional advancement as soon as they become mothers; nevertheless, housework remains a chore as a matter of course. Abortion laws are not made by single parents, female or male – outsiders make decisions concerning the most vulnerable members of society. In this question, liberalists again use the notion of the separation of private and public realms as a justification. While the core of democracy would be a chance for everyone to make themselves heard, women are still barred from politics. Those among women behaving in a „macho” way are most likely to voice their opinions.

Early liberal authors also refer to men's rule in the family. Locke says that the state should not intervene in a father's decision on marrying off his daughter. The daughter's rights are not mentioned – personal rights are more important than family private rights. John Rawls's *A Theory of Justice*, published before much of the new scholarship on gender had appeared, continues the ambiguities and omissions of modern liberalism about both gender and the distinction between public and domestic life. Rawls's theory as a whole does not depart from the liberal tradition's failure to perceive the family as a political institution, to which principles of justice should apply. The family is to a large extent ignored, though assumed, in the rest of the theory. It is addressed specifically only in three contexts: as a barrier to equal opportunity; as the mechanism to resolve issues of justice between generations; and as the initial setting in which individuals begin to develop a sense of justice. He assumes domestic or family life, but pays no attention to its prevalent gendered division of labor, nor to distributions of power, responsibilities, privileges. This stance is typical: the contemporary theorists persist in their refusal to discuss the family, much less to recognize it as a political institution of primary importance. The participant of the original situation is the head of the family, therefore Rawls does not deal with the problem of justice within the family. There is no mention of the division of labor, only women's political, economic and life opportunities.

Ackerman, Dworkin, Galston and Nozick deal with the question to an even lesser extent. Communitarians idealize the traditional family. In *After Virtue*, McIntyre returns to Aristotle's comprehension of virtue, which does not take women into consideration. McIntyre's two examples for the female character are the evil stepmother and the breast-feeding wolf. In Plato's *State*, where McIntyre sees an example of women's emancipation, women can be guards after the abolishment of the family as an institution. Rawls does not mention either that human beings are formed not only by their principles, devotions and notions of good, but also by their gender-structured family and society. Sandel, however, does not see justice as the main virtue of social institutions. In the family, which is one of the major groupings of society, justice is not dominant. This is usually true for intimate communities, says Sandel, quoting Hume who lived two hundred years ago. However, there is no object in life that can be exempted from revision. A person is able to abstract from their convictions in order to form the principles of justice, however determinant those convictions may be in their life. In defence of Rawls and adapting from Locke, Bayle and Hume,

Lartmore refers to *modus vivendi* liberalism which claims the neutrality of the state. Such separation of public and private realms, however, does not apply to reality. Although not deliberately stated, Rawls takes family, church, universities and clubs out of the scope of justice. On the contrary, humanistic liberalism says that both public and private spheres should be focused upon. The family is a basic political institution, in which there must be justice.

Benjamin R. Barber usually criticizes contract theories; his writings are based on analyzing the relationship between democracy and liberalism. In its erratic, often glorious, political history since 1688, liberalism has forged many alliances: with rationalism and with empiricism, with revolution and with bureaucracy, with enlightenment and with romanticism, and with *lassiez-faire* economics and with nationalism. But no alliance has served it better than the one it established with democracy. Still, the tyranny of „legitimate” majorities founded on popular sovereignty could be more onerous than traditional ones. Several liberal authors considered democracy as a danger to the safety of the individual. Even friends of democracy such as William Connolly worry that democracy „contains danger” and that it is a danger that „resides within the ideal itself”. Thus it can be said that anarchy – the absence of all government – was the purest expression of liberalism (in this pure sense Hobbes is no liberal at all). From the start, liberalism forged a working relationship with democracy, which seemed to share so many of its goals – welfare and freedom. By today, Western liberal states have in fact all become liberal democracies, combining principles of individual liberty with principles of collective self-government and egalitarianism. The individual and their freedom, however, has priority over the community and its rights.

The priority of the „liberal” in liberal democracy has rendered it vulnerable to modernity’s most devastating political pathology: deracination. The impact of the Enlightenment on religion and the impact of epistemological skepticism and post-Enlightenment science on nature and natural law have left modern women and men to live in an era after virtue, after God, after nature, an era offering neither comfort nor certainty – „all that is solid melts into air,” said Marx. On the other hand, individualism could not be defended against community in the 20th century. Indeed, it is arguable that the forces that created the greatest pressures on the liberty of individuals in the twentieth century are, at least in part, the consequences of

deracination, social anarchy, and rampant individualism – the consequence of too much liberalism.

Some say that today's liberal democracies are rooted in the theory of consent, which is an incorrect approach. The doctrine of consent was originally intended to give obedience a justification rooted in the interests of individuals rather than in the authority of states. Liberal theories of consent refer to popular will; basically this was the connection with the theory of democracy. In contrast to this, in Nozick's individualistic liberalism the individual stands as the sole measure of right, but the liberal democracies' claim is not only the individuals' priority over the community, but also forging the individuals into communities. Classic consent/contract theories are wrong in saying that communities are not made up by individuals and individuals are not formed by communities; although Locke's or Rawls's social consents could have been the bases for mediation between collectivists and libertarians. Individuals subject themselves to social consent, but this consent is voluntary. The problem is elsewhere. Three primary forms of consent can be discerned: we may understand them as original consent, periodic consent, and perpetual consent. Anti-liberal regims can easily abuse the theory of Rawls-type original consent (one thinks of Hobbes and Hamilton, who also refer to people's consent to the present situation). Liberalism in its purest form, however, is represented by the theory of permanent consent. It requires consent to each and every collective act – each law, contract, bargain, encroachment, and so on. All the versions of consent theory merge in the practice of Western governments – as when the Supreme Court intervenes in the name of original consent (the integrity of the Constitution – representing the original voice of the people –, the overrule elected officials operating in the name of periodic consent ...). These mixed liberal democratic regimes share certain fundamental weaknesses that take us to the heart of the problem – with consent as the liberal linchpin. The will of the community cannot exist in it, individuals always take over communities. Politics become wholly defensive and negative, the only principle being not to disturb the individual.

Surprisingly enough, priority of the individual was already voiced when it could not yet be sensed in hierarchy-based societies. With the theories of social consent, fiction created reality. The „natural” man was merely a hypothetical contrivance, on the basis of which historic communities could be offended. However, this separated individual can

easily be encouraged by aggressive imperialism to constant fight or competition with the others. Only democracy can compensate one's anti-politism? The public sphere is a necessary evil in liberalism where social consent is only made according to private interests. Madison, for example, intended that democracy should take on a role of dividing powers. The theory of social consent was an attempt to surmount the liberty of liberalism and the demos-interest of democracy, but no balance was made, only a dogmatic justification of the priority of liberty (see Rawls). Liberty was justified as a lack of all communal compulsions. In Rawls's theory, individual freedom over communal needs also means the priority of right over utility. In contrast, Barber argues for a „strong democracy”. It offers a framework for institutions that safeguards the liberty of individuals without alienating them from public space. The point takes participating seriously – the individual gains their identity and rights from the community.

The basis of social consent is that we all obey the state that protects us from the others („Let's make a state we all obey, in return for which it will protect us from each other” – Hobbes) and from ourselves (Locke). The act of participating emphasizes something else: all of us are born into a community, being a subject of public will. We learn to live with the conflicts, and to cooperate with the community by both standpoints. The model of participation is, however, basically different in its conception of personality from the consent-theories, because it contains entchange for the community as well as for the participating member. The bachelor who becomes a spouse is not a bachelor who has made a bargain, but someone who has given up his bachelor identity and moves on to a relationship. The moves from parent to neighbor, from neighbor to townsperson, from townsperson to citizen of the United States, all have the same potential of self-transformation, when the link to the community is participatory and not merely consensual. One of the social characteristics of a participant is development. In contrast to this, the conception of social consent is based on permanence of interests. Participation entails constant activity, ceaseless willing, and endless interaction with other participants in quest of common grounds for common living. Single consent offends the idea of participation, occasional consent only makes elected politicians real citizens. Public interests become their personal interests – the state ceases to be *res publica*. The language of consent is *me* language: „I agree” or „I disagree”. The language of participation is *we* language: „Can we?” or „Is that good for us?”. Libertarians do not understand how one can give permanent consent to

something. Constant debate can result in anarchy, whereas the main aim is harmony. Harmony of course should not be mistaken for uniformism which libertarians are afraid of in democracy. Democracy should always be open to debate and pluralism; the possibility of harmony is a byproduct of participatory politics. Where there are policies, policemen, and power, there lurk potential enemies of liberty – the price we pay for this vigilance is also to see enemies where there are only neighbors, antagonism where there may be cooperation. Abandoned by God and Nature we must depend on each other.

PATRIARCHALISMUS, NATIONALISMUS, BIOPOLITIK

JUDIT HELL

Universität Miskolc, Lehrstuhl für Philosophie

Ungarn ist eine junge Demokratie mit kaum 12jähriger Vergangenheit. Dieses reichliche Jahrzehnt scheint im historischen Maßstab ein kurzer Augenblick zu sein und entschuldigt nicht all jene Sackgassen, Fehlritte und Missgriffe, die wir bisher bereits im Lernprozess der Demokratie betreten oder begingen – ist aber zum Großteil eine Erklärung für jene. In meiner Einführung möchte ich die Gelegenheit dazu nutzen, zu erklären, dass ich mit der Konzeption des zur Konferenz angefertigten Exposés vollkommen einverstanden bin, denn die Gedanken erweckenden Fragestellungen bieten uns die Gelegenheit, ja zwingen uns geradezu, die Errungenschaften und Niederlagen auf dem seit der Systemtransformation zurückgelegten Weg neu zu überdenken – und gleichzeitig den Versuch zur gedanklichen Bereitstellung der gewünschten Zukunftsvision zu unternehmen. Auch ich bin der Ansicht, dass vom Gesichtspunkt Ungarns gegenwärtigen versus künftigen Images her der moderne politische Nationenbegriff, d.h. Verfassungspatriotismus bzw. der Begriff der nationalen Identität als mit der Konzeption der Kulturnation untrennbar verbundener Begriff tatsächlich als Schlüsselbegriffe fungieren. Zweifelsohne spielt dabei in der Osthälfte Europas und somit auch in Ungarn die über die nationale Identität geführten Debatten eine zentrale Rolle. Soweit mir bekannt ist, ist aber in unserer Heimat die Konzeption des Verfassungspatriotismus ebenso wenig Gegenstand der politischen Umgangssprache wie von politologischen Diskussionen. Obwohl der *Terminus technicus* allgemein unbekannt ist, vermag sich die auf dem europäischen Niveau stehende ungarische Intelligenz mit ihrer Geistigkeit vollkommen zu identifizieren und diese Mentalität zum Gegenstand der Kritik an den bestehenden postsozialistisch-nationalistisch-traditionalistischen gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen zu machen. Aus Zeitgründen gehe ich nicht auf die Detaillierung ein, wann, wie oft und aus welchen Gründen in unserer Geschichte der Neuzeit die Debatte um die nationale Identität von Bedeutung war und bis in die Gegenwart im Mittelpunkt des Interesses steht. Hier soll angemerkt sein: eine herausragende Rolle spielt doch offensichtlich der Systemwandel von 1989; die mit einer Uniformisierung drohende Globalisierung

amerikanischen Typs; die Sympathie zur europäischen Integration und damit vielleicht die mit einer Homogenisierung drohende Erweiterung der EU ebenso, wie das sich entwickelnde Gefühl vom Ausschluss und Verstoßensein wegen des sich immer mehr hinauszögernden Beitrittes.

Betreffs des Themas meiner Arbeit hebe ich im Voraus zwei Momente hervor. (1) Auch in Ungarn fand, wie allgemein in Ostmitteleuropa, historisch die so genannte Kulturnations-Konzeption Verbreitung (mit allen ihren bekannten und oft analysierten politisch-ideologischen Gefahren) so wie parallel dazu ein konservatives, traditionelles Gesellschaftsmodell. (2) Die nach der Systemtransformation '89 folgende Antall-Regierung und seither auch (die Orbán-Regierung) d.h. neukonservative-populistische Regierung der letzten Jahre haben sich bei der Formung der Gesellschaft dominant auf der zwischen den beiden Weltkriegen herausgebildeten konservativen/ultrakonservativen Ideologie gestützt und sich um ein solches überholtes, mit der politischen Kultur der Europäischen Union nicht kompatibles Bild nationaler Identität bemüht, ebenso wie um die Gestaltung eines Nationenbegriffes, welcher – wie sich nun bereits herausstellte – weder in innen- noch außenpolitischem Sinne eine integrative Funktion zu erfüllen vermag. Der ausschließende Charakter hat die Bürger der Republik geradezu gespalten, und zwar in ethnischer, politischer sowie ideologischer Hinsicht gleichermaßen. Die sich selbst als national titulierende Regierung zum Beispiel hat unlängst die linke (sozialistische und liberale) Opposition als Vaterlandsverräter, ja sogar als Heimatlose bezeichnet. Darüber hinaus sind in der überholten Nationskonzeption Irredentismus, Antisemitismus, Zigeunerhass sowie Fremden- und Flüchtlingsfeindlichkeit enthalten. Das offizielle ideologische Denken ist durchdrungen vom Slogan der heiligen Dreifaltigkeit von Gott, Vaterland und Familie. Es ist kein Zufall, dass der damalige Regierungschef sich in einem unbedachten Augenblick zum Schutze der für Europa nicht salonfähigen Politik zu der Aussage hinreißen ließ, dass es 'auch ein Leben außerhalb der Europäischen Union gäbe'.

Die damalige ungarische linke Opposition hat diese Art des Politisierens im vergangenen Jahrzehnt konsequent zurückgewiesen – wenn auch nicht *expressis verbis* im Namen des Verfassungspatriotismus, sondern unter Berufung auf die Werte der modernen, westeuropäischen politischen und moralischen Kultur, d.h. auf Normen eines demokratischen Rechtsstaates und der allgemeinen Menschenrechte. •

Es ist also klar, dass Ungarn ein neues Nationskonzept nötig hat, in welchem universelle und partikulare, europäische und nationale Eigenheiten miteinander verschmelzen. Das moderne Ungarn kann somit nicht der Geistigkeit des Verfassungspatriotismus den Rücken kehren, weil allein diese Konzeption sowohl zu einer Integration des Ungartums innerhalb der Staatsgrenzen als auch zur Einbeziehung der Ungarn in die Europäische Union fähig ist. Zweifelsohne vorhandene demokratische Institutionen sind mit von der ganzen Gesellschaft legitimierten zeitgemäßen Inhalten, Werten und Gedanken auszurüsten. Heutzutage sind wir vorerst bei der Erkenntnis angelangt, dass bei uns zuerst die europäischen Normen einzubürgern sind, so dass Europa für uns in erster Linie einen Spiegel darstellt, einen Bezugspunkt der Selbstkritik. Noch blass zeichnen sich jene neuen Eigenheiten ab, die im Europa der Nationen unser Land mit *differencia specifica* individuell gestalten. Im Grossen und Ganzen also ist das neue Ungarn sozusagen noch nicht 'erfunden' worden.

Einer der unangenehmsten, wenn auch längst nicht auffälligsten Bereiche bei offenliegenden demokratischen Defiziten in Ungarn ist die Disparität der Geschlechter („gender“), obwohl die Modernisierung sowjetischen Typs in den früheren Jahrzehnten zweifelsohne gewisse Emanzipationsbestrebungen zu verzeichnen hatte. (Auf die ungleichen Ergebnisse und Widersprüche dieses Prozesses bin ich bereits in früheren Referaten eingegangen.) An dieser Stelle möchte ich erneut nur auf einen einzigen Fakt verweisen: die Staaten der sowjetischen Interessensphäre haben sich hinsichtlich der Anerkennung grundlegender moralischer und Menschenrechte, so der Frauenrechte, bzw. ihrer Achtung nicht gerade hervorgetan.

In der Euphorie der Systemtransformation von 1989 schien es, als würden die demokratischen Wandlungsprozesse automatisch ebenso das permanent zahlreiche patriarchalische Anzeichen aufweisende Verhältnis der Geschlechter zueinander demokratisieren. Die übertriebenen Erwartungen aber mündeten in schwere Enttäuschungen. Innerhalb kürzester Zeit stellte sich heraus, dass Ungarn im Grunde eine 'Republik der Männer' ist – ja mehr noch: die Geschlechterfrage und vor allem das Problem der Interessen der Frauen war praktisch nur in geistig-politischen Kreisen der liberalen Minderheit ein Thema. Die sich einsetzende theoretisch-gesellschaftswissenschaftliche Erforschung des Verhältnisses der Geschlechter erfolgt bis zum heutigen Tage – mangels Traditionen –

ohne eine praktisch-organisatorische und entsprechende politische Unterstützung.

In politischem und ideologischem Sinne hat das von den beiden rechtsgerichteten Regierungen nach dem Systemwandel aus konservativen Elementen kreierte traditionelle Bild nationaler Identität auch vom Gesichtspunkt der Geschlechter her im Vergleich zu den Verhältnissen vor '89 offensichtlich einen Rückschritt dargestellt, eine Sanktionierung traditioneller Geschlechterrollen.

Wie allgemein bekannt, apologisiert das Sittensystem patriarchalischer Gesellschaften Sexismus sowie Männeraggressivität. Im Folgenden möchte ich diesbezüglich einige, auch auf die gegenwärtigen Verhältnisse in Ungarn zutreffende Beispiele aufzeigen. Ich könnte zahlreiche Formen der in den Beziehungen von Mann und Frau auftretenden, größtenteils zum Nachteil der Frauen ausgeübten öffentlichen Gewalt erwähnen. Dazu zählt die sexuelle Belästigung am Arbeitsplatz in nicht geringer Anzahl, die bei uns noch nicht als gesetzwidrig gilt, keine Straftat ist, so dass sich die Öffentlichkeit praktisch gar nicht mit diesem Thema befasst. Ein Großteil der öffentlichen Meinung erachtet den zeitweise zum Ausdruck gebrachten Protest – wahrscheinlich aufgrund der Überdimensionierung des Problems in Amerika – ganz einfach als feministische Hysterie.

