

CHRISTOPH MENKE

Gleichheit, Reflexion, Gemeinsinn

I.

In der politischen Philosophie waren die letzten Jahrzehnte bestimmt durch den Aufstieg des „Liberalismus“ – im amerikanischen Sinn des Wortes, also eines ebenso politischen wie sozialen Liberalismus – zur dominierenden Theorie der normativen Anforderungen an die Grundstruktur der Gesellschaft. Bei dieser normativen Anforderung handelt es sich für den Liberalismus im Grunde um eine, das heißt, *nur* eine: die der Gerechtigkeit, die als Gleichheit verstanden werden muß. „Die Gerechtigkeit“, schreibt Rawls, „ist die erste Tugend sozialer Institutionen, so wie die Wahrheit bei Gedankensystemen.“¹ Diese theoretische Entwicklung der letzten Jahrzehnte, hin zur liberalen Theorie der Gerechtigkeit, entspricht einer politischen: der immer weiter reichenden Durchsetzung von Gerechtigkeit, also Gleichheit², mit staatlichen, also rechtlichen Mitteln – im Verhältnis der Klassen, der Rassen, der Geschlechter und zuletzt, ebenso im Welt- wie im europäischen Maßstab, zumindest dem Anspruch nach: der Regionen. Wie stets schon seit den neuzeitlichen Revolutionen, so hat sich gerade auch mit dem jüngsten Schub dieser staatlichen Durchsetzung von Standards der Gleichheit der Eindruck einer Überlastung, wenn nicht gar Zerstörung vorhandener Formen des Zusammenlebens verbunden – mit Folgen also, die Hegel im Bild einer „Tragödie im Sittlichen“ gefaßt hat.³ Diesen Eindruck können liberale Theorien nur als eine Abwehr der Gleichheitsforderung durch Personen oder Gruppen verstehen, die von den alten Verhältnissen der Ungleichheit profitiert haben. Die liberalen Theorien können den Ein-

¹ Rawls 1975, S. 19.

² Ich verwende die beiden Ausdrücke „Gerechtigkeit“ und „Gleichheit“ in der Darstellung des politischen Liberalismus (Abs. 1) synonym. In Abs. 2 wird sich zeigen, worin sie sich unterscheiden, ja, in Spannung treten. Ihre polemische Entgegensetzung etwa in dem Titel des von Angelika Krebs herausgegebenen Bandes *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neueren Egalitarismuskritik* (Krebs 2000) bezieht sich auf eine abgeleitete Frage: Ob die grundlegende Idee der gleichen *Berücksichtigung* aller eine gleiche *Verteilung* von allem in quantitativ exakter Hinsicht verlangt.

³ Vgl. Menke 1996.

druck der Überlastung und Zerstörung durch Gleichheit also eigentlich gar nicht verstehen; sie können ihn nur moralisch beurteilen. In diese Lücke stoßen jene anderen Theorieformen, die „kommunitaristisch“ genannt werden.

Die kommunitaristischen Theorien sind manchmal, mehr von ihren Gegnern als von ihren Anhängern, so verstanden worden, daß sie die durch den Liberalismus zur *ersten* „Tugend sozialer Institutionen“ erklärte Gerechtigkeit durch eine andere ersetzen wollen. Nach diesem Verständnis geht es dem Kommunitarismus um Gemeinschaft statt oder vor Gleichheit, um Gemeinwohl statt oder vor Gerechtigkeit. Das ist jedoch ein (Selbst-)Mißverständnis des Kommunitarismus. Worin auch immer die normativen Absichten des Kommunitarismus bestehen mögen – und dies ist in seinen verschiedenen Spielarten durchaus unterschiedlich –, seine zentrale Einsicht besteht darin, daß die Gerechtigkeit zwar normativ das Erste und Höchste, strukturell aber nicht ursprünglich und unbedingt ist. Mehr als ihre Antworten ist an den kommunitaristischen Theorien daher die Art des Fragens und Untersuchens von Bedeutung, die sie in die politische Philosophie wieder eingeführt haben: ihre Blickwendung von den normativen Gehalten zu dem, was sie möglich, weil wirklich macht. Der Liberalismus erklärt und begründet den normativen Vorrang der Gerechtigkeit, der Kommunitarismus hingegen untersucht die Voraussetzungen der Gerechtigkeit.

