

⇒ Andrea Günter

Haben und mehr Wollen. Eine ethische Begründung von Wachstum

⇒ 1 Mehr Wollen

Schnell wurde in den letzten Wochen und Monaten bestimmten Menschengruppen wie Managern von Großkonzernen und Bankern Gier vorgeworfen. Sie scheinen exemplarisch dafür zu stehen, dass Menschen niemals genug haben. Dabei haben sie durch ihre Positionen und Institutionen, aber auch durch die zunehmende Bereitschaft europäischer politischer Repräsentanten, einem neoliberalen Zeitgeist zu folgen, die Möglichkeit gefunden, ihrer Gier ungebrochen zu folgen.

Können Menschen den Hals nicht vollbekommen, weil sie unersättlich werden? Welche Verhältnisse fördern dies, welche optimieren die Bedingungen für gieriges immer mehr Haben-Wollen? Was genau pervertiert das Wollen in Gier? Gibt es hierzu eine Alternative, das Ethos von einem tugendhaften Haben-und-mehr-Wollen? Wie üben die, die haben und nach wie vor Wollen, Verantwortung? Verbleibt als Alternative zur Gier allein die Zügelung des Wollens, letztlich der Verzicht aufs Wollen?

Zieht man die alte Konstruktion des Homo oeconomicus als Ausdruck des Menschseins in Betracht, dass das Wollen die

Reaktion auf einen Mangel ist, dann scheint den Gierigen etwas zu fehlen. Sie scheinen einen Mangel kompensieren zu müssen. Was aber könnte ihnen fehlen?

Hierzu fällt auf, dass gerade auch solche Menschen in gieriges, grenzenloses Streben verfallen, die eigentlich Haben, materiell sogar mehr als genug haben, um ihre Bedürfnisse zu

Andrea Günter, 1963 in Karlsruhe, PD Dr. phil., Dr. theol., Studium der Katholischen Theologie, Germanistik und Philosophie in Freiburg, Lehraufträge und Gastprofessuren an verschiedenen Hochschulen, Freischaffende in der Beruflichen Fort- und Weiterbildung.

Neuere Veröffentlichungen:

Die Abschaffung des Ernährermodells, die Lohnentwicklung und der Gesellschaftsvertrag. Zur finanziellen Situation der Geschlechter, in: www.bzw-weiterdenken.de. Forum für Philosophie und Politik, 9.06.2009.

Geist schwebt über Wasser: Postmoderne und Schöpfungstheologie, Wien 2008.

Paradigma Geschlechterdifferenz. Ein philosophisch-politisches Lesebuch, zus. mit Anke Drygala, Königstein/Ts.: Ulrike Helmer, erscheint 2010.

Philosophie. Pluralität. Gerechtigkeit. Platons Politeia, erscheint 2010

befriedigen. Und wenn man ihnen unterstellt, dass die Wenigsten schlechte Absichten haben, was fehlt ihnen dann?

Um Antworten auf diese Konstellation zu finden, werde ich im Folgenden der These nachgehen: Wenn Wollen nicht unbedingt durch einen Mangel begründet wird, also gerade auch auf Wohlstand gründen kann, dann ist das Wollen nicht eine Folge von Mangel. Vielmehr kann eine eigenständige Dynamik von Haben-und-mehr-Wollen herauskristallisiert werden. Eine Ethik des Habens und Wollens ist begründbar. Vielleicht ist es diese Haltung zum Haben und Wollen, die den Habenden und den Wollenden fehlt: eine Klarheit, was das Wollen unter der Voraussetzung, schon zu haben, ethisch fundiert bedeuten kann.

Bei der ethischen Fundierung des Schon-Habens und des mehr Wollens kann es auch um die ethische Begründung von Wachstum gehen. So kann man das Streben nach Wachstum als »urmenschlichen« Trieb verstehen. Dieser hängt mit dem Faktum zusammen, dass sich der menschliche Körper bis in das mittlere Lebensalter hinein im Wachstum befindet. Ähnlich erschließt Adam Smith den Erwerbstrieb, das Schaffen und Vermehren von Reichtümern, aus dem menschlichen Bedürfnis, seine Lage zu verbessern, das dem Menschen seit dem Mutterschoß mitgegeben sei. Kinder wollen von Anfang an wachsen, nutzen ihre Anlagen und eignen sich alles Mögliche an – zum Beispiel Nahrung, Sprache und die Fertigkeiten, sich frei in der Welt zu bewegen (Smith 1996, 321). Auffällig ist zudem, dass die Philosophie üblicherweise eine ganz andere prinzipielle Bewegung dafür voraussetzt, um das politische Gefüge zu organisieren, nämlich die Bewegung der Vergänglichkeit, die zum Tode hinführt (Kramm 1988, 26). Unendliche Verbesserung und Vergänglichkeit deuten auf eine polarisierte Konstellation (Strack 2004, 47)¹.

(1) Zum Sterben als Ausdruck der Gebürtigkeit, vgl. Günter 2008.

Kann die Philosophie, die das menschliche Bewegt-sein durch die Vergänglichkeit organisiert, der Ökonomie, als Bewegung der Vermehrung, ihren Bewegungen und Konfliktlagen eine Orientierung bieten?

Dass zur Verbesserung der persönlichen Lage auch die seelische Dimension – in der Ausführung Platons die Erfahrung des Schuldigwerdens als Ursache für den Wunsch nach einem Gerechtworden – zählt, scheint in einer Logik des Mangels kaum mehr differenziert werden zu können. An das Bedürfnis des Wachsens anknüpfend, kann das Wachstum als ökonomische Größe neu profiliert werden, als eine Größe, die nicht durch die Vergänglichkeit, sondern wie zu zeigen sein wird, durch genealogische Bezogenheit ein Maß findet.

Mit der Begründung des Wachstums ist daher nicht mehr gemeint, Gründe für eine Ökonomie des Wachstums anzuführen. Das Streben nach ökonomischem Wachstum bezieht sich nicht allein auf eine marktimmanente Logik. Vielmehr rückt in den Vordergrund, wie Wachstum ethisch ge- und folglich begründet werden kann.²

⇒2 Das Wollen, der Mangel und die Freiheit

Mit der Gier der Händler und der Reichen setzten sich schon die alten Philosophen auseinander. Aristoteles warnte in seiner Schrift »Politik« eindrücklich vor dem Habitus der Händler, deren Geschäft sich dadurch profiliert, soviel herauszuschlagen, dass sie für sich selbst den größtmöglichen Gewinn erzielen. Das Händlerverhalten gehöre weder in den Haushalt, noch in den Bereich der Politik – und ist keine Beratungsperspektive, müsste man heute ergänzen.

Hingegen schlägt Platon in seiner *Politeia* einen etwas anderen Weg ein. Man könne haben und mehr wollen, ohne dass daraus Gier werde. Dazu müsse man verstehen, wie das Wollen und das Haben zusammenhängen. Für eine wohlhabende Gesellschaft ist es hilfreich, seiner Argumentation zu folgen. Wenn eine Gesellschaft Güter ausgebildet hat, hört sie weder

(2) Ähnlich Dux 2006, 30-40 u. 49-51.

auf, sich weiterzubewegen, noch wachsen zu wollen. Die Warnung vor der Gier ist somit nicht ausreichend, da sie keine Alternative zum mehr Wollen bildet. Platon beschreibt deshalb genau, wie das Haben-und-Wollen zum Seelenfrieden und – damit zusammenhängend – zu einer Gesellschaft führen kann, die befriedet und nicht gespalten ist.³

Der Blick in die abendländische Philosophiegeschichte zeigt, dass üblicherweise das Wollen vom Mangel hergeleitet wird: Wenn jemand etwas will, so fehlt ihm was. Und hatte er was, so hat er es verloren. Wenn einer was verloren hat, so beginnt er zu suchen, um es wiederzuerlangen.