Nur mit einem Satz verweise ich auf ein anderes alltägliches Beispiel der spektakulären Manifestation von Männeraggressivität den Frauen gegenüber, auf die übrigens auch ansonsten die Mentalität des Balkans aufweisende Verkehrsmoral, konkret den Fahrstil. Es gibt wohl kaum noch eine solche Situation im Leben, in welcher der Mann im (fälschlichen) Wissen seiner absoluten Überlegenheit die Frau dermaßen erniedrigend und pejorativ qualifizieren würde: dumme Gans, alte Ziege usw. Hier geht es nicht einfach um den Wettkampf von Marke und Pferdestärken. Besitz und Unterhalt der Technik, Raserei und Aggressivität, Unerbittlichkeit und Gefahrensituationen – all sie erscheinen als Symbole der Männlichkeit. Geduld und Vorsicht, Umsicht, das Einhalten der Vorschriften, das Bestreben nach Sicherheit und Kooperation bei den Frauen zählen in den Augen der Meister der Landstrasse nicht zu den Tugenden. Dabei ist der Verkehr eine Angelegenheit, in der für jeden Beteiligten das eigene Leben auf dem Spiel steht.

Die zuvor erwähnten Fälle der Aggressivität aber werden geradezu durch eine gegen die Frauen gerichtete Welle der Gewalt in den Schatten

gestellt, die eine tatsächliche Lebensbedrohung darstellt. Laut wohl bekannter Ergebnisse kriminalistischer Untersuchungen wird der größte Anteil gewalttätiger Verbrechen Personen gegenüber sowohl international als auch in Ungarn von Männern verübt. Dies zeigt sich u.a. beim Anteil der zu Gefängnisstrafen Verurteilten. Betrachten wir nur die innerhalb der Familie mit dem Tode einhergehenden, d.h. statistisch eindeutig erfassbaren Gewalttaten, so wurden 1995 in Ungarn von 100 ermordeten Männern 7 von der Ehefrau oder der Lebensgefährtin in der gemeinsamen Wohnung umgebracht, während dasselbe auf 63 von 100 ermordeten Frauen zutrifft. Bei einer Frau also liegt die Wahrscheinlichkeit um das 9-fache höher, dass ihr Leben im eigenen Haushalt durch den Ehemann oder Lebensgefährten ausgelöscht wird. Dazu kommt theoretisch noch die Gesamtheit der gegenüber Frauen innerhalb und außerhalb der Familie verübten latenten (durch die Statistik nicht erfassten und verheimlichten) Gewalttaten. Unter den diesbezüglichen, als die wichtigsten anzusehenden Feststellungen der soziologischen Untersuchungen hebe ich thesenartig nur einige hervor: In einem Großteil der Familien herrschen trotz der Fortschritte in den Demokratisierungsprozessen der Gesellschaft sowie den Emanzipationskämpfen der Frauen mittelalterliche Verhältnisse vor. Ausmaß und Schwere der Folgen der von Ehemännern ausgeübten Gewalttaten liegen wesentlich höher, als bei überhaupt von Männern erlittenen. Für Frauen ist eher verbale Gewalt charakteristisch, für Männer die körperliche Misshandlung und sexuelle Notzucht. Die seelische Erniedrigung der Ehefrau durch Schläge oder Androhung von Gewalt, ja selbst ein paar Ohrfeigen werden von der öffentlichen Meinung allgemein noch als zur normalen ehelichen Verbindung gehörend angesehen, darüber hinaus als Privatsache, familieninterne Angelegenheit (selbst die brutale Misshandlung von Frauen wird von jeder 7. ungarischen Frau so eingeschätzt). Auch im Kreise der Frauen ist man oft der Meinung, dass die Frau selbst für die Schläge verantwortlich sei, weil sie diese wahrscheinlich mit ihrem Verhalten provoziert habe. Die ungarischen Frauen dulden in Massen: sie sind der Ansicht, Gewalt sei ein natürlicher Bestandteil des Lebens. Selbst von Familie, Umfeld, Gerichten erwarten sie keinen Schutz: entweder schämen sie sich oder sie glauben, kein Recht darauf zu haben. Die Gewalt in der Ehe ist jene Form der Aggression, welche die Frauen als die körperlich und seelisch erniedrigendste empfinden. Trotzdem ist die konservative Seite der öffentlichen Meinung und sogar ein Großteil der Frauen der Ansicht, dass die Vergewaltigung der Ehepartnerin kein

Verbrechen sei, der Begriff an sich sei *Contradictio in adjecto*. Im europäischen Maßstab liegt die Anzahl der Scheidungen in Ungarn sehr hoch, wofür viele das Eindringen feministischer Ideen verantwortlich machen. Statistische Erhebungen hingegen beweisen, dass hinter der Zerstörung von Ehen und den Scheidungen oftmals das seelisch-körperliche und sexuelle Ausgeliefertsein der Frauen steht. Nahezu die Hälfte der erwachsenen Frauen ist sich nicht über jene Rechtsvorschrift im Klaren, das dieser Typ von Gewalt auch bei uns schon strafrechtlich verfolgt werden kann. Doch stellt die wissenschaftliche Untersuchung dieser Erscheinung, die Aufnahme des Themas in den öffentlichen Diskurs, bei uns noch immer ein Novum dar.

Die durch die Systemtransformation von 1989 erzwungene Änderung der Wirtschaftsstruktur hat in unserem Lande ebenfalls eine Feminisierung der Armut erzeugt. Infolge dessen zum Beispiel schnellte die heimische Prostitution dramatisch in die Höhe bzw. der auf die Prostitution ausgerichtete Frauenhandel, eventuell der Zwang zur Ausübung der Arbeit (im Ausland) unter unvorteilhaften Bedingungen. Wie auf internationaler Ebene ist es auch bei uns schwer, ein solches Modell der Regelung zu finden (für das keine wirklichen Anstrengungen unternommen werden), welches einerseits die Aufhebung des Konfliktes zwischen Prostituierten und Allgemeininteresse gewähren würde und andererseits die Prostituierten wirksam vor Ausbeutung und Stigmatisierung schützen und sie beim Aufhören mit dieser Tätigkeit unterstützen könnte. In heimischer Relation mangelt es leider auch am theoretischen (philosophischen, soziologischen, moralischen und juristischen) Herangehen an dieses Phänomen als gesellschaftlichem Problem.

Als symptomatisch erachte ich die allgemein geringfügige Toleranz des Andersseins in der ungarischen Gesellschaft. Beim sexuell ausgerichteten Anderssein handelt es sich hier um eine zu verbergende Devianz. Den Menschen wird nicht klargemacht, dass das moralische Recht jeden Individuums auf Unterscheidung (Nonkonformismus) von der Haartracht über Lebensstil bis zur Gültigkeit des Rechtes auf Zugehörigkeit zu verschiedenen sexuellen Subkulturen hin reicht. Im Augenblick ist für mich unter den ungarischen Verhältnissen unvorstellbar, dass sich zum Beispiel an unserer Universität eine Gruppe von Kommilitoninnen mit dem Interessenschutz von Lesben befasst und zu diesem Zweck gar ein Büro einrichtet. Unter mehr als 13.000 Studenten jedoch gäbe es sicherlich Personen, welche eine solche Institution vertreten würde. Wenn ich mich

nicht irre, sind derartige Büros in der Organisation mehrerer Selbstverwaltungen von Studenten in Deutschland tätig.

Die Maskulinität des traditionellen Nationalismus zeigt sich weiterhin in der 'Überschreibung' der Reproduktionsrechte auf ideologischer und gesetzlicher Ebene. Hierbei denke ich an folgendes: Sanktionierung des Abortus in Form der Zahlungspflicht proportional zum Einkommen; der ständig hoch gehaltene Preis von Verhütungsmitteln (Antibabytablette); die Einführung der Institution der sog. hauptberuflichen Mutterschaft (was für die zu Hause ausgeübte Kindererziehung die Berechtigung auf Rente bedeutet); die ideologische Propagierung der kinderreichen Familie, während immer mehr Jugendliche (junge Frauen) Universitäten und Hochschulen besuchen und ihnen die Gelegenheit zur Karriere als Gelehrte aufgezeigt wird, was für Frauen vom Gesichtspunkt der zeitigen Geburt von Kindern her nicht vorteilhaft ist; das System der Familiensubvention war in den letzten vier Jahren für Eltern mit hohem Einkommen vom Vorteil. Dies wird in der modernen Soziologie als perverse Neuaufteilung bezeichnet. An dieser Stelle möchte ich noch erwähnen, dass auch beim Erwerb des Arbeitsplatzstatus zumeist die Männer den Vorzug genießen. Heutzutage erfolgt die Diskriminierung der Frauen eher in verschlüsselter Form, doch existiert sie allgemein. Nachdenklich stimmt, dass innerhalb von 12 Jahren ein einziger Probeprozess im Arbeitswesen zwecks Entlarvung von Diskrimination angeregt wurde.

Eine immer größere Rolle spielen bei der Einschränkung der Geltendmachung reproduktiver Rechte die ständig an Bedeutung gewinnenden historischen Kirchen, vor allem die katholische. Ihre ideologischen Auswirkungen zeigen sich in den moralischen Differenzen zwischen gesetzlich geschlossenen und christlichen Ehen bzw. der Gemeinschaft von Lebensgefährten. Ein starkes Echo – und seitens der Linksliberalen regen Protest – riefen jene Ereignisse hervor, welche zu den willkürlichen Aktionen der von geistlichen Persönlichkeiten unterstützten Organisationen zum Embryoschutz führten.

Wiederholt verweise ich auf den spezifischen ideologischen Zusammenhang zwischen der konservativen Maskulinität und der ostmitteleuropäischen so genannten Biopolitik. Wie allgemein bekannt, zählt auch Ungarn zu den vergreisenden Gesellschaften, die Bevölkerungszahl sinkt und die Geburtenrate gleichfalls. Darüber hinaus wurde mit dem Pakt von Trianon ein Drittel der ungarischen Ethnizität

außerhalb der Landesgrenzen 'angesiedelt' oder lebt verstreut in verschiedensten Gegenden der Welt. In dieser Situation gelangte (vor allem mit Unterstützung der politischen Rechtsextremen) die Idee der Biopolitik in den Umlauf, für die das (biologische) Leben im Vergleich zur Freiheit Priorität genießt – Körper, Blut, Rasse, Scholle, Biologie sind politisch durchdrungen. Auf diese Weise gestaltet sich die Geschichte des Ungartums zur genetischen Geschichte, historische Untersuchungen werden zu einer Analyse der Gestaltung des genetischen Bestandes innerhalb der Gesamtbevölkerung des Ungartums. Auf diese Weise geht man auf das Abortusproblem nicht vom Aspekt des Freiheitsrechtes der Frau sondern von jenem der demografischen Biopolitik ein.

Es muss aber auch erwähnt werden, dass das Ungartum laut statistischer Erhebungen im Wesentlichen familienfreundlich und kinderzentrisch ist. Für uns ist absolut nicht eine so hohe Anzahl von Einpersonenhaushalten wie in den skandinavischen Ländern typisch (auch wenn das zum Teil wirtschaftliche Gründe hat). Ebenso lösen sich die Jugendlichen viel später von der Familie ab, als zum Beispiel in den Vereinigten Staaten oder in Frankreich. Dies ist eher mit traditionellen als existenziellen Gründen zu erklären. So ist es kein Zufall, dass für die Frauen Ostmitteleuropas noch immer das Problem Familie und/oder Karriere eines der größten Dilemmata darstellt. Eine Rolle spielt dabei wiederum die verhältnismäßig langsame Lösung von der traditionellen Rollenverteilung der Geschlechter.

Auf die latente Dominanz der patriarchalischen Anschauung verweist die kümmerliche Lage von – moderne gesellschaftskritische Gesichtspunkte erbarmungslos geltend machenden – Gender-Studien in Ungarn. Diese werden auch heute noch kaum von akademischer Seite unterstützt, außerordentliche Schwierigkeiten bereitet der Beginn ihrer eigenständigen Lehre an Universitäten oder in Fachrichtungen. MA- oder PhD-Grad in diesen Fachbereichen können derzeit ausschließlich an der Budapester CEU erworben werden und ähnlich umständlich ist es, in diesem Sachbereich zu habilitieren oder den akademischen Doktorgrad zu erwerben. Dies gilt als nicht ernst zu nehmendes, als Modethema und in der von Männern beherrschten akademischen Sphäre hat es keinerlei Rang. Erfreulich ist, dass es trotz alledem im Kreise der Studentinnen auf immer größeres Interesse stößt. Der Fortschritt gesellschaftlicher Modernisierung zeigt sich in ihrem Falle bereits im Anspruch auf eine radikale Veränderung traditioneller Geschlechterrollen. Leider lässt sich das bei uns gut mit dem

regelmäßigen Lesen von (heimischen), primitiven und anspruchslosen Frauenmagazinen vereinbaren.

Die über verschiedenste Satelliten in Ostmitteleuropa ausgestrahlten Programme, Werbesendungen, manipulierten Frauenideale der modernen Medien, der auch von Naomi Wolf kritisch analysierte Schönheitsmythos, d.h. die von der Frau im Westen nicht erkannte und freiwillig übernommene Sklaverei neuen Typs, sie alle zeigen bei uns ebenfalls ihre Auswirkungen und erobern weite Kreise junger Frauen. Im Kontext der Geschlechterproblematik stellt sich ebenfalls von Zeit zu Zeit die Frage: will uns wohl Westeuropa mittels der Osterweiterung der EU kolonialisieren oder befreien?

Trotzdem können wir in Kenntnis der gegenwärtigen Zustände behaupten: in den ostmitteleuropäischen postkommunistischen, patriarchalisch-nationalistischen Gesellschaften gibt es kein geeigneteres oder besseres Vorbild zur Klärung der Frage der Geschlechterbeziehungen, als die diesbezüglich ausgearbeiteten Projekte der modernen liberalen Demokratien. Selbstverständlich dürfen wir nicht glauben, dass es in den USA oder den hoch entwickelten Ländern Europas nur vollkommene, problemlose Beziehungen zwischen den Geschlechtern gibt. In letzter Zeit wird dort von vielen die Gegenwart als postfeministische Epoche angesehen. Derartige Stimmen sind teilweise von konservativer Seite, andererseits auch aus Feministenkreisen intern zu hören. Wahrscheinlich hat die amerikanische Theoretikerin Nancy Fraser Recht, laut der 'es noch nicht an der Zeit ist, vom Postfeminismus zu sprechen, solange wir nicht auf legitimer Art und Weise vom Postpatriarchalismus sprechen können'. Frasers Aussage ist ein klarer Hinweis darauf, dass sich gesellschaftliche Ungleichheiten auch in der Relation der Geschlechter reproduzieren. In der modernen westlichen Polit-, Rechts- und Moralphilosophie aber hat man jene Konzeptionen und Prinzipien ausgearbeitet und gesellschaftlich legitimiert, welche das sich historisch herausbildende asymmetrische Verhältnis der Geschlechter mittels der Kernwerte von Gleichheit und Gerechtigkeit zu beseitigen wünschen. Gegenüber der diskriminativen Praxis vermag ein solches Leitprinzip der kategorische Imperativ der Kantschen Ethik universeller Präention zu sein. Demgemäß muss jede Person Wert und auch Bestimmung sein. Im Geiste dieses Imperativs erhebt jede einzelne Frau als Individuum der allgemeinen Menschheit mit vollem Recht den Anspruch auf gleiche Behandlungsweise. Die neuesten Gerechtigkeitstheorien (Taylor, Rawls, Dworkin, Kymlicka) auf der

Grundlage der gesellschaftlichen Vertragstheorie des klassischen Liberalismus schließlich argumentieren bereits ausgesprochen unter Berücksichtigung von Gesichtspunkten der Frauen, d.h. für die Gleichberechtigung der Frauen und gegen eine Diskrimination. Damit stehen die Frauen sowohl in privater Hinsicht und auch als Staatsbürgerinnen tatsächlich als Gleichberechtigte der verfassungsmäßigen politischen Einrichtung gegenüber. Sie können sich als Staatsbürgerinnen verstehen, deren Interessen und Rechte die Verfassung gewährt, so dass sie sich bedingungslos mit der Verfassung zu identifizieren vermögen.

Diese, in der modernen westlichen Welt eine wahrhaftige, reguläre Funktion erfüllende Konzeption des Verfassungspatriotismus kann einerseits auch für die ostmitteleuropäischen Gesellschaften das die interne Kohäsion sichernde Prinzip bilden und andererseits ein vereinheitlichendes Projekt, welches im Europa der Vielfalt von Nationen und multikulturellen Gesellschaften künftig ebenso die wahre Integrationskraft verkörpert. Es ist erforderlich, dass die Verfassungspatriotismus-Konzeption für jeden Mitgliedsstaat das verpflichtende ethisch-politische Minimum darstellt. Wir müssen einfach an die in den demokratischen Verfassungen niedergelegten Menschenrechte und innerhalb jener an die bedingungslose Gültigkeit und Universalität der Frauenrechte glauben.

MULTIKULTURALISMUS UND GLOBALISATION

FERENC L. LENDVAI

Universität Miskolc, Lehrstuhl für Philosophie

Hinsichtlich des Problems der Beziehung zwischen den verschiedensten Kulturen und Religionen bildet bis zum heutigen Tage die bereits vor nahezu 10 Jahren in der ersten Fassung – in Form einer Studie – publizierte Schrift *The Clash of the Civilizations* (1993) von Samuel P. Huntington den Gegenstand heftiger Diskussionen. Zu Recht, so meine ich. Einerseits analysierte der Autor in seinem Werk akute, d.h. mit den Globalisierungsprozessen verbundene Probleme der Gegenwart und andererseits hat er diese Analyse mit so bedeutenden philosophischen, historischen und geschichtsphilosophischen Theorien in Verbindung gebracht, wie es jene von Max Weber bzw. Immanuel Wallerstein oder Oswald Spengler und Arnold Toynbee sind. Die erwähnten Verfasser stimmen ebenso wie Huntington darin überein – wobei diesbezüglich auch mein Standpunkt derselbe ist –, dass bei der Herausbildung jedweder Zivilisation oder eines Kulturkreises die (ursprünglich mythologische) Religion der betreffenden Gemeinschaft eine außerordentlich wichtige Rolle spielt.