Das bezeichnet die systematische Stelle des Begriffs des Gemeinsinns. Der Begriff des Gemeinsinns dient dazu, eine zentrale Voraussetzung der Gerechtigkeit zu bezeichnen. Daß er das ist, zeigt sich an den Konsequenzen, die die Durchsetzung von Gerechtigkeit *ohne* entsprechenden Gemeinsinn hat; trotz ihrer normativen Richtigkeit bleibt sie eine äußerliche, daher fragile, im äußersten Fall repressive staatliche Maßnahme. Was aber macht den Gemeinsinn zu einer Voraussetzung von Gerechtigkeit? Die Voraussetzungsbeziehung zwischen Gemeinsinn und Gerechtigkeit kann zunächst *motivational* verstanden werden. Dann besagt sie, daß man bereits eine, häufig affektive, Einstellung wechselseitiger Verbundenheit und Verpflichtung voraussetzen muß, wenn Versuche einer gerechten Regelung sozialer Verhältnisse Aussicht auf Erfolg, also auf Stabilität und Akzeptanz haben sollen. Gemeinsinn ist eine Voraussetzung von Gerechtigkeit, weil er die Verpflichtungen der Gerechtigkeit in den Gefühlen, Einstellungen und Haltungen derjenigen verankert, denen sie auferlegt werden. Das darf aber nicht, oder nicht nur, im Sinne einer empirisch-sozialpsychologischen Beobachtung verstanden werden. Daß die Gerechtigkeit solcher Verbundenheit *bedarf*, ist nicht nur eine Antwort auf die Frage, wie man zur gerechten Berücksichtigung anderer gebracht (oder „motiviert“) werden kann. Der Gemeinsinn, der die Voraussetzung der Gerechtigkeit bildet, kann nicht allein als die *Bereitschaft* verstanden werden, andere in Fragen der Gerechtigkeit zu berücksichtigen. Vielmehr hängt diese Bereitschaft ihrerseits davon ab, ob in der Formulierung der Verpflichtungen der Gerechtigkeit ein gemeinsam geteiltes *Verständnis* zum Ausdruck kommt. Ich möchte dies den *hermeneutischen* Sinn der Voraussetzungsbeziehung zwischen Gemeinsinn und Gerechtigkeit nennen: „Gemeinsinn“ meint eine gemeinschaftlich geteilte Weise des Verstehens, ohne die Ordnungen und Regelungen der Gleichheit unmöglich sind.

Daß und wie Verstehensleistungen zu den Voraussetzungen der Gleichheit gehören, läßt sich den Veränderungen ablesen, die sich im politisch-praktischen Verständnis der

Gleichheitsidee in den letzten Jahrzehnten vollzogen haben. Das gilt weniger für den Gleichheitsbegriff staatlicher Akteure und Instanzen, als für den Gleichheitsbegriff, den für die gegenwärtige politische Kultur so problematische, zugleich aber auch so durchschlagende und signifikante Bewegungen einer „Politik der Anerkennung“ wie Multikulturalismus und Feminismus zum Ausdruck bringen. Sie wiederum sind im Zusammenhang mit tiefgreifenden Veränderungen im Verständnis der Gleichheitsidee zu sehen, die gegenüber dem klassischen Liberalismus eingetreten sind. Für den klassischen Liberalismus des 18. Jahrhunderts, also den Liberalismus Lockes, Kants, Voltaires und Jaucourts, ist die Begrenzung gesellschaftlich möglicher Gleichheit auf das „einzige Recht“ (Kant) auf gleiche „natürliche“ oder Willkürfreiheit zentral. Gleichheit heißt im klassischen liberalen Verständnis (nur) Gleichheit an (solcher) Freiheit. Mit dieser Begrenzung hat das gegenwärtige Gleichheitsverständnis gebrochen. Das kann man sozial- und ideengeschichtlich auf den Einfluß sozialistischer Bewegungen und Konzeptionen seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückführen. Damit ist diese Veränderung im Gleichheitsverständnis aber noch nicht verstanden. Entscheidend ist, welcher *Logik* diese Veränderung folgt.

