

Lerneinheit

Buddhismus und Staat

von Hans-Günter Wagner

Einführung in das Thema

Obwohl der Buddhismus als Religion auf die Erlösung des Einzelnen zielt, enthält er doch zugleich allgemeine Ethik- und Morallehren, die auf ein harmonisches gesellschaftliches Miteinander zielen. Dazu gehören auch Ratschläge an Herrscher sowie die Formulierung von Handlungsorientierungen, das angemessene soziale, wirtschaftliche und politische Handeln betreffend. Buddhas Kernanliegen ist ein individueller Heilsweg, den er über die systematische Lehرداریlegung seiner Innenschau sowie den Gebrauch von Metaphern und Gleichnissen vermittelt. Ein jeder kann ihn gestützt auf seine eigene Erfahrung nachvollziehen. Im Unterschied dazu gründen sich seine Aussagen zum gerechten Staatshandeln oder der richtigen Art und Weise des Wirtschaftens – nicht unähnlich Immanuel Kant – vor allem auf eine innerweltliche Ethik der Vernunft. Buddhas Lehren zu Staat und Gesellschaft stützen sich somit auf keinerlei außerweltliche Offenbarung, sondern auf innerweltliche Rationalität und sind damit auslegungs- und diskursfähig. Entstanden auf der Basis der altindischen Gesellschaft mit ihren Kasten und überschaubaren Strukturen, stellt sich allerdings die Frage, inwieweit Buddhas gesellschaftspolitische Aussagen auch für moderne und hochkomplexe Gesellschaften noch sinnvolle Orientierungen liefern können. Das herauszuarbeiten ist ein wesentlicher Bestandteil der Arbeitsaufgaben dieser Lerneinheit.

Blieben wir zunächst im Kontext von Buddhas Lebenszeit. Damals gehörten große Teile Nordindiens zu republikanischen Staaten, die durch Ältestenräte und Volksversammlungen regiert wurden. Doch ging die Blütezeit dieser Republiken bereits ihrem Ende entgegen. Obwohl Buddha mit der republikanischen Staatsform sympathisierte, hatte er doch keine grundsätzlichen Einwände gegen Monarchien. So pflegte er enge Beziehungen zu verschiedenen Königen und viele seiner Ratschläge richteten sich an diese. Später entstand daraus das Ideal des *Dhammaraja* (skr. *Dharmaraja*), des rechtschaffenen, der Lehre völlig ergebenen Herrschers. An diesen hohen Maßstäben waren die Handlungen eines Königs zu beurteilen, ja eine Abweichung von diesen Tugenden ein legitimer Grund, seine Absetzung zu betreiben.¹ Mit der späteren Verbreitung des Dhammaraja-Ideals zeichnet sich zugleich eine Neubestimmung des Verhältnisses von Dharma und staatlicher Macht ab. Buddha selbst hatte es stets vermieden, wegen Kleinigkeiten mit weltlichen Herrschern in Konflikt zu geraten. Als König Bimbisara, der Herrscher über das Magadha-Reich im Osten Indiens einst darum bat, dass sich in einem bestimmten Jahr die Mönche später zur Regenzeit zurückziehen sollten als durch die Regeln vorgegeben, war Buddha sogleich bereit, dieser königlichen Anordnung Folge zu leisten. Die Beziehungen zu den Machthabern waren stets ambivalent. Das buddhistische Ziel der Weltabgewandtheit enthielt einerseits schon keine Berührungängste mit der staatlichen Macht, andererseits jedoch konnten sich große Ordensgemeinschaften in einem Land ohne Unterstützung oder zumindest Duldung der Regierenden nicht lange am Leben halten. Es war also ganz unumgänglich, mit dem Herrscherhaus gute Beziehungen zu pflegen.

Buddhas politisches Denken hat seinen Ausgangspunkt in den klassischen indischen Modellen des idealen Herrschers. Er selbst hatte auf den Königsthron verzichtet und als er den Asketenweg beschritt, nicht nur sein prinzipliches Nachfolgerecht abgegeben, sondern auch alle seine staatlichen Ämter niedergelegt. Doch hatte er mit dieser persönlichen Entscheidung keine grundsätzlich anarchistische Position, etwa im Sinne der Ablehnung jedweder staatlicher Autorität formuliert. Allerdings unterschied er in seiner Lehre ausdrücklich zwischen der Sangha und der politischen Macht, zwischen dem weltlichen und dem außerweltlichen Pfad. Theoretisch soll der Orden außerhalb weltlicher Herrschaft stehen, tatsächlich war er jedoch immer sehr eng mit ihr verflochten. In praktischer Hinsicht

