

Clemens Sedmak

Gerechtigkeitstheorien und Familienbegriff

Theories of justice and the concept of family

Zusammenfassung

Ich gehe in diesem Beitrag der Frage nach, wie das Verhältnis von Familienbegriff und Gerechtigkeitstheorien bestimmt werden kann. Ich zeige auf, welche Probleme diskutiert werden, welche Stellung der Familienbegriff im Rahmen einer Gerechtigkeitstheorie haben kann. Ich zeige an zwei Klassikern der modernen Gerechtigkeitstheorie (dem Buch „Eine Theorie der Gerechtigkeit“ von John Rawls und dem Buch „Sphären der Gerechtigkeit“ von Michael Walzer) beispielhaft auf, welche Einwände gegen die Idee der Familie erhoben werden, welche Rolle aber dennoch der Familie zugewiesen wird. Auf diese Weise kann gezeigt werden, dass der Familienbegriff für die Konzeption von sozialer Gerechtigkeit eine wichtige Rolle spielt und spielen soll. Dies mache ich auch anhand von utopischen Szenarien (Huxley, Orwell) deutlich. Die Kluft zwischen den aufgezeigten Spannungen zwischen Familienbegriff und Gerechtigkeitsbegriff kann durch eine Ethik der Gemeinschaft geschlossen werden, wie ich am Ende des Beitrags aufzeige.

Schlagworte: Familienbegriff, Gerechtigkeit, Gerechtigkeitstheorien, Rawls, Walzer, Orwell, Huxley

Abstract

In this article, I explore the question of how to determine the relationship between the concept of family and theories of justice. I present issues of concern and the position the concept of family can have within a theory of justice.

I analyze the concept of family in two prominent theories of justice (Rawl's "A Theory of Justice" and Walzer's "Spheres of Justice"). The analysis shows that there is some doubt regarding the compatibility of justice with family structure, although both theories assign an important role to families. I hereby demonstrate that the concept of family can and should play an important role in the conceptualization of social justice.

After that, I try to show that the concept of family can also be reconsidered by using alternative scenarios ("utopias") that show a destruction of our understanding of family. I draw on utopias by Huxley ("Brave New World") and Orwell ("1984").

In conclusion I discuss how an ethics of community can close the gap between the concepts of family and justice.

Key words: concept of family, justice, theories of justice, Rawls, Walzer, Orwell, Huxley

1. „Gerechtigkeit“ und Familie

Nach Meinung vieler Anthropologen lässt sich die Gesellschaft anhand von zwei Dimensionen analysieren: auf der einen Seite steht die Dimension des Öffentlichen; das ist die Dimension des Politischen, jene soziale Sphäre, in der Macht verteilt und verwaltet wird; in dieser Sphäre haben wir es mit Recht zu tun, das Machtbeziehungen regelt und den durch Machtbefugnisse eröffneten Raum aufteilt in „gebotene“, „verbotene“ und „erlaubte“ Handlungen. In dieser Sphäre werden soziale Verhältnisse über den Begriff der Schuld organisiert. Auf der anderen Seite steht die Dimension des Privaten; das ist die Dimension der Verwandtschaftsbeziehungen, jene soziale Sphäre, in der Liebe verteilt und strukturiert wird; in dieser Sphäre haben wir es mit Familie zu tun, wo Beziehungen nicht über Verdienst und Bedürftigkeit, sondern über Zugehörigkeit und Mitgliedschaft geregelt werden. In dieser Sphäre werden soziale Verhältnisse über den Begriff der Scham organisiert.

Politik und Verwandtschaft, um es verkürzt zu sagen, stehen also einander gegenüber. Von dieser schematischen Darstellung her könnte man den Eindruck gewinnen, dass die Sphäre des Rechts in der Sphäre der Familie nichts zu suchen hat. Dies wird auch tatsächlich diskutiert. Den Schnittpunkt dieser Diskussionen bilden Theorien über soziale Gerechtigkeit. Theorien der sozialen Gerechtigkeit sind nicht primär Theorien des Rechts und nicht primär Theorien der menschlichen Beziehungen, sondern Theorien über jene Strukturen, die menschliches Zusammenleben nach Gesichtspunkten der Gerechtigkeit ermöglichen und stabilisieren können. Dabei ist das Konfliktpotential zwischen einer Sphäre des Rechts auf der einen Seite und der Sphäre der menschlichen Beziehungen auf einer Mikroebene auf der anderen Seite nicht zu unterschätzen. Sind Überlegungen zur sozialen Gerechtigkeit, die in einer Sprache von „Rechten“ und „Pflichten“, „Öffentlichkeit“ und „Macht“ abgehandelt werden, im Kontext der Familie angemessen? Haben Gerechtigkeitstheorien im Bereich der Familie keine Zuständigkeit? Sind die Maßstäbe des Rechts in der Welt der Familie unangebracht? Es sind vor allem feministische Theoretikerinnen, die nachdrücklich darauf hingewiesen haben, dass die Sphäre der Familie, gerade weil sich hier eine Unrechtsgeschichte verbirgt, nicht exempt sein darf von Gerechtigkeitsüberlegungen.¹ Susan Moller Okin hebt etwa hervor, dass gerade durch die Ehe eine besondere Form der Verletzbarkeit entsteht, die dann auch durch besondere rechtliche Verordnungen zu konterkarieren sei.²

1 Vgl. S. Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*. New York 1989; I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*. Princeton 1990. An einer Stelle sagt Okin deutlich: „Ich trete all jenen entschieden entgegen, die aus einer idealisierten Sicht der Familie diese als seine Institution auffassen, die durch höherstehende Tugenden als die der Gerechtigkeit regiert wird und daher nicht wie andere grundlegende gesellschaftliche Institutionen einer Prüfung im Hinblick auf Gerechtigkeit unterzogen werden muß“ (S.M. Okin, *Verletzbarkeit durch Ehe*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41 (1993) 277-320, 277).

2 S. M. Okin, *Verletzbarkeit durch Ehe*. Robert Goodin hat dafür argumentiert, dass wir eine besondere Verantwortung für den Schutz derjenigen haben, die am leichtesten von uns verletzt werden können (Goodin, *Protecting the Vulnerable*. Chicago 1985, 109 et

In jedem Fall stehen zwei Dinge fest: erstens steht außer Streit, dass es Berührungsflächen zwischen Familie und dem öffentlichen Raum gibt, die rechtlich relevant sind³; es gilt zum einen das Individuum (d.h. das Familienmitglied) vor dem sozialen Raum (d.h. der Familie) zu schützen, zum anderen darum, die Familie gegenüber der größeren Öffentlichkeit abzusichern. Es steht außer Streit, dass im Rahmen von intimen Beziehungen Fragen der Gerechtigkeit aufbrechen⁴, und dass gerade intime Beziehungen besonders fragil und verwundbar sind und machen. Zweitens muss betont werden, dass der Umstand, dass die Familie Gegenstand von Gerechtigkeitstheorien wird, ein Krisenphänomen ist – hier werden etablierte Begriffe brüchig und Selbstverständlichkeiten hinterfragt. Diese Fragen stellen sich in einer Zeit des Aufbruchs und Umbruchs.

Die Familie zum Gegenstand einer Gerechtigkeitstheorie zu machen, kann zweierlei bedeuten: erstens kann der Status von Familie überhaupt auf den Prüfstand gestellt werden; ist die Idee der Familie vereinbar mit der Idee der Gerechtigkeit? Hier kann von „Gerechtigkeit der Familie“ gesprochen werden. Zweitens kann aber auch das Familienleben von innen analysiert werden; wie kann Gerechtigkeit im Rahmen des Familienlebens realisiert werden? Hier ist von „Gerechtigkeit in der Familie“ die Rede. Beide Typen von Fragen scheinen sinnvoll zu sein. Allerdings muss man sich doch fragen, ob die Prinzipien „Recht“ bzw. „Liebe“, nach denen soziale Beziehungen bestimmt werden, auf derselben Ebene liegen – es ist also zu fragen, ob „Recht“ das Prinzip der Liebe ergänzen oder gar ersetzen kann, ob wir es hier mit komplementären oder ebenbürtigen Prinzipien zu tun haben. Es dürfte kaum zu bestreiten sein, dass der Raum der Familie als ein sozialer Raum der Geltung des Rechts zu unterliegen hat und dass rechtliche Überlegungen in der Sphäre der Familie relevant sind. Allerdings scheinen die Freiheit der je geschenkten Liebe und der Charakter des Rechts als einer Menge von verbindlichen und generellen Regelungen des äußeren menschlichen Zusammenlebens, die notfalls auch erzwingbar sind, nicht miteinander vereinbar zu sein. Die Freiheit der Liebe kann nicht erzwungen werden. Aspekte des inneren Lebens und inneren Zusammenlebens, um es so auszudrücken, können nicht Gegenstand von Rechtsentscheiden sein. Eine Verrechtlichung von Liebesbeziehungen ist ein Zeichen von Dysfunktionalität in der persönlichen Beziehung, die auf Gratuität und einem genuine Interesse am Anderen über die eigene Nutzenmaximierung hinaus, gebaut ist.