Die liberale Theorie bietet dafür zwei Modelle auf; sie versteht diese Veränderung als Materialisierung oder als Prozeduralisierung der Gleichheit. Beide Modelle finden sich, wenn auch in unterschiedlicher Gewichtung, bei Rawls. Als „Materialisierung“ der Gleichheit kann Rawls' Schritt von der Freiheit zum „Wert der Freiheit“ bezeichnet werden.⁴ Damit ist gemeint, daß es nicht nur um Gleichheit an rechtlich garantierten Freiheitsspielräumen geht. Gleich muß vielmehr der „Wert“, gleich müssen also die Nutzungsmöglichkeiten, das heißt, die Chancen sein, die solche rechtlich garantierte Freiheit den einzelnen tatsächlich bietet. Offensichtlich bedeutet das eine erhebliche Ausdehnung der Gleichheitsforderung um Inhalte oder Materien, weit über die formale Grundbestimmung der Freiheit hinaus. Das andere Modell für die Veränderung im Gleichheitsverständnis gegenüber dem klassischen Liberalismus ist das der Prozeduralisierung. Damit läßt sich der Schritt bezeichnen, durch den die Gleichheit von sozialen Arrangements auf faire Bedingungen oder Verfahren ihrer Hervorbringung zurückgeführt werden. Die Differenz zum klassischen Liberalismus besteht hier nicht darin, daß die Hinsichten egalitärer Berücksichtigung um andere erweitert werden (wie im Modell der Materialisierung), sondern daß überhaupt keine solchen Hinsichten mehr vorweg festgelegt werden. Die Bestimmung der Gleichheit folgt keinen vorgegebenen Kriterien, sondern geschieht in Beratungsprozessen, die bestimmten Verfahrensregeln fairer Beteiligung und Berücksichtigung unterliegen. In ihrer prozeduralen Fassung gewinnt auch die Idee der Demokratie für die liberale Gleichheitskonzeption konstitutive, nicht nur legitimatorische oder pragmatische Bedeutung.⁵

⁴ Rawls 1975, S. 232 ff. – Der gleiche Wert der Freiheit ist der entscheidende Gesichtspunkt etwa in den Debatten über Quotierung; siehe dazu die Einleitung der Herausgeberin in Rössler 1993.

⁵ Zu den Formen und Konsequenzen eines prozeduralen Gleichheitsverständnisses siehe die Debatte zwischen Jürgen Habermas und John Rawls in Hirsch 1997, Teil II: „Politische Gerechtigkeit und demokratische Legitimität“. Zu Materialisierung und Prozeduralisierung im Gleichheitsverständnis siehe Habermas 1992, Kap. IX: „Paradigmen des Rechts“.

Beide Modelle formulieren wichtige Aspekte des Wandels im Begriff liberaler Gleichheit. Besonders ihr Verhältnis bedürfte der näheren Bestimmung. Ich habe hier jedoch nur an sie erinnert, um auf einen weiteren, einen dritten Zug dieses Wandels hinzuweisen, den ich als das *Reflexivwerden* der Gleichheit bezeichnen möchte. Gerade die genannte Bewegung einer „Politik der Anerkennung“ beruht auf keinem materialen oder prozeduralen, sondern einem reflexiven Begriff der Gleichheit. Und zwar kann ihr Gleichheitsbegriff eben deshalb reflexiv genannt werden, weil sie die unbefragten und unbemerkten Voraussetzungen in den Blick nimmt, auf denen das bisherige liberale Gleichheitsregime beruht. Diese Voraussetzungen aber sind hermeneutische in dem oben genannten Sinn: sie sind für selbstverständlich gehaltene Weisen des Verstehens, auf denen die Gleichheitsidee beruht. Die Bewegungen, denen es um eine Politik der Anerkennung geht, setzen mit dem Aufweis ein, wie die bisherige Deutung der liberalen Gleichheit zugleich auf bestimmten Verständnissen – wie sich zeigen wird: Verständnissen von Personen, ihren Wünschen, Bedürfnissen und Verhältnissen – aufzuhau. Es sind diese Verständnisse, die zum Gegenstand der Kritik und zum Einsatzpunkt von Forderungen nach Veränderung werden. Politik der Anerkennung meint im ersten Schritt: Problematisierung der Verstehensgrundlage der bestehenden Gleichheitsordnung.

