

Dear reader,

this version of the article has been accepted for publication and is subject to Springer Nature's AM terms of use (see <https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/accepted-manuscript-terms>), but is not the Version of Record and does not reflect post-acceptance improvements, or any corrections. Currently (September 2022) the Version of Record is available in printed form only, there is no doi.

Original publication:

Hermann-Josef Große Kracht

Kontraktualistische Vernunft – quo vadis? Zu Aktualitätsprofil und Theoriekontext der Rede vom 'Gesellschaftsvertrag'

in: Karl Gabriel / Hermann-Josef Große Kracht (Hg.), Brauchen wir einen neuen Gesellschaftsvertrag? pp. 9–33

Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2005

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Springer Nature:

<https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/book-policies>

Your IxTheo team

### **Kontraktualistische Vernunft –quo vadis?**

#### **Zu Aktualitätsprofil und Theoriekontext der Rede von 'Gesellschaftsvertrag'**

'Brauchen wir einen neuen Gesellschaftsvertrag?' – Wer eine solche Frage stellt, arbeitet mit einer doppelten Suggestion. Zum einen tut er so, als gäbe es ein kollektives, politisch jederzeit handlungsfähiges gesellschaftliches 'Wir', das mit Willen und Bewusstsein über eine solche Frage nachdenken und sich dann rational und diskursiv für oder gegen einen 'neuen Gesellschaftsvertrag' entscheiden könnte. Dabei belehrt uns doch die 'soziologische Aufklärung' nicht nur systemtheoretischer Provenienz, dass man angesichts der unüberschaubaren Evolutionsdynamik sozialer Komplexität von einer "Gesellschaft ohne Spitze und ohne Zentrum"<sup>1</sup> auszugehen habe. Vom naiven Glauben an eine planvolle Steuerbarkeit moderner Gesellschaften sollten sich die Staatsbürger deshalb tunlichst emanzipieren, auch wenn dieser politische Planungsoptimismus ihren demokratischen Gestaltungsambitionen durchaus entgegenkommt.

Zum anderen unterstellt die Frage nach einem neuen Gesellschaftsvertrag, dass es so etwas wie einen alten, heute aber unbrauchbar gewordenen Sozialkontrakt als eine irgendwie greifbare gesellschaftliche Wirklichkeit tatsächlich 'gibt', dass sich also – wenn schon nicht realiter als ein sprachlich fixiertes und von allen per Unterschrift ratifiziertes Vertragswerk, so doch als eine wirkmächtige soziale Imagination – eine vertragsähnlich geregelte Übereinkunft aller Gesellschaftsmitglieder und entsprechende soziale Identitätssymbolisierungen ausmachen lassen oder zumindest ausmachen lassen sollten. Denn die Rede vom Gesellschaftsvertrag arbeitet mit der legitimationstheoretischen Integrations-Fiktion, alle Gesellschaftsmitglieder könnten und müssten dem gesellschaftlichen Lebenszusammenhang, in dem sie sich vorfinden, individuell und rational zustimmen können. Das Element individueller Zustimmung durch jedermann und jedefrau macht jedenfalls das spezifisch moderne Normativitätsprofil der Sozialvertragssemantik aus; und es dürfte angesichts der Komplexitätslagen heutiger Gesellschaften zunächst einmal ähnlich naiv und simplifizierend erscheinen wie die unreflektierte Rede vom kollektiven 'Wir'.

Dennoch wird die Frage: 'Brauchen wir einen neuen Gesellschaftsvertrag?' in der politischen Debatte immer wieder aufgeworfen; und nicht nur das: kontraktualistisches Denken und Fühlen ist heute geradezu ubiquitär. Spitzenpolitiker aller Couleur sprechen mit schöner Regelmäßigkeit von einem 'neuen Gesellschaftsvertrag', den sie dem Wahlvolk anbieten und zur Ratifizierung vorlegen wollen; politische Philosophen verschiedenster Provenienz argumentieren heute mehr denn je mit der Figur des Gesellschaftsvertrags, um überzeugende Konzeptionen politischer Herrschaft und ökonomischer Gerechtigkeit vorzulegen; und staatliche Administrationen wie kommunale Gebietskörperschaften entfalten im Rahmen von Privatisierungs- und Deregulierungsbemühungen allenthalben eine neue *contract culture* mit *public-private-partnerships*, so dass privatrechtliche Vertragsbeziehungen und die Logik des Äquivalententausches – angefangen von Gesundheit, Pflege und sozialen Diensten über Post und Telekommunikation, Strom-, Gas- und Wasserversorgung, Verkehr und Transport,

---

<sup>1</sup> Niklas Luhmann, Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat, München/Wien 1981, 22.

Bildung und Kultur bis hin zu Eigentumsschutz und öffentlicher Sicherheit – im gesellschaftlichen Leben immer dominanter werden.

Vertragslogik und Gesellschaftsverträge aller Art erfreuen sich gegenwärtig also besonderer Wertschätzung. Auch wenn für diesen Boom der Vertragskultur massive Finanzdefizite der öffentlichen Haushalte ebenso wie handfeste Gewinnerwartungen privater Kapitalinteressen eine ursächliche Bedeutung haben, so lässt sich der spezifische Charme und der ungewohnte Erfolg der kontraktualistischen Vernunft wohl nicht allein aus ökonomisch-materiellen Zusammenhängen erklären. Das Bild einer durch Verträge konstituierten Gesellschaft aktualisiert vielmehr tief sitzende und in die politisch-kulturellen Mentalitätslagen moderner Gesellschaften fest eingewurzelte Moralegehalte, die sich auf vier unverzichtbare normative Errungenschaften der politischen Moderne zurückführen lassen: 1. einen starken anthropologischen *Individualismus*, der einklagbare Rechtsansprüche des Einzelnen gegenüber seiner Gemeinschaft behauptet; 2. einen ausgeprägten politischen *Egalitarismus*, der eine prinzipielle Gleichrangigkeit aller Gesellschaftsmitglieder projiziert; 3. einen wirkmächtigen philosophischen *Rationalismus*, der kritische Reflexion, öffentlichen Vernunftgebrauch und aufgeklärtes Eigeninteresse zu zentralen Richtgrößen erhebt; und schließlich 4. einen deutlichen sozialen *Formalismus*, der auf hochgradig verrechtlichte Formen der Sicherung und Stabilisierung zwischenmenschlicher Beziehungen zielt.

Im Hinblick auf die politisch-moralischen Legitimationsgrundlagen moderner Gesellschaften konnte sich die normative Kraft der Vertragssemantik in den letzten 200 Jahren – zumindest aus heutiger Sicht – die Spitzenposition erobern. Mit ihrer Auszeichnung von Freiheit und Gleichheit, rationaler Meinungsbildung und individueller Zustimmung konnte sie – trotz schwerer historischer Niederlagen – alternative Konzeptualisierungen gesellschaftlicher Identität, seien es organistische Körperanalogien aus der Tradition der politischen Romantik, völkische Gemeinschaftsideologien, geschichtsphilosophische Vorstellungen eines 'objektiven Klassenkampfes' oder angeblich übergeordnete Interessen der 'nationalen Lebensgemeinschaft' bzw. des 'nationalen Wirtschaftsstandorts' *on the long run* noch immer auf die Plätze verweisen. Insofern artikulieren sich in der vom politischen Liberalismus erfundenen Rede vom Gesellschaftsvertrag – von ihrer frühliberalen 'Blütezeit' über ihr 'vorzeitiges Altern' im späten 19. Jahrhundert bis hin zu ihrem überraschenden 'zweiten Frühling' in der Gegenwart (1.-3.) – in einer bis heute nicht überbotenen Form elementare Moralegehalte, die kaum aufgekündigt werden können, ohne das Normativitätsprofil der politischen Moderne in seinem Kern zu gefährden. Allerdings muss dies im Umkehrschluss nicht heißen, dass die liberale Semantik des Gesellschaftsvertrags angesichts der veränderten Komplexitätslagen spätmoderner Gegenwartsgesellschaften nicht durch modernitätskompatible 'postliberale' Gesellschaftskonzeptionen und Leitbilder ergänzt und weiterentwickelt werden könnte und müsste, auch wenn sich solche Motive in den vom politischen Kontraktualismus dominierten Debattenlagen der Gegenwart kaum abzeichnen (4.).

1. Selbstbewusste Individualität und gesellschaftliche Gleichheit: Die Blütezeit der kontraktualistischen Vernunft.

#### 1.1. Der Aufbruch zur individualistischen Rationalität

Mit Thomas Hobbes' *Leviathan* betrat im Jahr 1641 ein völlig neuartiges, geradezu revolutionäres Leitbild die Bühne der politischen Philosophie, das alles bisherige politische Denken des christlichen Abendlandes in Grund und Boden stürzte: der rationale

Sozialvertrag<sup>2</sup>, den kluge und eigennutzorientierte, aneinander desinteressierte Individuen miteinander abschließen, um ihre privaten Interessen möglichst optimal absichern und verfolgen zu können.