Die Spannung kommt vor allem in Fragen der Verteilungsgerechtigkeit zum Ausdruck, weil Fragen der Distribution von Gütern und Rollen die Mikroebene der Familie mit der Makroebene der Gesellschaft konfrontieren. Aus diesem Grund konzentriere ich mich auf Aspekte der distributiven Gerechtigkeit. Fragen sozialer

passim). Daraus würde sich eine besondere Verpflichtung für die rechtsprechenden Instanzen ergeben, den Schutz der verletzbarsten Mitglieder einer Gesellschaft, wie sie sich in Familien finden, zu gewährleisten.

3 Friedrich Kambartel weist etwa darauf hin, dass in der Familie gesellschaftlich relevante Arbeit geleistet wird, die durch die Öffentlichkeit anzuerkennen ist (Kambartel, Arbeit und Praxis. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41 [1993], 239-249, 244-247).

4 Exemplarisch werden diese Fragen vor Augen geführt durch Martha Nussbaum, vgl. M. Nussbaum, Sex and social justice. Oxford 1999.

Gerechtigkeit auf der Makroebene sind Fragen der Strukturen, die über private Abkommen hinaus das Zusammenleben regeln. Aus diesem Grund hat die Verteilungsgerechtigkeit auch stets ein rechtliches Gesicht. Es wird sich zeigen, dass sich diese Grenzen der Verrechtlichung von Familienbeziehungen auch in Gerechtigkeitstheorien niederschlagen, dass es aber gerade diese Grenzen der Tribunalisierung und Juridisierung sind, die Anlass zu Kritik an Gerechtigkeitstheorien ergeben. Der Umgang mit den Grenzen der Verrechtlichung im Rahmen von intimen Beziehungen und Familienstrukturen stellt damit einen Prüfstein für die Qualität von Gerechtigkeitstheorien dar. Der Begriff der Familie übt damit im Rahmen von Gerechtigkeitstheorien eine kriterielle Funktion aus.

2. Ein Blick auf zwei Gerechtigkeitstheorien

Um die Stellung des Familienbegriffs im Rahmen von Theorien sozialer Gerechtigkeit klären zu können, schlage ich vor, zwei Klassiker der Gerechtigkeitstheorie zu reflektieren. Diese Reflexion hat exemplifizierenden Charakter. Aus diesem Grund beschränke ich mich auf zwei klassische Werke als klar abgrenzbares und aufgrund ihres Status als Klassiker auch unbestreitbar gediegenes Material und klammere die Diskussionen um andere Beiträge der beiden Autoren und die Frage nach ihrer Entwicklung aus. So kann ich mich auf die Kernfrage konzentrieren: das Verhältnis von Gerechtigkeitsbegriff und Familienbegriff.

2.1 Bemerkungen zu Rawls

Der erste Klassiker einer Gerechtigkeitstheorie, den ich betrachten möchte, ist das berühmte Buch des jüngst verstorbenen Philosophen John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Dieses zum Klassiker avancierte Werk wurde 1971 veröffentlicht und präsentierte eine Konzeption von Gerechtigkeit als Fairness. Rawls überlegte sich, welches System von Zielen eine Gruppe von Menschen durch vernünftige Überlegungen wählen würden, um ihre Ansprüche gegeneinander zu regeln. So stellte er bekanntlich die Frage: welche Gesellschaft würden Menschen wählen, die unter einem Schleier des Nichtwissens zusammenkommen würden, das heißt ohne Kenntnis über den eigenen sozialen Stand, die eigene Position in der Geschichte oder Kultur, die eigenen intellektuellen oder physischen Eigenschaften etc.? Unter einem Schleier des Nichtwissens würden die Menschen jene Gesellschaft wählen, die möglichst allen unbeschadet ihrer Ausstattung Vorteile bringt. Eine solche Gesellschaft könnte man eine wohlgeordnete Gesellschaft nennen. Eine Gesellschaft ist wohlgeordnet, erstens, wenn in ihr alle die gleichen Gerechtigkeitsgrundsätze anerkennen und jeder und jede weiß, dass das auch die anderen tun, und zweitens, wenn in ihr die grundlegenden gesellschaftlichen Institutionen bekanntermaßen diesen Grundsätzen genügen. Eine wohlgeordnete Gesellschaft ist nach zwei Prinzipien organisiert, einem Gleichheitsprinzip und einem Differenzprinzip. Diese Prinzipien besagen: „1. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste Sys-

tem gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.

2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, daß (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, daß sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) daß sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.“⁵

Diesem Ideal von Fairness ist die Familie entgegengestellt, denn in einer Familie werden Bindungen entwickelt, die nach Möglichkeit eine soziale Privilegierung von Familienangehörigen verfolgen lässt. Die Eltern sind bestrebt, die Kinder in gesellschaftlich bevorzugte Positionen zu bringen und Privilegien für die Familie zu sichern. So verwundert es nicht, dass Rawls zum Schluss kommt, dass sich „der Grundsatz der fairen Chancen nur unvollkommen durchführen“ lässt, „mindestens solange es die Familie in irgendeiner Form gibt. Der Grad der Entwicklung und Betätigung natürlicher Fähigkeiten hängt von allen möglichen gesellschaftlichen Verhältnissen und klassengebundenen Einstellungen ab. Selbst die Bereitschaft zum Einsatz, zur Bemühung, die im üblichen Sinne verdienstvoll sind, hängt noch von günstigen Familienumständen und gesellschaftlichen Verhältnissen ab.“⁶ Dabei unterschätzt Rawls die grundlegende Rolle der Familie keineswegs, Das Familienleben beeinflusst „vielleicht mit am stärksten die kindliche Motivation und Bildungsfähigkeit und damit die Lebensaussichten.“⁷ Gerade daraus ergibt sich der ambivalente Status der Familie in Rawls' Theorie: „Es scheint, daß auch bei fairen Chancen ... die Familie zu ungleichen Chancen für den einzelnen führt ... Ist also die Familie abzuschaffen? Für sich allein in Verbindung mit bestimmten Vorrangregeln weist das Ideal der Chancengleichheit in diese Richtung. Doch im Gesamtzusammenhang der Gerechtigkeitstheorie spricht viel weniger dafür.“⁸ Warum? Der Begriff der Familie ist in einer Gesamtkonzeption einer gerechten Gesellschaft deswegen nicht obsolet, weil es Ideale von Geschwisterlichkeit braucht, die an einem geschützten Ort eingeübt werden müssen. Dieser Ort ist die Familie. Rawls weist darauf hin, dass sein Unterschiedsprinzip dem Gedanken der Brüderlichkeit entspricht, „dem Gedanken nämlich, daß man keine Vorteile haben möchte, die nicht auch weniger Begünstigten zugute kommen. Die Familie ist ihrer Idealvorstellung nach ein Ort, wo der Grundsatz der Maximierung der Nutzensumme nicht gilt. Familienmitglieder suchen gewöhnlich keine Vorteile, die nicht auch den Interessen der anderen dienen. Genau dazu führt der Wille, nach dem Unterschiedsprinzip zu handeln.“⁹

Eine wohlgeordnete Gesellschaft ist also auf jene Formen geschwisterlichen Verhaltens, das nicht der eigenen Nutzenmaximierung dient, sondern ein genuines Interesse am Anderen zeigt, angewiesen. Diese Formen prosozialen Denkens und Verhaltens werden in der Familie eingeübt. Deswegen will Rawls im Rahmen seiner Theorie doch davon ausgehen, dass „zur Grundstruktur einer wohlgeordneten

5 J. Rawls, Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt/Main 1975, 81.

6 Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 94. Zu Rawls Begriff der Familie vgl. V. Munoz-Dardé, John Rawls, Justice in and Justice of the Family. The Philosophical Quarterly 48/192 (1998) 335-352.