Bei diesen Zusammenkünften jammern die meisten von uns, indem sie sich nach den Freuden der Jugend sehnen und der Liebesgenüsse gedenken und der Trinkgelage und der Schmause und was es sonst noch ähnliches gibt, und sind verdrießlich, weil sie etwas Großes verloren haben und damals ein glückliches Leben geführt haben, jetzt aber eigentlich gar keines (Platon 1990, 329).

Was von Platon als Problematik des Alters umrissen wird, macht zugleich auf die Grundkonstellation aufmerksam, dass das Wollen die Reaktion auf den Verlust bildet. Es ist etwas verloren, das schon einmal da war, so dass eine Reaktion auf das Vorausgehende, das Vergangene zu erkennen ist. Mit dem Wollen bewegt man sich mitten in der Zeit, so dass man »alt« geworden sein muss, wenn man etwas wiederhaben will. Letztlich scheint das Wiederhaben-Wollen dazu zu führen, jung

(3) Wolfgang Kersting 1999, v.a. 17-29, stuft Kephalos' Gerechtigkeitsvorstellung als »natürliche Sittlichkeit« ein. Er übergeht die Wichtigkeit des Begehrens zusammen mit der Kritik des Begehrenskonzeptes, das sich einzig als Reaktion auf einen Verlust versteht, sowie Kephalos' vorbildhafte genealogische Verarbeitung, aufgrund seines Bedürfnisses nach Seelenfrieden. Damit übersieht Kersting auch die Spiegelung der Argumentation im Diskussionsverlauf.

zu sein oder bleiben zu wollen.⁴ Damit besagt diese Wollens-Konzeption auch, dass jemand schon das hatte, was er will, es als Verlorenes kennt, es verloren hat und sucht. Mit dem Verlorenen will er folglich dasselbe haben, was er bereits hat(te). Wer also hat und dennoch will, würde damit zeigen, dass er nicht das Selbe, vom Selben nicht genug oder noch nicht alles Selbe hat – ihm noch etwas fehlt und er daher Weiteres vom Selben haben will.⁵

Das Wollen von Mangel und Verlust abzuleiten, es als Wieder- und mehr Wollen des Selben zu verstehen und es damit allein der Dynamik des Getriebenseins zu überlassen, zeigt jedoch ein unzureichendes Verständnis vom Wollen, hält Platon in den ersten Abschnitten der *Politeia*, seiner Schrift über die Gerechtigkeit, der Logik des Mangels entgegen. Es gibt nicht nur Menschen, die wollen, weil ihnen etwas verloren gegangen ist und fehlt. Man kann dieses Fehlen vielmehr auch als Freiheit

(4) Hier korrespondiert die verkürzte ökonomische Wachstumsidee mit einer Gesellschaft, die jung bleiben will und den Jungen die Führungsaufgaben überantwortet – also denen, die wenig Lebenserfahrung mitbringen oder sich am Allgemeinen orientieren wollen. Eindrücklich vorgeführt in der Selbstkritik von Geraint Anderson, dokumentiert in: »Der große Rausch. Ein Investmentbanker packt aus«, ARD 08.01.2009.

(5) Prominenterweise spielt Augustinus (1987, 10. Buch, Abs. 17 und 20) die Figur durch, das Wollen erwachse einem Verlust und der Erinnerung an das Verlorene. Im Gedächtnis findet sich die Erinnerung an Vergangenes, so dass Hoffnungen für die Zukunft veranlasst würden. Allerdings reiche die Erinnerungskraft nicht aus, um Gott und mit diesem das ewige Leben zu berühren, das man noch nicht kennt. Dieses könne der Mensch nicht durch die Wiedererinnerung erreichen. Er ist also vor die Frage gestellt, wie er dieses schon einmal besessen haben kann. Dass es schon einmal in seinem Besitz war, schließt er wiederum daraus, dass wir sofort etwas mit der Vorstellung von diesem Leben anfangen können, wenn davon gesprochen wird. Es ist das Wissen und das einander-Mitteilen der Menschen, dass Gott sie erschaffen habe, damit es ihnen wohlergehe durch Gott, das Augustinus das »Verlorene« finden lässt.

verstehen: »Wenn nämlich die Anspannung durch die Begierden aufgehört hat und sie nachgelassen haben, so wird allerdings das Wort des Sophokles wahr: von sehr zahlreichen Gebietern kommt man los« (329). Bei dieser Freiheit handelt es sich um die Freiheit, nicht getrieben, sondern »von einem wilden und tobsüchtigen Herrn erlöst worden zu sein« (329).⁶

Der antike Philosoph legt Wert darauf, dass zwischen dem Wollen, dem Getriebensein und der Befriedigung von Bedürfnissen unterschieden werden muss.⁷ Es gibt also Menschen, die etwas (gehabt) haben und weiterhin wollen, weil sie wollende Menschen sind und bleiben. Die Bedürfnisbefriedigung versetzt Menschen immer wieder in die Situation, etwas zu wollen, was sie schon kennen, aber im Augenblick verloren haben. Hunger haben die Menschen immer wieder, deshalb wollen sie auch immer wieder etwas zu essen haben. Dieser Erscheinung des Strebens scheint sich die Erklärung zu verdanken, dass das Wollen aus einem Mangel hervorgeht und sich als unersättlich erweist.

Wenn jemand wiederum getrieben ist, dann verhindert dies die Überlegung, was das Mehr des Wollens dessen ist, der (gehabt) hat, wie sein Wollen darüber hinaus zum Besseren gereicht und was daher ein Gut sein kann. Erst in dem Moment, in dem das Wieder- und mehr-vom-Selben-Haben-Wollen als Antriebskraft relativiert werden kann, begründet sich menschliche Freiheit. Haben-und-Wollen führt nur dann zu Freiheit, wenn es frei davon ist, das Selbe haben zu wollen, was man eh schon – manchmal mehr als genug – hat.

Das mehr-vom-Selben-Haben-Wollen soll überwunden werden, denn getrieben zu sein macht die Seele unruhig. Der umherge-

(6) Auch Tocqueville betrachtet eine getriebene, auf Besitzerhalt oder -mehrung gegründete Ökonomie als Feind der Freiheit, vgl. Gubitzer 2004, 98-117.

(7) Das Begehren ist mehr als nur eine »Triebkraft der Reichtumsvermehrung«, vgl. Moser 2005, 41.

triebenen Seele mangelt es nicht nur an Freiheit, es mangelt ihr auch an Frieden. Allein die Bedürfnisse und das Getriebensein als Ausgangspunkt in Betracht zu ziehen, um das Wollen zu verstehen, lässt also außer Acht, dass Menschen haben, »dennoch« wollen können – Wollende sind und bleiben – und dabei nicht vom Haben getrieben sein müssen oder wollen. Sie wollen insbesondere in Anbetracht des Habens ihre Freiheit bewahren und den Frieden ihrer Seele aufrechterhalten oder finden. Wollen als Reaktion auf einen Verlust und Wollen als Suche nach Freiheit und Frieden jenseits des Habens können unterschieden werden. Platons weiterführende Idee ist, dass nicht der Mangel am Selben, sondern genau die Kombination aus Haben-und-Wollen zu bedenken ist, die den Frieden der Seele in den Vordergrund rückt und gleichzeitig mit menschlicher Freiheit einhergeht. Platon macht zum letzteren Aspekt zwar deutlich, dass sich die Frage nach dem Seelenfrieden für viele oftmals am Ende eines Lebens zu stellen scheint, dann, wenn es um eine diesseitige oder jenseitige Lebensbilanz geht. Die Seele ist in Unruhe, wenn eine Person das Gefühl hat, dass sie anderen etwas schuldet: wenn sie etwas nicht, nicht richtig oder aber das Falsche hat und getan hat. Seelenfrieden zu gewinnen ist dabei nicht unmittelbar altersabhängig, hebt Platon hervor. Er hat mit dem Charakter von Personen zu tun, ferner mit den kulturellen und politischen Umständen.