Die Jahrhunderte lang eingelebten Mentalitätslagen der europäischen Gesellschaftsgeschichte, wie sie vor allem vom politischen Aristotelismus gepflegt wurden, sahen sich damit bis ins Mark erschüttert. Der Glaube an die Gott wohlgefällige Ordnung der Dinge, an die soziale Wesensnatur des Menschen und die naturgegebenen, harmonisch-hierarchisch strukturierten Lebensordnungen, die jedem Einzelnen einen besonderen Ort im sozialen Ganzen zuweisen; all dies gilt nun nicht mehr. Das teleologisch-metaphysische Naturverständnis wird durch ein modernes, strikt mechanistisches Denken *more geometrico* ersetzt; die aristotelische Sozialmetaphysik wird abgelöst von einem nachmetaphysischen, rein dezisionistisch ansetzenden Rechtspositivismus; staatliche Herrschaft ist nicht länger eine in der göttlichen Schöpfungsordnung angelegte und den Menschen vorgeordnete Naturanlage, sondern ein von rationalen Individuen erst zu konstruierendes Kunstprodukt; und der Mensch wird nun nicht länger vorgestellt als in vorgegebener sozialer Einbindung und hierarchischer Verschiedenheit lebend, sondern als isoliertes, a-soziales Individuum, das sich vereinzelt, frei und gleich in einem ursprünglich rechtsfreien, strikt egalitären Naturzustand vorfindet, in dem seine Existenz geprägt ist durch "beständige Furcht und Gefahr eines gewaltsamen Todes – das menschliche Leben ist einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz"<sup>3</sup>.

Die von Hobbes wiederentdeckte Denkfigur des rationalen, von allen Individuen in ihrem aufgeklärten Eigeninteresse frei und selbstbestimmt geschlossenen Gesellschaftsvertrags – mit dem klassischen Dreischritt: 'kriegerischer Naturzustand – allgemeiner gesellschaftskonstituierender Vertragsschluss – zivilisierter Gesellschaftszustand' fungiert seitdem als die schlechthin konstitutive politische Legitimationsfigur der europäischen Moderne. Zu den politisch-moralischen Ingredienzen dieser Denkfigur gehören die pessimistische *homo oeconomicus*-Anthropologie, die die Menschen als vernunftbegabte, aufgeklärte, kluge und im langfristigen Eigeninteresse handelnde Rationalegoisten beschreibt; die These von der prinzipiell egalitären Ausstattung der Menschen als freie und gleiche, zu freiwilliger Kooperation ebenso wie zu gegenseitiger Drohung und Defektion befähigte handlungsmächtige Akteure; und vor allem die normative Auszeichnung eines nicht auf Tradition oder Metaphysik, sondern ausschließlich auf universaler Zustimmungsfähigkeit für alle beruhenden politischen Legitimationsprinzips mit seiner freiheits- und autonomiesichernden Qualität. Dieses Theoriedesign erweist sich vor dem veränderten historischen Hintergrund der beginnenden Moderne als hoch funktional. Denn auch wenn die Hobbessche Anthropologie mit ihren so misanthropisch und abweisend daher kommenden Hintergrundannahmen empirisch in erheblichem Maße angreifbar ist, so lässt sich kaum bestreiten, dass sie für die Aufgaben der politischen Philosophie im Kontext moderner, multikultureller und multireligiöser Konfliktgesellschaften einen geeigneteren Anknüpfungspunkt anbieten dürfte als die klassischen Plausibilitäten des mittelalterlichen politischen Aristotelismus.

Ohne es selbst zu wollen, wurde Thomas Hobbes, der sich vor dem Hintergrund der verheerenden religiösen Bürgerkriege seiner Zeit eigentlich daran gemacht hatte, einen strikten politischen Absolutismus, d.h. die starke und durch keinerlei Macht und Tradition

---

<sup>2</sup> Zu den vormodernen Wurzeln des Vertragsmotivs, das sich bereits in der Sophistik nachweisen lässt, vgl. Wolfgang Kersting, Art. Vertrag, Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 6, Stuttgart 1990, 901-945, 901-914.

<sup>3</sup> Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates (1641), Frankfurt 1984, 96.

eingeschränkte oberste Herrschaftsgewalt eines souveränen Alleinherrschers zu begründen, zugleich zum zentralen Stichwortgeber des liberalen Zeitalters des europäischen Bürgertums. Schon wenige Jahrzehnte nach dem 'Leviathan' konnte sich nämlich mit John Locke das friedlich-optimistische Weltbild einer auf Arbeit, Fleiß und Leistung beruhenden bürgerlichen Aufklärung ebenfalls der Figur des Gesellschaftsvertrags bedienen, um ihr neu aufgekommenes Interesse an einer wirksamen Einschränkung der Allgewalt des Staates politisch wirkmächtig zu artikulieren. Die Herrschaft wird der Regierung nun mit dem Zweck übertragen, "den Menschen ihr Eigentum (*property*) zu bewahren und zu sichern"<sup>4</sup>; und dieses Eigentum definiert er umfassend als die Dreiheit "ihres Lebens, ihrer Freiheiten und ihres Vermögens (*lives, liberty, estates*)"<sup>5</sup>. Dieses 'Eigentum' fungiert seitdem als unverlierbares bürgerliches Grundrecht aller modernen Verfassungsstaaten des westlichen Typs und erfreut sich aufgrund seines autonomie- und freiheitsermöglichenden Charakters zurecht allgemeiner Wertschätzung, auch wenn bereits im Kontext der bürgerlichen Aufklärung immer wieder darauf hingewiesen wurde, wie leicht sich die Legitimationsfigur des Gesellschaftsvertrags auch zu strategischen Betrugsmanövern der Starken gegenüber den Schwachen missbrauchen lässt.<sup>6</sup>

## 2.2. Die frühmoderne Gesellschaftsvision von Freiheit und Gleichheit

Die politische Semantik des Gesellschaftsvertrags wurzelt also in den zentralen normativen Errungenschaften des bürgerlichen Zeitalters. Sie entspricht dem dreifachen Autonomieversprechen der Aufklärung, die im Verlauf des 18. Jahrhunderts selbstbewusst damit begonnen hatte, den verkrusteten Herrschaftsverhältnissen der von feudalen Gesellschaftsstrukturen und absolutistischer Staatlichkeit geprägten Gegenwart die Verheißungen eines kommenden Zeitalters der Vernunft und der Aufklärung entgegenzusetzen und das neue Leitbild der 'autonomen Einzelpersonlichkeit' zu verkünden. Das 'freie Individuum' – mit großer Selbstverständlichkeit war dabei natürlich nur an Männer gedacht – sollte sich zum einen als ökonomisch unabhängiger Marktbürger realisieren, der auf einem von absolutistischen Vorgaben befreiten Markt der Waren, Güter und Dienstleistungen eigenverantwortlich agieren und seinen materiellen Interessen ungehindert nachgehen kann. Zum anderen sollte es sich als politisch partizipierender Aktivbürger erfahren können, der sich nicht mit der halbierten Freiheit einer nur ökonomischen Autonomie begnügt, sondern auch gleichberechtigt am politischen Meinungs- und Willensbildungsprozess des Staates mitwirken will. Und schließlich soll sich das 'autonome Individuum' auch in den Fragen von Kunst und Kultur, von Ethik, Religion und Weltanschauung als kulturell selbstentscheidungsfähige Person erfahren können entsprechend gesellschaftlich anerkannt werden.

Mit diesen Autonomieversprechungen korrespondierte zu Beginn des bürgerlichen Zeitalters ein umfassendes gesellschaftliches Reformprojekt, dessen zukunftsweisende Faszination zunächst auch weite Teile der unteren sozialen Schichten zu erreichen vermochte. Der

---

<sup>4</sup> John Locke, Zwei Abhandlungen über die Regierung (1689), Frankfurt 1977, 289.

<sup>5</sup> Ebd., 278.

<sup>6</sup> Den klassischen Ort der ersten radikalen Kritik an der bürgerlich-liberalen Interpretation der Vertragsidee bildet bekanntlich Jean-Jacques Rousseaus Discours (1755). Rousseau äußert hier den Verdacht, dass hinter dem Siegeszug des so egalitär erscheinenden Vertragsmotivs ein bewusstes Betrugsmanöver steckt, um den Reichen die 'Unantastbarkeit' ihres Reichtums und den Armen die 'Unantastbarkeit' ihrer Armut zu sichern: So "ersann schließlich der Reiche den durchdachtesten Plan, der jemals in den menschlichen Geist gekommen ist: Dieser bestand darin, gerade die Kräfte derjenigen, die ihn angriffen, zu seinen eigenen Gunsten zu gebrauchen, aus seinen Gegnern seine Verteidiger zu machen ..."; mit dem Ergebnis, dass die Reichen so "das Gesetz des Eigentums und der Ungleichheit für immer festlegten, aus einer geschickten Usurpation ein unwiderrufliches Recht machten..." (Jean-Jacques Rousseau, Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, hg. v. Philipp Rippel, Stuttgart 1998, 91.93).

frühliberale Gesellschaftsentwurf – auch wenn er nirgends konsistent und umfassend ausgearbeitet wurde und deshalb heute weniger präsent ist als die epochalen verfassungsrechtlichen Leitideen von Freiheit und Gleichheit, von politischer Öffentlichkeit und demokratischer Republik, die in Autoren wie Locke, Rousseau und Kant ihre bis heute berühmten Meisterdenker gefunden haben – zielte auf das "Zukunftsbild einer klassenlosen Bürgergesellschaft 'mittlerer' Existenzen, einer, rückblickend formuliert, vorindustriellen, berufsständisch organisierten Mittelstandsgesellschaft auf patriarchalischer Grundlage"<sup>7</sup>. In ihr geht es um eine sozial einigermaßen homogene Gemeinschaft freier und gleicher, ökonomisch selbstständiger Staatsbürger, die nicht nur ihre individuelle Privatexistenz, sondern auch ihr politisch-gesellschaftliches Zusammenleben 'in die eigenen Hände' nehmen können und wollen; und wer aufgrund mangelnder Bildung und fehlenden Besitzes zur Zeit noch vom Status eines solchen Staatsbürgers im Vollsinn ausgeschlossen ist, für den sollte sich durch umfassende volkspädagogische Bildungsbemühungen dieses Defizit mit der Zeit leicht und harmonisch kompensieren lassen. Damit war klar: statt einer statusorientierten Gesellschaft ständischer Geburtsprivilegien sollte es in Zukunft um eine egalitäre Gesellschaft freier und gleicher Privatbürger gehen, die jedem Individuum die gleiche Chance einräumt, sich durch individuelle Leistung, Fleiß und Anstrengung einen zumindest bescheidenen Wohlstand zu erarbeiten.