7 Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 335.

8 Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 555.

9 Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 127.

Gesellschaft eine Form der Familie gehört.“¹⁰ So findet sich also auch in der Konzeption von Gerechtigkeit als Fairness ein Hintertürchen für die Familie, die die Basis für die Möglichkeit des Unterschiedsprinzips schafft, das auf eine gewisse Form des Altruismus und der Solidarität gegründet ist („Geschwisterlichkeit“). Für die Idee der Rechtsprechung würde das wohl heißen, so zu handeln, dass jene elementaren Formen des Zusammenlebens, in denen die Einübung von Geschwisterlichkeit möglich ist, erhalten bleiben. Dies wäre zugleich eine Leitidee für den Begriff der Familie als jene elementare gesellschaftliche Einheit, in der altruistische Denk- und Verhaltensweisen eingeübt werden können.

Kritik am Familienbegriff von Rawls wurde u.a. von feministischen Philosophinnen geübt, die seine Verwendung des Begriffs des Familienoberhaupts beanstandeten und beklagten, dass Rawls jenes Geschlechtergefälle voraussetze, wie es für frühere Vertragstheorien typisch gewesen sei.¹¹ Gerechtigkeitstheorien, die Familienstrukturen voraussetzten, müssten sich ja immerhin fragen, ob soziale Beziehungen, die Sexualität, Intimität, Kindererziehung und Haushaltsarbeit einschließen, nicht auch darauf hin befragt werden müssten, wie sie organisiert werden sollten.¹² Gerade in der Frage der Anwendung der Gerechtigkeitstheorie im Rahmen seiner Gerechtigkeitstheorie ist Rawls einiges schuldig geblieben. In seinem Aufsatz „The Idea of Public Reasons Revisited“ (erschieden in seinem Buch „The Law of Peoples“) verändert Rawls sein Verständnis von Familie und macht klar, dass die Familie kein Ort ist, der gegenüber Gerechtigkeitsüberlegungen immun wäre. Allerdings hält er auch hier, wie Kritiker(innen) beanstanden, an der prädominanten Rolle von Eltern in der Familie fest und vertritt weiterhin die Ansicht, dass die Kleinfamilie eine quasi-natürliche Einheit bildet. Hier wäre also noch großer Gestaltungsraum für Gerechtigkeitsüberlegungen im Zusammenhang mit dem Familienbegriff.¹³

2.2 Bemerkungen zu Walzer

Der zweite Klassiker einer modernen Gerechtigkeitstheorie, mit dem ich mich beschäftigen möchte, ist das Buch *Sphären der Gerechtigkeit* von Michael Walzer. Es wurde als Gegenentwurf zu Rawls konzipiert. Walzer geht davon aus, dass die menschliche Gesellschaft eine Distributionsgemeinschaft ist, also eine Gemeinschaft, die Güter verteilt: Menschen ersinnen und erzeugen Güter, die sie alsdann

10 Rawls, *Theorie der Gerechtigkeit*, 503.

11 Vgl. S.M. Okin, *Von Kant zu Rawls: Vernunft und Gefühl in Vorstellungen von Gerechtigkeit*. In: H. Nagl-Docekal, H. Pauer-Studer (Hgg.), *Jenseits der Geschlechtermoral*. Frankfurt/Main 1993, 309ff; D. Kearns, *A Theory of Justice – and Love: Rawls on the Family*. *Politics* 18 (1983) 36-42. Diese Kritikpunkte kann man mit der bekannten feministischen Kritik am Menschenbild des Liberalismus, das nach dieser Kritik die Rationalität von Gefühlen und die Rolle von Gefühlen im Entscheidungsprozess unterschätze, zusammenbringen; vgl. Lutz, *Unnatural Emotions*. Chicago 1988.

12 C. Pateman, *The Sexual Contract*. Stanford 1988, 41-43.

13 Vgl. dazu die Überlegungen von Martha Nussbaum, „The Enduring Significance of John Rawls“. *The Chronicle Review* (20.7.2001).

unter sich verteilen. Das ist die Idee der Gemeinschaft, wobei das wohl höchste Gut, das zur Verteilung gelangt, das Gut der Mitgliedschaft in dieser Distributivgemeinschaft ist.¹⁴ Walzer baut seine Theorie auf sechs Thesen auf¹⁵: (1) Alle Güter, die in Bezug auf distributive Gerechtigkeit von Belang sind, sind nach Walzer soziale Güter, also Güter, die nicht gemäß irgendwelcher privater Idiosynkrasien bewertet werden bzw. bewertet werden können. (2) Frauen und Männer gewinnen ihre je konkrete Identität aus der Art und Weise, in der sie soziale Güter ersinnen und erzeugen, besitzen und benutzen. (3) Walzer lehnt die Vorstellung, es könnte ein einziges, sozusagen ein singuläres Set von Primär- oder Grundgütern für alle moralischen und materiellen Welten geben, ab. Ein solches singuläres Set an Grundgütern gehe nicht nur an der Realität vorbei, es müsste auch so abstrakt konzipiert sein, dass sich über die Art der Verteilung der Güter auf seiner Basis kaum etwas aussagen ließe. Hier zeigt sich am deutlichsten, wie sich Walzers Theorie von Rawls' Konzeption unterscheidet, weil er nicht von einem einheitlichen Gerechtigkeitsprinzip ausgeht, sondern die Gesellschaft als Komposition aus verschiedenen Sphären auffasst, wobei jede Sphäre spezifische Verteilungsmechanismen aufweist. (4) Distributionskriterien und -arrangements sind nicht von einem bestimmten Gut „abzulesen“, stecken also nicht im Gut selbst bzw. im Gut an sich, sondern im sozialen, d.h. im gesellschaftlichen Gut. „Wenn wir wissen .. was es für jene bedeutet, die ein Gut in ihm sehen, dann wissen wir auch, von wem es aus welchen Gründen wie verteilt werden sollte.“¹⁶ (5) Die Verteilungspraktiken wandeln sich im Lauf der Zeit, denn die sozialen Bedeutungen, mit denen wir es im Rahmen einer Gerechtigkeitstheorie zu tun haben, tragen historischen Charakter. (6) Da die Bedeutung der Güter je spezifisch ist, braucht es auch Autonomie in der Verteilung der Güter. „Das je einzelne soziale Gut oder Set von Gütern konstituiert gewissermaßen seine eigene Distributionssphäre, innerhalb deren sich nur ganz bestimmte Kriterien und Arrangements als angemessen und dienlich erweisen.“¹⁷ Die Gesellschaft zerfällt in verschiedene Sphären, wie Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Unterhaltung und in jeder Sphäre sind spezifische Mechanismen der Verteilung am Werk. Mit anderen Worten: Unterschiedliche Güter werden für unterschiedliche Personengruppen aus unterschiedlichen Gründen auf der Basis unterschiedlicher Verfahren verteilt. Das ist der Kern von Walzers Gerechtigkeitstheorie.

Welche Stellung nimmt nun die Familie in Walzers Theorie ein? Walzer charakterisiert Familie auf drei verschiedene Weisen, einmal als Ort, wo Macht verteilt wird und Machtverhältnisse herrschen, dann als Sphäre der persönlichen Beziehungen, des häuslichen Lebens, der Reproduktion und der Kinderaufzucht und schließlich als Bereich, in dem Arbeit verrichtet wird.¹⁸ Primär ist die Familie

14 Dieses Gut ist zugleich auch das gegenüber äußeren Einflüssen verletzlichste, wie Martha Nussbaum mit Blick auf Aristoteles ausführt: „Among the cherished human goods, membership and good activity in a political community are outstandingly vulnerable to chance reversals“ (Nussbaum, *The fragility of goodness*. Cambridge 1995, 345). Am Gut der Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft zeigen sich am deutlichsten die Grenzen der Autonomie von Individuen.