¹ Zu Buddhas politischen Auffassungen und den Beziehungen zu den Herrscherhäusern seiner Zeit siehe zum Beispiel Bechert 1966, S. 5 u.7.

fungierte die buddhistische Lehre oft als moralische Kontrollinstanz, welche die Normen und Wertvorstellungen der Zeit in Frage stellte, sobald sie nicht im Einklang mit dem Dharma waren. Mit dem indischen Monarchen Ashoka (304-232 vor Chr.) beginnt die Geschichte eines buddhistischen Staatsideals. Dieser einst grausame Herrscher konvertierte zum Buddhismus und legte den Grundstein einer durch die Dharma-Lehre inspirierten Sozial- und Wirtschaftspolitik. In der Zeit seiner Herrschaft entstand der erste Sozialstaat Asiens mit Spitälern, Wohlfahrtseinrichtungen und einer am allgemeinen Volkswohlstand orientierten Politik. Grundelemente von Ashokas Politik war die soziale Fürsorge für die Schwachen sowie das Gewähren von finanziellen Anreizen für Händler und Bauern, um ökonomische Prosperität zu fördern, außerdem die Gleichberechtigung aller Religionen. Allerdings ist Ashokas genaue Politik und die Tiefe seines buddhistischen Engagements umstritten. Wenn er vom Dharma spricht, so meint er damit nicht allein die buddhistische Lehre, sondern jede religiöse Ethik und Moral, die auch mit den nicht-buddhistischen Lehren seiner Zeit übereinstimmt. Er konvertierte zwar, nachdem er in einem blutigen Krieg über das Königreich der Kalingas (im östlichen Mittellindien) gesiegt hatte und damit zum Herrscher fast des gesamten indischen Subkontinents geworden war, behielt aber seine politische Autonomie bei und zwang wohl letztlich aus seiner Machtposition heraus der Mönchsgemeinschaft seinen Willen auf. Während einige sein Verhalten als Unterwerfung unter die spirituelle Macht der Sangha interpretieren, sehen ihn andere tatsächlich an ihrer Spitze stehen, in dem er sich selbst zum Sangharaja erklärte.¹ Es heißt, dass er von tiefer Reue über das von ihm verursachte Blutvergießen erfüllt gewesen sei.² Inspiriert wurde Ashoka unter anderem vom *Cakkavattisihanada Sutta*³, ein Text, der nicht nur den idealen Weltherrscher beschreibt, sondern das Verschwinden dieses Ideals auch mit der Entstehung von Verbrechen in ursächliche Verbindung bringt. Einst lebten die Weltherrscher im Einklang mit den sittlichen Geboten, so dieser Text, doch später unterließ es einer der Könige, die Armen durch milde Gaben zu unterstützen. Bald wurde die Armut unerträglich und die Leute vergriffen sich an fremden Eigentum. Räuberei, Gewalttätigkeit und Lüge griffen um sich. Und es dauerte nicht lange, bis sich die Menschen wie wilde Tiere abschlachteten. Das Chaos werde erst enden, wenn wieder ein neuer Buddha erscheint.⁴ Positive Ratschläge für die rechte Ausübung königlicher Herrschaft gibt auch das *Kutadanata Sutta*. Dieser Text enthält die Empfehlungen eines königlichen Hofbeamten, der seinen König in Fragen der richtigen Politik berät, zum Wohle des Landes wie auch zur Sicherung der königlichen Macht. Statt Steuerausplünderung zu betreiben, soll ein guter Herrscher den Bauern Land geben, damit das Lebensniveau sich verbessere. Gäbe es weniger Armut, so könne der Monarch auch auf die Vollstreckung der Todesstrafe und von Kerkerhaft in seinem Reich verzichten. Mit Ashoka beginnt die „Vergöttlichung“ buddhistischen Königtums. Fromme Könige drückten im alten Indien zwar immer wieder durch symbolische Gesten und Handlungen ihre Unterordnung unter den buddhistischen Orden aus, doch bezog sich diese Unterordnung eher auf die „Sangha als Idee“ denn die konkrete Gemeinschaft der Mönche. Wie Bechert gezeigt hat, besaß der Orden gar keine Zentralgewalt, die für die verstreuten Gemeinschaften im Land hätte Ziele festlegen können. In der frühen Phase des indischen Buddhismus gab es nämlich noch gar keine zentrale Organisation, die einzelnen Mönchsgemeinschaften verwalten ihre Angelegenheit vielmehr selbständig. Das Modell des Dhammaraja und die Beziehung von staatlicher und geistiger Macht ist allerdings nur ein Aspekt des komplexen Verhältnisses von Buddhismus und Staat. Unabhängig davon, ob es sich um eine republikanische oder monarchistische Regierungsform handelt, lehrte der Buddha eine ganze Reihe sehr pragmatischer Handlungsgrundsätze, um Stabilität, Gerechtigkeit und ökonomische Prosperität in einem Land zu sichern. Anlässlich