Zugeschnitten war diese Gesellschaftsvision freilich auf die – nicht wenig idealisierten! – Lebensverhältnisse einer vorindustriellen, dörflich-agrarischen, von freien Bauern, Handwerkern und kleinen Kaufleuten bevölkerten Lebenswelt, in der die sozioökonomischen Grundlagen für eine sozial einigermaßen homogene Gemeinschaft selbstverantwortlicher Kleinwarenproduzenten noch hinreichend gegeben schienen. So schien hier die freie Verfügung eines jeden über ein gewisses Privateigentum noch realisierbar zu sein, etwa in Form einer Ackerscholle oder eines Handwerksbetriebs, mit dessen Hilfe der Einzelne seine ökonomische Subsistenz autark sichern kann. So wie sich Freiheit politisch-rechtlich durch Handlungsfreiheiten, d.h. durch 'Freiheit von eines anderen nötiger Willkür' (Kant) manifestiert, so realisiert sich diesem Gesellschaftsentwurf zufolge soziale und ökonomische Freiheit durch materielle Unabhängigkeit. Und die Klassiker des politischen Liberalismus waren sich dabei stets bewusst, dass eigentumslose Massen, die um den Preis schlichten Verhungerns genötigt sind, jeden Tag aufs Neue ihre Arbeitskraft zu verkaufen, die also ihr Überleben nur sichern können durch "die Bewilligung an andere, von den eigenen Kräften Gebrauch zu machen"<sup>8</sup>, den Standards einer eigenverantwortlich-autonomen Marktfähigkeit und damit dem modernen Bürgerstatus nicht zu entsprechen vermögen. Denn wer nicht in der Lage ist, aus seinen eigenen Kräften heraus und auf der Grundlage seiner eigenen Besitztümer unabhängig vom Wohlwollen anderer für sich und die Seinen Sorge zu tragen, der ist nicht wirklich frei und unabhängig, auch wenn ihm Rechtsstaat und Demokratie noch so viele Schutz- und Abwehrrechte und noch zu zahlreiche politische Partizipationsoptionen eröffnen.

Für dieses staatsbürgerliche Basiskriterium der ökonomischen Selbständigkeit steht im frühliberalen Gesellschaftsentwurf bekanntlich die Chiffre 'Besitz'; und auch das liberale Programmwort 'Jeder ist seines eigenen Glückes Schmied', kann nur dann einen Sinn haben, wenn auch jeder über eine eigene Schmiede verfügt. Mit dem Durchbruch der

---

<sup>7</sup> Lothar Gall, Liberalismus und 'bürgerliche Gesellschaft'. Zu Charakter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland, in: ders. (Hg.), Liberalismus, 2., erweiterte Auflage, Königstein/Ts. 1980, 162-186, 176.

<sup>8</sup> Vgl. dazu Kants Beschreibung des Staatsbürgerstatus: "Die dazu erforderliche Qualität ist, außer der natürlichen (daß es kein Weib, kein Kind sei), die einzige; daß er sein eigener Herr (sui iuris) sei ...; d.i. daß er, in denen Fällen, wo er von andern erwerben muss, um zu leben, nur durch Veräußerung dessen was / sein ist erwerben, nicht durch Bewilligung, die er andern gibt, von seinen Kräften Gebrauch zu machen...."(Kant 1964, 151)

industriekapitalistischen Massengesellschaft sollte sich diese vormoderne Vision eines 'Liberalismus als kleinbetriebliche Demokratie' (Eduard Heimann)<sup>9</sup> dann aber endgültig als historisch obsolet erweisen.

## 2. Defensive Besitzstandswahrung und gesellschaftliche Exklusion: Das vorzeitige Altern der kontraktualistischen Vernunft

### 2.1. Das ausbleibende 'up-date' des politischen Liberalismus

In dem Maße, wie das frühliberale Integrationsprojekt einer 'klassenlosen Bürgergesellschaft mittlerer Existenzen' (Lothar Gall) an den industriegesellschaftlichen Klassenverhältnissen des späten 19. Jahrhunderts scheiterte, wäre es an der Zeit gewesen, die Gesellschaftsbilder und -visionen, an denen sich die alten Autonomieversprechen des politischen Liberalismus orientiert hatten, grundlegend umzuzeichnen und den veränderten Realitäten anzupassen. Die bisherige Semantik einer individualistisch-liberalen 'Marktplatzkonzeption der Gesellschaft', in der alle als freie, gleiche und autonome Marktbürger ungehindert von staatlichen Einmischungen ihre je individuellen Lebenspläne und Glücksvorstellungen verfolgen können, wäre dementsprechend umzuarbeiten auf die neue Semantik einer kollektiv-nachliberalen 'Fabrikkonzeption der Gesellschaft',<sup>10</sup> in der nicht mehr isolierte Marktindividuen agieren, sondern kooperierende Gesellschaftsmitglieder, die darum wissen, dass ihr je individuelles Wohlergehen vor allem von einer koordinierten Praxis erfolgreicher Arbeitsteilung abhängt. Die bürgerlich-individualistischen Tugendkataloge von Leistung, Fleiß und Eigenverantwortung wären dann zu transformieren in eine Moralanleitung für ein postliberales Kooperationsprojekt, in dem alle Individuen in einer demokratisch-diskursiven Verständigungspraxis gemeinsam darüber beraten, wie sie ihren hochgradig arbeitsteiligen, funktional ausdifferenzierten, weithin anonymisierten und mit erheblichen Interessenkonflikten aufgeladenen gesamtgesellschaftlichen Produktions- und Reproduktionszusammenhang so organisieren und gestalten können, dass dieser komplexe Kooperationsprozess nicht nur dauerhaft und effizient funktioniert, sondern auch die Akzeptanz und Anerkennung aller Mitglieder dieser 'Fabrikgesellschaft' zu finden vermag.

Der klassische Wirtschaftsliberalismus des 19. Jahrhunderts verzichtet jedoch vollständig darauf, diesen Weg eines normativen 'up date' des politischen Liberalismus einzuschlagen und ein zukunftsfähiges gesellschaftliches Integrationsversprechen für die Lebens- und Arbeitsprozesse moderner Industriegesellschaften zu entwickeln. Stattdessen hält er unverändert am Leitbild einer reinen Privatrechtsgesellschaft individueller Wirtschaftsbürger fest, ohne sich von dem neu entstehenden Massenphänomen eigentumsloser und bildungsferner Proletarier in den neu entstehenden Industriegebieten empirisch oder normativ nennenswert irritieren zu lassen. Der Staat sieht sich hier nach wie vor strikt auf den Schutz von Rechtssicherheit und Vertragsfreiheit beschränkt und hat sich jeglicher wirtschafts- oder sozialpolitischen Intervention zu enthalten. Der gesellschaftliche Zusammenhang soll sich nach wie vor allein aus den freien Marktbeziehungen und privaten Rechtsverträgen zwischen Anbietern und Nachfragern, Käufern und Verkäufern aller Art konstituieren, ohne dass dieser *laissez faire*-Marktliberalismus noch angeben könnte, wie die zu erwartenden gesellschaftlichen Konfliktpotenziale und Anomieerfahrungen bearbeitet werden können, wenn die einst von der klassischen politischen Ökonomie prognostierten, allerdings auf vorindustrielle Sozialbeziehungen zugeschnittenen segensreichen Wirkungen der *invisible hand* (Adam Smith) des freien Marktes massenhaft ausbleiben.

---

<sup>9</sup>Vgl. Eduard Heimann, Soziale Theorie des Kapitalismus. Theorie der Sozialpolitik, Tübingen 1929, 19-23.

<sup>10</sup> Vgl. zu dieser Begrifflichkeit Peter Koller, Gesellschaftsauffassung und soziale Gerechtigkeit, in: Günter Frankenberg (Hg.), Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft, Frankfurt/M. 1994, 129-150, 142.

In der politischen Publizistik, der Philosophie und den Sozialwissenschaften jener Zeit reflektiert sich diese Normativitätskrise des politischen Liberalismus denn auch nicht zufällig in einem schwerwiegenden Legitimationsverlust, genauer gesagt: in einem nahezu vollständigen Abbruch der kontraktualistischen Vernunfttradition. Dem von der moralischen Dignität und den Vernunftfähigkeiten des Einzelindividuums begeisterten 18. Jahrhundert folgten im 19. und 20. Jahrhundert normativ ernüchterte, von einem 'wertfreien' Szientismus geprägte Wissenschafts- und Erkenntnisideale, in denen für normativ anspruchsvolle, am Ziel einer Universalisierung der Freiheits- und Gleichheitsversprechen der politischen Moderne orientierte ethische Großprojekte kaum noch Raum vorgesehen war. Um den neuen marktliberalen Lebenszusammenhang der bürgerlichen Gesellschaft nun ähnlich kritisch auf den Prüfstand der 'öffentlichen Vernunft' zu stellen wie einst den des absolutistischen Fürstenstaates, schien insofern nicht die Zeit zu sein.