15 Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*. Frankfurt/Main 1998, 32-36.

16 Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, 34.

17 Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, 36.

schließlich als Bereich, in dem Arbeit verrichtet wird.¹⁸ Primär ist die Familie nach Walzer jene Sphäre, wo es um die Verteilung von Liebe und Zuneigung geht. „Verwandtschaftsbande und geschlechtliche Beziehungen gelten gemeinhin als Konstituenten einer Sphäre, die jenseits von distributiver Gerechtigkeit angesiedelt ist. Sie werden nach anderen Kriterien beurteilt; oder man lehrt uns, in diesen Dingen überhaupt nicht zu urteilen. Die Menschen lieben, so gut sie können, und ihre Gefühle lassen sich nicht umverteilen ... Und dennoch wäre es falsch, sich Verwandtschaft und Liebe als eine Sphäre vorzustellen, die von allen anderen Sphären völlig verschieden ist, als einen heiligen Bezirk, vergleichbar mit dem Vatikan im republikanischen Italien und ausgespart von aller philosophischen Kritik. Tatsächlich ist diese Sphäre mit anderen Distributionssphären sogar sehr eng verquickt, indem sie einerseits Einmischungen von außen relativ schutzlos ausgesetzt ist, andererseits aber auch selbst auf alles Einfluß nimmt. Ihre Grenzen müssen unablässig verteidigt werden, wenn auch nicht gegen den Lordkanzler, so doch gegen andere Formen despotischer Zudringlichkeiten, wie beispielsweise Einquartierungen von Truppen in Privathäuser, die Nachfrage nach Kinderarbeit durch Fabriken und Kohlebergwerke oder die ‚Besuche‘ von Sozialarbeitern, von nach Schulschwänzern fahndenden Schulaufsichtsbeamten, von Polizisten und anderen Bevollmächtigten des modernen Staates. Umgekehrt müssen die anderen Sphären sich gegen die von ihr getätigten Einmischungen in Gestalt jenes Nepotismus und jener Günstlingswirtschaft zur Wehr setzen, die in unserer Gesellschaft – auch wenn dies keineswegs auf alle Gesellschaften zutrifft – als verbotene Liebesbezeugungen gelten.“¹⁹ Im Rahmen der Familie werden also wichtige Verteilungen vorgenommen. Diese Verteilungen haben ein Recht auf Autonomie, sind aber mit den anderen Distributionssphären der Gesellschaft verbunden. Die Autonomie der Familie gegenüber öffentlichen Sphären zu bewahren, ist eine Aufgabe der Rechtsprechung. „Der tiefste Sinn der Tyrannei dürfte darin bestehen, daß in ihr das Machtprinzip über das Verwandtschaftsprinzip dominiert.“²⁰ Dabei weist Walzer auf zwei Formen von Bedrohung hin, denen die Familie ausgesetzt ist: einerseits die Bedrohung von außen, d.h. durch die Sphäre der Öffentlichkeit, andererseits aber auch die Bedrohung durch innen, exemplifiziert an familienzersetzenden Liebesaffären²¹, wobei Walzer diese freien Liebesbeziehungen nicht als langfristige For-

18 Vgl. Walzer, Sphären der Gerechtigkeit, Kap. 6.

19 Walzer, Sphären der Gerechtigkeit, 327f.

20 Walzer, Sphären der Gerechtigkeit, 329.

21 Walzer weist darauf hin „daß es eine Sphäre der privaten Liebesverhältnisse gibt, innerhalb deren die beteiligten Männer und Frauen absolut frei sind und in der jede Art von Verwandtschaftsverpflichtung als eine Form der Tyrannei empfunden wird. Tatsächlich existieren in dieser Sphäre keine Verpflichtungen – zumindest solange nicht, wie kein Richter eine Art Ersatzverwandtschaft erzwingt, indem er Unterhaltszahlungen beispielsweise an frühere Geliebte anordnet. Die Sphäre der privaten Liebesverhältnisse gleicht bis ins Detail dem Warenmarkt, mit dem einzigen wichtigen Unterschied, daß die Waren sich selbst gehören. Die Vergabe des Selbst, des eigenen Subjekts, und der freiwillige Subjekttausch sind die hier typischerweise getätigten Transaktionen. Liebe, Zuneigung, Freundschaft, Generosität, Sorge und Respekt werden nicht nur zu Beginn des Verhältnisses, sondern auch in seinem weiteren Verlauf auf der Basis von Individualentscheidungen vergeben ... Die aus diesen Individualentscheidungen sich ergebenden

men der Strukturen von Zusammenleben ansieht – und zwar gerade deswegen, weil Kinder in der Regel als eine Bedrohung des freien Liebesverhältnisses angesehen werden. Auch das gibt im Kontext von Familienrecht zu denken: will man die Struktur der Familie schützen, so muss man das nach zwei Seiten tun.

Die Familie ist eine spezielle Sphäre, die nach Walzer durch „präskriptiven Altruismus“ gekennzeichnet ist. Hier kommt ein ähnlicher Gedanke wie der Aspekt der Einübung in die Geschwisterlichkeit bei Rawls zum Ausdruck: Die Familie ist jene Sphäre, die nach einem Prinzip des präskriptiven Altruismus organisiert ist. Und wie bei Rawls melden sich auch strukturell ganz ähnliche Bedenken: Der Umstand, dass Familien nach Prinzipien eines präskriptiven Altruismus organisiert sind, „läßt die Familie zu einer nie versiegenden Quelle von Ungleichheit in der Gesellschaft werden, und dies nicht nur aus dem üblicherweise angeführten Grund, daß nämlich die Familie ... als eine ökonomische Einheit figuriere, innerhalb deren Reichtum angesammelt und weitergegeben werde, sondern auch, weil sie als eine emotionale Einheit fungiert, innerhalb deren Liebe angesammelt und weitergegeben wird, genauer gesagt: in der Liebe erst im engsten Kreis praktiziert und danach nach außen weitergegeben wird, und dies zumindest am Anfang aus rein internen Gründen. Das Günstlingswesen beginnt in der Familie – so, wenn Josef vor seinen Brüdern bevorzugt wird -, um von hier aus auf Politik und Religion, auf Schulen, Märkte und Arbeitsplätze überzugreifen.“ Auch hier scheint die Familie dem Ideal einer sozialen Gerechtigkeit aufgrund der eingebauten Mechanismen von Nepotismus entgegenzustehen.

Dennoch ist die Gefahr des Nepotismus nur der Preis, der für die Stabilität einer Gesellschaft zu zahlen ist. Dieser Gefahr ist im übrigen durch entsprechende rechtliche Vorsorgen zu begegnen, sodass die Distributionsmuster der Familiensphäre nicht in die öffentlichen Sphären exportiert werden. „Die Sphäre der persönlichen Beziehungen, des häuslichen Lebens, der Reproduktion und der Kinderaufzucht [sind] selbst in unserer heutigen Gesellschaft nach wie vor das Zentrum von enorm wichtigen Verteilungen. Die Regel des ‚präskriptiven Altruismus‘ ist eine Norm, auf die die meisten Menschen nur ungern verzichten mögen; der gemeinsame Besitz des Familienvermögens ... ist ein wichtiger Schutzbrief, selbst im Wohlfahrtsstaat. Wachsende Scheidungsraten zeigen möglicherweise, daß das Band der Liebe ohne die alten Verstärker von Macht und von Interessen keine soziale Stabilität garantiert.“²² Geschwisterliebe zeigt sich hier als Chance und als tragende Kraft einer stabilen Gesellschaft. Dies erinnert wiederum in verblüffender Weise an die Gedanken von John Rawls. Es scheint mir daher bedenkenswert, die Idee der Stabilität einer Gesellschaft mit der Möglichkeit des Altruismus zusammenzubringen und

Verteilungen sind offensichtlich auch dann noch höchst ungleich, wenn die Chancen der einzelnen, in den Besitz der zur Verteilung kommenden Güter zu gelangen, mehr oder weniger gleich groß sind; und was noch wichtiger ist, sie sind äußerst instabil. Vor diesem Hintergrund wird erkennbar, daß die Familie eine Art von Wohlfahrtsstaat ist, der allen seinen Mitgliedern ein Mindestmaß an Liebe, Freundschaft, Generosität usw. garantiert und ihnen um dieser Garantie willen gewisse Steuern abverlangt. Familiäre Liebe ist absolut bedingungslos, während die private Liebesaffäre ein (gutes oder schlechtes) Geschäft ist“ (Walzer, Sphären der Gerechtigkeit, 341f).