¹ Siehe Freiburger/Kleine 2011, S.373; siehe Trimondi 1999, S.426.

² Siehe Bechert 1984, S.129.

³ Siehe http://tipitaka.wikia.com/wiki/Cakkavattisihanada_Sutta (21.1.18), eine deutsche Übersetzung dieses Textes findet sich in: Zotz, Volker H. M. (1984): Maitreya. Kontemplationen über den Buddha der Zukunft. Hannoversch Münden.

⁴ Siehe Bechert 1984, S.129.

seiner regelmäßigen Besuche im Land der Vajjis legte er einmal sieben Grundsätze zur Sicherung des Friedens und der Prosperität einer Gemeinschaft dar, die sich vereinfacht so zusammenfassen lassen:

1. Regelmäßig Versammlungen abhalten
2. Zusammenkünfte friedlich und harmonisch gestalten
3. Treue zur Politik der Vergangenheit bewahren
4. Die Älteren ehren und ihnen mit Respekt begegnen
5. Keine Entführungen, kein Missbrauch von Frauen und Mädchen dulden
6. Verehrung der alten Kultstätten und der Schreine der Götter fortführen
7. Den Heiligen (Arhats) Schutz und Unterstützung gewähren.¹

Hinsichtlich der gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zueinander unterscheidet das Sigālovāda Sutta sechs verschiedene Beziehungsverhältnisse: die Beziehungen zu den Eltern, dem Ehepartner, den Lehrern, zu Freunden und Asketen sowie den abhängig Beschäftigten. Grundidee dabei ist ein wechselseitiges Geben und Nehmen, wobei für jede Gruppe recht genaue Reziprozitätsnormen definiert werden. So sollen beispielsweise den Hausangestellten gerechte Vergütungen gezahlt, genügend Freizeit gewährt und im Falle von Krankheit muss für sie gesorgt werden. Als Gegenleistung ist von ihnen Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit sowie gute Arbeitsleistung zu erwarten.² Buddha rief nicht zum Umsturz der Gesellschaftsordnung seiner Zeit auf, bestand jedoch auf einer gerechteren Ausgestaltung gesellschaftlicher Beziehungen. Wo Rücksichtnahme und Fairness herrschen, so seine Schlussfolgerung, entstünden Anreize, gut und gewissenhaft zu arbeiten sowie die Motivation, alle Kräfte zur Förderung der eigenen wie des Wohls anderer einzusetzen. Auf diese Weise entwickelten sich harmonische und prosperierende Gesellschaften, in denen die Menschen glücklich seien und der Dharma überall gedeihe.

Im Rahmen der unterrichtlichen Bearbeitung werden die buddhistischen Idealvorstellungen von Staat und religiöser Gemeinschaft mit den historischen Realitäten der Beziehungen beider verglichen. Dieses Verhältnis gestaltete sich über die Jahrhunderte und in einzelnen Ländern, in denen der Buddhismus sich verbreitete, sehr unterschiedlich, wobei edle Intensionen nicht immer auch zu ebensolchen Ergebnissen führten. Ähnlich wie in anderen Religionen, so wurden im Lauf der Geschichte auch die Buddhisten ihren ethischen Grundsätzen in dem Maße untreu, wie sich mit der Staatsmacht verbanden und von dieser korrumpieren ließen. „*Sobald religiöse Institutionen einen bestimmenden Teil des staatlichen Machtapparats bilden, sind sie auch an den repressiven und gewalttätigen Aspekten der Machtausübung beteiligt.*“ (Kleine 1998, S.12).