Allerdings wurden die humanistisch-universalen Ansprüche des frühen Liberalismus nun immer mehr von sozialistisch-sozialdemokratischen Strömungen beerbt, die in dem Maße, wie die Vision der 'klassenlosen Bürgergesellschaft mittlerer Existenzen' durch die bedrängende Realität einer antagonistischen Klassengesellschaft von Bourgeoisie und Proletariat abgelöst wurde, nach alternativen Wegen zur Realisierung der bürgerlichen Freiheits- und Gleichheitsversprechungen Ausschau hielten. Neben der vom historischen Materialismus inspirierten Hoffnung auf eine früher oder später bevorstehende grundstürzende Umwälzung der gesellschaftlichen Klassenverhältnisse machte sich hier insbesondere das Bemühen spürbar, mithilfe eines starken Wohlfahrtsstaates den eigentumslosen Massen des Industriezeitalters wenigstens ansatzweise ein funktionales Äquivalent für die verlorenen bzw. auf immer unzugänglichen ökonomischen Grundlagen bürgerlicher Autonomie und Unabhängigkeit in Aussicht zu stellen. Leitmotiv ist dabei die Vorstellung, man könne mit Hilfe eines zugriffstarken Steuerstaates von den im Rahmen der marktgesteuerten gesellschaftlichen Arbeitsteilung besonders profitierenden Personengruppen so viele monetäre Mittel abzuschöpfen, dass davon den Benachteiligten ein so hohes Niveau öffentlicher Grundsicherung zur Verfügung gestellt werden kann, dass sie nicht länger unter dem alltäglichen Druck der 'Hungerpeitsche' (Max Weber) genötigt sind, ihre Arbeitskraft ohne gestaltenden Einfluss auf die Lohnhöhe verdingen zu müssen. Insofern scheint hier eine – über die technischen Hilfsmittel 'progressive Besteuerung' und 'sozialpolitische Umverteilung' prinzipiell organisierbare – Neufassung des unter industriegesellschaftlichen Lebensbedingungen zusehends obsolet gewordenen Egalitätsversprechen der politischen Moderne möglich zu werden, die die obsolet gewordene 'primäre Autonomie' des ökonomisch eigenständigen Privatbürgers durch eine 'sekundäre Autonomie' des sozialstaatlich gesicherten und demokratisch mitbestimmenden Staatsbürgers ersetzt.<sup>11</sup>

Vielen in der Arbeiterbewegung galt deshalb ein allgemeines und gleiches, also auch auf die Arbeiterschaft ausgeweitetes Stimmrecht als ein aussichtsreicher Weg zu diesem Ziel einer über den Staat organisierbaren 'sekundären' Sicherung der sozialen und ökonomischen Autonomie der Industriearbeiter. Diese Überlegungen trafen am Ende des 19. Jahrhunderts aber auf die geschlossenen Abwehrreihen eines politischen Liberalismus, der seiner Degeneration zu einer ängstlichen Abwehrideologie der besitzenden Klassen nichts mehr entgegenzusetzen hatte und die einstigen Inklusionskategorien von 'Besitz und Bildung' nun zu schroffen Exklusionskriterien umdefinierte. Allenthalben traf man nun auf kulturpessimistische Ängste vor der drohenden Massengesellschaft und der befürchteten kollektiven Irrationalität der Menge, mit der man das eigentliche Zeitalter der bürgerlichen

---

<sup>11</sup> Vgl. dazu u.a. Arthur Rosenberg, Demokratie und Sozialismus, Frankfurt 1962....



Gesellschaft dem Untergang geweiht sah. In ihnen artikulierten sich tiefsitzende Aversionen gegenüber der Realität einer nachbürgerlichen Massendemokratie, die nicht als Konsequenz des bürgerlichen Verfassungsideals und universale Einlösung seiner egalitären Partizipationsversprechungen begrüßt, sondern zumeist nur noch als diffuse Bedrohung für 'echte Autonomie' und 'wahrhafte Individualität' des bürgerlichen Individuums wahrgenommen wurde.

## 2.2. Zwischen atomistischer Marktfreiheit und arbeitsteiliger Solidarität

Einen epochentypischen Ausdruck fand diese Normativitätsdegeneration der politischen Liberalismus in den 'manchester-liberalen' Arbeiten des britischen Soziologen *Herbert Spencer*, die insbesondere in England und den USA sehr erfolgreich waren, in Deutschland aber nur während einer relativ kurzen Phase der 1870er Jahre zu reüssieren vermochten. Hier schlägt der humanistisch-universalistische Impuls des frühbürgerlichen Liberalismus endgültig in eine chauvinistische Verachtung des Sozialstaates um und amalgamiert sich bruchlos mit sozialdarwinistischen Motiven eines *survival of the fittest*. Für Spencer kennzeichnet sich der 'industrielle Gesellschaftstypus' mit seiner Entwicklung *from status to contract* durch den Siegeszug freier Tausch- und Vertragsbeziehungen, mit denen sich "immer mehr ein Streben nach Unabhängigkeit, eine weniger ausgeprägte Loyalität, ein geringeres Vertrauen auf die Regierung und ... eine zunehmende Achtung vor der Individualität der Mitmenschen"<sup>12</sup> verbinden. Wenn jedoch die liberale Kernmaxime, "dass jeder so leben soll, dass er andere weder belästigt noch schädigt"<sup>13</sup>, durch einen Staat verletzt wird, der "den Würdigen die Dinge nimmt, für welche sie gearbeitet haben, um den Unwürdigen die Dinge zu geben, welche sie nicht verdient, .... so darf man mit Recht den Rath erteilen: 'Lasst eure Einmischung'"<sup>14</sup>.

Dieses strikte *laissez faire*-Postulat avanciert bei Spencer sogar zur elementaren Grundbedingung für die Zukunftsfähigkeit der eigenen Nation, denn eine solche Belastung der Besseren zu Gunsten der Geringeren würde geradezu zwangsläufig "zu dem Endergebniss führen, dass ein Gemeinwesen, das einem derartigen Verfahren treu bleibt, im Wettbewerb mit einem anderen Gemeinwesen, das auf wahre Billigkeit gegründete Einrichtungen trifft, den Kürzeren ziehen und endlich im Fortschritt der Civilisation ganz untergehen müsste"<sup>15</sup>. Und 'wahre Billigkeit' heißt dann, dass sich der Staat grundsätzlich von aller vermeintlich wohlmeinenden, realiter aber die Zukunftskräfte der Gesellschaft schwächenden Staatshilfe für die Schwachen fernzuhalten habe. Spencer zufolge darf lediglich gelegentliche private Philanthropie zum Zuge kommen, aber auch diese nur in Maßen, denn gerade dem "von solchem Mitgefühl Beherrschten" will er mit seinen Schriften zu der Einsicht verhelfen, "dass er durch blinden Eifer Unheil stifte"<sup>16</sup>.

Eines der wenigen weiterführenden Legitimationskonzepte, die sich im späten 19. Jahrhundert auf den Weg machten, die bürgerlichen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit mit den veränderten sozialstrukturellen Bedingungen einer postliberalen Industriegesellschaft und der Notwendigkeit eines vermittelnden Wohlfahrtsstaates zusammenzudenken, entstand dann – übrigens explizit in Abwehrreaktion auf Herbert Spencer – im Umfeld der französischen Soziologie des späten 19. Jahrhunderts und wurde insbesondere von der so genannten 'Durkheim-Schule' artikuliert.

---

<sup>12</sup> Herbert Spencer, Die Prinzipien der Soziologie. Autorisierte deutsche Ausgabe. Nach der zweiten englischen Auflage übersetzt von B. Vetter, Bd. III, Stuttgart 1889, 753.

<sup>13</sup> Ders., ..., Bd. II, Stuttgart ..., 189??.

<sup>14</sup> Ebd., 190??

<sup>15</sup> Ders., (Anm. 11), 784.

<sup>16</sup> Ebd., 788f.

In seiner Schrift *De la division du travail social* hatte *Émile Durkheim* im Jahr 1893 ein Moralkonzept in den Blick genommen, das sich nicht am Leitbild ökonomischer Unabhängigkeit, sondern an der Entdeckung der 'sozialen Solidarität' als einem soziologisch beschreibbaren *fait social* moderner, hochgradig arbeitsteilig organisierter Industriegesellschaften orientiert. Ausgangspunkt dieses postliberalen Moralkonzepts ist die an die liberale Ökonomie eines Adam Smith anknüpfende Einsicht in die fundamentale Bedeutung, die der Arbeitsteilung in modernen Gesellschaften zukommt. Während im ökonomischen Diskurs zwar immer wieder die 'ökonomischen Harmonien' (Frederic Bastiat) der *invisible hand* des freien Marktes und das enorme Wohlstandsschaffende Potenzial der fabrikmäßigen Arbeitsteilung hervorgehoben werden, bleibt die ebenfalls aus der modernen Arbeitsteilung resultierende 'soziale Solidarität' im Sinne zunehmender wechselseitiger Abhängigkeit aller von allen, auf die Durkheim hinweist, im Diskurs der Ökonomen bis heute merkwürdig ausgeblendet. Für Durkheim führt jedoch gerade das Phänomen der Arbeitsteilung nicht nur zu Wohlfahrtseffekten, sondern auch und vor allem zu langwierigen Prozessen der Professionalisierung und Individualisierung, durch die die Menschen in den modernen Gesellschaften "zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer"<sup>17</sup> werden, da diese Gesellschaften in einem gleichgerichteten Differenzierungsprozess Solidarität ebenso wie Individualität, komplexe soziale Ordnung ebenso wie hohe personale Autonomie hervorzubringen vermögen.