⇒3 Das Subjekt des Habens-und-mehr-Wollens

Das Haben-und-mehr-Wollen meint durchaus auch, aber nicht einfach nur, den Besitz von materiellen Gütern. Es bestimmt das handelnde Subjekt. Und es bewegt es als eines, das den Frieden der Seele sucht und damit seine Freiheit finden kann. Denn jemand, der etwas will und tut, hat die Möglichkeit, nicht das Selbe, und deshalb unfrei, sondern etwas anderes – und dies so, dass er darin frei wird – zu tun. Er muss das Getriebensein überwinden.

Jemand, der hat und mehr will, muss also nicht mehr vom Selben, dem schon materialisierten zu Habenden haben wollen. Er kann zwar weiterhin und mehr wollen, aber dies muss kein

immer mehr Haben vom Selben, es kann ein Wollen sein, das ihn in Relation und folglich in Distanz zu seinem bisherigen Haben setzt. Haben und mehr Wollen meint nicht ohne Weiteres das Mehr vom Selben haben zu wollen, sondern es kann auch bedeuten, das Mehr jenseits des Selben haben zu wollen. Das besagt auch, eine andere Weise des Habens, ein freies und neues Haben haben zu wollen.

Das Haben-und-Wollen als Mehr jenseits desselben Habens führt Platons Argumentation zufolge zu den Anderen. Es führt zum Geben. So will jemand, der hat, weiterhin und mehr will, seinen Seelenfrieden behalten oder begründen. Sokrates Ausgangsfrage für das Gespräch mit Kephalos, seinem Freund, der inzwischen ein alter Mann geworden ist, lautet, ob jener die »Schwelle des Alters« für einen beschwerlichen Teil des Lebens hält und was er sonst darüber aussagt (328e). In Anbetracht dieser Schwelle verändert sich der Blick auf das eigene Leben und Tun, antwortet dieser.

Da wird man voll Unruhe und Furcht und besinnt sich und prüft sich, ob man einmal jemanden Unrecht getan hat. Wer nun in seinem Leben viele ungerechte Handlungen findet, der fährt sogar oft erschrocken in dem Schläfe auf, wie die Kinder, und lebt in schlimmer Erwartung; der aber, der sich keines Unrechts bewusst ist, dem steht immer frohe Hoffnung zur Seite (330e-331a).

Jemand, der »alt« ist, also schon hat und – dennoch – zukünftig will, will Gerechtigkeit, erklärt Kephalos. Er kann sein Getriebensein durch das gute Gespräch ersetzen, durch das Verlangen und die Freude an einem wirklichen einander-Mit-Teilen: »In demselben Maße als sonst die sinnlichen Genüsse für mich absterben, wächst mein Verlangen und meine Freude an Gesprächen« (328d).

⇒4 Mitten in der Zeit: Basis des ökonomischen Selbstverständnisses

Sokrates spricht seinen Freund direkt auf die Bedeutung von seinem Besitz und Reichtum für den Seelenfrieden an. Dieser antwortet, dass Besitz und Reichtum ebenso wenig wie das Alter aus den schon genannten Gründen den Seelenfrieden garantieren. Darüber hinaus aber erzählt Kephalos ausführlich von seinem Vermögen als Geschichte seiner Vorfahren. Der Großvater hatte Vermögen geschaffen, der Vater dieses wieder minimiert, er selbst stehe mit seinem Vermögen in etwa wieder da, wo der Großvater einmal angekommen war. Dieses werde er an seinen Sohn vererben, wobei er diesem sogleich für das weitere Gespräch seine Rednerstelle überträgt. Hier zeigt sich eine Einbindung über das Vermögen, dass nicht von einem allein hervorgebracht wird, sondern als ein gemeinschaftlich erzeugtes Produkt verstanden werden muss – auch dann, wenn verschiedene Personen Unterschiedliches beitragen. Es ist kein Besitz, sondern ein Gut.⁸ – In den weiteren Ausführungen werden sich Gesprächsinhalt und -verlauf gegenseitig erhellen. Das Gesprächsergebnis vorwegnehmend lobt Kephalos zum Beispiel Sokrates dafür, dass er den versammelten »jungen Leuten seinen Umgang schenkt« (328e). Mit der Figur des alten Mannes huldigt Platon also nicht dem Alter. Er stellt hingegen eine Person vor, die mitten in der Zeit lebt. Als ältere Person hat sie immer schon bekommen, darüber hinaus wird sie vererben: weitergeben. Das Haben installiert ein ökonomisches Denken, das das ökonomische Tun inmitten der Zeit ansiedelt: es gibt keinen Nullpunkt des ökonomischen Anfangs, kein leeres Blatt, das zum ersten Mal beschrieben wird, keine Unabhängigkeit vom Tun und Besitz anderer, weder

(8) Der Philosoph und Platonübersetzer Schleiermacher wird knapp 2000 Jahre später Platons Konzeption aufgreifen und sagen, dass auch die Glückseligkeit kein individuelles, sondern ein Gemeingut sei, vgl. Schleiermacher 1990, 547.

vor noch nach dem eigenen Wollen und Tun.⁹ Denn damit stünde der Mangel und die Bedürfnisbefriedigung im Mittelpunkt. Hingegen heißt inmitten der Zeit zu stehen, dass zumindest die Anderen haben – und von denen bekommt man, wenn auch oftmals mehr schlecht als recht.¹⁰ Gleichzeitig sind die Empfänger und neuen Besitzer schon anwesend, ihnen kann das Wort erteilt werden.

Nimmt man für das Wollen das Mitten-in-der-Zeit-Sein zum Ausgangspunkt, dann muss ein größeres Beziehungsgefüge gedacht werden als das von Zweien, von denen der eine hat und der andere nicht. Platon plädiert dafür, an das Generationengefüge – zusammen mit der Stadt – zu denken, also an ein größeres, kontinuierliches und sich ausdifferenzierendes Austauschgefüge, an dem die notwendige Arbeitsteilung der Menschen zur Befriedigung der Bedürfnisse ebenso deutlich wird wie die, die mit der Freude an den Anderen zu tun hat.¹¹ Der Unfriede der Seele spiegelt sich im Unfrieden und in der Gespaltenheit der Gesellschaft.

Das Haben ist ein Teil-Sein und es ist die Folge dessen, dass ein jeder Teil der menschlichen Gemeinschaft ist. Für den, der hat und mehr will, wird auf besondere Weise das Beziehungsgefüge virulent. Er will bekommen, haben und »später« auch geben können. Platon diskutiert hierfür zunächst,

(9) Vgl. Sloterdijk 2009: Im Unterschied zu Platon folgt Sloterdijk mit Rousseau einem Paradigma, das auf dem Mythos eines Anfangs von Besitzenden und Besitzlosen und ihrem Spiel um Positionen baut. Während Sloterdijk aufgrund dieser Individualisierung und Dualisierung für eine Art ökonomischer Staatenlosigkeit – keine Steuerpflicht – plädiert, verfolgt Platon, weil er auch in puncto Besitz von einer gemeinschaftlichen Struktur ausgeht, die Frage, wie ein Staat aussehen muss, in dem es gleichermaßen individuellen Besitz und Gemeineigentum derart geben kann, dass Gerechtigkeit möglich wird.

(10) Dem Subjekt der Fülle, das in der Gebürtigkeit und Genealogie gründet, als Ausgangspunkt des Homo oeconomicus bin ich schon nachgegangen, vgl. Günter 1998; 2001a)

(11) Zur gesellschaftspolitischen Bedeutung der Stadt als Gefüge von Gerechtigkeit vgl. Günter 2007a, v.a. 16-20, 49-59, 207-221.

welchen Kriterien der, der bekommt, genügen muss. Ob er rechtschaffen ist oder nicht, also denselben Ethos realisiert, spielt für den Geber zunächst keine Rolle. Denn wäre der Empfänger nicht rechtschaffen und man würde deshalb von gerechtem Handeln ihm gegenüber absehen, dann würde der Geber die Ungerechtigkeit mehren, zudem vermutlich eine ungerechte Reaktion hervorrufen, die Spirale der Ungerechtigkeiten weitertreiben. Auch einem Ungerechten muss gerecht gegeben werden, will ein Geber gerecht geben.