Ursprünglich hatte nämlich jedes Volk seine eigene Religion und ursprünglich handelte es sich bei jeder Religion um einen Volksglauben. Uns aber interessieren im Weiteren allein die Zivilisationen hervorbringenden und in der universellen historischen Entwicklung eine Rolle spielenden Religionen der Völker. Auf dem Erdball kamen auf 6 Schauplätzen so genannte primäre Zivilisationen zustande: in Mexiko und Peru, in China und Indien, in Mesopotamien und Ägypten. Die mexikanische bzw. peruanische Zivilisation ging zu Grunde, bevor sie überhaupt in der Lage war, sekundäre Zivilisationen ins Leben zu rufen oder gar miteinander in Verbindung zu treten. Die Zivilisationen Indiens und Chinas kamen kaum miteinander in Berührung, sie hatten aber ernstzunehmende sekundäre Zivilisationen ins Leben gerufen: China in erster Linie die japanische und Indien die unterschiedlichsten von Hinterindien. Mesopotamische und ägyptische Zivilisationen wiesen eine starke Wechselwirkung auf, ebenso wie die von ihnen ins Leben gerufenen sekundären Zivilisationen: nämlich die verschiedenen iranisch-

kleinasiatischen, syrisch-phönizischen, kretisch-mykenischen Zivilisationen. Letztendlich haben sich aus letzteren als tertiäre Zivilisationen die antiken des Mittelmeerraumes, jene Griechenlands und Italiens entwickelt, welche wiederum zur Herausbildung der europäischen bzw. euroamerikanischen Zivilisation führten. Je stärker Beziehungen und Wechselwirkungen im Leben dieser Zivilisationen waren – sozusagen eine räumlich eingeschränkte, zeitlich frühe Form der Globalisation –, umso stärker gestaltete sich auch die Wechselwirkung religiöser Ideen sowie der so genannte Synkretismus. Damit war der Weg frei für die Entstehung der Weltreligionen.

Die Religionen der erwähnten Zivilisationen können theoretisch in drei Haupttypen eingeteilt werden. (1) Der allgemein – nicht allzu glücklich – mit der Bezeichnung „Universismus“ charakterisierte abstrakte Natur- und Ahnenkult: im Allgemeinen der Konfuzianismus und Taoismus bzw. Schintoismus der Völker des Fernen Ostens, in erster Linie in den chinesischen und japanischen Zivilisationen. (2) Der traditionelle Polytheismus der Völker der Zivilisationen des Mittleren und Nahen Ostens sowie des Mittelmeerraumes: der Polytheismus Indiens, Mesopotamiens, Ägyptens sowie der Griechen und Römer. (3) Der Henotheismus der mit den Ackerbauzivilisationen des Mittleren und Nahen Ostens in spezifischer Symbiose lebenden Nomadenvölker: so der Perser oder Juden. Aus dem weiterentwickelten Polytheismus konnte sich weder ein Monotheismus noch Henotheismus herausbilden, denn dafür waren ethnische und lokale Spezifika der Gottesvorstellungen zu stark und konkret ausgeprägt. Bei den hier auftretenden henotheistischen Tendenzen handelte es sich bezüglich des ägyptischen Aton-Kultes um einen künstlichen und innerhalb kürzester Zeit scheiternden religiösen Reformversuch. Ein allgemeinerer Kultus von Marduk in Mesopotamien hing einzig von der Hegemonie Babylons ab und auch der indische Krischna-Glaube ist eher in der Gegenwart darum bemüht, universellere Gestalt anzunehmen – vielleicht ebenfalls ein wenig gekünstelt.

Auf diese Weise stand die Herausbildung der Weltreligionen mit der abstrakteren und weniger sinnlichen Gedankenwelt des Universismus oder des Henotheismus in Verbindung.

(I) Der sich in Indien herausbildende, den dortigen Polytheismus schließlich aber nicht zu überwinden vermögende Buddhismus, welcher praktisch in die Lücken der universistischen Glaubensideen (wie z.B. des abstrakten Himmels-Kultus) fernöstlicher Zivilisationen vordringend, neben

und über dieser existierend, sich zur möglichen oder tatsächlichen Weltreligion jener Zivilisationen und des damit verbundenen umfassenden Kulturkreises gestaltete. (II) Der ursprüngliche Henotheismus des jüdischen Glaubens, der sich später zum Monotheismus entwickelte und die Grundlage zweier Weltreligionen bildete: von diesem Gesichtspunkt her hat sich als bedeutsam erwiesen, dass seine Gottesvorstellung nicht in der konkreten und anthropomorphen Gestalt des mesopotamischen Hebräers Abraham, sondern in der abstrakten, quasi-immateriellen Form des Moses in der ägyptischen Wüste als unfassbarer Sturm, blitzende und donnernde Wolke, brennender Dornbusch und Flammensäule verankert war. (A) Bei den erwähnten beiden Weltreligionen handelt es sich beim Islam um eine historisch jüngere, logisch jedoch einfachere Religion. Der jüdische Monotheismus, weiterhin der Begriff vom „auserwählten Volk“ sowie der Gedanke des „Bündnisses“ von Mensch und Gott sind hier in ihrer Unmittelbarkeit universalisiert: auf dieser Weise gestaltete sich der Islam – auch als Ergänzung der früheren henotheistischen Tendenzen – mit überwältigendem Erfolg zur Weltreligion der Völker und Kulturen des Nahen und Mittleren Ostens, von Gibraltar bis zum Indus hin. (B) Dem jüdischen Glauben hat das Christentum, die Idee des „Gottmenschen“ und die vom Islam eher gemiedenen prophetischen und messianistischen Züge in den Mittelpunkt rückend, zur Entfaltung verholfen. Vom Gesichtspunkt der Entstehung und Entwicklung her ist unbedingt als vollkommen gewiss anzusehen, dass nur eine kleine jüdische Sekte geblieben wäre, hätte der Apostel Paulus derzeit nicht wirkungsvoll auf den Athener Altar des „Unbekannten Gottes“ verwiesen. Für die antiken griechisch-römischen und sich in der Folge entfaltenden europäischen sowie euroamerikanischen Zivilisationen und Kulturkreise konnte sich damit das Christentum zur Weltreligion entwickeln.

Bei Buddhismus, Islam und Christentum handelt es sich also theoretisch um wahre Weltreligionen und infolge der sich kontinuierlich ausweitenden Globalisierung haben sie sich auch tatsächlich zu jenen entwickelt, obwohl sie praktisch selbst bis zum heutigen Tage doch nur mit je einem Kulturkreis oder einer Zivilisation in Verbindung stehen. Im Zusammenhang mit dem Buddhismus denken wir an Stupas und Pagoden in Ostasien, beim Islam sehen wir vor unserem geistigen Auge kämpferische Araber und Beduinen. Schließlich für beinahe jeden Afroasiaten zeigt sich das Christentum als die Religion der Weißen. Dies ist ein Nachweis dafür, dass eine Religion und eine Zivilisation bzw. ein Kulturkreis nicht allein auf

der ursprünglichen geographisch-historischen Grundlage, sondern gleichermaßen auf der späteren geschichtsphilosophischen und geopolitischen Entfaltung beruhend miteinander verbunden sind. Selbstverständlich gibt es asiatische Christen, schwarze Moslems, europäische Buddhisten usw. – trotzdem liegen die Philippinen im Fernen Osten, ist Ethiopien ein Land im Nahen Osten, sind der Kosovo und Tschetschenien Bestandteil Europas. Andererseits bestehen innerhalb der einzelnen Weltreligionen bedeutende Differenzen: der Buddhismus unterscheidet zwischen Hinayana und Mahayana, der Islam kennt Schiiten und Sunniten, das Christentum verschiedenste östliche und westliche Strömungen, Katholiken, Protestanten usw. All diese Fakten zeigen eine gegenwärtig schwerwiegende geopolitisch-geokulturelle Relevanz.

Bezüglich des Beziehungssystems zwischen den Zivilisationen ist auch Huntington klar, dass die Zivilisationen keine eindeutigen Grenzen aufweisen und die Kulturen der Völker gegenseitig aufeinander einwirken, sich überschneiden und darüber hinaus zwischen jenen, den verschiedensten Zivilisationen zugehörigen Ländern, doch eine Zusammenarbeit möglich ist bzw. selbst zwischen Staaten derselben Zivilisation auch Gegensätze bestehen können. Unter den Zivilisationen war es vor allem der Westen, welcher sich bereits früher stark und zeitweise katastrophal auf andere Zivilisationen auswirkte und der nun die „Globalisierung“, die weltweite Verbreitung einer universalistischen (im Wesentlichen westlichen) Kultur unterstützt. Viele sind heute der Ansicht, dass in jenem Maße, in welchem derzeit die Kolonialisierung eine gewaltsame Form der Globalisierung darstellte, gegenwärtig die Globalisierung eine friedliche Form der Kolonialisierung verkörpert. Allgemein das weltweit zu verzeichnende ethnische und religiöse Wiedererwachen und vor allem das bedrohlich erscheinende chinesische Selbstbewusstsein oder islamische Wiedergeburt sind in erster Linie sowie auch grundlegend Reaktionen auf die westliche Globalisation. Es mag sich zwar um sich von ihrer ursprünglichen Zivilisation mehr oder weniger erfolgreich lostrennende Staaten handeln (wie zunächst Russland oder später dann die Türkei), doch wäre es naiv zu glauben, dass der Wandel auf einen Schlag erfolgen könne: aus dem Nichts können keine westlichen Gesellschaften hervorgebracht werden, hervorgerufen werden aber eventuell Identitätskrisen und kulturelle Schizophrenien. Infolge der internen Spaltung von Kultur und Zivilisation können sich auch weiterhin sich spaltende Staaten bilden. Zuletzt war das bei Indien der Fall und immer mehr scheint nun selbst Amerika in diese

Richtung zu schreiten, und zwar aufgrund der sich ständig stärker durchsetzenden unterschiedlichsten rassistischen und ethnischen Gesichtspunkte der Multikulturalität.

Der sich neuerdings in den westlichen Gesellschaften infolge der umfangreichen Immigrationen herausgestaltende Multikulturalismus ist tatsächlich ebenso ein Ergebnis der Kolonialisierung, wie auch der Wandel in den traditionellen Gesellschaften der Kolonien und Halbkolonien. Ursprünglich sind nämlich nicht die afroasiatischen Völker nach Europa und Amerika vorgezogen, sondern die westlichen Länder haben – gewaltsam oder friedlich – damit begonnen, Arbeitskräfte aus Afrika und Asien zu importieren. Wenn also gegenwärtig dieser Multikulturalismus in mehreren westlichen Ländern zweifelsohne Probleme bereitet, so sind diese im Grunde eine Folge des gewaltsamen oder friedlichen Arbeitskräfte-Importes. Andererseits muss man jedoch einsehen, dass die Immigranten im Vergleich zu ihren früheren Zuständen bedeutende Vorteile für sich zu verbuchen hatten, so dass der sie aufnehmende Staat und die Gesellschaft von ihnen zu Recht die Einhaltung gewisser Normen verlangen kann. Es ist selbstverständlich, dass ethnische Gruppen oder religiöse Gemeinschaften ihre kulturellen Traditionen wahren, nicht annähernd so selbstverständlich hingegen ist die Beibehaltung gewisser barbarischer Gepflogenheiten (wie z.B. Blutrache eines Stammes oder Beschneidung der Mädchen) unter dem Slogan „Wahrung der Traditionen“. Die Rechte verschiedener ethnischer und religiöser Gruppen können sich nur in dem Maße ausweiten, in dem sie nicht die Ordnung der ihre freie Entwicklung gewährenden Zivilisation gefährden.

Tiefe Wurzeln weist also jener Globalisierungsprozess auf, im Laufe dessen die unterschiedlichsten Regionen, Territorien und Länder der Welt in engere und konkrete Beziehungen zueinander gelangen und in den Regionen im Großen und Ganzen einheitliche – zumindest aber miteinander verbundene – Trends zu verzeichnen sind. Nicht vollkommen unberechtigt ist jene, schon erwähnte Kritik, wonach die damalige Kolonialisierung bereits eine frühe gewaltsame Form der Globalisierung darstellte, während heute hingegen die Globalisierung einfach eine friedliche und voll entfaltete Form der Kolonialisierung sei. Zweifelsohne gibt es Unterschiede beim Entwicklungsstand der Länder, Gebiete und Regionen der Welt und selbstverständlich sind im Prozess der Vereinigung dabei jene auf einem höheren Entwicklungsniveau im Vorteil. Sie müssen dabei nicht einmal unbedingt diese vorteilhafte Situation missbrauchen; es genügt schon, wenn

sie diese hemmungslos ausnutzen – und es ergibt sich sofort jenes schwerwiegende globale Problem, welches von Huntington als „Zusammenstoß der Zivilisationen“ bezeichnet wurde.

Das Verhältnis der reicheren und ärmeren Länder der Welt kann parallel zu jenen Beziehungen aufgeführt werden, welche reichere und ärmere Bürger einer Gesellschaft untereinander aufrechterhalten. In der politischen Philosophie werden diesbezüglich seit langem Diskussionen geführt: gegenwärtig zum Beispiel sind wir Zeugen einer solchen scharfsinnigen Debatte zwischen John Rawls und Robert Nozick über eine gerechte oder ungerechte gesellschaftliche Neuaufteilung der Güter. Es mag zwar sein, dass bei der pflichtgemäßen Neuaufteilung tatsächlich zu Unrecht ein Teil des Besitzes der Reichen zu Gunsten der Ärmeren enteignet wird, doch haben sich die Reichen dem – zwecks Vermeidung bedeutenderer gesellschaftlicher Konflikte – zu fügen. Und wenn sie sich prinzipiell dem Willen der Gemeinschaft unterwerfen, dann können sie praktisch nichts gegen die Berechtigung der Entscheidungen der Gemeinschaft einwenden, das steht so über jeden Zweifel erhaben. Theoretisch sind sie natürlich nicht verpflichtet, sich dem zu unterwerfen – sie könnten zum Beispiel auswandern, wie das Locke noch derzeit den mit ihrer Situation Unzufriedenen riet. Sein Vorschlag war damals keinesfalls lebensfremd, denn aus England (ebenso wie aus anderen westeuropäischen Ländern) sind Massen in die Neue Welt ausgewandert. Heutzutage aber kann vielleicht ein Angestellter der British Telecom oder von General Motors noch beschließen, sich als selbständiger und einsamer Landwirt oder Jäger auf die Schottischen Hochlande oder in das Große Becken zurückzuziehen; ein massenweises Ausrücken aber wäre wohl kaum möglich. Die sich der Globalisierung anschließenden Länder – und unter ihnen zweifelsohne die aufgrund der Kolonialisierung einst dazu gezwungenen – wiederum können ihre Entscheidungen freier treffen. Überhaupt ist es nicht unmöglich, sich vor den Globalisierungsprozessen zu verschließen oder gar zu den Zuständen vor der Kolonialisierung zurückzukehren – doch ist dann unbedingt der Preis für diesen Schritt zu entrichten. Man kann nämlich nicht die Vorteile der Globalisierung genießen, ohne auch deren Nachteile zu verspüren und umgekehrt: man kann sich nicht den Nachteilen dieser Prozesse entziehen, ohne damit gleichzeitig auch die Vorteile auszuschließen.

Und haben die oftmals blutigen und gewaltsamen und noch öfter niederträchtigen sowie frevlerischen Prozesse der Kolonialisierung

ausschließlich Schlechtes für die kolonialisierten Länder mit sich gebracht? Als Zeugen möchte ich mich auf einen allgemein bekannten, kapitalismusfeindlichen Autor berufen, und zwar auf Karl Marx. In seinen Artikeln bezüglich der Kolonialisierung Indiens durch die Briten hat er – während er in vielerlei Hinsicht die Methoden der britischen Kolonialisierung verurteilte – entschieden jener Meinung Ausdruck verliehen, dass sie in den wesentlichsten Grundzügen der Entwicklung der indischen Gesellschaft doch gut tat. Zerrüttet nämlich wurde eine primitive und archaische Züge konservierende erstarrte Basis der – von Hegel als „östliche“ und bei Marx als „asiatische“ bezeichneten – patriarchalischen Gesellschaft: der gemeinschaftliche Grundbesitz. Aber wem wäre es wohl im von der Kolonialherrschaft befreiten Indien in den Sinn gekommen, zu den Zuständen vor der Kolonialisierung zurückzukehren? Und wem kommt es wohl jetzt in den Sinn, sich unvermittelt der Globalisierung zu verschließen und deren Auswirkungen auf die Entwicklung der Gesellschaft Indiens nicht zur Geltung kommen zu lassen?! Haben wohl die brennendsten Probleme der gegenwärtigen indischen Gesellschaft ihren Ursprung tatsächlich in der Invasion des westlichen Kapitals und der Expansion westlicher Lebensweise – oder nicht doch im Gegenteil darin, dass nicht genügend Kapital in das Land strömte und selbst heute noch Überreste von Kastensystem und Glaubensfanatismus zu verzeichnen sind?!

Selbstverständlich hat der Gegensatz von hoch entwickeltem Norden, d.h. dem Reichtum des globalen Zentrums, sowie unterentwickeltem Süden, der Armut der globalen Peripherie nämlich (oder anders ausgedrückt: die Konfrontation von „the West and the Rest“) aus verständlichen Gründen in den armen und zurückgebliebenen Ländern das Gefühl des Ressentiments zur Folge. Die Gewalt jedoch, welche militante Gegner der Globalisierung im Namen des Ressentiments ausüben, unterscheidet sich in Nichts von den anarchistischen Kriegen gegen die Reichen. Wenn ich obdachlos bin und hungere, während mein Nachbar in einer Villa wohnt und in Besitzgütern schwelgt, kann das meine diesbezügliche Antipathie ihm gegenüber verständlich machen – berechtigt aber nicht dazu, sein Haus über dem Kopf anzuzünden. Ebenso sind feindselige Emotionen verständlich, wenn Menschen in Afro-Asien vegetieren, während jene im Westen verschwenderisch leben. Doch dies gibt keinem das Recht, das World Trade Center in die Luft zu jagen.

Diesbezüglich lohnt es sich, das Augenmerk auf jene Differenz zu richten, die in dieser Hinsicht zwischen den Ländern der Kultursphäre des

Fernen bzw. Nahen Ostens besteht. Obwohl unter den fernöstlichen Regionen in der Vergangenheit Japan und künftig eventuell China für die westliche Zivilisation gefährlich sein konnten oder können, ist allgemein doch gültig, dass diese Länder eher darum bemüht sind, sich mit fleißiger Arbeit die Errungenschaften des Westens anzueignen. Dem gegenüber hegen die meisten Länder des Nahosts heftige Antipathien Europa und Amerika gegenüber, sozusagen aufgrund der ihrerseits erlittenen schrecklichen Ungerechtigkeiten.