Durkheim erwartet nun, dass das Bewusstsein dieser Doppelbewegung von wachsender persönlicher Individualität und wachsender gesellschaftlicher Abhängigkeit, dieses Wissen um die 'Zwangs-Solidarität' aller als unhintergehbare 'soziale Tatsache' moderner Industriegesellschaften das Entstehen einer neuen "Moral der organisierten Gesellschaften"<sup>18</sup> ermöglicht. Während viele seiner Zeitgenossen als Konsequenz der steigenden Komplexität moderner Gesellschaften vor allem soziale Zersplitterung und politische Anomie befürchteten, sah die so genannte 'Durkheim-Schule' also durchaus Chancen für einen neuartigen Zusammenhang von Arbeitsteilung, Solidarität und Moral, der die Chance eröffnet, über die Engführungen der individualistisch-liberalen Vertragstheorien hinauszukommen. Auf der Grundlage dieser Solidaritätskonzeption muss der gesellschaftliche Zusammenhang nämlich nicht länger auf bewusst eingegangene Tauschbeziehungen rationaler Marktteilnehmer zurückgeführt werden. Er kann jetzt vielmehr – im Rahmen einer Weiterentwicklung des Liberalismus zum 'Solidarismus' – auf die Anerkennung wechselseitiger Abhängigkeit und arbeitsteiliger Solidarität gründen, ohne dass ein solches Moralkonzept sein spezifisch modernes Freiheitsprofil verlieren müsste, denn: "Die Regeln, die diese Moral konstituieren, sind nicht so zwingend, daß sie jede freie Überprüfung ersticken; vielmehr sind wir ihnen gegenüber freier, weil sie eher für uns und in einem gewissen Sinne von uns gemacht sind."<sup>19</sup>

## 2.2. Unterwegs zu einem solidaristischen Liberalismus?

Während Durkheim nach seiner 'kollektivistischen Wende' zur Religionssoziologie dieses moralsoziologische Forschungsprogramm jedoch nicht selbst weiterverfolgte, veröffentlichte Léon Bourgeois, Jurist und führender Kopf der aus heutiger Sicht als linksdemokratisch zu bezeichnenden 'radikalsozialistischen Partei' Frankreichs, nur drei Jahre später seine populäre Schrift *La Solidarité*, die als der einflussreichste Text des französischen Solidarismus gelten

---

<sup>17</sup> *Émile Durkheim*, Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt 1992, 82.

<sup>18</sup> Ebd., 478.

<sup>19</sup> Ebd.

kann.<sup>20</sup> Die um die Jahrhundertwende sehr erfolgreiche solidaristische Bewegung trat mit dem Anspruch auf, eine Alternative zu liberalen und revolutionären Gesellschaftskonzeptionen in den Blick zu nehmen, um auf diese Weise Individualismus und Sozialismus, Besitzbürgertum und Arbeiterschaft miteinander zu versöhnen. Und auch wenn diese Bewegung heute weithin in Vergessenheit geraten ist, so hat sie mit dem Moralkonzept einer republikanischen Solidarität doch den programmatischen sozialreformerischen Leitbegriff geprägt, dem der französische Wohlfahrtsstaat der Vierten Republik seine entscheidenden Legitimationsgrundlagen verdankt.

Da alle aufeinander angewiesen sind und sich niemand in den Bedingungen seiner individuellen Entwicklung als voraussetzungslos und unabhängig verstehen kann, setzt Bourgeois der republikanischen Trias von 'Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit', vor allem aber ihrer liberalen Variante 'Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit', eine Alternative entgegen, die ihm einzig den Bedingungen einer komplexen Industriegesellschaft angemessen erscheint, nämlich die 'solidaristische' Trias von 'Solidarität, Freiheit, Gleichheit'. Seine Kernaussage lautet: 'Nous naissons débiteurs!' – Der Mensch wird als Schuldner der menschlichen Assoziation geboren. Aus der Tatsache der 'sozialen Solidarität', d.h. der wechselseitigen Abhängigkeit aller, folgt für Bourgeois unmittelbar eine 'soziale Schuld', denn: "Jeder lebende Mensch hat insofern und in dem Maß eine Schuld gegenüber allen lebenden Menschen abzutragen, als er unter Beihilfe aller unterstützt worden ist."<sup>21</sup> Aus dieser Idee einer 'sozialen Schuld' (*dette social*), in die übrigens erkennbar Motive der christlichen Erbsündenlehre eingegangen sind, folgt für Bourgeois unmittelbar eine kollektive gesellschaftliche Verantwortlichkeit. "Da es uns unmöglich ist, zu irgendeinem Zeitpunkt festzustellen, wo die letzte Schwingung der individuellen Handlungen verklingt, die jeder von uns setzt, werden wir nie feststellen können, wo die letzte Schwingung unserer Pflicht allen anderen gegenüber endet."<sup>22</sup> Im Rahmen einer solidaristischen Gesellschaftskonzeption ist es mithin, wie *Charles Gide* formuliert, "unmöglich festzustellen, in welchem Ausmaß ein Mann, der einen beträchtlichen Grad an Macht und Vermögen erreicht hat, dies der Gesellschaft verdankt, wie es auch unmöglich ist, das zu bemessen, was die Gesellschaft jenem armen Kerl schuldet, der weder über die nötige Ausbildung noch über vorgestrecktes Kapital noch über die zum Erwerb seines Lebensunterhalts notwendige Gesundheit und körperlichen Kräfte verfügt und so während seines ganzen Lebens die Last der allgemeinen Solidarität tragen muß, ohne von ihr je profitiert zu haben"<sup>23</sup>.

Mit dieser solidaristischen Interpretation der gesellschaftlichen Komplexitätslagen moderner Industriegesellschaften verknüpft Bourgeois nun eine vertragstheoretische Gerechtigkeitskonzeption, mit der er die Hoffnung verbindet, aus den Phänomenen der 'sozialen Schuldnerschaft' und den kollektiven, nicht hinreichend exakt individualisierbaren Verantwortlichkeiten ein tragfähiges nachliberales politisches Rechtsprinzip gewinnen zu können. Dazu entwickelt er die Vorstellung von einem *quasi contrat*, einem Vertrag, der durch rückwirkende Zustimmung zustande kommt. "Dort, wo die Menschen unter dem Zwang der Umstände Beziehungen zueinander aufnehmen, ohne dass sie zuvor freiwillig die Bedingungen der zu treffenden Abmachung besprechen konnten, kann das Gesetz, welches diese Bedingungen auf eine für alle bindende Weise festlegen soll, lediglich eine

---

<sup>20</sup> Zu den weithin in Vergessenheit geratenen politischen und ökonomischen Denkmotiven des französischen Solidarismus vgl. u.a. Charles Gide/Charles Rist, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen*. Nach der zweiten durchgesehenen und verbesserten Auflage hg. von F. Oppenheimer, Jena 1913, 667-697 und Christian Gülich, *Die Durkheim-Schule und der französische Solidarismus*, Wiesbaden 1991.

<sup>21</sup> ....; zit nach Ewald..., 476.

<sup>22</sup> ..... ebd., 471.

<sup>23</sup> ....zit. nach 476.

Interpretation und Darstellung jener Übereinkunft sein, die sie zuvor gemeinsam getroffen hätten, wenn sie dazu als Gleichrangige und in Freiheit befragt hätten werden können: Die einzige Grundlage dieses Rechts wird somit in jener Zustimmung liegen, die sie aus freiem und gleichem Willen vermutlich gegeben hätten. Der Quasivertrag ist also nicht anderes als ein Vertrag, dem rückwirkend zugestimmt wird."<sup>24</sup> Und Francois Ewald ergänzt die rechts- und demokratietheoretische Akzentuierung dieses Zitats um die entsprechenden verteilungs- und gerechtigkeitstheoretischen Aspekte, wenn er als Fazit festhält: "Niemand darf mehr behaupten, ein grundsätzliches Anrecht auf mehr zu haben als jemand anders", denn da die Menschen wissen, "daß sie alles, was sie haben, den bestehenden Solidaritäten verdanken, aber nicht in der Lage sind zu bestimmen, was im Einzelfall einer dem anderen schuldet, beschließen sie die Einführung einer Verteilungsregel der grundsätzlich kollektiven Güter, damit die Gemeinschaft bestehen bleiben kann, für alle möglichst vorteilhaft ist und damit der Frieden gewahrt bleibt."<sup>25</sup>

Aus dieser Idee folgt unmittelbar die Idee eines starken Sozial(versicherungs)staates, der seinerzeit in der französischen Öffentlichkeit noch weithin als illegitim galt, im Kontext der Vorstellung von überindividuellen gesellschaftlichen 'Solidaritätsschulden' aber unmittelbar einsichtig wird. Die Einführung umfassender sozialpolitischer Schutz-, Sicherungs- und Förderungsmaßnahmen, etwa im Bereich der Arbeiterschutzgesetzgebung, der Sicherung des Existenzminimums, der kostenlosen Schulbildung und vor allem im Hinblick auf den Aufbau verlässlicher Sozialversicherungen, erweist sich so als elementare Grundpflicht der Gesellschaft, um die sich der Staat vorrangig zu kümmern hat; und zwar im Rahmen eines nachmetaphysischen, vertrags- und demokratietheoretisch legitimierten politischen Programms, "bei dem sich die Gesellschaft selbst zur Herrin über die Geschichte macht"<sup>26</sup>.

Ob und gegebenenfalls inwiefern hier eine brauchbare Perspektive für eine postliberale Interpretation des Gesellschaftsvertrags angelegt ist, die dem Normativitätsprofil und Komplexitätsniveau industrieller bzw. postindustrieller Gesellschaften zu entsprechen vermag, wäre noch näher zu klären. *Prima facie* spricht aber einiges dafür, dass der von der Durkheim-Schule angeregte und in der Ideengeschichte des politischen Liberalismus kaum aufgenommene gesellschaftsethische Versuch, die individualistisch-liberalen Moralstandards mit solidaristisch-soziologischen Einsichten in die wachsenden Komplexitäts- und Interdependenzlagen moderner Gesellschaften zusammenzudenken, fruchtbar sein könnte, um der normativen Sackgasse des politischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts zu entgehen: dem aussichtslosen Versuch, auf die Problemlagen einer spätmodernen 'Fabrik-Gesellschaft' weiterhin mit den stilisierten Antworten einer frühmodernen 'Marktplatz-Gesellschaft' zu reagieren.