Diese Problematisierung betrifft in der politischen Auseinandersetzung zunächst einzelne Inhalte des Verständnisses von Personen, ihren Wünschen, Bedürfnissen und Verhältnissen, von denen die bestehende Gleichheitsordnung als gemeinsam geteiltem und zugrundeliegendem ausgeht. Darüber hinaus aber geht es um eine andere Formbestimmung, eine andere Weise der Hervorbringung und Veränderung solcher gleichheitsfundierender Verständnisse. Die Politik der Anerkennung will nicht nur ihren Inhalt verändern, sie richtet sich dadurch zugleich gegen den jenen Verständnissen zugeschriebenen *Status*, als geteilte zugrunde zu liegen. Auch darauf läßt sich die Formel vom Reflexivwerden der Gleichheit in der Politik der Anerkennung beziehen: Die Bewegungen einer Politik der Anerkennung lassen die hermeneutische Verstehensvoraussetzung von Gleichheitsordnungen hervortreten. Damit zielen sie zugleich auf die Formbestimmung der in Gleichheitsordnungen vorausgesetzten Verständnisse: sie lassen sie, statt als gegebenes und zugrundeliegendes, als Resultate von Prozessen erscheinen, die sie wiederum als Akte des Reflektierens auffassen.

Die folgenden Erläuterungen sollen die bisher skizzierten Thesen in umgedrehter Reihenfolge ausführen und begründen: Ich werde zunächst den genannten Prozeß des Reflexivwerdens des Gleichheitsverständnisses und den darin verwendeten Begriff der Reflexion erläutern; dabei wird sich zeigen, daß solches Reflektieren sich zwischen zwei Polen bewegt, dem der Person und dem des Individuums (2.). Das soll dann im Blick auf ein Beispiel, die Veränderungen im Verständnis des Personen- oder Bürgerbegriffs, näher bestimmt werden (3.).⁶ Danach werde ich zu dem Begriff des Gemein-sinns (von dem ich bei der Formulierung meiner These von der „hermeneutischen“ Voraussetzung der Gleichheit ausgegangen bin) zurückkehren und andeuten, wie er im Ausgang von diesen Überlegungen neu gefaßt werden könnte (4.).

⁶ Die Abschnitte (2.) und (3.) nehmen Überlegungen auf, die ich ausführlicher dargestellt habe in Menke 2000, Kap. I: „Befragung der Gleichheit“.

II.

Reflektieren heißt zunächst Vergleichen. So hat Kant den Reflexionsbegriff in seiner Theorie des Begriffs, der begrifflichen Bestimmung von Gegenständen erläutert:⁷ Auf einen Gegenstand zu reflektieren heißt, ihn mit anderen zu vergleichen, um herauszufinden, „was sie unter sich gemein haben“. Genauer gesagt, bestimmt Kant die Reflexion als den Zwischenschritt zwischen der „Komparation“, der bloßen Auflistung verschiedener Eigenschaften, und der „Abstraktion“, dem bloßen Festhalten des Gemeinsamen, unter „Absonderung alles Übrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden“. Reflexion ist der Prozeß dazwischen. Reflexion ist diejenige Vergleichung, die nicht nur die Eigenschaften des Verschiedenen auflistet, sondern eine Bestimmung des ihnen Gemeinsamen, ihrer „Einheit“ vornimmt, ohne jedoch, wie die Abstraktion, die Einheit von dem Verschiedenen, dem sie abgewonnen wurde, als fertiges Resultat ‚abzuzondern‘. Reflexion ist der Übergang von Vergleichung in Abstraktion.