Diese letzteren bzw. die tatsächlich unerträglichen Grausamkeiten wären aber wahrscheinlich nur sehr schwer nachzuweisen, obwohl ich dieses oder jenes der islamischen oder arabischen Welt angetane Unrecht nicht bestreite. Hier sollen nur zwei Fakten erwähnt werden: Kaschmir und Palästina stellen wahrlich zu Recht ein schmerzliches Problem dar. Die moslemische Provinz Kaschmir wurde derzeit von Indien zwar formell rechtmäßig, in Wirklichkeit aber das Selbstbestimmungsrecht hohnsprechend annektiert. Und meinerseits habe ich niemals die Berechtigung eines autonomen, ja souveränen arabischen Palästina angezweifelt, so dass ich auch anerkenne, dass man zu Recht von Israel die Aufhebung der Besetzung fordert bzw. gegen letztere ankämpft. Die gegen die unbewaffnete und unschuldige Zivilbevölkerung gerichteten Terroraktionen aber können in keinem einzigen Falle als berechtigt oder zweckentsprechend erachtet werden – hierbei handelt es sich schlicht und einfach um Manifestationen von verblindetem Hass und Fanatismus. Und ein jeder, der mit solchen Handlungen einverstanden ist, sie als Erfolg verzeichnet, verteidigt oder als moralisch verständlich ansieht, wird selbst zum Mitschuldigen, zumindest als Drahtzieher nachfolgender ähnlicher Verbrechen.

Auf den ersten Blick fallen hier religiöse Gesichtspunkte und Differenzen ins Auge. Die Religion des fernöstlichen Kulturkreises und seiner Zivilisation ist der Buddhismus mit dem inkorporierten Volksglauben, während die Religion von Kulturkreis und Zivilisation des Nahen Ostens der Islam ist. Es mag so scheinen, dass der Gegensatz von friedlichem Buddhismus und kämpferischem Islam die Probleme bzw. Differenzen verursacht. Ganz so einfach aber ist die Sachlage nicht. Wir haben gerade genug Fanatiker auch in den buddhistischen Ländern erlebt (es genügt vielleicht, an dieser Stelle auf die Eroberer und Soldateska Japans zu verweisen), was ebenso auf die Welt des Hinduismus zutrifft. Gleichermaßen vermochte auch das Christentum – welches sich heute so

unschuldig gibt und sich als Religion der Liebe darstellt – früher verhältnismäßig viele Fanatiker hervorzubringen. Im Falle des Christentums trugen dann erst Reformation, Toleranz und Aufklärung dazu bei, den Fanatismus auszumerzen. Bezüglich der erwähnten Differenzen in den Verhaltensweisen der Regionen des Fernen oder Nahen Ostens geht es nicht um die Religion an sich – und diese Regionen sind natürlich noch diesseits von Reformation, Toleranz sowie Aufklärung –, sondern es geht viel mehr um die Geltendmachung anderweitiger Traditionen. Tatsächlich ist die Erklärung für diese Erscheinung, dass in der Welt der patriarchalen Zivilisationen im Grunde zweierlei Ethnien in ständigem Gegensatz zueinander und gleichzeitiger Symbiose miteinander lebten: Landwirte und Nomaden. In der Welt der fernöstlichen Zivilisationen nun haben sich die Landwirte als die stärkeren erwiesen, selbst wenn sie von Nomadenvölkern erobert wurden, wie das in China seitens der Mongolen und Mandschuren der Fall war. Früher oder später verschmolzen sie mit der Zivilisation der Ackerbauern und auf dieser Weise gestaltete sich im Fernen Osten (China, Japan usw.) die Tradition von fleißigem Landwirt und damit verbundenem Handwerk zur herrschenden Tradition. Dem gegenüber haben sich im Falle der Zivilisationen des Nahen Ostens reihenweise die nomadischen Eroberer als die Stärkeren erwiesen. Die aus dem Iran und Arabien immer wieder von Neuem herbeiströmenden Nomadenstämme haben kontinuierlich die mesopotamischen und ägyptischen Zivilisationen der Ackerbauern beherrscht und somit haben sich dort militärische Tugenden sowie damit im Zusammenhang Kämpfe und Kriege, Eroberungen und Raubzüge der fleißigen Arbeit gegenüber zur vorherrschenden Tradition entwickelt. Symbol der fernöstlichen Zivilisation ist der seinen Acker sorgsam bewässernde chinesische Bauer, im Nahen Osten hingegen der in den Weiten frei umherziehende, kämpferische und kämpfende Beduine.

Natürlich würde es sich kaum lohnen oder gestattet sein, interne Veränderungen dieser traditionellen Gesellschaften – wie z.B. ihre Entwicklung in Richtung einer bürgerlichen Gesellschaft – mit Macht zu urgieren. Da sie sich jedoch, wie erwähnt, nicht für die Politik der Isolation entscheiden, werden die Veränderungen früher oder später überall eintreten – wenn auch nur allmählich und voraussichtlich mit Erschütterungen einhergehend. Es gibt ansonsten dafür, dass diese Gesellschaften trotz allen Traditionalismus oder gar ihrer Feindlichkeit dem Westen gegenüber *de facto* die Hochwertigkeit von Werten der westlichen Gesellschaft anerkennen, ein spezifisches, bezüglich der Auswirkungen übrigens – wie

früher schon erwähnt – verhältnismäßig viele Probleme aufwerfendes Anzeichen: die kontinuierliche und unaufhaltsam scheinende Migration aus unterentwickelten Ländern in die höher entwickelten nämlich. Wäre das Leben der westlichen Gesellschaften tatsächlich so schrecklich entfremdet und würden die Länder der dritten Welt tatsächlich so viele humane Werte aufweisen können, wie man manchmal romantisch behauptet, so müsste dieser Prozess umgekehrt (auch) ablaufen. Seltsamerweise aber wollen die Menschen nicht massenweise aus Deutschland in die Türkei, aus Frankreich nach Algerien, aus Großbritannien nach Pakistan oder aus den Vereinigten Staaten nach Lateinamerika auswandern. Überall ist dieser Prozess nur ein einseitiger. Und der Grund dafür ist *nicht* ausschließlich die Differenz beim Lebensstandard, sondern jener Fakt, dass – wenn überhaupt, dann – allein in den hoch entwickelten Ländern ein zivilisiertes, d.h. menschenwürdiges Leben geführt werden kann.

Ohne also von vornherein die Gesellschaften des Westens zu idealisieren oder von jeglicher Kritik befreien zu wollen, muss konstatiert werden: wer heutzutage ein Gegner des Westens und damit auch Amerikas ist, der ist gleichzeitig – was seit dem 11. September 2001 eindeutig behauptet werden kann und soll – ebenso ein Feind der Zivilisation im Allgemeinen. Diesbezüglich haben heute erneut – wenn man so will, reziprok – die Worte Dostojewskijs Gültigkeit, als er Černyševskis Behauptung, dass die russischen „Westler“ nicht *diese* westliche Zivilisation zu übernehmen wünschten, folgendermaßen beantwortete: oh doch, denn es gibt keine andere. Aus diesem Paradoxon ist das ursprünglich zwar blutige aber doch heroische Experiment der russischen Revolution hervorgegangen: die Errungenschaften der westlichen Zivilisation so zu übernehmen, dass man gleichzeitig nicht die westliche Zivilisation an sich übernimmt. Solange dieser Versuch nicht in eine katastrophale Niederlage mündete, konnte vieles (selbst mit sich ständig steigender Rabulistik) zur Verteidigung oder eher Entschuldigung hervorgebracht werden – wenn auch so etwas seither vollkommen sinnlos ist.

Der Globalisierungsprozess scheint somit unvermeidbar – ebenso wie jene Tatsache, dass im Verlaufe dieser Globalisation die Welt doch ihren multikulturellen Charakter beibehält. Die Harmonie verschiedenster Kulturen und Zivilisationen kann nur dann erhalten bleiben, wenn diese Tatsache allgemein – und wie bei Huntington betont gerade auch vom Westen – anerkannt wird. Wie aber der Krieg der Zivilisationen untereinander eine Projektion interner kultureller Schizophrenie und

ethnischer Spannungen darstellt, ist die internationale Sicherheit ebenso jene des internen Friedens. Zivilisationen und ihre Religionen weisen gemeinsame humanistische Werte auf, die gerade aufgrund der Globalisierung einen gemeinsamen Nenner finden können. In diesem Zusammenhang scheint das Werk *Projekt Weltethos* (1990) von Hans Küng ein bedeutendes und bemerkenswertes Experiment zu sein. Die Herausbildung irgendeiner gemeinsamen Weltreligion aber wäre natürlich ebenso unmöglich, wie die einer gemeinsamen Weltkultur, denn abgesehen von den praktischen Schwierigkeiten – die bereits zur Zeit des christlichen Ökumenismus beträchtliche sind – sind die Unterschiede der Religionen grundlegender Bestandteil der Verschiedenheit von Kulturen und Völkern.

Euroamerikanische Zivilisation und ihr Kulturkreis können heutzutage nur noch in dem Sinne mit dem Christentum identifiziert werden, da diese religiöse Tradition ihre ursprüngliche geistige Basis darstellt. Infolge von Modernisierung und Säkularisation aber sind heute Bestandteile der europäischen Zivilisation auch die mit Aufklärung und Modernisierung verbundenen bedeutenden – nicht in direktem Sinne christlichen – geistigen Leistungen. Modernisierung, Säkularisation und Toleranz sind ebenso wie eine Art Reformation und Aufklärung im Falle von Kulturen und Religionen des Fernen oder Nahen Ostens gleichfalls möglich, und gerade im Verlaufe des Prozesses der multikulturellen Globalisierung. Huntington führt als Beispiel eines solchen positiven Prozesses eben das fernöstliche, buddhistische Singapur an. Und wenn es gelungen ist, dem ursprünglich nahöstlichen Judentum in den vergangenen 200 Jahren moderne Formen zu verleihen, dann steht diese Möglichkeit theoretisch offensichtlich auch dem Islam offen.

Unvergleichlich besser sind natürlich im Vergleich zur afroasiatischen Peripherie die Positionen in der osteuropäischen Halbperipherie, wozu auch das so genannte – wie andernorts detailliert von mir erörtert, eher in verschiedensten Visionen als in der Wirklichkeit existierende – Ost-Mitteuropa gehört. Mit ähnlichen Problemen jedoch hat man auch zu kämpfen. (Vgl. in diesem Zusammenhang die Analysen von Jenő Szűcs.) Zur Veranschaulichung dessen wähle ich im Weiteren das Beispiel Ungarn, was schon deshalb berechtigt scheint, weil zum so genannten Ost-Mitteuropa traditionell (wie u.a. bei István Bibó) Böhmen, Polen und Ungarn zählen, und entwicklungsmäßig stand – und vielleicht steht auch heute – Ungarn im Großen und Ganzen zwischen Tschechien und Polen.

Die Modernisierungsprozesse in Ungarn wurden im Rahmen des Habsburgerreiches mit den Reformen der Bürokratie, besonders unter Kaiser und König Joseph II. eingeleitet und forciert, denen sich jedoch die traditionelle ungarische adelige Herrscherklasse entschieden widersetzte. Es gelang zwar im 19. Jahrhundert, diese Schicht für den bürgerlichen Wandel zu gewinnen, doch war der Preis hierfür, dass sie im „bürgerlichen“ ungarischen Staat politische Privilegien sowie Führungspositionen erhielt – bis 1945 wurde deshalb nicht das allgemeine Wahlrecht eingeführt. Die im Rahmen der sowjetischen Interessensphäre nach 1945 ausgeführte gewaltsame Modernisierung hat sich ausgesprochen gegen diese Klasse gerichtet und an ihre Stelle eine neue, sich im Laufe der Zeit allmählich verbürgerlichende Elite eingereiht. Seit der Systemtransformation 1989 wird ein politischer Kampf in Ungarn geführt, ob das Land die 1848/49, 1918/19 und 1945/1956 formulierten demokratischen oder die autokratischen Traditionen von 1850/67-1918, 1920-1945 und 1945/56-1989 zu befolgen habe. Die Liberalen und Sozialisten sind Verfechter ersterer, Konservative und Populisten hingegen letzterer Konzeptionen.

In letzter Zeit ist in Ungarn der rechtsgerichtete Populismus außerordentlich erstarkt, welcher – nachdem er den größtenteils traditionellen Konservatismus integrierte – sich nun nach dem Vorbild der italienischen *Forza Italia* zur Massenbewegung gestaltet. Ihre politischen Vertreter und geistigen Wortführer propagieren ein mittelalterliches Christentum und den traditionellen Nationalismus: die so genannte „Heilige Krone“ wird zum Kultgegenstand, und auf der Grundlage der Ethnizität wünscht man sozusagen die „Volksungarn“ im Karpatenbecken zu vereinen. Dem entsprechend ist man selbstverständlich modernisierungs-, globalisierungs- und integrationsfeindlich eingestellt. Die gesellschaftliche Basis wird von eben den drei unzufriedenen Schichten gebildet, die Ernst Bloch derzeit als gesellschaftliche Basis des Nationalsozialismus aufführte: die von der Modernisierung bedrohte Bauernschaft, die durch die Globalisierung gefährdete kleinstädtische Mittelklasse sowie die durch die Integration bedrohte provinzielle Jugend.

Wer heute in Osteuropa und so in Ungarn – egal, ob in den Spuren von Spengler oder gar Lukács – von einem erneuten „Untergang“ oder dem Verfall des Westens spricht und glaubt, dass im Osten die Gestaltung irgend eines Neubeginns oder „Modells“ möglich ist, der hat ganz einfach seinen Verstand verloren. Ebenso unsinnig ist die Deklaration dessen, dass mit zähem Feilschen der Preis herunterzuhandeln ist, den wir für die

europäische Integration zahlen müssen. Bezüglich der Verhandlungspositionen nämlich kann das Ergebnis wohl nur dasselbe sein, wie bei König Tarquinius Superbus, der sich in einen sozusagen hartnäckigen Handel mit der Sibylle von Cumae einließ.

Die politische Situation Ungarns kann zurzeit – in der Tat – mit jener der Weimarer Republik verglichen werden. Die Gefährlichkeit der durch die radikale konservativ-nationalistische und populistische Partei (die in diesem Jahr zuerst die Parlamentwahlen und dann auch die Kommunalwahlen verloren hat) nach dem Führer-Prinzip von oben künstlich organisierten rechten Populistenbewegung liegt nicht so sehr in der Rechtsextremität, sondern eher in der prinzipiellen Parlamentarismus-Feindlichkeit: politische Fehden werden überhaupt nicht im Rahmen der parlamentarischen Demokratie ausgefochten, sondern man wünscht sie ausschließlich mittels Straßendemonstrationen und des Druckes der Massen auszutragen. Dies bedeutet offensichtlich eine fortwährende Gefahr für die demokratisch-republikanischen Institutionen. Wie Helmut Fehr in dieser Hinsicht über die Gesellschaften des so genannten Ost-Mittleuropas feststellt: „Im Alltagsleben sind widersprüchliche Einstellungen gegenüber den politischen Institutionen der Demokratie und auf den ersten Blick ambivalente politisch-kulturelle Sichtweisen verbreitet: Die sozialistische Mentalität, die sich oft ‘hinter *antikommunistischen Phrasen* verbirgt, ist ziemlich stark [...] verwurzelt [...]’ [...]“.

Unter diesen Umständen vermag die junge ungarische Demokratie ihre nationale Identität ausschließlich im republikanischen Rahmen des Verfassungspatriotismus zu finden. Und wie die nationalistischen Emotionen, die die so genannten Beneš-Dekreten bzw. die antisemitischen Pogromen in Jedwabne/Radzilów während des Zweiten Weltkriegs auch heute apologisieren, zeigen, hat diese These auch für Tschechien und Polen aller Wahrscheinlichkeit nach Gültigkeit.

Literaturhinweise:

- Bibó, István: „A kelet-európai kisállamok nyomorúsága” (1946), siehe in *Democracy, Revolution, Self-Determination. Selected Writings* (1991)
- Bloch, Ernst: „Ungleichzeitigkeit und Pflicht zu ihrer Dialektik” (1932), in *Erbschaft dieser Zeit* (1935)
- Dostojevskij, Fjodor M.: Erinnerung von Varvara L. Timofejeva
- Fehr, Helmut: „Probleme der Gründung politischer Institutionen in Ost-Mitteleuropa”, in Göhler, Gerhard (Hg.): *Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie* (1994)
- Huntington, Samuel P.: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1993/96), I. 3.
- Küng, Hans: *Projekt Weltethos* (1990), C. II.
- Lendvai, Ferenc L.: „Die politische Kultur des Westens – im Osten”, in Göhler, Gerhard – Hell, Judit (Hg.): *Macht und Vertrauen in den (neuen) Demokratien* (2002)
- Locke, John: *Second Treatise of Government* [1680-82], VIII.
- Marx, Karl: „The British rule in India”, „The future results of British rule in India”, in *New York Daily Tribune* (1853)
- Nozick, Robert: *Anarchy, State, and Utopia* (1974), VII.
- Rawls, John: *A Theory of Justice* (1971), I.
- Szűcs, Jenő: „Vázlat Európa három történelmi régiójáról” (1981), siehe in *Die drei historischen Regionen Europas* (1990)

ÜBER DEN WAHRHEITSGEHALT DER GESCHLECHTERSTEREOTYPE AM BEISPIEL UNGARISCHER SPICHWÖRTER

ERIKA KEGYESNÉ-SZEKERES

Universität Miskolc, Lehrstuhl für Deutsche Linguistik

Untersuchung der Wahrheitsgehalte stereotyper Ausdrücke ist ein relativ neues Forschungsfeld innerhalb der Stereotypenforschung. Die Untersuchungsdimensionen ließen bisher die Hypothese, dass ein Stereotyp ein nuanciertes Bild der Wahrheit in der Aussage tragen kann, aus mehreren Gründen unbeachtet. Unter anderem kann die wissenschaftsphilosophisch negative Forschungsattitüde dem Stereotyp gegenüber für die Vernachlässigung der Wahrheitswertforschungen verantwortlich gemacht werden. Auch die Unklarheit um den Begriff *Stereotyp* herum verstärkte die Auffassung, Stereotype würden schreiende Unwahrheiten vermitteln. Zur Unbeachtung des Wahrheitsgehaltsaspekts trug auch die methodologische Problematik der objektiven Messungsmethoden versus subjektiven Einschätzungen bei. Letzten Endes soll das philosophische Problem der Wahrheit bzw. Wahrhaftigkeit erwähnt werden, das in einem Forschungsansatz, dessen Ziel die Ermittlung des Wahrheitsgehaltes eines Stereotyps sei, nicht außer aller Acht gelassen werden kann.