#### 4. Sozialstaat oder Marktfreiheit? Der zweite Frühling der kontraktualistischen Vernunft

##### 4.1 Verteilungsgerechtigkeit und die 'Fabrik-Konzeption' der Gesellschaft

Der zweite Frühling der kontraktualistischen Vernunft brach dann völlig überraschend mit dem überwältigenden Erfolg von *John Rawls'* 1971 erschienener *Theory of Justice* aus, die schon heute als ein Klassiker der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts gilt. Hatte man sich zuvor daran gewöhnt, dass sich in Staatsrechtslehre und Philosophie, aber auch in den neu entstehenden Wirtschafts- und Sozialwissenschaften seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert ein szientistisch orientiertes Wissenschafts- und Erkenntnisideal durchgesetzt

---

<sup>24</sup> ..., zit. nach Ewald, 479.

<sup>25</sup> Ewald, 478f.

<sup>26</sup> Ebd., .....

hatte, dem normative Fragen *per se* als irrational und einer wissenschaftlich seriösen Thematisierung unzugänglich galten, so nahm die Rawlssche Gerechtigkeitstheorie nun das waghalsige Unterfangen in Angriff, gegen die Dominanz der verschiedenen Wertfreiheitsmaximen utilitaristischer, dezisionistischer oder empiristischer Provenienz explizit an das vernunftoptimistische Projekt der europäischen Aufklärungsphilosophie anzuknüpfen und erneut die elementare Botschaft des politischen Liberalismus einzuklagen: Freiheit und Gleichheit für alle.

Im Rückgriff auf das klassische Methodenarsenal der liberalen politischen Philosophie, d.h. der Ideen der ursprünglichen Freiheit und Gleichheit aller, des Naturzustands, des Gesellschaftsvertrags, des methodologischen Individualismus, der rationalen Wahl nach Eigennutzkriterien etc., beginnt die Rawlssche Gerechtigkeitstheorie mit einem typisch liberalen Gedankenexperiment: Man frage sich, auf welche Verfassungsgrundsätze sich rationale, aneinander desinteressierte Individuen, die nach einer möglichst umfassenden Versorgung mit gesellschaftlichen Grundfreiheiten und Grundgütern streben – Rawls nennt als solche: Rechte, Freiheiten, Chancen, Einkommen, Vermögen und die 'sozialen Grundlagen der Selbstachtung' – , einigen würden, wenn sie in einer ursprünglichen Entscheidungssituation unter einem 'Schleier des Nichtwissens' (*veil of ignorance*) um ihre eigene natürliche Ausstattung mit Kompetenzen, Fähigkeiten und Talenten gemeinsam die Grundsätze ihres späteren gesellschaftlichen Zusammenlebens aufzustellen hätten. Unter dieser Ausgangsbedingung würden sich die ursprünglichen Verfassungswähler, davon ist Rawls überzeugt, auf zwei Grundsätze einigen, wobei der erste dem zweiten normativ vorgeordnet ist:

1. Jede Person hat ein Anrecht auf ein Paket gleicher Grundrechte und Grundfreiheiten, das mit demselben Paket für alle anderen vereinbar ist; und
2. soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind nur dann legitim, wenn sie a) mit Ämtern und Positionen verbunden sind, die allen gemäß 'fairer Chancengleichheit' offen stehen, und wenn sie b) den am wenigsten Begünstigten der Gesellschaft die größtmöglichen Vorteile bringen (Differenzprinzip).<sup>27</sup>

Die besondere Stärke der Rawlsschen Theorie sozialer Gerechtigkeit besteht nun darin, dass sich dieser kontraktualistische Rekonstruktionsversuch explizit auf der Höhe des Komplexitätsniveaus arbeitsteiliger Industriegesellschaften bewegt – und auf dieser Grundlage vielleicht auch für die Herausforderungen postindustrieller Gesellschaften fruchtbar sein könnte. Im Hintergrund steht nämlich nicht mehr die Vorstellung einer Privatrechtsgesellschaft individueller Wirtschaftsbürger, sondern das Leitbild einer arbeitsteiligen gesamtgesellschaftlichen Kooperationspraxis, in der die verschiedenen Gesellschaftsmitglieder mit jeweils unterschiedlichen Aufgaben und Funktionen an der Steigerung des gesellschaftlichen Wohlstands arbeiten. Rawls betont denn auch, dass in dieser Gesellschaft "jedermanns Wohlergehen von der Zusammenarbeit abhängt, ohne die niemand ein befriedigendes Leben hätte, und daß daher die Verteilung der Güter jeden, auch den weniger Begünstigten, geneigt machen sollte, bereitwillig mitzumachen"<sup>28</sup>. Hier wird also mit der die Lebensverhältnisse einer industrialisierten Massengesellschaft reflektierenden Fabrik-Semantik des Gesellschaftlichen gearbeitet; und in diesem Interpretationsrahmen wird nun geradezu selbstverständlich, was in einer individuellen Marktplatz-Semantik denkbar unplausibel erscheint: die moralische Forderung, die gemeinsam erarbeiteten Kooperationsgewinne untereinander gerecht zu verteilen. Zwar versteht sich die Rawlssche Gerechtigkeitstheorie nirgends als eine explizite Theorie des Sozialstaates, da Rawls mit den

---

<sup>27</sup> Zu der jüngsten Fassung dieser Gerechtigkeitsgrundsätze vgl. John Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß*. Ein Neuentwurf (2001), Frankfurt 2003, 78.

<sup>28</sup> John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1971), Frankfurt 1975, 32.

'am wenigsten Begünstigten' nur benachteiligte Kooperierende, also etwa ungelernete Arbeiter meint; dennoch lässt sich dieser Theorieansatz problemlos zu einer anspruchsvollen 'Kooperationstheorie' des modernen Wohlfahrtsstaates ausbauen, da zu einem dauerhaft erfolgreichen gesellschaftlichen Kooperationszusammenhang nicht nur die aktiven Beiträge der Eingebundenen gehören, sondern auch die Bereitschaft der Ausgeschlossenen, im Namen des 'sozialen Friedens' diesen Zusammenhang nicht durch Anomie zu gefährden oder ihm gar durch Defektion und Sabotage bewussten Schaden zuzufügen.

Um zu kooperativen 'Team-Arbeitern' bzw. zu nichtrebellierenden Außenseitern in der 'Fabrik-Gesellschaft' gemeinsamer Wohlstandsproduktion zu werden, müssen die Individuen freilich zuvor darauf verzichten, ihre Existenz weiterhin im Modus einer eigenverantwortlich geführten Marktteilnahme zu sichern. Sie müssen gleichsam 'Scholle' und 'Schmiede' aufgeben und bereit sein, sich von den materiellen Grundlagen ihrer 'primären Autonomie' als unabhängige Marktbürger zu verabschieden, um sich in die unsicheren Verhältnisse einer 'abhängigen Beschäftigung' zu begeben, deren Bedingungen sie durch individuelle Tüchtigkeit nur noch geringfügig beeinflussen können. Diesen Autarkie-Verzicht werden eigennutzorientierte Individuen aber – so müsste zumindest eine traditionelle liberale politische Philosophie argumentieren – nur dann leisten, wenn sie in gemeinsamen Beratungen zuvor vertraglich vereinbart haben, dass die in Aussicht stehenden Kooperationsgewinne nach klugen und gerechten Regeln untereinander aufgeteilt werden. Zum Gegenstand dieser Beratungen wird dann aber nicht nur die wohlfahrtsökonomische Frage gehören, wie sich Wirtschaftswachstum und Wohlstandsmehrung insgesamt verstetigen und optimieren lassen. Es wird vielmehr auch um die Frage gehen, inwieweit die Gesellschaftsmitglieder für die konkrete Produktion und Verteilung dieses Reichtums auf die Regulierungsmechanismen des freien Marktes zurückgreifen wollen, der erfahrungsgemäß zwar hohe Innovationspotenziale enthält, aber auch erhebliche Unsicherheiten und Einkommensspreizungen hervorbringt; es müsste geklärt werden, inwiefern ein Steuer- und Wohlfahrtsstaat als Abschöpfungs- und Umverteilungsagentur für am Markt ungleich anfallende Gewinne fungieren kann und soll; und vor allem müsste geklärt werden, nach welchen Gerechtigkeitsprinzipien der gemeinsam erarbeitete Reichtum verteilt werden soll und inwiefern durch solche Verteilungen sinnvolle Äquivalente für die verlorenen materiellen Bedingungen von ökonomisch-marktwirtschaftlicher Autonomie und Unabhängigkeit der Einzelnen angestrebt werden können und sollen. An die Stelle des sprachlosen Markt-Wettbewerbs isolierter Kleineigentümer tritt also die Idee planvoller Zusammenarbeit und diskursiver Beratung; und genau dieses Motiv einer klugen Debatte über die angemessene Verwendung des gemeinsam produzierten Reichtums ist in der Rawlsschen Gerechtigkeitstheorie zumindest implizit angelegt, auch wenn Rawls diese demokratiethoretisch-diskursive Grundierung seiner Gerechtigkeitstheorie – zumindest in der *Theory of Justice* – noch nicht deutlich ausgearbeitet hatte und die potenzielle Tragfähigkeit dieses Ansatzes für die Problemlagen postindustrieller und sich zunehmend globalisierender Gesellschaften zeitlebens kaum offensiv zur Diskussion stellen sollte.