22 Walzer, Sphären der Gerechtigkeit, 346.

die Idee des Altruismus mit der Möglichkeit, diesen in einem geschützten Raum einzuüben.

Gegen Walzers Entwurf wurde der Einwand einer einseitigen Rollenzuteilung gemacht: „Zu thematisieren ist hier, daß Frauen offenkundig in jeder Lebenssphäre unter dem Aspekt der Familie wahrgenommen werden. Ob sie sich um ein politisches Amt oder um eine berufliche Stellung bewerben: stets scheinen sie als potentielle Hausfrauen gesehen zu werden.“²³ Ähnlich wie bei Rawls ist auch hier zu fragen, ob nicht die präsentierte Gerechtigkeitstheorie nur unvollständig auf den Bereich der Familie angewendet wurde. Walzer geht nicht darauf ein, dass die Etablierung der Privatsphäre selbst einen politischen Akt darstellt und dass Distributionsmuster innerfamiliärer Zuwendung auch durch Rollenverteilungen geprägt sind. Walzer sieht Familienbeziehungen vor allem unter dem Aspekt des Gelingens; Scheitern bekommt er nicht in den Blick – Familie als Ort von Gewalt kommt bei ihm nicht vor, strukturelle Dimensionen der Familie, insofern sie in einen öffentlich-rechtlichen Raum eingebunden ist, bleiben weitgehend unthematziert: „Indem die Güter, über die die Familie verfügt, nicht präzise unterschieden werden, überträgt sich die für den Beziehungsaspekt festgestellte Unvermeidbarkeit von Ungleichheit auch auf die innerfamiliäre Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern. Infolgedessen hat das Thema innerfamiliärer Gleichheit bei Walzer keine Priorität. Diese Unschärfe bedeutet auch eine Hypothek für das Konzept der ‚komplexen Gleichheit.‘ Es ergibt sich die Gefahr, die Sphären des öffentlichen Lebens vorschnell als von der Familie getrennt zu betrachten. Walzer kann nicht voll explizieren, daß die von ihm beobachtete und kritisierte Benachteiligung von Frauen in Berufswelt und Politik auf die innerfamiliäre Arbeitsteilung zurückgeht.“²⁴ Darüberhinaus könnte man sich fragen, ob die Charakterisierung der Gesellschaft als einer Verteilungsgemeinschaft der Individualität und Personalität der Gesellschaftsmitglieder auch tatsächlich gerecht wird.

3. Der Begriff der Familie

Die beiden Klassiker der Gerechtigkeitstheorien haben deutlich gemacht, dass prinzipielle Grenzen von Gerechtigkeitstheorien beim Familienbegriff zum Tragen kommen. Diese Schwierigkeiten hängen unter anderem mit den Schwierigkeiten zusammen, die mit dem Begriff der Familie verbunden sind. Wenden wir uns nun dem Begriff der Familie zu. Hierzu stelle ich erkenntnistheoretische Überlegungen an. Man kann den Begriff „Familie“ wie ein Etikett ansehen, das auf eine Schublade geklebt ist, in der sich verschiedene Dinge finden. Es sind tatsächlich viele verschiedene Einträge, die in der Kategorie „Familie“ zu finden sind. Die Kategorie der Familie steht vor charakteristischen Schwierigkeiten, die Urteile über den Begriff der Familie, wie er sich in Gerechtigkeitstheorien niederschlägt,

23 H. Nagl-Docekal, Die Kunst der Grenzziehung und die Familie. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 4 (1993) 1021-1033, 1024.

24 Nagl-Docekal, Die Kunst der Grenzziehung, 1031.

erschweren. Diese Schwierigkeiten kommen dadurch zustande, dass drei wichtige Intuitionen, die im Zusammenhang mit dem Umgang mit Begriffen und Kategorien bestehen, im Falle des Familienbegriffs nicht legitimiert werden können. Diese drei Intuitionen sind folgende:

- (i) Die Kategorie der Familie wird bestimmt durch eine Verbindung von notwendigen und hinreichenden Bedingungen
- (ii) Kategorienmitgliedschaft ist binär strukturiert: entweder ein bestimmtes Vorkommnis ist Mitglied der Kategorie der Familie oder eben nicht; die Kategorie der Familie hat also klare Grenzen
- (iii) Alle Mitglieder der Kategorie der Familie haben denselben Status.

Der Begriff der Familie kann nicht auf jene einfache Weise behandelt werden, die diese drei Intuitionen nahe legt. Der Umgang mit dem Begriff der Familie steht vor gewichtigen erkenntnistheoretischen Herausforderungen. Sehen wir uns das im Einzelnen an:

- (i) Es wird zusehends schwierig, notwendige und hinreichende Bedingungen dafür anzugeben, dass eine bestimmte Form des Zusammenlebens unter den Begriff der „Familie“ fällt. Hier scheint es sehr wichtig zu sein, sich die Notwendigkeit einer „rechten Diät“ von Beispielen vor Augen zu führen. Ludwig Wittgenstein hat an einer Stelle darauf hingewiesen, dass eine Krankheit des Denkens daraus resultiert, dass man sein Denken nur mit einer einseitigen Diät von Beispielen füttert.²⁵ Wer nur an die Kleinfamilie „Vater, Mutter, Kind“ denkt, wenn er den Begriff der Familie hört, wird in Fragen des Familienrechts aufgrund seines zu einfachen und zu einseitigen Bildes des Begriffs der Familie Schwierigkeiten haben.
- (ii) Die Idee, dass die Mitgliedschaft in der Kategorie „Familie“ eindeutig geregelt werden kann, wird durch das Auftreten von Grenzfällen erschüttert. Ist ein kinderloses Ehepaar eine „Familie“? Ist ein Hund ein Familienmitglied? Bilden zwei nichtlesbische Freundinnen, die aber beschlossen haben, zusammenzuwohnen, eine Familie? Bilden zwei Elternpaare mit ihren Kindern, die in einem großen Haus zusammenwohnen, eine Familie? Wie verhält es sich nach Scheidungsfällen mit der Familienzugehörigkeit der Kinder? Hier lassen sich – wie bei den meisten anderen Kategorien – Grenzfälle aufweisen, die deutlich machen, dass über Mitgliedschaft nicht immer anhand von harten Kriterien entschieden werden kann, sondern dass hier kulturelle Komponenten und Erwägungsmomente einfließen.
- (iii) Es scheint nicht der Fall zu sein, dass alle Mitglieder der Kategorie der Familie denselben Status haben. Es gibt „best examples“. Es sind nicht alle Mitglieder einer Kategorie gleichberechtigt; es gibt beste Beispiele, an denen wir uns orientieren. So scheint „Tisch“ ein besseres Beispiel für die Kategorie „Möbelstück“ zu sein als etwa „Fernseher“ oder „Aschenbecher“. Und während „Tisch“ bei uns als gutes Beispiel gilt, ist das in manchen asiatischen Kulturen wohl anders. Es sagt sehr viel über die betreffende Person bzw. Kultur aus,

25 Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen. Oxford 1967, § 593.

welche Beispiele für eine bestimmte Kategorie als „best examples“ zählen. Deswegen ist es in diesem Zusammenhang auch sinnvoll, nach den besten Beispielen für die Kategorie „Familie“ zu fragen. Ähnlich könnten wir uns fragen: Welche Formen des Zusammenlebens sind die besten Beispiele für die Kategorie „Familie“? Ist es die moderne Kleinfamilie, ist es die traditionelle Großfamilie, ist es die *patch work family*?

Das sind erkenntnistheoretische Schwierigkeiten, die mit den Prozessen der Kategorisierung zu tun haben.²⁶ Eine Klärung des Begriffs der Familie wird diese Fragen, die mit der Kategorisierung und Klassifikation verbunden sind, nicht vernachlässigen können. So wird man die Frage nach der rechten Diät von Beispielen²⁷, nach den Typen von Grenzfällen und nach den besten Beispielen stellen müssen. Antworten auf die Frage nach den besten Beispielen lassen tief blicken. Es ist in jedem Fall sinnvoll, sich die Weite und Breite, die Vielfalt der Beispiele vor Augen zu führen.