Die theoretische Stereotypenforschung hatte bisher zwei schlaggebende Richtungen: (1) die Stereotype wurden negativ behandelt und als unnützlich, sogar gefährlich tituliert; (2) über die Stereotype wurde gesagt, dass sie bei der Wahrnehmung der Welt Orientierungshilfe leisten und durchaus nützliche Kategorien sind. Die empirische Erforschung der Stereotype richtete sich entweder nach der einen oder anderen theoretischen Annäherungsweise.

In den klassischen Arbeiten der Stereotypenforschung (u.a. Lippman 1922, Katz & Braly 1933, Klineberg 1954, Fishman 1956) wurde traditionell behauptet, dass die Stereotype naive Inhalte vermitteln, auf falscher Wahrnehmung beruhen, übergeneralisierte Aussagen sind, die aus der Denkweise der Leute zu verbannen seien. Auch psychologische und soziologische Arbeiten wiesen darauf hin, dass viele Menschen bei einem vorgefassten sprachlichen Bild wie Stereotyp und Vorurteil ihr Leben lang starr bleiben, ohne diese auf die Richtigkeit hin in der eigenen Lebenspraxis

zu überprüfen (Ahlheim 1986). Diese Art und Weise der Stigmatisierung und all die meist negativen Sachverhalte der Stereotype könnten zu habitualisierten Gewohnheiten und Urteilen, zu unwahren Bewertungsklischees führen, behaupteten übereilt einige. Schaff (1969) behauptete zwar dass ein Stereotyp eine gedanklich-pragmatische Kategorie (Schaff 1969) bildet, verwies er aber gleichzeitig auf die negative Wirkung eines Stereotyps: „*um so mächtiger seine Wirkung tut, je mehr es im Bewusstsein des Menschen mit dem Begriff in eins verschmilzt*“ (Schaff 1969: 109, nach Lewandowski 1994: 1097). Dieses von Schaff herausgearbeitete Wirkungssparadigma eines Stereotyps vermag zu erklären, warum es sich im allgemeinen Bewusstsein festsetzen konnte, dass die männliche Denkweise für rational, aber die weibliche für emotional gehalten wird, warum die Männer gute, aber die Frauen schlechte Autofahrer seien. Solche Verschmelzungen sind nicht mehr simple Stereotype, sondern Vorurteile.

Es gibt aber auch Arbeiten, in denen immer wieder das Gegenbild der bisher Gesagten betont wurde: jedes stereotypisierte sprachliche Bild muss mehr oder weniger wahr sein (u.a. Ichheiser 1943, 1970, Campbell 1967, Vinacke 1956). In diesen Arbeiten konnte aber die theoretische Überzeugung der Verfasser mit empirischen Messungsdaten noch nicht genug stark verifiziert werden.

Erst ab den 90er Jahren taucht in der amerikanischen Forschung wieder die Frage des stereotypischen Wahrheitsgehaltes auf. Es wird aber nicht mehr über einen möglichen Wahrheitswert stereotypischer Ausdrücke gesprochen, sondern über die Pünktlichkeit bzw. Unpünktlichkeit der Stereotype. Aber ganz wie in der früheren Phase der Debatte dominierte zuerst wieder die Unpünktlichkeit stereotypisierter Aussagen. Die Hypothese, dass die Stereotype einen minimalen Wahrheitswert haben könnten, genau inhaltlich über eine Kernwahrheit verfügten, und deshalb mit dem Terminus „pünktlich“ zu bezeichnen wären, wurde von Allport (1977) und Campbell (1967) wieder aufgegriffen. Auch Ottati und Lee (2001) haben die Rahmen der Stereotypenforschung erweitert, indem sie die Begriffe „Wahrheitsgehalt“ und „Pünktlichkeit“ eines Stereotyps parallel behandelten und sich auf die verschiedenweise messbaren und interpretierbaren Wahrheitskerninhalte der Stereotype konzentrierten. Sie unterscheiden perzeptuelle, objektive und subjektive Wahrheitsgehalte eines Stereotyps.

Zur Untersuchung der perzeptuellen Pünktlichkeit der ungarischen

Geschlechterstereotype habe ich Sprichwörter und Redewendungen gewählt, die die Frau kontext- und zeitunabhängig typisieren. Mein Korpus, das ich anhand zwei ungarischer Sammlungen (O. Nagy 1985, Mózes 1998) zusammenstellte, beinhaltet solche vorgefassten sprachlichen Äußerungen, die ihren Referenzobjekten (Frauen) positive oder negative Eigenschaften zuschreiben und denen aufgrund der „*Festlegung ihrer Bedeutung*“ (Bußmann 1994) die Wertungskriterien *wahr* oder *nicht wahr* zugewiesen werden können.

Ich hatte das Ziel, über die in der ungarischen Sprachbenutzung auch noch heute bekannten Sprichwörter und Redewendungen zu beweisen, sie seien nicht nur wegen ihrer Sachverhalte sondern auch wegen ihrer Wahrheitsgehalte stereotypisierend. Bevor ich meine Untersuchungsergebnisse bekannt gebe, schildere ich den theoretischen Hintergrund meiner Arbeit.

Zur Problematik des Stereotypenbegriffs: Quasthoff und Wenzel

Es gibt bis heute keinen einheitlichen Stereotypenbegriff. Mit Hilfe der vielen Definitionsversuche kristallisierte sich jedoch heraus, dass ein Stereotyp meist einen Charakterzug von Dingen, Personen und Erscheinungen beschreibt. Die Attributierung von Personen kann unter anderem auf individuelle Züge, gesellschaftliche Positionen, Verhaltensweisen oder Handlungsweisen hinweisen (Ottati und Lee 2001).

Trotz der definitorischen Vielfalt beruft man sich auch noch heute gern auf die Definition von Quasthoff (1973), die die Ungerechtigkeit sowie die ungerechtfertigte Generalisierung eines Stereotyps betont. Damit richtet sie die Auseinandersetzung mit den in unserem Kopf verankerten, stereotypisierten Bildern so einher, dass das stereotype Denken eine unbedingt abzubauenende mentale Erscheinung sei. Der Stereotypenbegriff wird von Quasthoff wie folgt definiert: „*Ein Stereotyp ist der verbale Ausdruck einer auf soziale Gruppen oder einzelne Personen als deren Mitglieder gerichteten Überzeugung. Es hat die logische Form eines Urteils, das in ungerechtfertigt vereinfachender und generalisierender Weise, mit emotional-wertender Tendenz, einer Klasse von Personen bestimmte Eigenschaften und Verhaltensweisen zu- oder abspricht*“ (1973: 28).

Inhaltlich modifizierte Wenzel (1978) an der Definition von Quasthoff nicht viel. Wenzel spricht aber nicht mehr über Urteilen und Urteil, also über den wertenden Charakter eines Stereotyps wie Quasthoff.

Sie schlägt vor, den Stereotypenbegriff aus sprachlicher Sicht umzuformulieren. Sie kritisierte in erster Linie „*die logische Form einer allgemeinen Aussage*“ (Wenzel 1978: 28) und zeigte, dass aufgrund der formalen Analyse der Prozess des allgemeinen Urteilens bzw. verallgemeinerter Urteile zu erforschen sei. Sie argumentiert wie folgt: obwohl das Urteilen und Werten psychische Prozesse sind, beeinflussen sie den sprachlich normativen Charakter der Stereotype erheblich. Die linguistische Erforschung der Stereotype sei von ausschlaggebender Bedeutung, weil es gilt: nicht jedes stereotypisierte Bild ist ein Urteil und nicht jedes Urteil ist ein stereotypisiertes Bild.

Die zwei vom Gesichtspunkt aus verschiedene Definitionen scheinen sich auf den ersten Blick zu konfrontieren, beide sind aber aus dem Gesichtspunkt „*Gerechtigkeit versus Ungerechtigkeit*“ der Stereotype vom besonderen Belang. Quasthoff schreibt den Stereotypen einen wertenden und urteilenden Charakter zu, wobei sie außer Acht lässt, dass der Prozess des Wertens und Urteilens nicht nur kollektiv geschehen kann, sondern auch ein individuell. Obwohl es mit Recht behauptet werden kann, dass die meisten Stereotype kollektiv verallgemeinerte Aussagen sind, muss der persönliche Einstellungsfaktor des Einzelnen in die Untersuchung mit einbezogen werden: die Beurteilung eines Stereotyps fällt ja dem Individuum zuteil, man hat das persönliche Recht sie zu akzeptieren oder abzulehnen, mit den eigenen Erfahrungen zu vergleichen und zu modifizieren.

Deshalb ist es festzuhalten: Die kollektive Kognition einer gefälligen Gruppe oder Klasse von Menschen und die Kognition des Individuums können in einer stereotypisierenden Behauptung miteinander entweder im Einklang oder im Widerspruch stehen. Diese zwei Perspektiven werden bei der Beurteilung der minimalen oder maximalen Wahrheitsgehalte der ungarischen Geschlechterstereotype eine Rolle spielen.

Zur Problematik der Existenz versus Nicht-Existenz des stereotypischen Wahrheitsgehalts

Wie vielfältig die Definition des Begriffs „Stereotyp“ ist, so verschieden ist die Meinung der Forscher über die Existenz versus Nicht-Existenz des Wahrheitsgehalts eines Stereotyps. Vor allem Sozialwissenschaftler (Fishman 1956, Klineberg 1954) vertreten die Meinung, dass Stereotype auch ohne jeglichen Wahrheitsgehalt produziert und reproduziert werden können. Es wurde so argumentiert, dass objektive Messungen mit den

subjektiven Einstellungen der Menschen nicht unbedingt übereinstimmen müssen. Dagegen argumentierten zum Beispiel die Psychologen so, dass ein Stereotyp auch einen Wahrheitsgehalt bzw. einen Wahrheitswert aufzuweisen braucht, weil eben die empirisch erfahrene Realität ein Stereotyp ins Leben ruft, wonach ein Stereotyp mindestens teilweise wahrheitstreu sein muss.

Lippman (1922, dt. 1964) war einer der ersten Forscher, die auch über den Wahrheitsgehalt der „*Bilder in unserem Kopf*“ (Lippman 1922) schrieben. Lippman meinte, dass ein Stereotyp nicht unbedingt weit von der Wahrheit liegen soll, sogar der Wahrheit auch sehr nahe liegen kann. Ob ein Stereotyp einen minimalen Wahrheitsgehalt hat oder nicht, versuchte Lippman mit der Überprüfung der zeitlichen Dimension eines Stereotyps nachzuweisen. Je länger ein Stereotyp im Bewusstsein der Menschen lebt, desto sicherer ist anzunehmen, es hat einen Wahrheitsgehalt.

Auch Allport (1977) teilte die Auffassung, die Stereotype seien rationale Kategorien, die aus einem Kerninhalt der Wahrheit ausgehen, sie beruhen ja auf der Wahrnehmung und Interpretation von Handlungen, Ereignissen, Eindrücken usw. Sie sind aber nicht nur als intuitive Reaktionen auf die Einzelfälle aufzufassen, sondern sie sind typische Reaktionen auf typische Situationen. So kommen Verallgemeinerungen zu Stande, die Ausnahmen nur selten zulassen und umfassende Geltungsbereiche haben. Demnach sind die Stereotype logische „Folgerungen“, die aus der Beobachtung von einer größeren Anzahl der Fälle abzuleiten sind. Die Beobachtungen der Individuen werden kollektiviert und übergeneralisiert, so entwickelt sich aus dem Durchschnitt persönlicher und individueller Beurteilungen ein kollektives Urteil, das sprachlich in einer fixierten Form erscheinen wird.

Trotz alldem fasste Allport die Stereotype eher als subjektive Einstellungen auf, die oft falsch abgeleitet und deswegen übergeneralisiert sind. Infolge der Übergeneralisierung können sie zu kognitiven Fehleinschätzungen und Fehlentscheidungen führen. Wenn die Fehleinschätzungen und Fehlentscheidungen in das allgemeine Bewusstsein der Menschen übergehen, können sie auf gesellschaftlicher Ebene immer noch bestätigt oder abgewiesen werden. Wenn die Stereotype bestätigt werden, haben sie einen jedoch so kleinen Wahrheitsgehalt, sind sie nicht mehr mit den Kategorien *falsch* bzw. *unwahr* oder *richtig* bzw. *wahr* zu identifizieren, sondern sie haben die Funktion, die Welt zu beschreiben, zu konstruieren und zu rekonstruieren (Jussim 1991).

In der modernsten Forschung, die unter anderem das Ziel hat, einen möglichen wahren Kerninhalt der Stereotype empirisch aufzudecken, ist die These von Ottati und Lee (2001) schlaggebend. Diese sagt folgendes aus: Wenn wir annehmen, dass ein Stereotyp über einen Sachverhalt verfügt, der auch wahr sein kann, wird noch nicht angenommen, dass das Stereotyp, über es angenommen wurde, dass es wahr ist, auch über einen positiven Sachverhalt verfügt oder positiv zu beurteilen ist. Über den Wahrheitsgehalt eines Stereotyps kann unter folgenden Bedingungen die Rede sein: (1) die subjektive Einschätzung über den Wahrheitsgehalt eines Stereotyps korreliert in einer größeren Population der Menschen; (2) Heterostereotype und Autostereotype werden voneinander unterschieden; (3) die aus subjektiven Einschätzungen errechnete Wahrheitsmatrix kann mit objektiven (statistischen) Messungen überprüft werden.

Diese drei Bedingungen stellen aber methodologische Probleme dar, die praktisch mit der Messbarkeit bzw. Unmessbarkeit des stereotypischen Wahrheitsgehalts zusammenhängen, und theoretisch die philosophische Frage formulieren, was als Wahres gelten kann.

Zur Problematik des philosophischen Wahrheitsbegriffes

In allen älteren und neueren philosophischen Lexika ist die kürzere oder längere Thematisierung des Begriffs *Wahrheit* versus *Wahrhaftigkeit* bzw. *wahr* zu finden (Mauthner 1910/11, Diemer und Frenzel 1967, Audi 1995, Schischkoff 1991, Hügli und Lübcke 1997, Prechtel und andere 1999, Sandkühler 1999). Diese philosophischen Entitäten, die miteinander eng zusammenhängen, aber keineswegs das Gleiche bedeuten, sind aus der Perspektive der Stereotypenforschung von grundlegender Bedeutung.

Überblickt man die verschiedenen Definitionen und Theorien von *Wahrheit*, so lassen sich grundsätzlich zwei Bedeutungen unterscheiden: (1) der substantivische und (2) der attributive Wahrheitsbegriff. Der substantivische Wahrheitsbegriff bedeutet im Grunde genommen Wahrheiten, die unter anderem in Sätzen und Aussagen offenbart werden und das Wesentliche oder den bestimmenden Gehalt einer Substanz darstellen. Der attributive Wahrheitsbegriff deckt die so genannten Übereinstimmungen ab, die primär als Attribut, also etwa als Charakterzug von etwas auftreten, wobei das Gegebene, das meist durch eine Aussage oder einen Satz expliziert wird, mit einem Vorgegebenen übereinstimmen soll, „*das als Fundament etwa oder als Ideal für das im gegebenen Gemeinte, Angedeutete usw. fungiert*“ (Diemer und Frenzel 1967: 329). In

diesem Sinne kann nicht mehr von Wahrheiten, nur von der Wahrheit selbst geredet werden.

Der Gegenbegriff zu Wahrheit ist der Begriff der Unwahrheit. Ob zwischen Wahrheit oder Unwahrheit nur ein simpler konträrer Gegensatz bestünde, ist umstritten. Die einen meinen, es gibt nur die Kategorien *wahr* und *nicht wahr*, eine dritte Kategorie (wie zum Beispiel *nicht ganz wahr, aber auch nicht ganz unwahr*) gelte nicht. Demgegenüber sagt die moderne Auffassung der Logik bzw. Logistik, dass die frühere *zweiwertige Logik* (*wahr* versus *nicht wahr*) nicht alle möglichen Entscheidungsmöglichkeiten abdecken kann, deshalb gäbe es Übergangswerte. Diese Auffassung setzt eine *mehrwertige Logik* voraus, in der die verschiedenen Zwischenwerte zwischen den Wahrheitswerten 0 und 1 angesetzt werden müssen (Diemer und Frenzel 1967).

Dabei tauchen die folgenden Fragen auf: (1) was kann als *wahr* auftreten, damit die anderen Wahrheitswertkategorien im Verhältnis bzw. im Vergleich dazu aufgestellt werden können. Urteile werden ja in komparativen Relationen gefällt, also Urteil wird mit einem anderen Urteil in Vergleich gezogen (Schischkoff 1991); (2) unter welchen Bedingungen ist eine Beurteilung als subjektiv oder als objektiv zu bezeichnen. Zwar ist die oberste Instanz der Wahrheit das objektive Sein, fällt diese objektive Wahrheit des Ganzen mit den relativen bzw. subjektiven Einzel-Wahrheiten der Individuen nicht unbedingt überein. Die Einzel-Wahrheiten dürfen nur einen relativen Wahrheitswert beanspruchen, sie sind also unvollkommen und nur für den Augenblick gültig (Schischkoff 1991).

Vom im philosophischen Sinne reinen substantivischen bzw. attributiven Wahrheitsbegriff ist der Begriff der Wahrhaftigkeit zu unterscheiden. Wahrhaftigkeit bedeutet eine Übereinstimmung des Gesagten mit dem Gedachten (Schischkoff 1991) und betrifft das subjektive Verhältnis zu einer vorausgesetzten Wahrheit (Sandkühler 1999). Die Wahrhaftigkeit kann also auch mit dem subjektiven Für-Wahr-Halten einer Aussage gleichgesetzt werden, aber präsumiert, dass das Individuum von der subjektiven Wahrheit seiner Aussage überzeugt ist, die Wahrheit kennt und nicht lügen will.