Vielmehr fixierte sich der frühe Rawls in dem Bemühen, Anschluss an das gängige Methodenarsenal der ökonomischen Theoriebildung zu finden, noch allzu sehr auf das dort gebräuchliche Methodenarsenal des *rational choice*-Ansatzes mit seinen zeit- und geschichtslos angelegten Theoriekonstrukten aus *homo oeconomicus*-Logik, rationalem Vorteilskalkül und spieltheoretisch rekonstruierten Entscheidungsproblemen. Und genau diese methodischen Anleihen bei der aktuellen ökonomischen Theoriebildung sollten den Gegnern der Rawlsschen Gerechtigkeitstheorie – insbesondere das Differenzprinzip wurde ja

von Anfang an von vielen Seiten als Neuauflage sozialistischer Gleichstellungsfantasien zurückgewiesen<sup>29</sup> – schon bald die stärksten Gegenargumente auf die Hand geben.

#### 4.2. Property rights und die 'Marktplatz-Konzeption' der Gesellschaft

In diesem Zusammenhang hat etwa der Wohlfahrtsökonom *John C. Harsanyi* zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass es für den ursprünglichen Verfassungswähler unter dem 'Schleier des Nichtwissens' keineswegs rational ist zu befürchten, er würde im späteren gesellschaftlichen Leben zu der kleinen Minderheit gehören, die am schlechtesten gestellt sei und deshalb das Differenzprinzip befürworten.<sup>30</sup> Ohne übertriebene Risikoaversion – schließlich verzichtet ja auch kaum jemand wegen der geringen Wahrscheinlichkeit eines Flugzeugabsturzes auf die Urlaubsreise in den Sommer, auch wenn die Freuden eines Urlaubs natürlich die Leiden eines Absturzes niemals aufwiegen könnten – ist es plausibler, dass der rationale Vorteilsmaximierer in seiner Risikokalkulation auf die höhere Wahrscheinlichkeit setzt, nicht zu den 'am wenigsten Begünstigten' zu gehören und sich dementsprechend nicht für das Differenzprinzip als Verteilungsregel zu entscheiden. Dies dürfte zumindest dann gelten, wenn man zusätzlich für die Ärmsten der Armen eine hinreichende Grundversorgung gewährleisten würde.

Wesentlich grundsätzlicher und in seinem Einfluss auf die gegenwärtige politisch-ökonomische Theoriebildung erheblich erfolgreicher als Harsanyi, der die Fiktion des *veil of ignorance* immerhin noch akzeptierte, hat sich dann vor allem *James M. Buchanan*, einer der Begründer des *public choice*-Ansatzes einer *constitutional economics*, von der Rawlsschen Vertragstheorie der Gerechtigkeit distanziert und ihr eine strikt marktradikal-libertäre Lesart des Gesellschaftsvertrags entgegengesetzt.<sup>31</sup> Durchaus mit guten Gründen weist er darauf hin, dass die von Rawls eingeführte Anonymitätsbedingung des *veil of ignorance* wenig realitätsnah ist, denn warum sollten reale politische Subjekte, zumal die Begünstigten, die sehr wohl um ihre ursprünglich bessere Ausstattung mit Kompetenzen und Fähigkeiten wissen, sich auf ein für sie derart risikoreiches Verfassungsspiel einlassen? Unter der ursprünglich auch von Rawls geteilten Zielvorgabe, eine möglichst metaphysikarme, ethikreduzierte und *homo oeconomicus*-kompatible Theorie sozialer Gerechtigkeit vorzulegen, wird die Zusatzbedingung des *veil of ignorance* insofern hochgradig unplausibel.

Buchanan bewegt sich dabei im Rahmen der neueren – oft unter dem Label der 'Neuen Politischen Ökonomie' bzw. der 'Neuen Institutionenökonomik' firmierenden – Versuche in den Wirtschaftswissenschaften, wieder Anschluss an die normative politische Philosophie zu finden. Hatte man sich unter der Dominanz von Neoklassik und Wohlfahrtsökonomie seit dem Ende des 19. Jahrhunderts von politisch-moralischen Fragen nach der 'guten Ordnung des Gemeinwesens' methodologisch und systematisch weithin verabschiedet, so beschäftigen sich diese neueren Ansätze der Wirtschaftswissenschaften jetzt wieder allenthalben mit der Bedeutung von Regeln, Institutionen und Verträgen, von Recht und Freiheit, Staat und Demokratie und erheben das breite Feld des Politisch-Normativen nun wieder selbstbewusst zum Gegenstand ökonomischer Theoriebildung. Sie warten seit den 1960er Jahren mit zahlreichen ökonomischen Theorien der Demokratie, der Bürokratie, der Ethik und sogar der

---

<sup>29</sup> "With Rawls, we have the most comprehensive effort in modern philosophy to justify a socialist ethic"; so lautet das – unter der Überschrift 'The end of liberalism' präsentierte Fazit von Daniel Bells frühen Rawls-Replik, in der er versucht, dem egalitaristischen Motiv einer 'society of equals' das Leitbild einer 'well-tempered meritocracy' entgegenzusetzen (s. ie Rezension der *Theory of Justice*, der hier ...)

<sup>30</sup> John C. Harsanyi, Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality?, in: ders. (Hg.), *Essays on Ethics, Social Behaviour and Scientific Explanation*, Dordrecht-Boston 1975, 37-63.

<sup>31</sup> Vgl. dazu neben James M. Buchanan/Gordon Tullock, *The Calculus of Consent*, Ann Arbor 1962 vor allem James M. Buchanan, *Die Grenzen der Freiheit. Zwischen Anarchie und Leviathan* (1975), Tübingen 1984.

Religionen auf, haben sich bewusst dafür entschieden, ausschließlich mit einem strikt neohobbesianischen Ansatz (Welt der Güterknappheit und der Konkurrenz, methodologischer Individualismus mit den Basisannahmen von Eigennutz, Rationalverhalten, wechselseitigem Desinteresse etc.) zu arbeiten und beanspruchen, auf dieser Grundlage gesellschaftliche Entwicklungstendenzen realitätsnah rekonstruieren und treffsicher prognostizieren zu können.<sup>32</sup>

Diese neuen institutionenökonomischen Ansätze rekurren also nicht auf die autonomieliberale Vernunfttradition diskursiver Meinungs- und Willensbildung, die – von Kant bis Habermas – ihren Fluchtpunkt in der Idee eines öffentlichen Raumes demokratischer Selbstregierung hat, sondern ausschließlich auf die besitzindividualistische Tradition des liberalen Abwehrrechts, die sich im 19. Jahrhundert im Leitbild der 'Privatrechtsgesellschaft' artikuliert. Insbesondere Hobbes' vertragstheoretische Legitimation des Staates und Lockes politikphilosophisches Credo von der Unantastbarkeit der anthropologischen Trias von *life, liberty and property* erleben hier eine überraschende und von den historisch-politischen Lernprozessen der letzten 150 Jahre verblüffend unberührte Renaissance.

Vor diesem Theoriedesign macht sich Buchanans Staats- und Demokratietheorie daran, die von Rawls wiederentdeckte kontraktualistische Vernunft nun für eine denkbar scharfe Kritik jeglicher Form sozialstaatlicher Umverteilungspolitik fruchtbar zu machen. Buchanan betont in strikter Analogie zum Hobbesschen Naturzustand, dass die ursprünglich ungleiche Ausstattung der Individuen mit Kräften, Fähigkeiten und Talenten auch für die Starken und Mächtigen noch erhebliche Unsicherheiten beinhaltet, die ihnen so lange drohen, wie sie sich nicht durch wechselseitige Privatverträge aneinander binden und sich zugleich auf die Einrichtung eines starken Rechtsschutzstaates (*protective state*) einigen, der dann mit seinem Gewaltmonopol für die reibungslose Einhaltung dieser Privatverträge zu sorgen hat. Da aber ungleiche Individuen in ihrem langfristigen Eigeninteresse realistischer Weise nur dann Verträge untereinander abschließen werden, wenn auch die stärkere Seite daraus einen konkreten Vorteil ziehen kann, etwa wenn der Starke sich gegenüber dem Schwachen vertraglich zum Verzicht auf weitere Repressalien bereitklärt und der Schwache ihm dafür bestimmte Dienste und Leistungen zusagt, muss Buchanan ausdrücklich auch einen frei vereinbarten Versklavungsvertrag gerechtigkeitsrechtlich für legitim erachten: "Ein Sklavereivertrag würde – wie die anderen Verträge auch – individuelle Rechte festlegen. Und im Ausmaß seiner gegenseitigen Anerkennung wäre die Gewähr für wechselseitige Vorteile gegeben, wenn als Folge davon die Aufwendungen für Verteidigung und Eroberung zurückgingen."<sup>33</sup>

Da es jedoch nicht nur private, sondern auch 'öffentliche Güter' wie etwa Rechtssicherheit oder das Gut einer sauberen Umwelt gibt, deren Bereitstellung und Gewährleistung nicht allein über private Rechtsverträge im Rahmen einer durch den *protective state* institutionalisierten Tausch- und Vertragsgesellschaft individueller Rationalegoisten erfolgen kann, bedarf es für Buchanan auch eines über Steuern zu finanzierenden Leistungsstaates (*productive state*). Allerdings bedeuten staatliche Steuererhebungen für Buchanan zunächst einmal einen prinzipiell illegitimen Eingriff in die *property rights* der Individuen, denn der Einzelne unterliegt hier "demselben Zwang, den ein Dieb auf ihn ausübt, der ihm im Central Park die Brieftasche stiehlt"<sup>34</sup>. Derartige staatliche Eingriffe können für Buchanan allerdings

---

<sup>32</sup> Den Anfang dieser neohobbesianischen Bewegung markierte Anthony Downs' 1957 erschienene *Economic Theory of Democracy*; einen Höhepunkt erlebt sie gegenwärtig in den aktuellen Ansätzen zu einer 'ökonomischen Theorie der Religion'...