Das bezeichnet den theoretischen Gebrauch der Reflexion: den Gebrauch der Reflexion in der begrifflichen Bestimmung von Gegenständen. Eine ähnliche Verfassung hat aber auch die normative Reflexion, die die Einstellung der Gleichheit ausmacht. Die Idee der Gleichheit fordert die gleichmäßige oder gleichgewichtige Berücksichtigung aller. Eine Entscheidung oder Regelung berücksichtigt dann alle gleichermaßen, wenn sie von einem „allgemeinen Standpunkt“ (Kant) aus erfolgt. Das heißt, wenn die Entscheidung oder Regelung von einem Standpunkt aus erfolgt, der nicht der Standpunkt einer der vielen verschiedenen, sondern der eines jeden oder beliebigen ist. Ebenso aber wie abstrakte Begriffe nach Kants Formulierung erst durch Komparation und Reflexion gebildet werden müssen, ist auch der allgemeine Standpunkt nicht einfach da, so daß wir ihn nur noch einzunehmen bräuchten. Wie abstrakte Begriffe, so muß auch der allgemeine Standpunkt erst hergestellt werden; er muß im Ausgang von einem je bestimmten, von anderen verschiedenen Standpunkt *gebildet* werden.

Wie für die Bildung von Begriffen, so spricht Kant auch für die des allgemeinen Standpunkts der Gleichheit von einer „Operation der Reflexion“;⁸ es gibt die egalitäre Einstellung nur im Prozeß ihrer Bildung durch Reflexion. Wie in der Bildung von Begriffen, so besteht auch hier die „Operation der Reflexion“ in dem Schritt von der Vergleichung zur Abstraktion. Das heißt: Auch hier führt die Reflexion zu einer Position der Einheit, aber auch hier beginnt sie mit einem Akt des Vergleichens. Die Vergleichung hat dabei zunächst einen normativen Sinn. Vergleichen heißt hier: Gleichsetzen von Personen im Hinblick auf ihr relatives Gewicht für Entscheidungen oder Regelungen. Durch diesen normativen Sinn wird die egalitäre Reflexion jedoch nicht erschöpft: Die Reflexion der Gleichheit ist nicht nur ein Prozeß der gleichen *Berücksichtigung*, sondern der gleichen *Bestimmung* der anderen. Gleichheit im normativen Sinn – alle gleichermaßen zu berücksichtigen – setzt Gleichheit auch in einem deskriptiven Sinn voraus: es verlangt stets zu sagen, *als wer*, in welcher Bestimmung und welchen Hin-

⁷ I. Kant, Logik (ed. Jäsche), I, § 6 Anm. S. 525.

⁸ Ders., Kritik der Urteilkraft, § 40, B 157 f.

sichten der andere durch diese Handlungsweise gleichermaßen berücksichtigt wird. Gleichbehandlung bedarf Gleichbeschreibung.

Dieser deskriptive Gehalt des normativen Gleichsetzens kommt darin zum Ausdruck, daß es in der Einstellung der Gleichheit um die Berücksichtigung von *Personen* geht; in der Einstellung der Gleichheit werden ihre Adressaten als Personen gefaßt. Dabei hat der Begriff der Person einen doppelten Sinn. Er bedeutet zum einen, daß in der Einstellung der Gleichheit jeder einzelne zählt; die Adressaten der Gleichheit sind einzelne Personen. Der Begriff der Person bedeutet zum anderen, daß die einzelnen nur so gleichermaßen berücksichtigt werden können, daß sie darin auf allgemeine Weise beschrieben werden. Die Person, die wir gleichermaßen berücksichtigen, ist der einzelne, aber der einzelne nicht als je besonderer, sondern der einzelne, sofern er unter eine allgemeine Beschreibung gebracht werden kann. Nur nachdem wir die anderen als in bestimmten allgemeinen Hinsichten gleich beschrieben haben, können sie normativ als Gleiche gelten. Das eben besagt der Ausdruck „Person“: Die Person ist die Maske der Gleichheit, unter der die einzelnen in das Blickfeld der egalitären Einstellung treten.