Eine weitere Möglichkeit, über den Begriff der Familie nachzudenken, besteht darin, sich Szenarien vor Augen zu führen, in denen Familienstrukturen nicht mehr möglich sind bzw. anders geartet sind, als wir es gewohnt sind. Sinnvoll ist es auch, sich mit Szenarien zu beschäftigen, auf die unsere Gesellschaft hinsteuern könnte. Aus diesem Grund bieten sich utopische Entwürfe für das Studium einer bestimmten Kategorie an. Ich schlage vor, einen Blick auf zwei berühmte utopische Szenarien zu werfen und zu fragen, wie es um die Idee der Familie in diesen Szenarien bestellt ist. Anhand von diesen Utopien kann man erstens die „Diät an Beispielen“ hinsichtlich des Familienbegriffs erweitern und zweitens Tendenzen einer Entwicklung ablesen, die Reflexionen über die Gestalt normativer Überlegungen motivieren können. Gerade die Fragen des Verhältnisses von Individuum-Familie-öffentlicher Raum, die sich als Angelpunkt von Gerechtigkeitstheorien erwiesen haben, gewinnen durch den Blick auf Utopien Konturen.

Methodologisch gesehen stellt diese Vorgehensweise insofern ein Problem dar, als der Zusammenhang zwischen dem literarisch-hermeneutischen Diskurs, in dem wir über Literatur und die Interpretation von Literatur nachdenken, und dem normativen Diskurs, in dem wir uns Gedanken über die Struktur des Familienbegriffs machen, nicht von vornherein klar ist. Welche Rolle sollen literarische Werke für eine Theorie der Familie spielen? Hierzu kann Folgendes gesagt werden: Sowohl Huxley als auch Orwell haben ihre Dystopien als Warnungen verstanden, die auf einer realen Grundlage entstanden sind, nämlich auf Entwicklungen der Gesell-

26 Vgl. G.C. Bowker/S.L. Star, *Sorting Things Out. Classification and its consequences*. Cambridge, MA 1999

27 Wenn man eine rechte Diät von Beispielen berücksichtigt, kann ein „Überlegungsgleichgewicht“ („reflective equilibrium“) erreicht werden, das die allgemeinen Überzeugungen an die einzelnen Fälle anpasst und umgekehrt; der Begriff des Überlegungsgleichgewichts wurde von John Rawls (*Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 38; 68) und Nelson Goodman (*Tatsache, Fiktion, Vorhersage*. Frankfurt/Main 1988, 68) in die Diskussion eingebracht; man kann mit guten Gründen dafür argumentieren, dass eine ausgewogene Diät von Beispielen auf das Erreichen eines Überlegungsgleichgewichts abzielt; vgl. S. Hahn, *Überlegungsgleichgewicht(e). Prüfung einer Rechtfertigungsmetapher*. Freiburg/Br. 2000.

schaft, vor denen Orwell und Huxley warnen wollten und zwar gerade dadurch, dass sie diese Entwicklungen in utopischen Szenarien letzter Konsequenz aufzeigten. Aufgrund dieses „fundamentum in re“ dieser literarischen Werke steht fest, dass implizit Thesen über den Zustand der Gesellschaft in die Werke von Huxley und Orwell einfließen und auch Thesen über Fehlformen von gesellschaftlicher Entwicklung, vor denen Orwell und Huxley warnen wollten. Sowohl Huxleys Utopie als auch Orwells Utopie wurden von den Autoren als echte Möglichkeiten künftiger Sozialgestaltung angesehen und sind aus diesem Grund für Theorien, die sich mit der Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens beschäftigen, interessant. Erkenntnistheoretisch gesehen, besteht der Vorteil im Umgang mit Szenarien darin, dass man sich Alternativen zu etablierten Positionen von Familie in der Gesellschaft vor Augen führen kann. Dadurch wird der Blick geschärft für die Konturen des Familienbegriffs, für die Fragen nach Wert und Funktion von Familie. Schließlich sind bestimmte Formen der Gesellschaft nur möglich, wenn die Rolle der Familie entsprechend umgestaltet wird. Auch das kann man anhand von Utopien illustrieren. Diese Überlegungen machen hoffentlich deutlich, warum ich eine Verknüpfung des Theoriediskurses zum Familienbegriff und des literarisch-hermeneutischen Diskurses für sinnvoll und fruchtbar erachte. Sehen wir uns nun also die beiden Szenarien an.

3.1 Der Begriff der Familie nach Orwells Roman „Neunzehnhundertvierundachtzig“

George Orwell zeichnet in seinem Roman *Neunzehnhundertvierundachtzig*²⁸ bekanntlich das Bild einer totalitären Welt. Es ist charakteristisch für diese Welt, dass Privatheit gänzlich abgebaut wird. Es gibt keine für die Sphäre des Privaten notwendige Frei-Zeit, kein „otium“ mehr und es gibt keine Formen der Intimität. Damit ist die Möglichkeit von Familie dahin.

Das Orwell-Szenario ist dadurch gekennzeichnet, dass der einzelne ständig beobachtet wird. Der große Bruder sieht dich und der Teleschirm lässt sich nicht ausschalten (7). „Man konnte natürlich nie wissen, ob man im Augenblick gerade beobachtet wurde oder nicht“ (8) - „Man muß folglich in der Annahme leben - und tat dies auch aus Gewohnheit, die einem zum Instinkt wurde -, daß jedes Geräusch, das man verursachte, gehört und, außer bei Dunkelheit, jede Bewegung beäugt wurde“ (8). Es gab „immer die Augen, die einen beobachteten, die Stimme, die einen umgab“ (31). Die Zerstörung von Privatheit hat die Konsequenz, dass der einzelne sich stets so zu verhalten hat, *als ob* er unter Beobachtung stünde. Damit hat sich der einzelne stets so zu verhalten, dass sein Verhalten und seine Handlungen den mutmaßlichen Standards der Beobachter entsprechen. Dazu kommt der erwähnte Verlust an „otium“, an Freizeit: „Im Prinzip hatte ein Parteimitglied keine Freizeit und war nur im Bett allein. Man erwartete von ihm, daß es sich, wenn es

28 Die Zitate sind entnommen: G. Orwell, *Neunzehnhundertvierundachtzig*. Frankfurt/Main 1970; im Folgenden finden sich Hinweise auf Seitenzahlen dieser Ausgabe in Klammern im Haupttext.

nicht gerade arbeitete, aß oder schlief, an irgendeiner Gemeinschaftsvergnügung beteiligte: irgend etwas zu tun, das auf einen Hang zur Einsamkeit schließen ließ, bereits alleine spazierenzugehen konnte schon gefährlich sein. In Neusprech gab es ein Wort dafür, es hieß: *Egosein* und bedeutet soviel wie Individualismus und Exzentrizität“ (85). „Ein Parteimitglied lebt von Geburt bis zum Tod unter den Augen der Gedankenpolizei. Sogar wenn es allein ist, kann es nicht sicher sein, daß es wirklich allein ist. Wo es auch sein mag, ob es schläft oder wacht, arbeitet oder ausruht, im Bad oder im Bett liegt, es kann ohne Vorwarnung und ohne sein Wissen überwacht werden. Nichts, was es tut, ist gleichgültig. Seine Freundschaften, seine Zerstreungen, sein Verhalten gegenüber Frau und Kindern, sein Gesichtsausdruck, wenn es allein ist, die Worte, die es im Schlaf murmelt, sogar seine typischen Körperbewegungen, alles wird mißtrauisch geprüft“ (211).