Zur Lösung dieser scheinbar unlösbaren philosophischen Problematik der Wahrheit sind auch verschiedene Theorien wie die Korrespondenztheorie (Übereinstimmungstheorie), Kohärenztheorie, Evidenztheorie und Konsensustheorie geboren. Die allgemeine Übereinstimmungstheorie versucht die obigen scheinbar paradoxen

Aussagen über *Wahrheit* versus *Unwahrheit*, über die Attribute *wahr* versus *nicht wahr* folgenderweise in Einklang zu bringen: etwas wird für wahr gehalten, „*wenn es dem entspricht, oder mit dem übereinstimmt, von dem es ausgesagt wird*“ (www.phillex.de). Diese klassische Wahrheitstheorie geht auf Aristoteles und Thomas von Aquin zurück, aber die neuzeitliche Diskussion interessiert sich nicht für die Definition des Begriffs *Übereinstimmung*, wie das bei den erwähnten Klassikern der Philosophie der Fall war, sondern viel mehr dafür, was es bedeutet, dass etwas mit etwas übereinstimmt, unter welchen Bedingungen über ein Korrespondenzverhältnis geredet werden kann (Hügli und Lübcke 1997).

Nach der Kohärenztheorie ist eine Aussage dann und nur dann *wahr*, wenn sie in widerspruchsfreier Weise, sprachlich korrekt formuliert und mit dem grammatischen System der Sprache vereinbar ist (Hügli und Lübcke 1997). Die Evidenztheorie sagt aus, dass nur dasjenige als *wahr* bestimmt werden kann, was sich in einer evidenten Erfahrung zeige (Hügli und Lübcke 1997). Diese praktische Annäherung an das Phänomen der Wahrheit inspirierte eigentlich die Konsensustheorie. Nicht nur nach den Einzel-Erfahrungen der Individuen soll eine Aussage als *wahr* gekennzeichnet werden, sondern auch ein Meinungskonsens soll vorhanden sein, der zu Stande kommt, „*wenn eine potenziell unendlich große Menge von Menschen unter idealen Kommunikationsbedingungen dieser Aussage allgemein zustimmen würde*“ (Hügli und Lübcke 1997). Aufgrund des Meinungskonsensgrades kann der Inhalt einer Aussage relativiert bzw. verallgemeinert werden, so dass „*unsere relativen Wahrheiten aufgrund vervollständigter Erfahrung zu umfassenden Weisheit aufgehoben werden*“ (www.phillex.de).

Wie es aus den obigen Wahrheitstheorien und Wahrheits-Definitionen hervorgeht, hat sich auch die Philosophie mit der Problematik *Objektivität* versus *Subjektivität*, *Evidenz* versus *Erfahrung*, *Ideal* versus *Wirklichkeit*, *Kongruenz* versus *Inkongruenz* herumzukämpfen. Wenn angenommen wird, dass jedes Stereotyp einen Wahrheitskern bzw. Wahrheitswert aufweist und jedes Sprichwort auch ein Stereotyp ist, weil es konventionalisierte Weisheiten aufzeigt, dann muss es auch gelten: das stereotypische Sprichwort hat sowohl einen subjektiven als auch einen objektiven Geltungskreis.

So sind wir auch aus dem Gesichtspunkt der Philosophie zum Grundproblem der Stereotypenforschung zurückgekehrt. Die Definitionen von Quasthoff (1974) und Wenzel (1978) stellten die Entitäten

Individualität und *Kollektivität* einander gegenüber und das philosophische Problem des *Wahren* bzw. des *Unwahren* ist das größte methodologische Problem der modernen empirischen Stereotypenforschung, es bedeutet ja die Konfrontierung subjektiver Attitüden. Die philosophische Konsensustheorie bietet für diese Problematik folgende Lösung: wenn eine größere Population der Menschen das Gleiche für *wahr* oder für *falsch* bzw. für *nicht wahr* hält, sollte es als *wahr* oder *falsch* bzw. *nicht wahr* eingestuft werden, wobei man ferner auch den Gewinn hat, es kann mit der Wirklichkeit und so auch mit der Wahrheit selbst übereinstimmen.

Die Stereotype, so auch die Geschlechterstereotype sind einerseits objektivierte (kollektivierte) Einstellungen, andererseits subjektive (individuelle) Überzeugungen von der Gerechtigkeit oder eben Ungerechtigkeit eines stereotypisierten Sachverhaltes. Bei der Verifikation einer konkreten Aussage sind die subjektiven Einschätzungen und Emotionen des Einzelnen, aber auch die angeeigneten kollektiven Einstellungen, Traditionen und Gewohnheiten einer gesellschaftlichen Gruppe mitbestimmend.

Sprichwörter als stereotypisierte Geschlechterbilder

Die Kritik an Sprichwörtern und Redewendungen, die die Geschlechterrollen stereotypisch beschreiben, ist in der Stereotypenforschung nicht neu. Im deutschen Sprachraum hat zum Beispiel Hufeisen (1993), im englisch-amerikanischen Rittersbacher (2002) dieses Thema untersucht. Die erwähnten Verfasserinnen gehen davon aus, dass die sprichwörtlichen Stereotype über die Geschlechter ein Bild überliefern, das mit der Zeit wohl verblassen kann, weil es aber lange Zeit als Denkschema fungierte, vermochte es die Unterschiede zwischen den Geschlechtern zu vertiefen.

Ein Geschlechterstereotyp ist ein Träger von negativen bzw. positiven Informationen über Eigenschaften, Attitüden, Emotionen und Weltvorstellungen beider Geschlechter. Auch Sprichwörter tragen solche Informationen, die von Generation zu Generation überliefert werden. Es besteht aber die Gefahr, dass die mit Hilfe der Sprichwörter vermittelte Information nicht wahrheitstreu sei. Diese Auffassung kehrt zu der Annahme zurück, dass die Stereotype fehlerhafte Wahrnehmungen, verfehlte Übergeneralisierungen sind, die aufgrund ungenauer und unpunktlicher Perzeption zustande kommen können (Lewandowski 1994).

Sprachlich-definitivisch handelt es sich hier um „feste

Wortverbindungen, die aus vollständigen bzw. formal und inhaltlich abgeschlossenen Sätzen bestehen, die bestimmte Erfahrungen, Meinungen und Anschauungen darstellen” (Lewandowski 1994: 1095). Die sprichwörtliche Geschlechterstereotype spiegeln kollektiv kondensierte, aber auf der Basis individueller Erfahrungen zu Stande gekommene Meinungen wider. Der stereotypisierte Inhalt eines Sprichwortes ist nicht nur zeitlich meist ungebunden, sondern auch kontextual. Aus diesem Grunde nennt sie Montague *semantische Blöcke*, die eine allgeneralisierende Funktion beim Bewerten einzelner Situationen und Personen aufweisen (Link 1979).

Hufeisen (1993), die die auf Frauen referierenden Sprichwörter im Deutschen untersuchte, nennt sie „*sprachliche Konserven*”. Sie schreibt: „*sie sind also vor langer Zeit entstanden, aber daß sie heute noch benutzt werden, macht sie um so interessanter, zeigen sie so nicht nur, wie früher geurteilt wurde, sondern daß sie heute – wenngleich vielleicht in abgeschwächter Form – noch ihre Gültigkeit haben*” (Hufeisen 1993: 153). Eckes (1997) zählt die Geschlechterstereotype, die sprachlich als Sprichwörter formuliert sind, zu den sogenannten thematischen Stereotypen, die nach dem Inhalt eine solche Maxime explizit formulieren, die keine Ausnahme oder Gegenpendant kennt. Wird zum Beispiel in einem Sprichwort behauptet, dass die Frauen eine scharfe Zunge haben, wird das in einem anderen Sprichwort nur selten widerrufen. Auch der Extensionsbereich der Sprichwörter bzw. Redewendungen ist maximal groß, weil sie sich auf alle Elemente einer Klasse (zum Beispiel *Frauen*) beziehen, so heißt es dann, dass alle Frauen eine scharfe Zunge zu haben scheinen.

Die Frauen werden in den meisten ungarischen Sprichwörtern und Redewendungen mit einer besonders starken sprachlichen Intensität – schwarz auf weiß – durch positive oder negative Merkmale, die wegen des Referenzbereiches des Ausdruckes allen Frauen zuzuschreiben sind, in ihrem Wesen bestimmt. Was der Begriff *Frau* in einer Sprache und in einer Kultur bedeutet, lässt sich unter anderem mit Hilfe von Sprichwörtern bzw. Redewendungen sehr gut nachvollziehen. In vielen sprichwörtlichen Redewendungen werden der ungarischen Frau folgende stereotypisierte Eigenschaften angehaftet: Arglist, Faulheit, Untreue, Klatschgier, Schwatzhaftigkeit, Unselbständigkeit. Obwohl es nur wenige Sprichwörter und Redewendungen gibt, die die Frauen beloben, kristallisiert sich auch das Bild „der guten Frau” heraus: sie ist schweigsam, gehorsam, fleißig im

Haushalt. Die auf die Frauen referierenden phraseologischen Einheiten sind im allgemeinen Aussagen, die aus der Perspektive des Mannes formuliert sind. Was typisch Frau ist, wird mit den Augen des Mannes erachtet.

Dietzen (1993) nennt das Verfahren, nach dem zum Beispiel in den Sprichwörtern das Konzept *Frau* entsteht, Typisierungsschema. Dietzen formuliert das Paradox des Typisierungsverfahrens aufgrund realer und unrealer Erfahrungen aus dem Aspekt der Wirklichkeit bzw. Wahrhaftigkeit so: *„Als generalisierende Konzepte sind die Abstraktionen von realen Individuen, weil sie selektiv Wirklichkeitsausschnitte beschreiben, Beobachtungen zusammenfassen, Wahrnehmungen und Informationen typisieren und ausgrenzen. Typisierungsschemata können die empirische Komplexität nur selektiv bewältigen, da die Realität und die unterschiedliche Gestaltung der Geschlechterrollen individuell verschieden ist und daher nie vollständig beschrieben werden kann. Typisierungen unterscheiden sich in den Werten und Kriterien, auf deren Basis Unterschiede wahrgenommen und zusammengefasst werden. Diese Beschreibungen sind schon immer eine Interpretation der Wirklichkeit, weil sie selektiv sind. Geschlechtertypisierungen haben deshalb normative und deskriptive Aspekte, die ineinander verschränkt auftreten“* (1993: 29-30). Demnach sind die Sprichwörter normative Konzepte, die zu beschreiben haben, was einer Frau angemessen sei, welchen Anforderungen sie gewachsen sein sollte, was an ihr auszusetzen sei. Dies zeigen die folgenden Beispiele¹:

- „Wenn die Frau still ist, ist die Küche friedlich“;*
„Schweigend ist die Frau schön“;
„Viel Salz in der Suppe, viele Worte von einer Frau, beides ist unerträglich“
„Aus Frauen und Gurken sind die kleineren besser“;
„Wer schön redet, ist noch schöner“;

¹ Im Folgenden werden die ungarischen Sprichwörter in einer wortwörtlichen Übersetzung wiedergegeben. Der Grund dafür ist nicht nur das, dass die meisten untersuchten ungarischen Sprichwörter keine deutschen Entsprechungen haben, (obwohl es auch in der deutschen Sprache sehr viele Sprichwörter und Redewendungen zu finden sind, die die Frauen negativ behandeln), sondern auch das, dass mit der Anwendung eventueller deutscher Pendanten der stilistische bzw. inhaltliche Plusbetrag der originellen ungarischen Sprichwörter verloren gehen würde. Dieser Plusbetrag kann mit einer wortwörtlichen Wiedergabe besser dargeboten und wahrgenommen werden.

*„Wenn die Stube unordentlich ist, ist das Frauenzimmer faul“;
 „Die Waffe einer Frau seien ihre Drohungen“;
 „Einer Frau und einem Pferd darf man nie glauben“;
 „Es geht im Haus nichts gut an, wenn die Frau die Hose anhat“.*

Die sprichwörtliche Typisierung der Frau hatte früher aber wohl auch eine handlungsregulierende Funktion. Es wurde den Männern überliefert, mit welchen psychischen bzw. physischen Mitteln die Frauen zu "behandeln" sind: *„An einer neuen Mühle und an einer neuen Frau gibt es immer was zu richten“*; *„Die Frau soll in ihrem ersten Hemd geschlagen werden“*. Ganz im Allgemeinen beschreiben die Sprichwörter Frauenrollen, in denen ein Rollenbegriff festgehalten wurde, der teilweise bis heute gültig ist. Deshalb können die typischen Frauenrollen und Frauenverhaltensweisen normativ beschreibenden Sprichwörter als Kondensate sozialer, gesellschaftlicher und individueller Erfahrungen aufgefasst werden. In diesem Sinne ist Dietzens (1993) Feststellung, dass diese Stereotype deskriptiver Art sind, zu verstehen.

In den auf die Frau referierenden Sprichwörtern und Redewendungen werden ferner die gesellschaftliche Hierarchie der Geschlechter, die männliche Dominanz, die weibliche Unterordnungspflicht und die verschiedenen männlichen Dominierungsformen beschrieben. Damit kann eigentlich auch erklärt werden, warum Stereotype gegen Veränderungen so resistent bleiben, so auch die in den Sprichwörtern manifestierten Geschlechterrollen.

Auch Alfermann (1996) hinterfragt in ihrer Monographie *Geschlechterrollen und geschlechtstypisches Verhalten*, welche Folgen die alten stereotypisierten Bilder auf das Handeln und Beurteilen auch noch heute ausüben können. Die alten stereotypisierten Behauptungen gerieten nicht so leicht in Vergessenheit, weil sie Vorannahmen und Erwartungen formulieren, mit deren Hilfe die Eindrucksbildung über die Repräsentanten des einen oder des anderen Geschlechts erfolgt, argumentiert sie. Je mehr die Eindrucks- und Urteilsbildung einer Person davon gelenkt wird, ob die wahrgenommene bzw. beurteilte Person eine Frau oder ein Mann ist, also das Geschlecht bei diesem Prozess eine maßgebende Kategorie ausmacht, *„desto stärker dürften die Geschlechterstereotype die Erwartungen über die Leistungen von Frauen und Männern bestimmen“* (Alfermann 1996: 26). Damit ist es zu erklären, dass die Wahrscheinlichkeitsannahmen, die zweifelsohne als Voraus-Urteile fungieren, seien sie selbst auch noch so

ungenau und unrichtig, unsere Attitüden den Geschlechtern gegenüber im Wesentlichen beeinflussen können.

Die stereotypen Vorstellungen über die Geschlechter sind nach der Form natürlich nicht nur Sprichwörter, aber zumeist feste Redewendungen (*das schönere Geschlecht, das schwächere Geschlecht*), klischeehafte Bemerkungen (*sie ist auch nur aus Frau*²), idiome Wortkonstruktionen (*sie ist eine zweibeinige Putzmaschine*³), geflügelte Worte (*Wie gut, dass der liebe Gott die Frau nicht mit zwei Zungen beschenke*). Sprachwissenschaftlich untersuchte zum Beispiel Leinfeller (2002) die Stereotype „*die redselige Frau*“ und der „*schweigsame Mann*“ und kam zur Folgerung, dass Frau und Mann in der Sprache genauso binär dargestellt werden, wie nur es durch die binäre Ordnung der Geschlechter ermöglicht und bewirkt wird.

Auch Gottburgsen (2000) geht in ihrer Studie davon aus, dass die Geschlechterstereotype unsere Geschlechtsidentität mitkonstruieren. Die Inhalte der gängigen Geschlechterstereotype bilden ein Teil unseres Alltagswissens und haben ihren Platz im Netzwerk der kognitiven und mentalen Strukturen haben. Dabei können der Sprache folgende Funktionen beigemessen werden: sie überliefert die stereotypen Ausdrücke, organisiert die kognitive Überprüfung ihrer Richtigkeit, nötigenfalls die Modifizierung der stereotypisierenden Bilder, aber mit Hilfe der Sprache erfolgt auch die Aufrechterhaltung der Stereotype (Gottburgsen 2000). Im Falle der Sprichwörter kommen die Vermittlung und die Aufrechterhaltung von Stereotypen über Generationen hinweg besonders stark zum Ausdruck.

Über den Wahrheitsgehalt der Frauen stereotypisierenden Sprichwörter im Ungarischen

Zur Messung des Wahrheitsgehalts der Frauen stereotypisierenden Sprichwörter wählte ich die so genannte Wahrheitsmatrix-Methode, mit deren Hilfe sowohl der durchschnittliche Wahrheitswertindex als auch der standardisierte Wahrheitswertkonsens eines Sprichwortes zu ermitteln sind. Die Testpersonen (100 Frauen und 100 Männer) hatten die Sprichwörter und Redewendungen subjektiv zu rezipieren und ihren Wahrheitsgehalt

² Ung. „ő is csak nőből van“ (eigene Sammlung).

³ Ung. „két lábón járó takarítógép“, eine Redewendung für Ehefrauen, zum Beispiel ein frisch verheirateter Ehemann sagte einmal in einem Interview: „ich habe mir eine zweibeinige Putzmaschine angestellt“ (eigene Sammlung).

einzuschätzen. Es gab die Beurteilungskategorien *wahr, nicht wahr, sowohl wahr als auch nicht wahr, und ist nicht zu entscheiden*. Die Ergebnisse wurden dann mit der Methode der Punktzahlangewichtung (1 – 0,5 – 0) umgewertet.

Ein relativ objektives Bild kann man in diesem Fall erwarten, wenn die Befragten fast über die gleichen Paritäten (z.B. in Bezug auf das Alter und Beruf⁴) verfügen, und nur in ihrem Geschlecht unterscheiden sie sich, was die Unterscheidung von Autostereotypen und Heterostereotypen ermöglicht. Auch Ottati und Lee (2001) gehen von der Zweiteilung *Selbstbild – Fremdbild* (Autostereotyp – Heterostereotyp) aus, und schlagen bei der Ermessung des Pünktlichkeitsgrades eines Stereotyps folgende Anhaltspunkte vor: (1) Pünktlichkeit als kondensierte Übereinstimmung der Heterostereotype; (2) Pünktlichkeit als kondensierte Übereinstimmung der Auto- und Heterostereotype; (3) Pünktlichkeit als kondensierte Übereinstimmung der Autostereotype.

In meiner Untersuchung wurden auch diese Anhaltspunkte miteinbezogen. Die weibliche Testgruppe hatte Autostereotype, die männliche aber Heterostereotype zu beurteilen, und der durchschnittliche Wahrheitsgehalt-Konsensgrad eines Sprichwortes gilt als geschlechtsneutral, weil er die durchschnittliche Summierung des weiblichen und männlichen Konsensgrades ist.