In jeder Formulierung, erst recht in jedem Akt der Gleichbehandlung setzen wir eine Bestimmung dessen voraus, was eine Person ist. Gewöhnlich leiten diese Personenbestimmungen unser Verstehen und Urteilen, ohne je thematisch zu werden. Das heißt, wir verlassen uns auf ein bestimmtes Vorverständnis der abstrakt beschriebenen Züge von Personen, die in der Einstellung der Gleichheit bedeutsam sind. Gelegentlich jedoch – und es wird sich gleich noch zeigen, bei welchen Gelegenheiten – wird diese deskriptive Voraussetzung unserer normativen Einstellung der Gleichheit ausdrücklich und thematisch; dann müssen wir unsere eingewöhnten Personenbestimmungen einer Überprüfung unterziehen.

Eine Personenbestimmung umfaßt die Hinsichten, in denen ein anderer mit mir und allen anderen gleich ist. Jede Personenbestimmung ist mithin das Ergebnis einer Abstraktion. Wird die Abstraktion als Prozeß genommen, so heißt sie in der eingangs verwendeten Kantischen Terminologie „Reflexion“; sie besteht in einem Prozeß der Vergleichung, um herauszufinden, was die Verschiedenen gemeinsam haben. Dieser vergleichende Reflexionsprozeß ist in unserer gewöhnlichen Praxis der Gleichbehandlung vergessen; sein Ergebnis, die jeweilige Personenbestimmung, hat sich – wiederum in der eingangs verwendeten Kantischen Terminologie – von ihm „abgesondert“ und besteht unabhängig von ihm. Dadurch erscheint sie als „natürlich“. Es ist nun diese Absonderung des Ergebnisses von seiner Hervorbringung, die wir in der Überprüfung unserer eingewöhnten Personenbestimmung zurücknehmen müssen. Dazu müssen wir noch einmal, Schritt für Schritt und von Anfang an, den Reflexionsprozeß vollziehen, in dem die Personenbestimmung gewonnen wurde. Der Anfang der Reflexion ist jedoch die Vergleichung des Verschiedenen und Konkreten. Nennen wir den einzelnen in abstrakter und allgemeiner Beschreibung, in der er mit allen anderen gleich ist, eine „Person“, so können wir den einzelnen in konkreter Beschreibung, der es um das ihm Eigentümliche und Besondere geht, ein „Individuum“ nennen. Personen sind die einzelnen in der egalitären Einstellung, Individuen die einzelnen *vor* und unabhängig von der egalitären Einstellung. Beide Perspektiven auf den einzelnen, als Person und als Individuum, stehen aber nicht unbezogen nebeneinander. Wir gelangen vielmehr zu einer Bestim-

mung von Personen nur im Ausgang vom Verstehen von Individuen und ihrer je verschiedenen Lagen. In der Überprüfung unserer Personenbestimmungen müssen wir daher zuerst den einzelnen als solchen je verschiedenen Individuen gerecht zu werden suchen; es geht uns darin um eine Revision unserer Bestimmung von Personen im Lichte unseres Verstehens von Individuen. Die Reflexion der Gleichheit zielt auf eine Bestimmung der anderen als Personen, aber sie *beginnt* als ein Verstehen, das den anderen als Individuen gerecht werden will.

Bevor ich das Gemeinte an einem Beispiel erläutere, möchte ich es noch einmal zusammen fassen: Die Einstellung der Gleichheit kann reflexiv genannt werden, sofern und soweit sie die Bestimmung dessen, was es heißt, eine mit allen anderen gleichen Person zu sein, nicht einfach als „natürlich“ voraussetzt, sondern einer Überprüfung unterzieht. Diese Selbstüberprüfung geschieht um willen der Idee der Gleichheit. Zugleich aber kann sich diese Überprüfung nur so vollziehen, daß wir den Bildungsprozeß unserer jeweiligen „abstrakten“ Personenauffassung noch einmal von seinem Beginn an wiederholen. Darin werden wir unvermeidlich in ein anderes Projekt verwickelt: in das Verstehen von, genauer: in den Versuch des Gerechtwerdens gegenüber Individuen in ihrer Konkretheit und Verschiedenheit. Die Einstellung der Gleichheit kann nicht nur aus Operationen der Gleichheit bestehen. Gleichbehandlung ist das grundlegende Ziel dieser Einstellung. Um *dieses* Ziel erreichen zu können, müssen wir jedoch immer wieder ein anderes Ziel verfolgen. Um das Ziel der Gleichbehandlung erreichen zu können, müssen wir – zumindest auch und vorläufig – das nicht-egalitäre Ziel anstreben, verstehend den anderen als Individuen gerecht zu werden. Denn nur im Ausgang von einem und im ständigen Bezug auf ein Verstehen, das den Individuen in ihrer Besonderheit und Eigentümlichkeit gerecht wird, können wir zu einer angemessenen Beschreibung und deshalb auch zu einer wirklichen Gleichbehandlung von Personen gelangen.