Die Zerstörung von Privatheit geht einher mit der Destruktion von Intimität. Intime Beziehungen, Vertraulichkeit zwischen Partnern wurden systematisch unterdrückt. Die Partei hatte ein großes Interesse daran, dem, Geschlechtsakt die Freude zu nehmen - Erotik war gefährlich (69). Sie konnte schließlich eine Intimität erzeugen, eine Bindung zwischen Menschen, die den Unterschied zwischen „privatem“ und „öffentlichem“, d.h. prinzipiell der Beobachtung ausgesetztem Handeln wieder herstellte. In Orwells Welt besteht in diesem Sinn ein direkter Zusammenhang zwischen Keuschheit und politischer Orthodoxie (135). Auch das Familienleben und die Idee einer primären sozialen Gemeinschaft werden systematisch untergraben, um die Idee der Privatheit restlos zu zerstören: „Winston begriff mit einemmal, daß der Tod seiner Mutter vor fast dreißig Jahren auf eine heute nicht mehr mögliche Weise tragisch und beklagenswert gewesen war. Tragik, so erkannte er, gehörte in die alte Zeit, in eine Zeit, als es noch eine Privatsphäre, Liebe und Freundschaft gab und die Mitglieder einer Familie einander beistanden, ohne erst lange nach dem Grund zu fragen“ (34). Mit dem Verlust an Privatheit ist ein Verlust an Perspektive verbunden, der die eigenen Eltern, den Partner/die Partnerin, die Geschwister, mit einem Wort; die eigene Familie und das eigene Zuhause als nicht mehr partikulär und privilegiert ansehen und erfahren lässt. Eltern und Familie werden zum verlängerten Arm der Partei so wie jedes andere soziale Gefüge auch. Diesem Verlust an Perspektive entspricht ein Verlust an Emotionen und Bindungen, an Interessen und lebenstragenden Grundintuitionen, die durch die primären Bezugspersonen vermittelt werden.

Man kann sich anhand dieses Szenarios überlegen, was die Zerstörung der Familie bedeuten könnte bzw. auch, welche Interessen mit der Destruktion von Familie verbunden sind. Auf dieser Kontrastfolie lassen sich auch Werte, die mit der Idee der Familie verbunden sind, reflektieren.

3.2 Die Stellung der Familie in Huxleys Roman *Schöne Neue Welt*

Das zweite Szenario, das ich vorstellen möchte, scheint unserer Gesellschaft und gewissen Tendenzen in dieser Gesellschaft nahe zu stehen, jedenfalls sehr viel nä-

her als Orwells Szenario. Huxley hatte seinen Roman 1932 geschrieben²⁹, er war als Warnung gedacht. In einem in den 1950er Jahren geschriebenen Buch *Wiedersehen mit der Schönen Neuen Welt*³⁰ stellt Huxley fest, dass diese Tendenzen sich sehr viel schneller realisieren würden, als er das in den 1930er Jahren für möglich gehalten hatte.

Die Huxley-Welt wird dadurch möglich, dass keine sozialen Reibungen auftreten können. In Huxleys Welt ist die Gesellschaft in fünf Kasten eingeteilt, die genetisch programmiert sind, sodass jeder mit seinem Platz in der Gesellschaft zufrieden ist und keine jemand anders sein möchte, als sie ist. Babies werden künstlich erzeugt und haben keine Eltern. Der Begriff der Familie ist vollständig zusammengebrochen, feste Bindungen und enge Freundschaften gibt es so gut wie nicht, die Idee der Partnerschaft hat sich restlos aufgelöst. Der Gefühlshaushalt wird in einem Gleichgewicht ohne Bindungen und Risiken gehalten. „Glauben Sie ja nicht, daß ich irgendwelche unerlaubten Beziehungen zu dem Mädchen hatte! Alles ganz ohne tiefere Gefühle, nur für kurze Zeit. Alles vollkommen gesund und normal“ (94) - so rechtfertigt ein hoher Funktionär eine Beziehung.

Begriffe zur Beschreibung der Vergangenheit sind unverständlich: „Versuchen Sie, sich vorzustellen, was ‚Familienleben‘ bedeutete!“ Sie versuchten es, aber offenbar ohne jeden Erfolg. „Und Sie haben eine Ahnung, was ein ‚trautes Heim‘ war?“ Sie schüttelten die Köpfe“ (45). Die Vergangenheit wird als voll von Unflätigkeiten und Leiden wahrgenommen: „Das traute Heim war ein Drecknest, und Körper wie Seele waren gleichermaßen davon betroffen. Ein seelischer Kaninchenstall, ein Misthaufen, dampfend von der Reibung zusammengepferchten Lebens, stinkend von Gefühlen. Diese erstickende Nähe, diese gefährlichen, ungesunden, obszönen Beziehungen zwischen den einzelnen Familienmitgliedern“ (46) - „Familie, Einehe, Romantik. Überall Abgrenzungen gegen die Allgemeinheit, überall jegliches Interesse auf einen Punkt gerichtet, ein kleinmütiges Eindämmen aller Triebe und Kräfte“ (48f). In einem zentralen Gespräch des Romans erklärt der Weltaufsichtsrat, warum es keine Tragödien und damit keine Grenzerfahrungen in der Schönen Neuen Welt geben könne:

„Weil unsere Welt nicht die Othellos ist. Ohne Stahl kein Kraftwagen, ohne soziale Unbeständigkeit keine Tragödien. Die Welt ist jetzt im Gleichgewicht. Die Menschen sind glücklich, sie bekommen, was sie begehren, und begehren nichts, was sie nicht bekommen können. Es geht ihnen gut, sie sind geborgen, immer gesund, haben keine Angst vor dem Tod. Leidenschaft und Alter sind diesen Glücklichen unbekannt, sie sind nicht mehr von Müttern und Vätern geplagt, haben weder Frau noch Kind, noch Geliebte, für die sie heftige Gefühle hegen könnten, und ihre ganze Normung ist so, daß sie sich kaum anders benehmen können, als sie sollen.“ (191)

In der „Schönen Neuen Welt“ sind die Menschen glücklich, weil sie haben, was sie begehren und begehren, was sie haben. Neben der Idee der Beständigkeit und der Idee der Einheitlichkeit ist die Zerstörung von Privatheit ein dritter Faktor, der

29 Ich zitiere aus A. Huxley. *Schöne Neue Welt*. München 1991 (wiederum finden sich Seitenangaben im Haupttext in Klammern).

30 A. Huxley, *Wiedersehen mit der Schönen Neuen Welt*. München 1987.

die Identität des Individuums gewährleistet und konstituiert, die Zerstörung der Privatsphäre: der Faktor der Gemeinschaftlichkeit. In der Huxley-Welt gibt es keinen Unterschied zwischen „öffentlichem“ und „privatem“ Handeln, Marx ist ein Sonderling, der an Lenina Anstoß nimmt und „...litt, weil sie es drollig fand, daß er ihre privatesten Angelegenheiten nicht in aller Öffentlichkeit besprechen wollte. Kurz gesagt, er litt, weil sie sich benommen hatte, wie sich ein gesundes, anständiges Mädchen benimmt“ (68). Umgekehrt beunruhigt Lenina an Marx „dieser krankhafte Trieb, nichts öffentlich zu tun“ (87). Die Zerstörung der Privatsphäre ist nur möglich durch die Zerstörung tiefer persönlicher Bindungen. Bei den Bewohnern der Reserve „ist es Brauch, daß jeder nur einem einzigen Menschen gehört“ (113). Formen von Einsamkeit, die Distanz zur Gemeinschaft aufkommen lassen, werden in der Huxley-Welt systematisch unmöglich gemacht. Im Gespräch mit dem Weltaufsichtsrat Mustafa Mannesmann sagt der Wilde, der traditionelle Werte vertritt: Es „ist ganz natürlich, an Gott zu glauben, wenn man allein ist - ganz allein, in der Nacht, und an den Tod denkt...‘ ‚Die Menschen sind heute nie allein‘, entgegnete Mustafa Mannesmann. ‚Wir bringen sie dazu, die Einsamkeit zu hassen, und richten ihr ganzes Leben so ein, daß Einsamkeit für sie nahezu unmöglich ist.‘“ (204).

Die Familie bricht in der Huxley-Welt zusammen, weil keine tiefen Bindungen möglich sind; damit ist die Einübung in die Geschwisterlichkeit (Rawls) bzw. in den präskriptiven Altruismus (Walzer) unmöglich gemacht und die Gesellschaft nicht auf Bindungen, sondern auf einen permanenten Zustand von „happiness“ gebaut.