Das Untersuchungsmaterial bestand ursprünglich aus 55 Sprichwörtern und Redewendungen, die thematisch folgenderweise zu gruppieren sind:

1. Den Frauen werden meist negative und nur wenige positive Charakterzüge zugeschrieben. Zum Beispiel: „*Die Zunge einer alten Frau ist schärfer als die Klinge*“, „*Die Ohren einer alten Frau sind spitziger als die des Hasen*“⁵, „*Die Frau ist hinfällig und zur Falschheit neigend*“. Unter den 55 Sprichwörtern sind 33 Pendants, die dem weiblichen Geschlecht negative Eigenschaften zuordnen. Es gibt nur 6 sprichwörtliche Aussagen, die die Frauen positiv würdigen. Auch Huszár (2001) stellte fest, dass zum Beispiel in der phraseologischen

⁴ GrundschullehrerInnen wurden im Alter von 38-45 befragt. So konnte eine relativ homogene Testgruppe zusammengestellt werden, wobei vor allem die ausgewählte Altersgruppe betont sein soll, weil Frauen und Männer mittleren Alters anhand eigener Erfahrungen die gestellte Aufgabe sicherlich relevant lösen können.

⁵ Diese Sprichwörter haben die Bedeutung: die alten Frauen und Weiber sagen oft Beleidigendes, kritisieren alles gerne, belauschen alle Gespräche.

Sammlung von O. Nagy (1985) insgesamt 80 sprichwörtliche Redewendungen aufgelistet sind, die in der Mehrheit die Ungeschicklichkeit, Unbeholfenheit, Unmoral und Albernheit jüngerer oder älteren Frauen darstellen.

2. Den Frauen werden bestimmte Fähigkeiten und Fertigkeiten abgestritten: „*Das Weib hat lange Haare, aber kurzen Verstand*”.
3. Ratschläge werden gegeben, wie ein Mann eine Frau zu „zähmen” und zu erziehen habe, wie die Benennung der Frau in verschiedenen Situationen zu interpretieren sei: „*Weiberstränen darf nicht geglaubt werden*”, „*Einer jungen Frau tut das Richten gut*“⁶, „*Es ist leichter die Frau zum Tanz zu führen als zustutzen*“⁷, „*Einer lächelnden Frau ist nicht zu glauben*”, „*Wenn du eine zankende Frau besänftigen willst, lass sie im Haselnussgebüsch tanzen*“⁸, „*Nüsse geknackt, Frauen geschlagen sind gut*”.
4. Weiberspraktiken (wie Weinen und Klagen) werden auf den Pranger gestellt: „*Weibersträne trocknen schnell*”, „*Weinen ist ein weiblicher Kniff*”.
5. Die gesellschaftliche Stellung der Frau wird proklamiert: „*Die Frau hat klein beizugeben*”, „*Es richtet sich im Haus nichts Gutes an, wenn die Frau die Hose anhat*”.
6. Weibliche Rollen und Arbeitsbereiche werden deklariert: „*Schweigend ist die Frau schön*“⁹, „*Die brave Frau ist die Perle im Haus*“¹⁰, „*Wenn das Zimmer nicht ordentlich ist, ist die Frau faul*”.

In vielen Sprichwörtern variieren bzw. wiederholen sich die obigen Inhalte. Die scharfe Zunge, Klatschgier und Geschwätzigkeit der ungarischen

⁶ Der alte Wortgebrauch „Richten” bezieht sich eigentlich nicht nur darauf, jmd. Ratschläge zu geben, sondern jmd. auch erziehen und hie und da das Kind oder die Frau zu prügeln. Dieses Sprichwort ist im Referenzbereich etwas Ähnliches wie das deutsche Sprichwort: „Frauen und Pelze wollen oft geklopft sein.”

⁷ In der Bedeutung: die Frauen interessieren sich nur für die amüsanten Sachen des Lebens, und ein Mann hat es schwer, ihnen den Ernst des Lebens beizubringen.

⁸ In der Bedeutung: eine zankende, streitsüchtige Frau ist nur mit einem tüchtigen und gehörigen Prügel zu bändigen.

⁹ In der Bedeutung: die Frauen sollten lieber schweigen, wenn sie nichts Kluges reden können; die Frauen sind nicht berechtigt, in allen Sachen mitzureden, oder: Frauen sind schön, bis sie den Mund auf tun.

¹⁰ Das ist eines der wenigen Sprichwörter, die die Frauen beloben. Es bedeutet: eine gutwillige, fleißige Frau ist so viel Wert wie eine Perle. Es gibt auch noch den umgangssprachlichen Ausdruck: eine Perle unten den Frauen.

Frauen wird zum Beispiel in 10 Pendants der 55 Beispiele thematisiert. Infolge dieser sprichwörtlicher thematischen Synonymität verminderte ich die Zahl der untersuchten Sprichwörter auf 20.¹¹

Meine Hypothese war, dass die Frauen von heute den negativen Sachverhalt der sie stereotypisierenden Sprichwörter eindeutig und einheitlich ablehnen werden, d. h. sie werden von den weiblichen Testpersonen eindeutig und einheitlich als *nicht wahr* eingestuft. Die positive Charakteristik der Frau wird von den Frauen genauso eindeutig und einheitlich als *wahr* empfunden. Dies sei die natürlich logische Forderung eines gesunden Selbstbildes, das in diesem Fall in Ablehnung bzw. Annehmung der Autostereotype erscheint. Dagegen hängen die Männer von heute an dem negativ stereotypisierten Bild der Frau viel stärker. Dies soll mehr oder weniger die Folge eines Fremdbildes sein, das unter anderem durch Sprichwörter in Form von Heterostereotypen vermittelt wird. Deshalb war zu erwarten, dass die männlichen Testpersonen das negativ stereotypisierte Bild der ungarischen Frau nicht eindeutig und einheitlich ablehnen werden, das positiv stereotypisierte Frauenbild wird aber auch seitens der Männer einheitlich und eindeutig akzeptiert.

Die anhand subjektiver Beurteilungen erstellten Wahrheitsmatrices¹² lieferten für die obige Hypothese nur teilweise einen Beweis. Über den Übereinstimmungsindex der Autostereotype (also über den relativen Wahrheitswert eines Sprichwortes in der weiblichen Testgruppe) kann gesagt werden, dass er in 11 der 20 Fälle über den Wert 1,00 liegt. Dies bedeutet, dass diese 11 Sprichwörter mehr als 50 Prozent Wahrheitswert aufzeigen. Anders formuliert: in 11 Fällen kommt es vor, dass die Frauen mehr *wahr* Antworten als *nicht wahr* Antworten gaben. Über den Übereinstimmungsindex der Heterostereotype (Ergebnisse in der männlichen Testgruppe) ist zu sagen, dass er genau in 11 der 20 Fälle übereinstimmt, also der relativierte Wahrheitsindex liegt in diesen Fällen über 1,00. Die männliche Testgruppe hatte die Gesamtbeurteilung, dass 11 der untersuchten Sprichwörter einen Wahrheitswert über 50 Prozent haben können. In diesen Fällen haben die Männer die Kategorie *wahr* öfter gewählt als die Kategorie *nicht wahr*. Also: sowohl die Autostereotype als auch die Heterostereotype decken sich in meiner Untersuchung in 55

¹¹ Die Liste der konkret untersuchten Sprichwörter samt deutscher Übersetzung siehe im Anhang 1.

¹² Weiteres siehe im Anhang 2 und 3.

Prozent, was ein sehr überraschendes Ergebnis war. Es konnte also eindeutig nachgewiesen werden, dass Auto- und Heterostereotype in 9 der 11 Fälle übereinstimmen. Das heißt: Was die durch Sprichwörter vermittelte Geschlechterstereotype betrifft, stimmen die Autostereotype und die Heterostereotype überein. Das spricht eindeutig für die Wahrheitswerthypothese.

Aber in Kenntnis der kondensierten Erhebungsdaten kann auch behauptet werden, dass die ungarischen Männer und Frauen gleichermaßen stereotypisch denken. Dies betrachtend gibt es keinen Unterschied zwischen den Geschlechtern. Die Stereotype, die von den Männern für wahr gehalten wurden, wurden größtenteils auch von den Frauen für wahr gehalten. Die Stereotype, die von den Frauen für wahr eingeschätzt wurden, bekamen von den Männern meistens auch einen Wahrheitswertindex über 50 Prozent. Es gab insgesamt 2 Sprichwörter, die nicht koinzidierten. Die Sprichwörter (4)¹³ und (17) wurden von der weiblichen Testgruppe mit einem Wahrheitswert von 1,40 und 2,66 akzeptiert, während sie von der männlichen Testgruppe eher abgelehnt wurden, das zeigen jedenfalls die Wahrheitsindices 1,00 und 0,73. Dieses vom Geschlecht abhängige Ergebnis kann mit der inhaltlichen Seite der Sprichwörter etwas zu tun haben. „*Weiberstränen trocknen schnell*“ – dies wurde von 50 Frauen für eindeutig *wahr* gehalten, 20 Frauen beurteilten diesen Spruch für *sowohl wahr als auch nicht wahr*, also: die Frauen waren in diesem Fall dem eigenen Geschlecht gegenüber vorurteilsvoll und glaubten selber, dass man ihren Tränen keine Bedeutung schenken soll. Nur 30 Prozent der weiblichen Testpersonen hatten die Meinung, dass dieser Spruch keine Wahrheit in sich trägt, indem sie behaupteten, dass der Spruch nicht wahr ist, also: die Frauen vergessen ihren Kummer nicht so schnell, wie das im Sprichwort gesagt wird. Bei der Beurteilung dieses Sprichworts – wie das die Ergebnisse zeigen – waren die Männer Frauen gegenüber nicht so sehr vorurteilsvoll wie die Frauen selber.

Der Mann hält eine Säule im Haus, die Frau zwei – 70 Prozent (Wahrheitsindex 2,66) der Frauen sind mit dieser Behauptung einverstanden, die aussagt, dass die Frau für den Haushalt sowie Kindererziehung verantwortlich ist, während der Mann für das wirtschaftliche Wohl der Familie zu sorgen hat. Die männliche Testgruppe zeigte in diesem Fall einen Wahrheitsindex von 0,73, also war mit der

¹³ Die Numerierung der Sprichwörter weist auf die Numerierung im Anhang 1 hin.

Behauptung viel weniger einverstanden als die Frauen. Die Männer sollten damit der doppelten Belastung einer Frau keine Anerkennung geschenkt haben, die Ablehnung bzw. Nicht-Akzeptierung der Aussage kann aber auch ein Zeichen für die männliche Dominanz sein.

Es gab wieder zwei Fälle (die Sprichwörter 1 und 6), wo die Frauen die Aussage der Sprichwörter intuitiv eher ablehnten als akzeptierten, die Männer waren aber in diesen zwei Fällen mit der Aussage der Sprichwörter einverstanden. Die sprichwörtliche Aussage „*Die Ohren einer alten Frau sind spitziger als die des Hasen*“ wurde von den Frauen mit dem Wahrheitsindex 1,00 bewertet, das heißt, dass die Hälfte der Frauen mit dem Inhalt der Aussage einverstanden ist, die andere Hälfte aber nicht. Trotzdem zeigt der relative Wahrheitswertindex einen relativ großen Akzeptanzgrad (50 Prozent) innerhalb der weiblichen Testgruppe, was leider wieder die Akzeptanz eines negativen Autostereotyps bedeutet. Die männliche Testgruppe akzeptierte diesen Spruch mit einem fast doppelt so hohen Wahrheitsindex (1,92). Das Sprichwort „*Weiberstränen darf nicht geglaubt werden*“ wurde von den Frauen mit einem geringen Akzeptanzgrad als *unwahr* eingestuft, während es die Männer mit einem relativ hohen Akzeptanzindex für *wahr* einstufen. Das kann ein gutes Beispiel dafür sein, wie verschieden die Geschlechter die Auto- bzw. die Heterostereotype beurteilen.

Alle anderen Sprichwörter der Untersuchung wurden von beiden Geschlechtern mit einem Wahrheitsgehalt über 50 Prozent akzeptiert, aber die Reihenfolge der Sprichwörter weist geschlechtsspezifische Einstufung auf.¹⁴ Bei der weiblichen Testgruppe erreichten Sprichwörter die besten Placierungen, die die Frau zwar mit guten Eigenschaften ausstatten, aber ihnen einen Platz in der Küche und im Haushalt zuweisen und ihre unterworfenen Position verstärken. Manche Sprichwörter wurden von den Frauen mit hoher Kondensierung für wahr gehalten, obwohl sie ihnen schlechte Eigenschaften und Unfähigkeiten zuordnen. Die männliche Testgruppe machte für Tabellenführer die Sprichwörter, die die unterworfenen Stellung der Frau deklarieren, die männliche Dominanz verstärken und den Platz einer Frau eindeutig in der Küche und im Haushalt anweisen. Die Frauen positiv stereotypisierenden Sprichwörter haben in der

¹⁴ Bei der weiblichen Testgruppe ist dem Akzeptierungsgrad nach die folgende Reihenfolge abzulesen: 19, 15, 8, 3, 5, 17, 20, 2, 4, 18, 9. Die männliche Testgruppe hatte folgende Reihenfolge konsensiert: 5, 3, 19, 15, 2, 8, 9, 20, 18, 1, 6. Die Numerierung folgt der Reihenfolge im Anhang 2, und beginnt mit dem am stärksten akzeptierten Sprichwort.

Reihenfolge einen höheren Platz als die negativen, bis auf das Sprichwort, das den größten Konsensgrad zeigt („*Es geht im Haus nichts Gutes an, wo die Frau die Hose anhat*“).

Es scheint so, dass sich die weibliche und männliche Testgruppe im wesentlichen nicht dadurch und darin unterscheidet, welche Sprichwörter für wahr oder nicht wahr gehalten werden, sondern dadurch wie stark diese abgelehnt oder akzeptiert werden. Wenn ein Sprichwort von der männlichen Testgruppe als wahr (der Wahrheitsgehaltskonsens liegt über 50 Prozent) eingestuft wurde, geschah das viel stärker, einheitlicher und eindeutlicher als in der weiblicher Testgruppe. Bis auf ein Sprichwort liegt der Konsens über 0,687, also über 68 Prozent in der männlichen Testgruppe. Die Frauen zeigten sich bei der Akzeptanz der Sprichwörter nicht so einheitlich. Die getestete Frauengruppe zeigte sich einheitlicher bei der inhaltlichen Ablehnung (bei dem Nicht-Für-Wahr-Halten) der untersuchten Sprichwörter: sie hatte einen viel geringeren Konsensgrad, was darauf folgern lässt, dass die weibliche Testgruppe den Inhalt bzw. den Kernwahrheitsgehalt eines Sprichwortes entschlossener und sicherer ablehnen kann als die männliche Testgruppe, weil der weibliche Meinungskonsensgrad in der Mehrheit der untersuchten Fälle unter 0,260 ist, während bei der männlichen Testgruppe dieser Index in der Mehrheit über 0,315 liegt.

In 16 der untersuchten 20 Fälle gibt es einen mindestens 5-prozentigen Konsensgrad-Unterschied zwischen den Ergebnissen der Geschlechter. Dieser Unterschied kann in 7 Fällen den Frauen und in 13 Fällen den Männern auf die Rechnung gesetzt werden¹⁵. So kann es gesagt werden, dass sich die ungarischen Männer bei der Beurteilung einiger auf Frauen negativ referierender Sprichwörter vorurteilvoller verhalten, als die Frauen. Die Männer schenken also dem Inhalt dieser Heterostereotype mehr Beachtung als die Frauen. Das Problem ist aber, dass selbst die Frauen den Autostereotypen, die sie vorwiegend negativ beschreiben, in 35 Prozent (fast ein Drittel) aller von mir untersuchten Fälle Glauben schenken. Im Großen und Ganzen gleichen sich aber die Ergebnisse der Geschlechter trotz der geschlechtsspezifischen Unterschiede aus. Die Frauen haben durchschnittlich alle 20 Sprichwörter mit einem Wahrheitswertindex von 2,23 für wahr eingestuft, die männliche Testgruppe hatte den gesamten

¹⁵ Das heißt: die Sprichwörter 4, 8, 14, 15, 16, 17, 19 wurden eher von den Frauen als wahr empfunden, die anderen (1, 2, 3, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 18, 20) aber von den Männern.

Wahrheitswertindex 2,42. Der Unterschied beträgt insgesamt 0,190. Dies könnte zwar als ein bedeutender Unterschied interpretiert werden, aber aus dem Gesichtspunkt, dass selbst die befragten Frauen stark an Inhalte stereotypisierender Sprichwörter glauben, ist der erwiesene Unterschied nicht mehr aus der Perspektive des Wahrheitsgehalts von so großer Bedeutung, sondern aus der gesellschaftlichen Perspektive der Geschlechterfrage. In Bezug auf den Akzeptanzkonsensindex gilt dasselbe. Im Allgemeinen werden die untersuchten 20 Sprichwörter von den Frauen mit einem Konsensindex von 0,518 für wahr gehalten. Die Frauen hatten aber Autostereotype zu beurteilen, weswegen der ermittelte Index als sehr hoch interpretiert werden muss. Die Männer wiesen hier einen Konsens von 0,585 auf, der vom Akzeptanzkonsensgrad der weiblichen Testgruppe mit 0,07 unterscheidet, was die Folge hat, dass die männliche Testgruppe im allgemeinen und im Durchschnitt die 20 untersuchten Sprichwörter um 7 Prozent für wahrer hält, als die weibliche Testgruppe.

Wie es die erhobenen Daten zeigen, gibt es in Bezug auf den Meinungskonsensgrad und Wahrheitskonsensgrad keinen so großen Unterschied zwischen den Geschlechtern. Jedoch ist ein geschlechtspezifischer Unterschied bei der Beurteilung der stereotypisierenden Sprichwörter in der Stärke der behaupteten Antworten nachzuweisen: wenn die Frauen ein Stereotyp ablehnen, tun sie das stärker, als die Männer. Wenn die Männer ein Stereotyp für wahr halten, tun sie das stärker als die Frauen.

Wenn die ermittelten Wahrheitswertindizes und Akzeptanzkonsensgrade nicht nach Geschlechtern getrennt untersucht werden, ergibt sich folgendes Bild: 12 der untersuchten Sprichwörter werden mit einem Wahrheitswert insgesamt über 50 Prozent akzeptiert, was uns darüber überzeugt, dass die Inhalte dieser Stereotype stark im Bewusstsein beider Geschlechter haften.