Kontrastieren wir die buddhistischen Aussagen zum Staat mit zentralen Staatsauffassungen der Moderne, so zeigen sich Gemeinsamkeiten wie Unterschiede. Die Staatslehren der Aufklärung haben ihre Vorläufer im griechischen Denken und dem römischen Recht. Doch ist ihre demokratische Ausgestaltung unterschiedlich. Platons Staatsphilosophie zum Beispiel beruhte nicht auf dem Prinzip der Volksherrschaft. In dieser sah er vor allem die Gefahr eines Übermaßes an individueller Freiheit eigennütziger Individuen, was stets zu Lasten des Gemeinwesens gehe. In seinem gerechten Ständestaat sind es die Philosophen die herrschen, da sie nach seiner Auffassung über die größte Weisheit und Tugend verfügen. Spätere Kritiker haben darin das Vorläufermodell für die totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts gesehen. Dagegen ist das Staatsverständnis von Aristoteles im Kern demokratisch. Im gemeinsamen Nutzen sah er das Motiv der sozialen Verbindung und der Herausbildung staatlicher Macht. Die Verfassung (*politeia*) des Staates soll den Verhältnissen entsprechen und der allgemeinen Sittlichkeit und dem Gemeinwohl dienen. Dies könne nur gelingen, wenn sie von der

¹ Siehe "The Buddha's Teachings on Social and Communal Harmony" 2016, S.120.

² Siehe <http://www.savanatasisilasa.org/Collection%20of%20three%20suttas%20in%20three%20languages%20by%20Mr%20and%20Mrs%20Premawardane.pdf> (22.1.18)

Vernunft geleitet wird. Als gut gilt ihm eine Verfassung, wenn sie der Allgemeinheit dient und die Menschen, die unter ihr leben glücklich sind.

Seit dem 16. Jahrhundert haben die klassischen Theoretiker des Gesellschaftsvertrags mit ihren Werken die Grundlage für den heutigen Rechtsstaat gelegt. Die Theorie des Gesellschaftsvertrages versucht eine Legitimation für die Ausübung politischer Macht zu formulieren. Dabei geht es vor allem um die Frage, warum und unter welchen Bedingungen Menschen zur Unterordnung unter und dem Gehorsam gegenüber staatlichen Institutionen verpflichtet sind. Die verschiedenen Theoretiker des Gesellschaftsvertrags rechtfertigen allerdings ganz unterschiedliche Staatsformen, so etwa Thomas Hobbes die absolute Monarchie, John Locke den Verfassungsstaat und Jean Jacques Rousseau die direkte Demokratie. Doch ist ihr Ausgangspunkt der Gleiche: Alle drei gehen von einem sogenannten „Naturzustand“ der Gesellschaft aus, in dem weder allgemein anerkannte Normen existieren noch eine von allen Mitgliedern respektierte politische Autorität. Wie Menschen unter solchen Verhältnissen leben würden, darüber haben die Theoretiker des Gesellschaftsvertrags im Einzelnen sehr unterschiedliche Meinungen, die in ihrem jeweiligen Menschenbild ihre Grundlage haben. Was sie allerdings verbindet, ist die Auffassung, dass es in einem solchen Zustand unvermeidlich zu Konflikten kommt, die das Leben dort unerträglich machen. Es liege daher im Interesse eines jeden Individuums, eine von allen akzeptierte Ordnung an die Stelle solch unhaltbarer Verhältnisse zu setzen. Notwendig dazu, so die gemeinsame Schlussfolgerung dieser Theoretiker, sei die Errichtung einer allgemein anerkannten Autorität, der sich alle Mitglieder einer Gesellschaft unterordnen. Auf diese Weise legitimiert sich der Staat als eine aus der Vernunft des harmonischen Zusammenlebens entstandene, notwendige Einrichtung. Vor dem Hintergrund der Probleme, die der Zustand natürlicher Freiheit mit sich bringt, erscheint die Errichtung einer politischen Autorität, der sich die ursprünglich freien Individuen unterordnen, als eine völlig rationale Entscheidung. Allerdings lässt sich je nach den angenommenen Zielen, die die Individuen mit der Staatsgründung verfolgen, nicht jede Form politischer Herrschaft als mögliches Resultat eines Vertrages zwischen freien und zielgerichtet handelnden Individuen rechtfertigen. Wie der Staat im Einzelnen zu organisieren ist, wird von den Gesellschaftsvertragstheoretikern sehr unterschiedlich erklärt. Hobbes propagiert in seinem Werk *Leviathan* den absoluten Staat als die ideale Regierungsform. Weil die Menschen von Natur aus zum Krieg jeder gegen jeden neigten, müssten sie allein aus Selbsterhaltung ihre natürlichen Rechte an einen mit absoluter Machtfülle ausgestatteten Herrscher übertragen. Locke hingegen setzte auf eine demokratische Regierungsform und formuliert die Grundlage für die später von Montesquieu (1689-1755) ausgearbeitete Gewaltenteilung im Staat: Es sollen nicht die gleichen Leute die Gesetze machen und umsetzen. Seine Lehre vom Recht eines jeden Menschen auf Gleichheit ungeachtet seiner Herkunft, auf Freiheit und die Unverletzlichkeit seiner Person formuliert einen Wesenskern des Menschen, nicht unähnlich der Auffassung von der Buddha-Natur, die beispielsweise im chinesischen Chan-Buddhismus ebenfalls egalitäre gesellschaftliche Bewegungen befördert hat. Noch einen Schritt weiter geht Rousseau, der statt der Abtretung von Rechten an einen absoluten Herrscher eine direkte Demokratie fordert. Im Gegensatz zu Hobbes hat er sehr positive Vorstellungen über die eigentliche Natur des Menschen. Erst die Gesellschaft sei es, welche das Gute im Menschen verschütte und ihr Verhalten deformiere. Oft wird ihm vorgeworfen, dass er die „angeborenen Stärken“ der Menschen überschätzt habe, insbesondere die Fähigkeit, vernünftig und mit Blick auf das Gemeinwohl anstelle kurzfristiger persönlicher Vorteile zu entscheiden.¹