Platon lehnt es jedoch zugleich ab, einem »Wahnsinnigen«, Vernunftlosen etwas zu geben: also einem, der selbst nichts anderes als getrieben ist. Auch wenn die Tat des Gebers sich unabhängig von der Moralität des Empfängers definiert, muss es aus der Perspektive der Gemeinschaft Kriterien geben, die den Empfänger qualifizieren: Kann der Empfänger der gerechten Tat mit dem, was er bekommt, so verantwortungsvoll umgehen, dass niemandem geschadet wird, Frieden sein kann und gemeinschaftliches Tun möglich bleibt? Es kann präzisiert werden: Der Empfänger darf nicht selbst der Gier verfallen, auch er muss rechtschaffen sein. Teilen Geber und Empfänger in diesem Sinne eine Gemeinsamkeit, sind sie Freunde. Letztlich darf auch der Empfänger das Haben nicht zum Selbstzweck machen, sondern muss seinen Seelenfrieden erlangen wollen. (333-335)

Dass weder der Geber noch der Empfänger getrieben sein sollen, bildet das Scharnier dafür, die gegenseitigen Zuweisungen der Motivlagen entlang des Getriebenseins zu überwinden. Wenn beispielsweise denjenigen, die die Gier kritisieren, zugeschrieben wird, sie seien von Sozialneid getrieben, dann handelt es sich um einen reflexartige Identifizierung – davon ausgehend, dass denselben Motivlagen Folge geleistet wird wie bei jenen, denen die Gier vorgeworfen wird. Der Schwarze Peter der Gier wird einfach weitergegeben, die Giermotivation wird als die einzige treibende Kraft wahrgenommen. Es wäre auch an diesen Punkt die Logik des Selben und seine einfache, verdummende Verneinung, die das politische und gesellschaftliche Feld organisieren würde.

⇒5 Die Macht des Gebers und die Dezentrierung der Macht

Der Habende ist als Mehr-Wollender und folglich Gebender auf den Anderen, also auf den Empfänger verwiesen, damit seine Gabe richtig ankommt. Er muss diesen für einen »guten« Empfänger halten. Dennoch stellt sich mit dem Haben gerade auch die Machtfrage. Denn der, der hat, kann das »Gesetz« definieren, nach dem er gibt. Er ist der Stärkere, der Andere der Schwächere – in diesem Sinne baut Platon das Paradigma auf. Den Freunden zu nützen und den Feinden zu schaden, liegt im Interesse eines »sich für mächtig haltenden reichen Mannes« (336). Dem Reichen obliegt es allerdings gerade nicht, seine Interessen ins Zentrum zu stellen und die Interessenlage zu definieren. Der Starke darf nicht die Antworten geben und vorwegnehmen. Er hat vor allem zu fragen, führt Sokrates in einem Gespräch über den Verlauf der Diskussion aus. Im heftigen Zwist über die Macht des Habens zwischen Sokrates und dem machtfixierten Thyrsymachos spiegelt Platon die Geste der Gerechtigkeit im Sprechen. Auch beim Sprechen handelt es sich nicht um eine Kommunikation unter Gleichen, sondern unter Ungleichen: unter solchen, die etwas wissen und sagen können, und denen, die nicht wissen (338a). Dabei können die Wissenden solchen, die nichts wissen oder nichts zu wissen behaupten, keine Antwort geben, weil diese nichts sagen können. Ihr Nicht-Sagen-Können wiederum rührt aus dem Verbot, etwas sagen zu dürfen: Wenn sie unbefragt eine Antwort erhalten, nur das Erwartete sagen sollen oder aber davon ausgegangen wird, dass sie dieselben Bedürfnisse haben wie die Wissenden, brauchen sie nichts (mehr) zu sagen. Die Bedingung des gerechten (Aus-)Tausches ist daher, dass die Wissenden als Stärkere zu Nicht-Wissenden werden. Sie müssen Zuhörer werden, zu solchen, die sich in die nicht-wissenden Gesprächspartner hineinversetzen, um zu erfahren, worunter sie leiden, welche Interessen sie haben. Deshalb dürfen Wissen-Habende keine Antworten geben, vielmehr müssen sie Fragen stellen. Parallel zu dem Schon-Haben unterscheidet Sokrates das (Schon-)Wissen-Haben von dem Wahrheit-Sagen, das zu einem Mehr durch Fragen und Zuhören

gegenüber dem Schon-Haben und dem bereits existenten Antworten wird (336e-338).

Platon vergleicht in der Folge die Geber-Empfänger-Beziehung mit der zwischen dem Regierenden und dem Regierten. So wie der Regierende aufgrund des Regierens über die damit verbundene Definitions- und »Gesetzes«-Macht verfügt, verfügt auch der Geber aufgrund seines Hab und Guts über die Definitions- und Gesetzesmacht des Gebens. Sokrates bestreitet diese Parallele und Ungleichheit nicht. Allerdings besteht er auf den Unterschied, dass ein Regierender nicht dem, was dem Regierenden zuträglich ist, folgt, sondern dem, was die Regierung und das Regieren fördert. Für die Förderung des guten Regierens wiederum stellt sich heraus, dass der Regierende Dinge tun zu muss, die ihm nicht zuträglich sind. Letztlich mündet dies sogar darin, dass er den Regierten etwas befiehlt, das ihm selbst schadet (338d-339) – das aber genau dies gerecht ist, hält Sokrates fest:

Nun, so glaube auch, fuhr ich fort, dass du zugestanden hast, gerecht sei, auch das den Regierenden und Überlegenen nicht Zuträgliche zu tun, wofern die Regierenden unfreiwillig etwas für sie selbst Nachteiliges befehlen und nach deiner eigenen Behauptung es für die Regierten gerecht ist, das zu tun, was jene befehlen. [...] es wird ja den Schwächeren befohlen, das dem Überlegenen nicht Zuträgliche zu tun. [...] Thyrsymachos gibt ja selbst zu, dass die Regierenden manchmal ihnen selbst schädliche Befehle geben, und dass es für die Regierten gerecht ist, danach zu handeln (339e-340a).

Hierin, in der Distanz zum eigenen Interesse, begründet sich die Freiheit des Regierenden; sie kann aufgrund des Freiheitsbegriffs herausgestellt werden, den wir zuvor kennengelernt haben. Außerdem schützt die Haltung, die Regierten zu befragen, die Regierenden davor, das Beste zu verfehlen (339). Adressatenorientiert zu handeln begründet die Kunst von Ärzten, Kapitänen, Reitkünstlern in gleicher Weise

wie die der Regierenden (342). Sie wollen jemandem helfen, ihn fördern oder leiten – und das gelingt nur, wenn sie das Richtige für ihn herausfinden. Ansonsten verfehlen sie ihr Ziel: ihre Aufgabe, ihr Amt, ihre Kunst.

»Demnach erforscht und verordnet keine Wissenschaft das dem Überlegenen Zutragliche, sondern das dem Schwächeren und von ihm Regierten Zutragliche« (342c).

Wer sich hingegen am Lohn und monetären Gewinn orientiert, unterscheidet sich in dem, was er bewirken will, von dem, was die Künste oder Professionen beabsichtigen (346). Dieser verfolgt ein anderes Ziel als das, der eigenen Freiheit zu folgen und den Seelen- oder gesellschaftlichen Frieden bewirken zu wollen, denn die professionelle Identität zählt auch zum Seelenfrieden, die Suche nach Übereinstimmung mit der Aufgabe und ihrer Ausführung.

Platon schält mit diesem Argumentationsgang heraus, dass das Haben-und-mehr-Wollen ein Verhältnis zur Macht eingeht, das wir heute Dekonstruktion nennen. Der Stärkere, der Gesetzgeber, könnte machtlogisch seine Interessen in den Vordergrund stellen, weil er der Regierende ist. Er kann punktuell geben, geben und befehlen, was ihm passt, so geben, dass er die Kontrolle übernimmt oder behält. So bedient unsere Spendenkultur immer wieder diese Dynamik. Sie unterscheidet sich von einem kontinuierlichen und verbindlichen Engagement, das die Adressaten als sich äußernde Subjekte zum vorübergehend neuen Zentrum der Gesetzgebung erhebt.