Schlussfolgernd lässt sich sagen: nicht nur die ungarischen Männer stereotypisieren stark, sondern auch die ungarischen Frauen. Sogar scheinen die ungarischen Frauen stärker zu stereotypisieren als die Männer. Die Frauen müssten ja die sie negativ beschreibenden Stereotype einheitlicher und eindeutlicher für nicht wahr einstufen, was sie aber nicht getan haben. Dass sie über sich selbst sehr stark stereotypisch denken, zeigen die Daten eindeutig. In der Mehrheit halten sie die Sprichwörter für wahr, womit sie bekennen, dass sie wirklich klatschsüchtig, unberechenbar, unzuverlässig und nicht vertrauenswürdig usw. sind. Die Männer zeigten sich aber den

Frauen gegenüber im Allgemeinen und insgesamt nicht so stark stereotypisierend, wie ich es angenommen habe. Die Männer akzeptierten ja in machen Fällen Frauen negativ darstellende Sprichwörter weniger, als die Frauen selbst. Zum Beispiel 50 Prozent der Frauen hielten das Sprichwort „*Weiberstränen trocknen schnell*“ für eindeutig wahr, während nur 27 Prozent der Männer so dachten, dass diese Behauptung wahr ist. Es muss aber auch darauf reflektiert werden, dass aus dem Aspekt der Vorurteilhaftigkeit alles in einem die Männer immer noch vorurteilsvoller sind als die Frauen, weil sie durchschnittlich sowohl einen höheren Wahrheitswertindex als auch einen höheren Akzeptanzkonsensgrad erreichten als die Frauen. Die Frauen hatten in der Mehrheit einen kleineren Index erreicht, was beweist, das sie weniger an Vorurteile glauben als die Männer.

Zusammenfassung und weiterführende Gedanken

In den sprichwörtlichen Formulierungen der Geschlechterrollen treffen wir mentale Verankerungen der Geschlechterbilder. Viele von denen werden von beiden Geschlechtern immer noch für wahr gehalten, denn „*Sprichwörter sind wahre Sprüche*“ – besagt ja auch eine ungarische Redewendung. Deshalb gilt: die Sprichwörter, die Geschlechter stereotypisieren, sind solche dogmatischen Urteile über die Geschlechter, die verallgemeinernd immer noch von beiden Geschlechtern akzeptiert werden. Dadurch werden über die Frau und der Frau gegenüber Handlungs- und Einstellungsweisen vermittelt, die als „*Bilder in unserem Kopf*“ (Lippman 1922) nur langsam geändert werden können, aber solange sind sie bestimmt nicht zu ändern, bis selbst angeblich emanzipiert denkende Frauen an diesen stereotypisierten Bildern haften. Wenn die Frauen selber akzeptieren, wie negative Eigenschaften ihnen zum Beispiel auch durch Sprichwörter zugeschrieben werden können, darf über eine wirklich wirksame Frauenemanzipation in Ungarn gar keine Rede sein. Dies und noch vieles hat meine Untersuchung klar gezeigt.

Viele Fragen sind aber noch offen geblieben. So eine Frage ist, der Zusammenhang zwischen der Sprache und dem Denken: wird unser Denken durch die Sprache konstruiert oder nicht? Ist die Wirklichkeit vorgegeben und das Denken bildet sie ab? Oder werden die „*Bilder in unserem Kopf*“ eben durch die Sprache suggeriert? Denkt ein Mann deshalb, dass die Frau redselig sei, weil die sprichwörtliche Redseligkeit der Frau ihm sozial, kulturell und erzieherisch beigebracht wird? Glaubt eine Frau an dem

Wahrheitsgehalt des Sprichwortes „*Wie die Wirtin, so die Stube*“, weil sie so erzogen wird, dass sie sowohl in wirtschaftlicher als auch in moralischer Hinsicht für den Haushalt verantwortlich ist?

Aus der Perspektive der Philosophie blieb die Frage der Gültigkeitsbereich des ermittelten Konsenses fragwürdig. Der erreichte Meinungskonsens über den Wahrheitsgehalt der Geschlechterstereotype ist ein Konsens, der ausschließlich unter den an dem Beurteilungsprozess teilgenommenen Menschen besteht.

Ein weiteres Problem ist: obwohl die stereotypisierenden Sprichwörter nach individueller Entscheidung akzeptiert oder abgelehnt worden sind, kann der hergestellte Meinungskonsens teilweise auch als sozial und gemeinschaftlich geprägte Meinung aufgefasst werden. Wenn die individuellen Entscheidungen miteinander korrelieren, ergibt sich ein Bild einer sozialen Koordination über den Wahrheitsgehalt der untersuchten Beispiele. So kann es vorkommen, dass die gegebenen Antworten nur scheinbar individuelle Überzeugungen abdecken: in Wirklichkeit kann es ja auch darum gehen, dass das eine oder andere Sprichwort von einer männlichen oder weiblichen Testperson für wahr gehalten wird, weil sie *wissen*, dass sich die Stereotype auf allgemeiner Vereinbarung einer Gruppe oder einer Klasse beruhen, also müssen sie erfahrungsgemäß auch wahr sein.

Zur Lösung der ganzen Problematik schlug Ichheiser (1970) den goldenen Mittelweg vor, indem er behauptete, Stereotype seien eine Kombination von Wahrheit und Lüge. Dies gilt mit besonderem Nachdruck für den Wahrheitsgehaltsgrad der stereotypisierenden Sprichwörter besonders dann, wenn sie aufgrund Konsens aufweisender subjektivierter Einstellungen untersucht werden.

Anhang 1.

Die Liste der untersuchten Sprichwörter (ungarisch – deutsch)

1. A vénasszony füle hegyesebb a nyúlénál. / Die Ohren einer alten Frau sind spitziger als die des Hasen.
2. A vénasszony nyelve élesebb a borotvánál. / Die Zunge einer alten Frau ist schärfer als die Klinge.
3. Amilyen a szoba, olyan a gazdasszony. / Wie die Stube, so die Wirtin.

4. Asszonykönyh hamar szárad. / Weiberstränen trocknen schnell.
5. Nem jól foly a ház dolga, hol asszony visel gatyát. / Es geht im Haus nichts Gutes an, wo die Frau die Hose anhat.
6. Asszonysírásnak sohasem lehet hinni. / Weiberstränen darf nicht geglaubt werden.
7. Az asszony csak oldalborda. / Die Frau ist nur die Hälfte des Mannes.
8. Ha nem csinos a szoba, lusta az asszony. / Wenn die Stube nicht ordentlich ist, ist die Frau faul.
9. Az asszony fegyvere a nyelve, soha nem rozsdásodik. / Die Waffe der Frau ist ihre Zunge, die nie rostet.
10. Az asszony gyarló, hamisságra hajló. / Die Frau ist gefällig, zur Falschheit neigend.
11. Az asszonyembernek hosszú a haja, de rövid az elméje. / Die Frau hat lange Haare, aber kurzen Verstand.
12. A dió törve, az asszony verve jó. / Nüsse geknackt, Frauen geschlagen sind gut.
13. Egy lúd, két asszony, egész vásár. / Eine Gans, zwei Frauen machen einen Markt aus.
14. Eljár a szája az asszonyembernek. / Eine Frau verplappert sich sowieso.
15. A jó asszony gyakor haszon. / Eine gute Frau ist oft vom Nutzen.
16. Hallgatással szép az asszonyember. / Schweigend ist die Frau schön.
17. A háznál egy oszlopot tart a férfi, de az asszony kettőt. / Der Mann hält eine Säule im Haus, die Frau zwei.
18. Ifjú asszonynak jót tesz az igazítás. / Einer jungen Frau tut das Richten gut.
19. Jó asszony a háznak koronája. / Eine gute Frau ist die Krone des Haus'.
20. Könnyebb az asszonyt táncba vinni, mint ránkba szedni. / Es ist leichter die Frau in den Tanz zu führen als zustutzen.

Anhang 2. Wahrheitswertindex

Nr	♀ +	♀ -	♀+ / -	♀ Ø	♀ Σ	♂ +	♂ -	♂ + / -	♂ Ø	♂ Σ	Σ ♀ - ♂
1	30	30	23	17	1,00	54	20	17	9	1,92	<u>-0,92</u>
2	50	17	20	13	1,89	74	7	10	9	4,94	<u>-3,05</u>
3	83	17	0	0	4,88	80	7	10	3	5,29	<u>-0,41</u>
4	50	30	20	0	1,40	27	27	27	9	1,00	<u>0,40</u>
5	67	20	13	0	2,42	78	9	4	9	6,30	<u>-3,88</u>
6	13	67	14	6	0,33	40	34	20	6	1,50	<u>-1,17</u>
7	7	76	4	13	0,14	7	73	20	0	0,29	<u>-0,15</u>
8	85	15	0	0	5,66	67	14	11	8	3,12	<u>2,54</u>
9	44	34	14	8	1,20	74	20	0	6	3,70	<u>-2,50</u>
10	4	74	10	12	0,16	30	54	6	10	0,60	<u>-0,44</u>
11	4	84	0	12	0,05	37	57	0	6	0,65	<u>-0,55</u>
12	6	70	8	16	0,18	24	45	1	30	0,54	<u>-0,36</u>
13	10	44	4	42	0,29	20	48	8	24	0,43	<u>-0,14</u>
14	34	34	10	22	1,00	14	50	34	2	0,57	<u>0,43</u>
15	87	10	3	0	6,92	79	12	0	9	6,58	<u>0,34</u>
16	25	47	20	8	0,67	20	54	20	6	0,63	<u>0,04</u>
17	70	20	10	0	2,66	27	43	16	14	0,73	<u>1,93</u>
18	40	27	7	26	1,34	54	17	12	17	2,28	<u>-0,94</u>
19	80	8	0	12	10,0	74	7	10	9	4,94	<u>5,06</u>
20	50	20	0	30	2,50	54	14	14	18	2,43	<u>0,07</u>
A	40, 7	35,8	11,7	11,8	2,23	46,7	30,6	12	10,2	2,42	<u>-0,19</u>
A/	8,2	7,2	1,8	2,7		9,3	6,1	2,4	2,2		

Wahrheitsindex = wahr: nicht wahr

♀ + = „wahr“ Antworten der weiblichen Testgruppe, ♀ - = „nicht wahr“
Antworten der weiblichen Testgruppe

♀+ / - = „sowohl wahr als auch nicht wahr“ Antworten der weiblichen
Testgruppe

♀ Ø = keine Antwort, weibliche Testgruppe, ♀ Σ = Wahrheitsindex der
weiblichen Testgruppe

♂ + = „wahr“ Antworten der männlichen Testgruppe, ♂ - = „nicht wahr“
Antworten der männlichen Testgruppe

♂ + / - = „sowohl wahr als auch nicht wahr“ Antworten der männlichen
Testgruppe

♂ ∅ = keine Antwort, männliche Testgruppe, ♂ ∑ = Wahrheitsindex der männlichen Testgruppe

∑ ♀ - ♂ = Wahrheitsindexunterschied, A = insgesamt / 20 , A 100 = Durchschnitt pro Testperson

Anhang 3. Akzeptanzkonsensgrad

Nr.	♀ +	♀ -	♀ + / -	♀ ∅	♀ ∑	♂ +	♂ -	♂ + / -	♂ ∅	♂ ∑	∑ ♀+♂	∑ ♀ - ♂
1.	30	30	23	17	0,500	54	20	17	9	0,687	59,4%	-0,187
2.	50	17	20	13	0,690	74	7	10	9	0,868	77,9%	-0,178
3.	83	17	0	0	0,830	80	7	10	3	0,876	85,3%	-0,046
4.	50	30	20	0	0,600	27	27	27	9	0,445	52,3%	0,155
5.	67	20	13	0	0,785	78	9	4	9	0,879	83,2%	-0,094
6.	13	67	14	6	0,260	40	34	20	6	0,532	39,6%	-0,272
7.	7	76	4	13	0,103	7	73	20	0	0,170	13,7%	-0,067
8.	85	15	0	0	0,850	67	14	11	8	0,788	81,9%	0,062
9.	44	34	14	8	0,554	74	20	0	6	0,787	67%	-0,233
10.	4	74	10	12	0,092	30	54	6	10	0,366	22,9%	-0,274
11.	4	84	0	12	0,045	37	57	0	6	0,394	30%	-0,394
12.	6	70	8	16	0,119	24	45	1	30	0,350	23,5%	-0,231
13.	10	44	4	42	0,207	20	48	8	24	0,316	26,1%	-0,109
14.	34	34	10	22	0,500	14	50	34	2	0,316	40,8%	0,184
15.	87	10	3	0	0,885	79	12	0	9	0,868	87,6%	0,017
16.	25	47	20	8	0,380	20	54	20	6	0,319	35%	0,061
17.	70	20	10	0	0,750	27	43	16	14	0,407	57,9%	0,343
18.	40	27	7	26	0,588	54	17	12	17	0,723	65,6%	-0,135
19.	80	8	0	12	0,909	74	7	10	9	0,868	88,9%	0,041
20.	50	20	0	30	0,714	54	14	14	18	0,744	72,9%	-0,03
A	40,7	35,8	11,7	11,8	0,518	46,7	30,6	12	10,2	0,585	55,6%	-0,07
A/ 100	8,2	7,2	1,8	2,7		9,3	6,1	2,4	2,2			

Akzeptanzkonsens = durchschnittlicher Meinungskonsens = wahr + nicht wahr: ∑ Antworten

Symbole: s. oben

∑ ♀ + ♂ = gesamter Wahrheitswertindex

∑ ♀ - ♂ = Wahrheitswertindex-Unterschied

Literatur:

- Ahlheim, K.-H. (und andere) (ed.) 1986: *Meyers Kleines Lexikon Psychologie*, Mannheim: Bibliographisches Institut
- Alfermann, D. 1996: *Geschlechterrollen und geschlechtstypisches Verhalten*, Stuttgart – Köln – Berlin: Kohlhammer
- Allport, G. W. 1977: *Az előítélet*, Budapest: Gondolat.
- Audi, R. 1995: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge: University Press
- Bußmann, H. 1990: *Lexikon der Sprachwissenschaft*, Stuttgart: Kröner
- Campbell, D. T. 1967: „Stereotypes and the perception of group differences”, *American Psychologist* 22, 817-829.
- Diemer, A. – Frenzel, I. 1967: *Philosophie. Das Fischer Lexikon*, Frankfurt: Fischer
- Dietzen, A. 1993: *Soziales Geschlecht. Soziale, kulturelle und symbolische Dimensionen des Gender-Konzepts*, Opladen: Westdeutscher Verlag
- Eckes, Th. 1997: *Geschlechterstereotype: Frau und Mann in sozialpsychologischer Sicht*, Pfaffenweiler: Centaurus
- Fishman, J. A. 1956: „An examination of the process and function of social stereotyping”, *Journal of Social Psychology* 43, 26-64.
- Gottburgsen, A. 2000: *Stereotype Muster des sprachlichen doing gender. Eine empirische Untersuchung*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag
- <http://ejournal.thing.at/essay/urania.html>: Leinfeller, E. 2000. Die redselige Frau, der schweigsame Mann und andere sprachliche Stereotype
- Hufeisen, B. 1993: „Frauen und Pelze wollen oft geklopft sein. Zur Darstellung der Frau in Sprichwörtern, Redewendungen und sonstigen feststehenden Ausdrücken”, Hufeisen, B. (ed.): „*Das Weib soll schweigen*”, Frankfurt: Peter Lang
- Huszár, Á. 2001: „Női beszéd”, in Andor J. et. al. (ed.): *Színes eszmék nem alszanak... Szépe György 70. születésnapjára*, Pécs: Lingua Franca Csoport, 577-585.
- Hügli, A. – Lübcke, P. (ed.) 1997: *Philosophielexikon. Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart*, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt
- Ichheiser, G. 1943: „Why psychologists tend to overlook certain 'obvious' facts” *Psychology of Science* 10, 204-207.
- Ichheiser, G. 1970: *Appearances and realities: Misunderstanding in human relations*, San Francisco: Jossey-Bass

- Jussim, L. 1991: „Social perception and social reality: A reflection and construction model”, *Psychological Review* 98, 54-73.
- Katz, D. – Braly, K. 1933: „Racial stereotypes of one hundred college students”, *Journal of Abnormal and Social Psychology* 28, 280-290.
- Klineberg, O. 1954: *Social psychology*, New York: Holt
- Lewandowski, Th. 1994: *Linguistisches Wörterbuch*, Heidelberg – Wiesbaden: Quelle & Meyer
- Link, G. 1979: *Montague-Grammatik. Die logischen Grundlagen*, München: Fink
- Lippman, W. 1922: *Public Opinion*, New York: Free Press
- Mauthner, F. 1910/11: *Wörterbuch der Philosophie*, Zürich: Diogenes
- Mózes, I. M. 1998: *Magyar szólások és közmondások*, Budapest: Horizont
- O. Nagy, G. 1985: *Magyar szólások és közmondások*, Budapest: Gondolat
- Ottati, V. – Lee, Y. 2001: „Pontosság: A sztereotípiakutatás elhanyagolt oldala”, Hunyady, Gy. – Ahn, N. L. L. (ed.): *Sztereotípiakutatás. Hagyományok és irányok*, Budapest: Eötvös
- Quasthoff, U. 1973: *Soziales Vorurteil und Kommunikation – eine sprachwissenschaftliche Analyse des Stereotyps*, Frankfurt: Fischer Athenäum
- Rittersbacher, Ch. 2002: *Frau und Mann im Sprichwort. Einblicke in die sprichwörtliche Weltanschauung Großbritanniens und Amerikas*, Heidelberg: Karl Ruprecht Universität
- Sandkühler, H. J. (ed.) 1999: *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner
- Schaff, A. 1969: *Einführung in die Semantik*. Frankfurt/M: Fischer Athenäum
- Schischkoff, G. 1991: *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart: Kröner
- Vinacke, W. E. 1956: „Exploration in the dynamic process of stereotyping”, *Journal of Social Psychology* 43, 105-132.
- Wenzel, A. 1978: *Stereotype in der gesprochenen Sprache. Form, Vorkommen und Funktion in Dialogen*, Ismaning: Hueber
- www.phillex.de: Philosophisches Lexikon