III.

Wie das immer wieder neu geschieht, läßt sich an der inneren Dynamik zeigen, der die Grundnormen moderner Verfassungsstaaten unterliegen. Diese Grundnormen formulieren die Idee der Gleichheit in rechtlicher Form. Was es heißt (und damit immer auch: wen es einbegreift), eine gleiche Person⁹ zu sein, ist in ihnen in beständiger Veränderung begriffen. Die Geschichte der Gleichheit ist eine Geschichte unserer Auffassungen davon, was eine Person ausmacht – was es also ist, das ein jeder so will, daß er es im gleiche Maße wie alle anderen haben kann.

Das zeigt sich bereits an dem Ereignis, in dem die modernen Verfassungsstaaten ihren Ursprung haben, ihrer Entstehung aus den konfessionellen Bürgerkriegen. Die modernen Verfassungsstaaten sind die Form politischer Ordnung, die sich daraus ergibt, daß die konfessionell gespaltenen Parteien sich dazu entscheiden, ihr Verhältnis untereinander in Orientierung am Prinzip der Gleichheit zu regulieren. Das kann jedoch nicht so verstanden werden, als sei hier mit einem und zum ersten Mal das Prinzip der

⁹ „Person“ meint hier: Rechtsperson oder Bürger.

Gleichheit als normativ überzeugend entdeckt, gar erfunden worden. Den Parteien gerade dieses Konflikts war das Gleichheitsprinzip (zum Beispiel aus den Paulinischen Briefen) wohlvertraut. Neu ist nicht das Gleichheitsprinzip selbst, sondern die Entscheidung, dieses Prinzip zur Lösung (auch *dieses* Konflikts, zur Regulierung (auch) *dieses* Verhältnisses zu verwenden. Gleichwohl ist diese Entscheidung *auch* eine Entdeckung – sie ist nur möglich, wenn zugleich eine Entdeckung geschieht: die einer neuen Auffassung der Person. Ihr verdankt das Prinzip der Gleichheit seine neu gewonnene politische Evidenz und Macht. Ohne diese gleichzeitige Neubeschreibung dessen, was eine Person ist, gäbe es überhaupt nichts (oder niemanden), durch dessen gleiche Berücksichtigung sich der konfessionelle Bürgerkrieg beenden ließe. Durch die neue Personenauffassung *werden* die konfessionell Verfeindeten überhaupt erst zu möglichen Adressaten gleicher Berücksichtigung.

Auf einfachste Weise kann diese neue Auffassung von Personen dadurch bestimmt werden, daß die Mitglieder der anderen konfessionellen Partei nicht mehr als Anhänger gefährlicher Irrlehren oder Opfer teuflischer Einflüsterungen gesehen, sondern als religiös Gläubige *wie wir* beschrieben werden. In einer solchen Neubeschreibung bildet sich der Begriff des „religiös Gläubigen“ in einem neutralen, das heißt: nichtkonfessionellen Sinn überhaupt erst – in einem Sinn also, der von den konfessionellen Unterschieden abstrahiert. In dieser semantischen Innovation wird „Glauben“ oder „Gläubiger“ zu einem von „rechter Glauben“ oder „Rechtgläubiger“ unterschiedenen Prädikat, das es erlaubt, in einem Feld, wo wir nur Unterschiede, gar unversöhnliche Gegensätze zu sehen gewohnt waren, Gemeinsamkeiten festzustellen. Offensichtlich ist eine solche abstrahierende Gleichbeschreibung die Voraussetzung dafür, andere über konfessionelle Unterschiede hinweg als Gleiche berücksichtigen zu können: Die Anhänger des einen Glaubens sehen die Anhänger des anderen, also weiterhin für irrig gehaltenen Glaubens dann als einen, der – trotz der falschen Inhalte seines Glaubens – *auch* ein Gläubiger ist und in dieser Hinsicht, in der er mit ihnen gleich ist oder das gleiche wie sie will (nämlich: seinen Glauben ausüben), auch gleiche Berücksichtigung verdient. An diese neue Auffassung der Personen als Gläubigen ist die gleiche Berücksichtigung aller hier gebunden. Deshalb heißt „gleiche Berücksichtigung aller“ hier: gleiche Berücksichtigung aller Gläubigen.