Wer die eigene Macht über politische Freiheit setzt (vgl. Gubitzer, 2004, 133), beispielsweise mit Halbherzigkeit gibt, bleibt dem Empfänger etwas schuldig. Will er jenem nichts schuldig bleiben, darf er sich nicht am eigenen Vorteil orientieren. Sonst bliebe die Seele in Unruhe. Haben-und-Wollen muss sich mit der Absicht des »guten Gebens« am Empfänger und seinen Interessen orientieren und der Gerechtigkeit folgen: dem, was aus der Zukunft kommt.

So hat also offenbar die Ungerechtigkeit die Wirkung, daß sie jeden, dem sie einwohnt, mag es nun ein Staat sein oder ein Geschlecht oder ein Heer oder was sonst immer, für's erste unfähig macht, mit sich

selbst zu handeln infolge von Zwietracht und Uneinigkeit, und überdies mit sich selbst und jedem Gegner und Gerechten verfeindet? Ist's nicht so? – Allerdings. – Auch wenn sie einem Einzigen einwohnt, wird sie, denke ich, das alles schaffen, was sie ihrer Natur nach bewirkt, für's erste wird sie ihn unmächtig machen, weil er mit sich im Zwiespalt und uneinig ist, sodann sich selbst und den Gerechten verhasst. Nicht wahr? – Ja. (352).

Der Macht nachzugehen und ausschließlich auf den Erhalt der eigenen Interessen bedacht zu sein, macht unmächtig. Durch diese Vorgehensweise destabilisiert die Macht, sie führt zum Hass, enthauptet sich selbst. Nur die Bereitschaft, die eigene Macht zu dezentrieren, beugt dem Hass vor.

Haben-und-mehr-Wollen als Machterhalt führt zu Zwietracht und destabilisiert die Gesellschaft. Macht, etwa die Macht des Wissens zu sprengen, würde eine jegliche Ordnung hintertreiben, Aggressionen vermehren, Wahnsinn hervorbringen. Die Dezentrierung der Macht nun beschreitet einen anderen Weg. Sie geht der Besonderheit nach, die im Noch-Nicht-Gesagten besonderer Sprecher oder neuer Erfahrungen liegt. Die De-konstruktion in der Politik beruht auf der De-motivation als Re-motivation. Das Dekonstruieren ist ein Leersprechen vorhandener Interessen und Motivationen, um der Artikulation, den ungesagten Besonderheiten, dem, was sich sagen will, Raum zu geben. Die Dekonstruktion behauptet keine (Über-)Macht des Diskurses – sie will auch nicht gegen die Macht agieren, weil sie davon ausgeht, dass das Spiel der Macht nicht zu verhindern ist, weil die Stimme nicht ohne die Sprache und bekannte Worte ertönen kann und zu hören ist. Sie sucht vielmehr danach, wie die Macht zu durchschreiten ist, indem sie zeigt, wie diese sich selbst überholt: durch die beständige Selbst-Dezentrierung und Selbst-Demotivierung, durch das Leeren ihrer eigenen Vorgaben (Spivak 2008; Zamboni 1999; Günter 1997; Lersch 1988). Die spezifische Geste des Sokrates, Meinungen zu dekonstruieren und das Wollen entgegen dem Mehr zum Selben (Paul Watzlawick), als

wirkliche Suchbewegung die Leere durchschreiten zu lassen, wird zum Zentrum von Politik und Gesellschaftsgestaltung.

Das Begehren oder Wollen entfaltet sich also nicht innerhalb einer politischen Machtordnung. Platon macht darauf aufmerksam, dass es selbst die Macht hervorbringt: dadurch, dass seine Erfüllung materialisiert, Tatsachen schafft. Allerdings hat dies unterschiedliche Auswirkungen, je nachdem ob sie dem Erhalt des Selben dient oder aber sich mit dem Begehren nach Freiheit, dem Mehr zum Getriebensein und dem Seelenfrieden verbindet. Das aber heißt nicht, dass der Geber kein eigenes Interesse hat bzw. seine Interessen aufgeben muss. Es ist anders gelagert, nicht an Besitz und Macht gebunden. Der Gewinn des Gebers besteht in der guten Lebensbilanz, die mehr umfasst als eine vermeintlich bloße materielle Anhäufung von Gütern und Geld, im Erlangen des Seelenfriedens durch das Streben nach einem guten Geben. Dies macht ihn offen für die Zukunft bzw. lässt die Offenheit der Zukunft in das eigene Leben und seine Motive einbrechen.

Askese, Verzicht, Entsagung sind also nicht die Konsequenz des Geben-Wollens. Das Geben-Wollen gewinnt sich in der Möglichkeit und der Fähigkeit zur freien Bindung: in der Bindung ohne eigenes Getriebensein – auch ohne Angst, dem vielleicht sogar berechtigten Getriebensein von anderen ausgeliefert zu werden. Vielmehr ist im Geben das Bedürfnis und die Fähigkeit zu erfahren, sich mit Anderen, speziell mit solchen – die tatsächlich weniger haben und entweder von Getriebensein geleitet sind oder berechnete Ansprüche erheben – in Freiheit zu verbinden.

Habende, die nicht oder unzureichend geben, fehlt die Freiheit, sich an Nicht-Habende frei zu binden. Die neoliberale Gesellschaftstheorie ist demnach eine äußerst unfreie Theorie – eine, die gerade keinen Sinn für die Freiheit hat, als Mensch in Beziehung zu stehen und freie, also auch immer wieder neu zu erfindende, Bindungen zwischen Habenden und Nicht-Habenden zu pflegen (vgl. Günter 2001b, 27-51). Sie überhöht die Erfahrung, immer schon gebunden zu sein und sich aus ungunstigen Bindungen befreien zu müssen, auf Kosten der Erfahrung der Unfähigkeit, sich selbst frei binden zu können. Neue Bindungen zwischen Habenden und Nicht-Habenden zu

erfinden, dies demonstrieren gegenwärtig zunehmend solche Prominente – SchauspielerInnen, MusikerInnen usw. – die gegenwärtig fundierte und weltrelevante Projekte initiieren.

Wer hat und mit Seelenfrieden mehr will, will ein Mehr jenseits des Habens, er will geben und dabei gerade gut geben. Das Mehr und das Gut des Haben-und-Wollens ist das gute Geben. Weder Macht noch Besitz, das gute Geben ist das höchste Gut des Haben-und-Wollens. Es wird zum Gesetz in der Beziehung von Geber und Empfänger.

Für den Regierenden stellt sich heraus, dass er nicht regiert, weil das Regieren etwas Gutes darstellt, oder er gut leben wird. Das Regieren stellt sich als eine Notwendigkeit heraus, als Notwendigkeit, statt schlecht gut regiert zu werden und folglich Gutes zu bewirken.

Und dann gehen sie an's Regieren nicht als an etwas Gutes, noch in der Erwartung, dass sie es dabei gut haben werden, sondern als eine Notwendigkeit (347d).

Insofern gilt auch für den Gebenden, dass er nicht gibt, weil er durch sein Geben für sich etwas Gutes gewinnt und er gut und noch besser leben wird. Ebenso wenig ist das Geben selbst das Gut, das er erstrebt. Das Geben stellt sich vielmehr als Notwendigkeit heraus, als Notwendigkeit, das Haben in ein Mehr und folglich in ein Gut zu verwandeln. Mit der Macht ist im Haben und mehr Wollen auch das Geben dezentriert: Was getan wird, definiert sich nicht über den, der hat, also auch nicht über das Geben.