<sup>33</sup> Buchanan, Grenzen der Freiheit (Anm. 30), 86.

<sup>34</sup> Ebd., 175.



dann – und nur dann – als legitim gelten, wenn ihnen jeder davon Betroffene im rationalen Eigeninteresse zustimmen könnte, konkret: wenn die steuerfinanzierten Leistungen des Staates auch für den wohlhabenden Steuerzahler in erkennbarer Weise einen konkreten Vorteil in Aussicht stellen, der die entsprechenden materiellen Nachteile der Steuerbelastung zu kompensieren erlaubt. Die politische Entscheidung, steuerfinanzierte Staatsleistungen zu erbringen, ist für ihn also in dem Maße gerechtfertigt, wie deren Auswirkungen, "gemessen in Nutzengrößen, ... alle Angehörigen der Gemeinschaft besser stellen als vor der Entscheidung"<sup>35</sup>. Der *productive state* ist also nur dann legitim, wenn er allen Gesellschaftsmitgliedern, und gerade auch den Wohlhabenden, materielle Vorteile bringt, die sie ohne seine Existenz nicht hätten, mag die reale Not der Armen in der Gesellschaft auch noch so schreiend sein.

Die politische Stoßrichtung dieser marktliberären Lesart des Gesellschaftsvertrags ist offensichtlich, und Buchanan macht auch keinen Hehl daraus, dass sein Konzept "der Tätigkeit des bürokratischen oder Regierungsapparates in vielen Belangen die Legitimität abspricht"<sup>36</sup>. Ja mehr noch: er sieht das amerikanische politische System – offensichtlich vor dem Hintergrund der zaghaften sozialpolitischen Aufbrüche des *Great Society*-Liberalismus unter Lyndon B. Johnson – durch die allgegenwärtige Tendenz zu "einer Ausbeutung des Individuums via Besteuerung"<sup>37</sup> gekennzeichnet, klagt darüber, dass es in den USA "nur wenig wirksame Schranken gegen die steuerliche Ausbeutung von Minderheiten mittels regulärer demokratischer Verfahren"<sup>38</sup> gibt und wünscht sich am Ende nichts weniger als eine "konstitutionelle Revolution", die "die alles verschlingenden Elemente des Staates"<sup>39</sup> endlich wieder in ihre Schranken verweisen möge.

#### 4. Ausblick: Postkontraktualistische Herausforderungen an eine postkontraktualistischen Vernunft

Die Logik der kontraktualistischen Vernunft erfreut sich heute großer Beliebtheit. Gerade unter den Bedingungen funktional ausdifferenzierter, in hohem Maße multiethisch und multireligiös angelegter, von verschärften ökonomischen Verteilungskonflikten und zunehmenden sozialen Anerkennungskämpfen durchzogener Gegenwartsgesellschaften wird ihr zurecht ein hohes demokratisch-inklusives Integrationspotenzial zugetraut. Das Leitbild des Gesellschaftsvertrags entspricht dem spezifischen Normativitätsprofil der europäischen Moderne offensichtlich deutlich besser als alternative semantische Angebote zur Symbolisierung des gesellschaftlichen Zusammenhangs.

Wer aber heute vom 'Gesellschaftsvertrag' redet, begibt sich dabei *volens nolens* auf das normativ anspruchsvolle Terrain einer demokratisch-diskursiven Staats- und Gesellschaftsvorstellung, die sich an den Kategorien von individueller Vernunftseinsicht und allgemeiner Zustimmungsfähigkeit orientiert und den Anspruch erhebt, sich an der Urfrage des republikanischen Demokratieprojekts der Neuzeit abarbeiten zu können und zu wollen: an der Frage, in welcher Gesellschaft 'wir' eigentlich leben wollen und wie 'wir' als freie und gleiche Staatsbürger den gesellschaftlichen Lebens-, Arbeits- und Kommunikationszusammenhang, in dem 'wir' uns vorfinden, im Rahmen unserer Handlungsmöglichkeiten gemeinsam planen, einrichten und organisieren sollten. Zwar hat

---

<sup>35</sup> Ebd., 63.

<sup>36</sup> Ebd., 120.

<sup>37</sup> Ebd., 147.

<sup>38</sup> Ebd., 221.

<sup>39</sup> Ebd., 232.

diese republikanisch-diskursive Fiktion einer von den Gesellschaftsmitgliedern gemeinsam zu gestaltenden Praxis gesellschaftlicher Selbstregierung eine enorme Fallhöhe zur gesellschaftlichen Realität; dennoch scheinen die Mitglieder moderner Gesellschaften unter den politisch-moralischen Sozialisationsbedingungen der letzten 200 Jahre aber ein hartnäckiges Bedürfnis entwickelt zu haben, sich politisch-moralisch als entscheidungs- und gestaltungsfähige Subjekte wahrzunehmen; und sie wollen sich dementsprechend offensichtlich auch zu 'ihrer' Gesellschaft trotz aller Komplexität und Unüberschaubarkeit in einem moralischen Sinne bewusst und reflexiv verhalten, d.h. 'ihre Gesellschaft' auf Anfrage mit guten und allgemein zustimmungsfähigen Gründen rechtfertigen oder kritisieren können und dürfen.

Allerdings ist die Vertragsmetapher nicht hinreichend gegen politisch-ideologischen Missbrauch geschützt und für politische und ökonomische 'Betrugsmanöver' in hohem Maße anfällig, worauf schon Rousseau mit Nachdruck hingewiesen hatte. Auch vermochte ihre strikt individualistisch-rationalistische Anlage, ihr wahrnehmungsreduzierter Methodenkoffer aus Urzustandsfiktion, *homo oeconomicus*-Logik und strikter Tauschrationalität den politischen, ökonomischen und sozialanthropologischen Realitäten gesellschaftlichen Lebens noch nie gerecht zu werden, auch in den Hoch- und Blütezeiten des politischen Liberalismus und der bürgerlichen Gesellschaft nicht. Vor allem aber scheint die liberale Vertragsmetapher unter den Bedingungen industriegesellschaftlicher Massendemokratien in eine eklatante Krise geraten zu sein und womöglich endgültig obsolet zu werden. Mochte das Bild einer individualistisch-egalitären, aus verschiedenen Verträgen zusammengesetzten Gesellschaft für die sozialstrukturellen Verhältnisse einer noch vorindustriellen und sozial kleinräumig agierenden 'herrschaftsfreien Bürgergesellschaft mittlerer Existenzen' vielleicht noch eine gewisse Plausibilität besitzen und einen für diese Verhältnisse womöglich angemessenen Typus politischer Moral zu inspirieren, so lässt sich dieses frühliberale Gesellschaftsmodell für die zunehmend komplexen und von überindividuellen und unüberschaubaren Verflechtungs- und Abhängigkeitsverhältnissen gekennzeichneten Gesellschaften der späten Moderne kaum noch plausibel machen.

Will man angesichts dieser postliberalen Herausforderungen auf die moralische Kraft der Vertragssemantik nicht vollständig verzichten – schließlich bezieht Europa seine moralische Identität gerade über die normative Trias des bürgerlichen Leitbildes der 'autonomen Persönlichkeit', in der sich Freiheit und Gleichheit, Demokratie und Gerechtigkeit als gleichrangige Zielgrößen mit universalistischem Anspruch artikulieren –, dann scheint ein grundlegendes 'up date' des politischen Liberalismus das Gebot der Stunde zu sein. Es müsste dann darum gehen, die längst unterkomplex gewordenen gesellschafts- und moraltheoretischen Hintergrundannahmen, mit denen die bisher vorherrschenden Spielarten des Kontraktualismus arbeiten, auf das Komplexitätsniveau heutiger Gesellschaften zu bringen, ohne dabei in die Gefahr zu geraten, die zentralen normativen Gehalte der politischen Moderne in ihrer moralischen Substanz zu schwächen, wie dies bei einigen Spielarten neoaristotelischer und kommunitaristischer Sozialphilosophie mitunter deutlich anklingt.<sup>40</sup>

Eine postkontraktualistische Vernunft, die die individualistisch-liberalen Errungenschaften der kontraktualistischen Vernunft nicht antiliberal denunzieren, sondern – gleichsam in ihrer 'Sperrklinkenfunktion' – mittragen und verteidigen will, müsste sich dann daran machen, die zentrale 'liberale' Lektion der Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts, die Einsicht in den

---

<sup>40</sup> Hier wäre etwa an Autoren wie A. MacIntyre und A. Etzioni zu denken. Zurecht äußert denn auch Walter Reese-Schäfer die Vermutung, dass kommunitaristisches Denken wohl "letztlich immer nur als korrigierende Minderheitsströmung eines mächtigeren liberalen und individualistischen Diskurses politisch erträglich ist" (ders., Was ist Kommunitarismus?; Frankfurt 1994, 163).

unaufhebbaren individuellen Wert des Einzelnen als autonomes Subjekt seiner moralischen und politischen Entscheidungen, mit der zentralen 'solidaristischen' Lektion der Moralsoziologie des 19. Jahrhunderts, der Einsicht in die überindividuellen Solidaritäts- und Abhängigkeitsverhältnisse hocharbeitsteiliger Gegenwartsgesellschaften, theoretisch konsistent zu verbinden. Sie müsste demnach Ausschau halten nach zukunftsfähigen Theoriekonzepten, die es erlauben, die klassischen vertragstheoretischen Grundlagen des politischen Liberalismus um eine neue solidaritätstheoretische Grundierung zu erweitern und entsprechend auszubauen. Solche Ansätze stehen in der politischen Philosophie jedoch noch weithin aus.