Gegen das Modell des Gesellschaftsvertrages wird eine Reihe von Einwänden geltend gemacht. So vertritt beispielsweise Thomas Paine die Auffassung, dass ein in historischer Vorzeit geschlossener „Vertrag“ – der zudem rein hypothetisch ist – nicht spätere Generationen binden könne. An einen

¹ Siehe zum Beispiel „Staatstheorien der Aufklärung“, in: <https://demokratie.geschichte-schweiz.ch/staatstheorien-modernen-demokratie.html> (27.12.17).

Vertrag könne immer nur gebunden sein, wer diesen selbst abgeschlossen habe. Wer nicht mehr auf dieser Welt lebe, besitze auch keine Autorität mehr, zu bestimmen wer auf welche Weise regieren solle.¹ Mit diesem möglichen Einwand hatte sich schon Locke auseinandergesetzt und die Idee von einer unausgesprochenen Erneuerung des ursprünglichen Gesellschaftsvertrages formuliert, wobei er bereits das Leben in einem gegebenen Staat als stillschweigende Zustimmung zu dessen Machtausübung verstand. Eine weitere, ganz andere Kritik kommt von Marx, Engels² und Lenin, welche im Staat vor allem ein Instrument in den Händen der ausbeutenden Klassen zur Absicherung ihrer Herrschaft sahen. Die Theoretiker des Gesellschaftsvertrages hatten vor allem die prozedurale Legitimität einer solchen Übereinkunft betont und allein daraus ihren Gültigkeitsanspruch abgeleitet. Dabei hatten sie die Frage der ungleichen Verhandlungsmacht der „vertragsschließenden Parteien“ geflissentlich unter den Tisch fallen lassen. Genau daran entzündete sich nun die kommunistische Kritik. Nach Auffassung von Friedrich Engels ist der Staat das Produkt einer Gesellschaft, die in unversöhnliche Klassengegensätze gespalten ist. Nach außen erscheine er als eine über den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen stehende Macht, tatsächlich aber bestehe sein Zweck darin, die Herrschaft der Ausbeuter über die Ausgebeuteten zu sichern. Seine bloße Existenz sei der Ausdruck von Klassengegensätzen. Wenn einst der Kommunismus gesiegt habe und alle Ausbeutung des Menschen durch den Menschen verschwunden sei, so glaubten Marx, Engels und auch Lenin, werde der Staat von selbst absterben.³ Bis dahin müsste er allerdings zum Werkzeug in den Händen der arbeitenden Klassen werden, damit die gestürzten Ausbeuter den Aufbau der großen und gerechten kommunistischen Ordnung nicht sabotieren. (Das inhärente Paradox, den Staat überflüssig machen zu wollen, während man ihn zunächst aufbläht, können die Lernenden anhand der ausgewählten kurzen Textauszüge rekonstruieren). Während im Verständnis der Gesellschaftsvertragstheoretiker Fragen der Staatsordnung vor allem als kulturell und sittengeprägt erscheinen, etwa im Sinne eines Kulturkampfes zwischen liberalen und konservativen Auffassungen, geht es den kommunistischen Denkern primär um den Widerspruch zwischen den ökonomisch wohlhabenden und den ausgebeuteten Schichten der Bevölkerung sowie um die Regulierung politischer Machtinteressen.