⇒6 Das tugendhafte Maß des Haben-und-Wollens

In der Dezentrierung der Macht des Gebers und der Regierenden tritt die tugendethische Seite des Haben-und-Wollens zutage. Wie ein jedes Ding – etwa das Auge – hat auch das Haben-und-Wollen eine spezifische Funktion und eine ihm eigene Tugendhaftigkeit. Wenn die Tugend etwa das richtige Maß meint, den Mut beispielsweise als das richtige Mittel zwischen Feigheit und Übermut, dann ist die richtige, nämlich

Seelenfrieden stiftende Größe zwischen Haben und mehr Wollen das gute Geben. Das gute Geben stellt das Vermittelnde zwischen dem Haben und dem mehr-zum-Haben-Haben-Wollen dar, das Geben mit Maß und Klugheit, so dass Gerechtigkeit entstehen kann.¹² Damit erklärt sich zugleich, dass die Tugendhaftigkeit des Haben-und-Wollens nicht in der Mäßigung des Habens und/oder Wollens liegt, sondern im leidenschaftlichen, nämlich klugen, gerechten, Gemeinschaft stiftenden Streben nach dem guten Geben, der tugendhaften Vermittlungsgröße. Das gute Haben-und-Wollen besagt, nach einem Gut zu streben, das nicht in etwas Materiellem und dem Verzicht darauf liegt, sondern, dass dieses Streben der für das gute Haben-und-Wollen spezifischen Tugendhaftigkeit folgt. Das gute Streben zum Haben-und-Wollen siedelt sich jenseits (des Willens zu) der Macht an, auch jenseits des Gebens, das ein Selbstzweck ist.

Die Dezentrierung des guten Strebens kann darin münden, etwas Materielles zu geben, wobei auch dieses dezentriert wäre. Denn dazu muss der Geber sowohl seine zu gebenden Güter als auch die vom Empfänger als gut befundenen Güter kennen. Diese werden in der Regel nicht identisch sein. Für das gute Geben müssen Güter manches Mal transformiert, sogar neue Güter erfunden werden – so kann eine soziale Einrichtung ein Haus erben, braucht aber das Haus selbst nicht, vielleicht jedoch den Wert in Form von Geld, um ein anderes Gebäude zu sanieren, und verkauft deshalb das geerbte Haus. Solche Transformationsprozesse sind unendlich, insbesondere wenn sie mittels Geld getätigt werden. Sie sind aber nicht beliebig, denn sie haben ihr Maß im guten und dezentrierenden Geben. Sie richten sich an die richtigen, also nicht getriebenen, Empfänger, die sich am Frieden der Seele und der Gesellschaft orientieren.

(12) Hier findet sich im Argumentationsgang Platons der Ansatzpunkt der Güterethik, den »Hiatus zwischen Individual- und Institutionenethik bzw. Tugendethik und Gerechtigkeitsmoral zu überbrücken«, ein Potential, das gerade wiederentdeckt wird (vgl. Reuter 2007, 20).

Einer, der hat und will, muss also etwas kennen. Sein Wollen resultiert jedoch nicht aus der Kenntnis eines verlorenen Guts, sondern im Gegenteil auf der genauen Kenntnis dessen, was er hat. Ferner muss er das erkennen, was ein Gut wäre und wie gegebenenfalls das eine Gut in das andere verwandelt werden kann.

Das, was Platon als innere Dynamik des Haben-und-Wollens und des Gut-Gebens herauskristallisiert hat, haben die wohlhabenden westlichen Gesellschaften in den letzten Jahrzehnten durch Erfahrung lernen müssen und sich an unterschiedlichen Punkten aneignen können. Die Leitworte, die hierhin gehören, sind etwa »kundenorientiert« bzw. »klientenorientiert« und »lösungsorientiert« oder auch »Effizienz« statt »Effektivität«.¹³ Die »Lösung« – hier: das zu gebende Gut – kennt immer nur der Klient, nicht der Geber. Wenn der Geber gut geben will, etwa ein Psychotherapeut oder eine Sozialpädagogin, dann muss er/sie lernen, dass der Klient, die ihm gemäße Lösung finden soll, weil allein er diese kennen kann. Die Entwicklungen, die Sozialarbeit und Therapie hier gemacht haben, können und müssen in andere Bereiche übertragen werden. Sie geben der sogenannten Ökonomisierung der Gesellschaft eine Orientierung jenseits des ökonomischen, über Besitz und Reichtum definierten Gewinns. Die Klientenorientierung unterscheidet sich deutlich von der Kundenorientierung. Als Therapeut macht man sich zum Durchgang, nicht zu einem, der das, was er hat, unbedingt verkaufen und dabei den größtmöglichen Gewinn für sich erzielen will. Hierfür muss der Kunde letztendlich manipuliert werden, ausgehend vom Produktangebot muss dem Kunden eingegeben werden, was er braucht und er muss überzeugt

(13) Effizienz gehört in den Bereich der Care-Ökonomie, sie meint den tatsächlichen, überprüften Gesamterfolg für die Kunden und alles, was beteiligt ist, daher agiert an Effizienz orientiertes Handeln bindungsorientiert. Effektivität hat zwar den Nutzen der Kunden im Auge, ist jedoch neoliberal-bindungslos bzw. -bindungsneugierend, weil nicht berücksichtigt werden muss, wie dieser Nutzen zustande kommt, auf welche Kosten er beispielsweise geht. (Vgl. Madörin 2007).

werden, dass das für ihn genau Richtige im Angebot ist. Beispielsweise vertrauen wir den Hilfsorganisationen das gute Geben an und gehen davon aus, dass unsere Gaben den Empfänger erreichen, nicht stecken bleiben oder gar der Bereicherung dienen. In dem Augenblick, in dem Hilfsorganisationen um Mittel werben und untereinander in einen Wettbewerb treten (müssen), verlieren sie den (Durchgangs-)Charakter eines Repräsentanten des guten Gebens und nehmen den Zweck an, die Gaben zu beschaffen. Beim guten Geben ist letztlich der Empfänger aktiviert. Anders ausgedrückt: Das gute Geben verlangt nach zwei »Subjekten«. Der Geber ist handlungsfähiges »Subjekt« durch sein Haben-und-Wollen. Der Empfänger wird zum handlungsfähigen Beteiligten und »Subjekt«, weil, wenn gut gegeben werden soll, dies letztlich allein der Empfänger definieren und beurteilen kann.¹⁴

Will der Geber gut geben, muss er sich also abhängig machen wollen, das Zuhören üben. Zum Beispiel in einen anderen Kontext hineinhören und die eigenen Vorstellungen relativieren. Was die sogenannte Entwicklungshilfe betrifft, muss er also mit der Verteilung von Wasser, Reis und Zelten die Partizipation ermöglichen oder in solchen Gesellschaften, in denen die Frauen der Landwirtschaft tätig sind, nicht den Männern das Geld dafür geben.

Der soziale und Non-Profit-Bereich hat in diesem Sinne seine

(14) Hier ist Derrida (1999, 60) zu widersprechen, der Levinas folgend das Empfangen als reine Passivität definiert. Derrida weiss dabei um die Problematik, dass das Empfangen als reine Passivität mit Weiblichkeit identifiziert ist und dieses das Risiko der Vergewaltigung mit sich bringt, stellt das Prinzip der Passivität für das Empfangen aber nicht infrage. Auch hier überdeckt die Naturrechtsargumentation des Aristoteles, in der Weiblichkeit als Passivität und (die Vernunft) Empfangen gilt, nach wie vor die Entwürfe Platons, der deutlich die Kultur und Ethik über eine vermeintliche – gleichgültig ob aktiv-männlich oder weiblich-passive – Natur stellt und in der Folge zu einer Intersubjektivität in Ungleichheit kommt (vgl. Günter 2008, 40-45).

Beziehungskultur freiwillig – und aus Einsicht – maßgeblich geändert und das, was Begehren heißt, »professionalisiert« (Günter 2007b). Er hat sich in den letzten Jahren aber auch den Zwängen der neoliberalen ökonomischen Profit-Wirtschaftskultur unterwerfen müssen. Allerdings ist in jenen Bereich nur wenig zurückgeflossen, die strukturell vorhandene Wechselseitigkeit wurde einseitig dominiert, die gesellschaftliche Verantwortung – also die Erlaubnis, Antworten zu geben – überwiegend dem Profitbereich zugesprochen.