4. Abschließende Bemerkungen: Zu einer Ethik des Familienbegriffs

Diese beiden Szenarien dienen dazu, das Spektrum von Beispielen für den Begriff der Familie zu erweitern, aber auch dazu, für die Werte, die mit dem Familienbegriff verbunden sind, durch Veranschaulichung zu sensibilisieren. Sowohl die beiden skizzierten Gerechtigkeitstheorien als auch die beiden angeschnittenen Utopien machen die Aussage, dass der Aufbau eines Gemeinwesens, wie wir es kennen, nicht ohne den Aufbau intimer Beziehungen geschehen kann, und dass intime Beziehungen einen geschützten Raum brauchen, wie er durch die Idee der Familie ausgedrückt ist. Die Idee der Familie ist jedoch – und auch das wurde gezeigt – nicht abzukoppeln von Fragen des Rechts und der Sphäre des Politischen. An dieser Schnittstelle von Öffentlichkeit und Privatheit werden die Grenzen einer Gerechtigkeitstheorie erreicht. Es scheint mir sinnvoll zu sein, an dieser Grenze Überlegungen zu einer „Ethik der Familie“ anzusiedeln. Eine Ethik der Familie könnte sich an der Ethik der Freundschaft orientieren, wie wir sie etwa in der Ni-

komachischen Ethik des Aristoteles finden.³¹ Eine Ethik der Freundschaft ist nicht eine Gerechtigkeitstheorie freundschaftlicher Beziehungen. Hier haben wir es nicht mit den Strukturen einer allgemeinen Theorie, sondern mit Klugheitsregeln zu tun, bewegen wir uns doch hier im Bereich der praktischen Weisheit, wo es der Urteilskraft obliegt, das Allgemeine und das Besondere zusammenzubringen und die Überlegungen, die wir anstellen, sind Überlegungen, bei denen der Reflektierende nicht absehen kann von der Eigenheit der Welt des Menschlichen. Eine Ethik der Familie kann deswegen nicht eine Theorie sein, die von einer „Sicht von Nirgendwo“ konstruiert würde. Hier stoßen wir auf einen Bereich, wo wir „Beispiele“ und „dichte Beschreibungen“ benötigen. Es braucht neben allgemeinen Prinzipien und Theorien auf der einen Seite und der Studie von Einzelfällen auf der anderen Seite noch ein Zwischenstück – nämlich Regeln, die durch Beispiele eingeführt werden.³²

In diesem Rahmen ist es auch möglich, normative Überlegungen anzustellen. Ich mache abschließend nur zwei Andeutungen: Jean Vanier, der Gründer der „Arche“, der Lebensgemeinschaften von gesunden Menschen und Menschen mit geistigen Behinderungen, hat Heimat als „Ort des Wachstums“ charakterisiert. Heimat ist der Ort, an dem Wachstum möglich ist. Ähnlich könnten wir sagen: Familie ist der Ort, an dem Wachstum möglich ist. Wir könnten uns auch einen weiteren Gedanken von John Rawls zunutze machen und sagen: Familie ist der Ort, an dem die Entwicklung eines Lebensplans möglich ist. Ein Lebensplan bettet die in einzelnen Situationen getroffenen Entscheidungen in einen Rahmen ein. Ein Lebensplan schließt eine Perspektive in die Zukunft und die Fähigkeit, den eigenen Platz im sozialen Ganzen bestimmten zu können, ein. Ein Lebensplan garantiert ein widerspruchsfreies System von Präferenzen gemäß der einem Menschen offen stehenden Möglichkeiten. Ein Lebensgrundsatz stellt sicher, dass ein Mensch so handeln kann, dass er sich später keine Vorwürfe zu machen braucht, wie auch immer sich die Dinge schließlich entwickeln. Ein Lebensplan ist dann vernünftig, wenn er einem Menschen die Möglichkeit gibt, das in ihm schlummernde Potential zur Entfaltung zu bringen. Ein vernünftiger Lebensplan gestattet dem Menschen, sich zu entfalten, soweit es die Umstände zulassen, und seine ausgebildeten Fähigkeiten auszuüben, soviel er kann. An der Entwicklung der individuellen Fähigkeiten von Menschen sollte auch die Gemeinschaft ein Interesse haben, da Kultur nach einem Wort Gadamer das ist, was durch Teilen mehr wird. Die Realisierung eines vernünftigen Lebensplans schafft Güter, die durch Teilen mehr werden, kooperative Güter und nicht kompetitive Güter. Bei der Erstellung eines Lebensplans gilt der aristotelische Grundsatz, der in der Formulierung von Rawls besagt, „daß Menschen unter sonst gleichen Umständen ihre Fähigkeiten (angeborene oder erlernte) auch einsetzen möchten, und daß die Befriedigung desto größer ist, je besser entwickelte oder je kompliziertere Fähigkeiten eingesetzt werden. Man tut et-

31 Vgl. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford 1989; zur Schnittstelle von Freundschaft und der Sphäre des Politischen vgl. M. Nussbaum, *The fragility of goodness*, Kap. 12.

32 Vgl. M. Nussbaum, *Vom Nutzen der Moraltheorie für das Leben*. Wien 2000, 17f; 33-44.

was desto lieber, je besser man es kann, und von zwei Tätigkeiten, die man gleich gut kann, zieht man diejenige vor, die mehr und scharfsinnigere und kompliziertere Urteile verlangt.“³³ Ein guter Lebensplan nimmt die steigenden Erwartungen an die eigenen Fähigkeiten vorweg und ist darauf ausgerichtet, einen Menschen zum Blühen zu bringen, seinem oder ihrem Potenzial die Entfaltung zu ermöglichen. Es dürfte sich zeigen lassen, dass die Überlegungen von Rawls und Walzer in Bezug auf die Stellung der Familie in der gesamtgesellschaftlichen Architektonik in diese Richtung weisen, denn Lebenspläne können nur dort entwickelt werden, wo ein Mensch nicht als Mittel zum Zweck betrachtet wird. Diese Sichtweise heißt bei Rawls „Brüderlichkeit“ („Geschwisterlichkeit“) und bei Walzer „präskriptiver Altruismus“. Einer Arbeit von Thomas Nagel verdanken wir übrigens die Einsicht, dass die Möglichkeit des Altruismus wesentlich davon abhängt, ob jemand eine Perspektive hin auf die Zukunft entwickeln kann, wie das die Entwicklung eines Lebensplans erfordert.³⁴

Familie kann als der Ort verstanden werden, an dem Wachstum, an dem die Entwicklung eines Lebensplans in einem geschützten Raum möglich ist. Familie ist der Ort, an dem die Arbeit an Lebensplänen eingeübt werden kann. Wenn ein derartiger normativer Begriff von Familie verteidigt wird, dann hat man Prinzipien gewonnen, die die Urteilsbildung in konkreten Fällen anleiten können und auch bei rechtlichen Überlegungen Urteile formen lassen. Denn eine Theorie der Gerechtigkeit der Familie ist auf eine Ethik der Familie angewiesen, will sie nicht rein formal bleiben. Konturen einer solchen Ethik der Familie kann man gerade aus Kontrastszenarien, wie sie Orwell und Huxley bieten, gewinnen. Wenn Familie als der Ort verstanden wird, an dem die Entwicklung von Lebensplänen möglich ist, und wenn Lebenspläne das Fundament der Planung menschlichen Handelns zur Erhaltung der Handlungsfähigkeit sind, dann ist der Begriff der Familie mit der Sphäre des Politischen verbunden. Die durch die Gerechtigkeitstheorien aufgeworfene Lücke zwischen der Sphäre des Privaten und der Sphäre des Öffentlichen kann durch eine Ethik der Gemeinschaft geschlossen werden.

Eingereicht am 02.Juli 2002

Akzeptiert am 16. Dezember 2002

33 Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 452f. In einer anderen Formulierung: „Unter sonst gleichen Umständen möchten die Menschen gern ihre (angeborenen oder erlernten) Fähigkeiten einsetzen und ihre Befriedigung ist desto größer, je besser entwickelt oder je komplizierter die beanspruchte Fähigkeit ist“ (ebd., 464).

34 Vgl. T. Nagel, Die Möglichkeit des Altruismus. Bodenheim b. Mainz 1998.

Anschrift des Autors

Univ.-Prof. DDDr. Clemens Sedmak
Institut für Philosophie
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Salzburg
Franziskanergasse 1
A-5020 Salzburg

Email: clemens.sedmak@sbg.ac.at