Ein wiederum anderes Staatsverständnis findet sich bei G.W.F. Hegel, dessen Auffassung des Staates ist die einer „Wirklichkeit der sittlichen Idee“ und Manifestation der Vernunft im gesellschaftlichen Miteinander. Aufgrund seiner rationalen Existenzberechtigung verfüge der Staat über das Recht, die Freiheit des Einzelnen einzuschränken und eben dadurch verwirkliche er höchste Freiheit für alle Mitglieder der Gesellschaft.⁴ Diese Staatsauffassung ist bis heute für Deutschland prägend geblieben, früher ergänzt noch um eine theologische Legitimation, die neben oder an die Stelle der vernunftbezogenen tritt. So etwa bei Friedrich Stahl, einem Staatstheoretiker des 19. Jahrhunderts, der die bindende Macht des Staates darin sieht, dass es sich im Kern um eine „göttliche Institution“ handle.⁵ Damit stellt er sich ausdrücklich gegen jede vertragstheoretische Begründung der Notwendigkeit des Staates. Kann man aus buddhistischer Sicht der Hegelschen Begründung des Staates als Ausdruck der in allen Dingen waltenden Vernunft (im Sinne des Dharma als universellem Gesetz) durchaus folgen, so stehen theologisch begründete Staatstheorien in einem grundsätzlichen Widerspruch zur buddhistischen Lehre. Nicht nur weil es im Buddhismus keinen höchsten Gott als Schöpfer und Weltenlenker gibt, sondern auch weil die Lehre vom Entstehen der Dinge in wechselseitiger Abhängigkeit keine absolute Entscheidungs- und Machtinstanz kennt.

¹ Siehe Paine 1969, S.17.

² Die umfassendsten Beiträge zum marxistischen Staatsverständnis, auf die sich auch Lenin immer wieder bezieht, stammen aus der Feder von Friedrich Engels, vor allem aus: „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates“.

³ Siehe Engels 1974, S.190f.

⁴ Siehe Hegel 1981.

⁵ Siehe Stahl 1910, S.47f.

Einen Ansatz ganz anderer Art haben die Utilitaristen gewählt. Ihr Grundsatz ist der „des größten Glücks der größten Zahl“. Die Begründung der Notwendigkeit staatlichen Handelns erfolgt also ganz praktisch: Auf andere Weise könnten die Menschen nicht friedlich miteinander leben und daher auch nicht glücklich sein. Allerdings bleiben diese Erklärungen bei tieferem Nachdenken unbefriedigend. So gibt es auch im angelsächsischen Sprachraum schon seit einigen Jahrzehnten eine Rückkehr zu den Theorien des Gesellschaftsvertrags. Ein prominenter Vertreter dieser Richtung ist John Rawls, der auf einem der beigefügten Arbeitsblätter zu Wort kommt. In seinem Werk „A Theory of Justice“ wird Gerechtigkeit vor allem als Fairness interpretiert. Für sein Modell einer staatlichen Ordnung nimmt er einen ursprünglichen Zustand aller Beteiligten an, das heißt über den Idealzustand der Gerechtigkeit wird entschieden, bevor die Individuen ins Dasein treten und klar ist, welche individuellen Interessen sie besitzen und verfolgen. Während die Theoretiker des Gesellschaftsvertrages eine politische Ordnung danach beurteilen, ob sie aus einer freien Vereinbarung rationaler Individuen hervorgegangen ist (bzw. im Falle Rawls hätte hervorgehen können), ist für einen Utilitaristen entscheidend, ob bzw. in welchem Umfang ein solches System dem Glück und Wohlergehen der Menschen förderlich ist. Der utilitaristische Begriff des Nutzens weist durchaus Ähnlichkeit mit den aristotelischen Vorstellungen des „guten Lebens“ auf, allerdings mit dem Unterschied, dass für Aristoteles das gute Leben stets auch zwingend ein ethisches Leben zu sein hatte. Gemeinsam mit dem Buddhismus ist die Verwirklichung von Glücksbedingungen ebenfalls ein Maßstab, um die Funktionalität eines Staatswesens zu beurteilen. Jedoch ist der Glücksbegriff ein anderer. Im Buddhismus ist Glück (*sukkhā*) vor allem als Abwesenheit von Leid definiert, wahres Glück ist die Freude am Dharma und Befreiung von Anhaftung und Begehren.