Platons Analyse der Dynamik des Haben-und-Wollens und dessen höchsten Gutes erlaubt es, solche historischen Einzelerfahrungen und punktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen zu systematisieren und ihre Prinzipienhaltigkeit zu begreifen. Das Haben-und-mehr-Wollen hat als ein Mehr jenseits des Haben-Wollens eine ethische Qualität. Und es begründet eine ungewohnte, nicht über den Mangel definierte, vielmehr ethisch fundierte ökonomische Anthropologie, in der das Begehren und das Wachstum gerade nicht im mehr vom Selben, sondern in dem das Selbe dezentrierenden Mehr, im Wollen, jenseits des das-Selbe-Haben-und-Wollens beruht.

⇒7 Beschluss: Die Gerechtigkeit zwischen uns

Thyrasmachos vertritt seine Meinung, dass alle Habenden und Gesetzgeber ihren Interessen folgen, hartnäckig. Er ist trotz der einleuchtenden Gegenrede des Sokrates nicht bereit, seine Position aufzugeben, will lieber gehen, so dass die Umstehenden ihn nötigen zu bleiben.

Nach diesen Worten wollte Thyrasmachos weggehen, nachdem er uns wie ein Bademeister mit einem dichten und reichen Strom von Wasser über die Ohren gegossen hatte. Aber die Anwesenden gaben es nicht zu, sondern nötigten ihn, zu bleiben über das Gesprochene Rede zu stehen (344d-e).

Fasst man die Beharrlichkeit in der Vertretung dieser Meinung als Spiegelung ihrer Verbreitung auf, dann zeigt sich darin, wie schwierig der Schritt von der Behauptung der eigenen

Interessen und der Willkür des Gebens hin zur Einsicht in den Willen zum »guten Geben« ist, das Sokrates als Inbegriff des Nutzen und Gewinn bringenden Lebens hervorhebt (345a). Die ungewöhnliche Position, die Sokrates hier bezieht, kulminiert in seiner Einschätzung, dass keiner Lust darauf hat, freiwillig zu regieren, denn dazu gehöre das zu verbessern, was andere ihm hinterlassen haben. Dies zeige sich darin, dass sie Lohn oder Ehre als Anerkennung für ihre Arbeit bekommen und sich gleichzeitig bei den gut Regierenden die Haltung findet, weder geldgierig noch ehrsüchtig zu sein (346e-347a).

Auf der inhaltlichen Ebene charakterisiert Thyrsymachos die Gerechtigkeit dabei als Dynamik von Zuträglichkeit/Chancengleichheit oder Verteilung, worauf sie gegenwärtig auch so gerne reduziert wird. Mit der Einordnung in den Diskussionszusammenhang sind diese beiden Konzeptionen der Gerechtigkeit jedoch als äußerst fragwürdig gekennzeichnet. Mag sie als pragmatistische Möglichkeit der Politik, sich auf die Berechnung von Proportionen und Alimentationen beschränken zu können, hoffähig sein (Dux 2006, 45), hatte schon Platon solche Kurzschlüsse – gerade auch in ihrem berechenbaren Charakter dekonstruiert – bevor sie Aristoteles dann erneut zum Inbegriff von Gerechtigkeit erhob (Aristoteles 1967, 6. u. 7. Kapitel).

Platons Gerechtigkeitsbegriff zufolge scheitert eine jede Gerechtigkeitskonkretisierung dann, wenn sie sich an den Individuen, ihrem Haben und/oder ihren Interessen orientiert. Gerechtigkeit ist hingegen eine Größe des Dritten – des Zusammenlebens in einer Gesellschaft zusammen mit der Bedeutung, die einer aufgrund seines »Amtes« darin für sich in Anspruch nehmen möchte: des Zwischens und des Mehrs, das die Seele, die das Selbstverständnis oder die Ungerechtigkeit zur Sprache bringen will (Gerhard 2007), und dies meistens dann, wenn sie nicht Sprechen soll oder als Sprechende nicht vorgesehen ist (Spivak 2008).

Als solches ist Gerechtigkeit eine Größe der Metaphysik, weil sie nicht vorherbestimmbar ist, weil immer eine Stimme ertönen wird, die nicht erwartet wird, die oftmals in einem langwierigen Prozess für andere einsichtig oder irgendwann sogar tatsächlich

wirkungsvoll umsetzbar wird.¹⁵ Dass Verteilung, Zuträglichkeit, Chancengleichheit nicht ausreichend für die Bestimmung von Gerechtigkeit sind, hängt wesentlich mit der menschlichen Weise des Erlebens von Zeitlichkeit zusammen, die Gerechtigkeit sichtbar macht. Verteilung, Zuträglichkeit und Chancengleichheit gehen vom Status quo als Effekt der Vergangenheit aus. Gerechtigkeit stellt

hingegen die Antwort auf eine Anfrage dar, die die aufgezeigte Komplexität transportiert, wobei die angemessene Antwort erst noch gefunden werden muss. Den Status Quo bildet hier die Erfahrung des Habens, das ein Mehr zum Haben will, zusammen mit der gleichzeitigen Erfahrung von Ungerechtigkeit. Gerechtigkeit ist die Kraft, die aus der Zukunft kommt, benennt deshalb Jacques Derrida die zeitliche Eigenart der Gerechtigkeit:

dass man nicht unmittelbar, auf direkte Weise von Gerechtigkeit sprechen kann: man kann die Gerechtigkeit nicht thematisieren oder objektivieren, man kann nicht sagen ›dies ist gerecht‹ oder noch weniger ›ich bin gerecht‹, ohne bereits die Gerechtigkeit, ja das Recht zu verraten (Derrida 1991, 21).

So ist Gerechtigkeit bei Platon die Größe des Zwischens: des Zwischenmenschlichen. Solange Gerechtigkeit von Individuen hergeleitet wird, von Habenden oder auch vom Nicht-Habenden, solange ist sie machtstabilisierend. Den Nicht-Habenden Anteil geben wollen, sollen, müssen oder können, ist immer definiert über die Position derjenigen, die haben und also Macht haben. Was Platon – in der Sprache der heutigen politischen Theorie ausgedrückt – auf den Punkt bringt, ist, dass Gerechtigkeit die (politische) Fähigkeit zur Dezentrierung

(15) Hannah Arendt (1994) zählt die Gerechtigkeit als zwischenmenschliche Bindungsgröße deshalb zu den Größen, die unsichtbar sind (vgl. Günter 2008, 153-161).

ist: die Dezentrierung des Habens im Geben von den daher immer gemeinsamen Gütern, entlang von Selbstverständnissen und Erfahrungen der Ungerechtigkeit, so dass neue Situationen, Bindungen und Selbstverständnisse entstehen.

Die Dezentrierung als grundlegende Praxis der Gerechtigkeit ist kein unsinnlicher und formaler Akt, keiner, der sich berechnen oder gar in Zahlen ausdrücken lässt. 10 Euro pro Kopf mehr im Geldbeutel durch Steuererlass erbringen keine neue Qualität an Zusammenwirken. Sie ist dagegen ein sinnlicher, körperlicher, lebendiger, lustvoller, gewollter und wollender, genealogischer, stimmenvoller Akt. Verteilung, Zuträglichkeit, Chancengleichheit sind dagegen vorläufige und hilflose Wege dahin, sie verbleiben vorwiegend formal. Umso mehr gilt es immer wieder neu über politische Formen nachzudenken, die es besser ermöglichen, Selbstverständnisse und Ungerechtigkeit zu er-hören.

Jede Rede von richtiger Verteilung, Zuträglichkeit und Chancengleichheit muss sich gerade aufgrund ihrer praktischen Notwendigkeit qualitativ messen. Sonst ist sie dem Verdacht ausgesetzt, die Machtverhältnisse zu zementieren oder aber zur Bewegung unfähig zu sein.

Gerechtigkeit als Dezentrierung der Verhältnisse verlangt demnach auch keine Gleichheit in den Lebenslagen, sondern vorerst die Gleichheit darin, das Bewegliche im Zusammenspiel von Haben, Nicht-Haben und mehr-zum-Haben-Haben-Wollen agieren zu können. Auch hier geht es um das Sein in der Zeit. Während das Getriebensein und das sich Schuldigfühlen die Vergangenheit in den Vordergrund rücken und die Seele aufgrund eines Mangels umtreiben, verschiebt das Bedürfnis nach Gerechtigkeit die Angelegenheit in die Zukunft. Schuld meint, etwas gehabt zu haben und damit etwas hätten tun zu können, es jedoch nicht richtig – gerecht – getan zu haben. Gerechtigkeit dagegen fokussiert, etwas zum Geben zu haben und es für die Zukunft gut geben zu wollen. Wenn daher jemand etwas hat, dann muss er, will er dem Wollen seiner Seele folgen, also gerecht sein, gerecht geben. Genau hierin erweist sich seine Freiheit.

Literaturverzeichnis

Arendt, Hannah (1994): Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken 1, München: Piper.

Aristoteles (1981): Politik, Hamburg: Meiner.

Aristoteles (1967): Nikomachische Ethik; Gigon, Olof (Hg.), Zürich u.a.: Artemis.

Augustinus (1987): Bekenntnisse, Frankfurt/M. u.a.: Insel.

Derrida, Jacques (1999): Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas, München: Hanser.

Derrida, Jacques (1991): Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Dux, Günter (2006): Moral und Gerechtigkeit als Problem der Marktgesellschaft, Wien: Picus.

Gerhard, Ute (2007): Unrechtserfahrungen – Über das Aussprechen einer Erfahrung mit Recht, das (bisher) keines war, in: Opfermann, Susanne (Hg.), Unrechtserfahrungen. Geschlechtergerechtigkeit in Gesellschaft, Recht und Literatur, Königstein/Ts.: Ulrike Helmer, 11-30.

Gubitzer, Luise (2004): Reichtum ist begehrllich, in: Armutskonferenz/ Attac/Beigewum (Hg.): Was Reichtümer vermögen. Warum reiche Gesellschaften bei Pensionen, Gesundheit und Sozialem sparen, Wien: Mandelbaum.

Günter, Andrea (1997): Literatur und Kultur als Geschlechterpolitik. Feministisch-literaturwissenschaftliche Begriffe und ihre Denk(t)räume, Königstein/Ts.: Ulrike Helmer, 47-55.

Günter, Andrea (1998): Die symbolische Ordnung der Mutter und das Subjekt der Fülle. Menschsein-in-Verschiedenheit als Voraussetzung für ein anderes Verständnis von Tausch und Gerechtigkeit, in: Günter, Andrea u.a. (Hg.); Weibewirtschaft weiterdenken. Feministische Ökonomiekritik als Arbeit am Symbolischen, Luzern: Exodus, 119-145 (auch in: dies., Politische Theorie und sexuelle Differenz. Feministische Praxis und die symbolische Ordnung der Mutter, Königstein/Ts.: Ulrike Helmer, 175-201 u. 202-217).

Günter, Andrea (2001a): Liebe zur Freiheit, Hunger nach Sinn: Weibewirtschaft, Tausch und die Arbeit am Symbolischen, in: Biehl, Peter u.a. (Hg.), Gott und Geld. Jahrbuch der Religionspädagogik 17, 39-39 (auch in: Krondorfer, Birge/Mostböck, Corinna: Frauen und Ökonomie oder: Geld essen Kritik auf, Wien: Promedia, 27-38.

Günter, Andrea (2001b): Die weibliche Seite der Politik. Ordnung der Seele, Gerechtigkeit der Welt, Königstein/Ts.: Ulrike Helmer, 27-51.

Günter, Andrea (2007a): Welt, Stadt, Zusammenlebens. Pluralität und Geschlechterphilosophien, Königstein/Ts.: Ulrike Helmer.

Günter, Andrea (2007b): Weltliebe: Ein philosophisches Konzept für soziales Handeln, in: Praktische Theologie 3, 211-220 (auch abgedruckt in: Welt, Stadt, Zusammenleben, 129-140).

Günter, Andrea (2008): Gebürtigkeit: eine philosophische Perspektive für den Umgang mit dem Leben, der Kindheit, der Frauenfrage, der Technik und der Welt, in: Esser, Annette u.a. (Hg.): Kind sein – Kinder haben – Geborenssein, Königstein/Ts.: Ulrike Helmer, 282-284.

Kersting, Wolfgang (1999): Platons »Staat«, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 17-29.

Kramm, Lothar (1988): Stabilität als Topos der politischen Philosophie, in: Schwan, Gesine (Hg.): Bedingungen und Probleme politischer Stabilität, Baden-Baden: Nomos

Lersch, Barbara (1988): Der Ort der Leerstelle. Weiblichkeit als Poetik der Negativität und der Differenz, in: Brinker-Gabler, Gisela (Hg.): Deutsche Literatur von Frauen, München: Beck, 487-503.

Madörin, Mascha: Neoliberalismus und die Reorganisation der Care Ökonomie – eine Forschungsskizze, unveröffentlichtes Manuskript, Zürich 21.07.2007.

Moser, Michaela (2005): Ein gutes Leben für alle, in: Farell, Fintan u.a. (Hg.): Das Europa, das wir wollen. Ansichten von Akteurinnen im Kampf gegen Armut und soziale Ausgrenzung zur künftigen Entwicklung der EU, Brüssel: o.V., 40-49.

Platon (1990): Politeia. Werke in acht Bänden, Bd. 4: Eigler, Gunther (Hg.): Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Reuter, Hans-Richard (2007): Das Gute, das höchste Gut und die Güter. Fundamentaethische Überlegungen im Anschluss an Friedrich Schleiermacher und Charles Taylor, in: Reuter, Hans-Richard; Meireis, Torsten (Hg): Das Gute und die Güter. Studien zur Güterethik, Münster: Lit.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien: Turia&Kant.

Schleiermacher, Friedrich (1996/1776): Über den Begriff des höchsten Gutes. Erste Abhandlung, in: ders., Kritische Gesamtausgabe, Band: Abt. 1,10., Traulsen, Hans-Friedrich (Hg.), Berlin: de Gruyter.

Sloterdijk, Peter (2009): Die Revolution der gebenden Hand, FAZ 13.06.

Smith, Adam (1996) Der Wohlstand der Nationen, München: dtv.

Strack, Hanna (2004): Leben zum Tode – Leben als Anfangen, in: Günter, Andrea (Hg.): Maria liest. Das heilige Fest der Geburt, Rüsselsheim: Christel Göttert.

Zamboni, Chiara (1999): Der Weg der Tugend und der symbolischen Sprache, in: Diotima, Die Welt zur Welt bringen. Politik, Geschlechterdifferenz und die Arbeit am Symbolischen, Königstein/Ts.: Ulrike Helmer, 235-244.

Zitationsvorschlag:

Günter, Andrea (2009): Haben und mehr Wollen – eine ethische Begründung von Wachstum (Ethik und Gesellschaft 2/2009: Nach dem Kollaps – (Finanz-)Ethische Schlussfolgerungen aus der Krise) Download unter http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2009_Guenter.pdf (Zugriff am [Datum]).

**ethikundgesellschaft****ökumenische zeitschrift für sozialetik**

Nach dem Kollaps – (Finanz-)Ethische
Schlussfolgerungen aus der Krise

Luc van Liedekerke und Wim Dubbink:
Banking Crisis: towards a Responsible Organization

Wolf-Gero Reichert:
Das Ethos des Investmentbanking.
Implikationen für eine prudentielle Regulierung

Bernhard Emunds:
Die Krise der globalen Finanzwirtschaft – eine
Analyse und sozialetische Einschätzung

Paul H. Dembinski:
Financial Ethics trapped by Financialization

Andrea Günter:
Haben und mehr Wollen.
Eine ethische Begründung von Wachstum