Die unlösbare Verknüpfung von Gleichheitsorientierung und Personenauffassung erklärt, daß und wie sich die Idee der Gleichheit verändert. Denn „unlösbar“ ist nur die Verknüpfung der Gleichheitsorientierung mit irgendeiner Personenauffassung, nicht mit einer bestimmten. Verändert sich daher die Personenauffassung, so auch die Idee der Gleichheit. Das geschieht in den modernen Verfassungsstaaten unablässig. Keine abstrahierende Neubeschreibung von Personen kann endgültig sein; sie muß in der egalitären Einstellung stets von neuem überprüft und wiederholt werden. Denn zwar ist jede Auffassung der Person abstrakt: Sie wird dadurch eingeführt und gerechtfertigt, daß sie uns erlaubt, von Unterschieden abzusehen, deren Betonung wir als (im Fall des konfessionellen Bürgerkriegs) verheerend zu empfinden beginnen. Gleichwohl ist keine Auffassung der Person neutral: Jede Auffassung der Person ist auch als abstrakte noch eine inhaltliche Bestimmung; sie versteht Personen in einem *bestimmten*, daher potentiell strittigen und prinzipiell veränderlichen Sinn. Im genannten Beispiel: Sie versteht eine

Person als jemanden, der einen religiösen Glauben hat, gleichgültig welchen. (Lockes und Lessings Toleranzbegriffe sind Beispiele für diese Etappen im modernen Gleichheitsverständnis.) Das hat sich in der modernen Geschichte der Gleichheit dann verändert zu einer Bestimmung von Personen durch ihr „Gewissen“, von dem (etwa bei Rousseau und Kant) nicht mehr angenommen wird, daß es sich nur aus religiösen Bindungen speisen und in religiösen Formen ausdrücken kann.

Gleichwohl ist auch dieser erweiterte Personenbegriff kein neutraler. Vielmehr ist er die Grundlage für die Exklusion solcher Gruppen wie der ökonomisch Abhängigen, der Frauen und der nicht-weißen Rassen, deren Mitgliedern ein solches Gewissen nicht zugetraut wird. Die *weitere* Entwicklung nun bestand (und besteht noch) keineswegs allein darin, diese Einschränkung aufzuheben und alle für Personen mit einem Gewissen zu erklären, die deshalb gleiche Berücksichtigung verdienen. Die weitere Entwicklung besteht vielmehr darin, im Verein mit der Kritik des Gewissensbegriffs etwa bei Nietzsche und Freud, den *Personenbegriff* selbst zu verändern. Der Revisionsdruck kommt hier daher, daß der Gewissensbegriff als ähnlich eng und daher ausschließend empfunden wird wie ehemals die Festlegung von Personen auf (irgend-) einen Glauben. Und die Veränderung besteht in der Annahme, daß Personen kein Gewissen zu haben brauchen, um gleichermaßen berücksichtigt zu werden. Das erlaubt nicht nur, mehr Personen berücksichtigen zu können, sondern erzwingt auch, sie in anderen Hinsichten berücksichtigen zu müssen.

Unterstellen wir, etwas Ähnliches wie dieser Prozeß habe sich in der modernen Geschichte der Gleichheit tatsächlich zugetragen und es sei dies ein Prozeß der Veränderung gewesen, der sich nicht nur auf die philosophisch artikulierten Personenauffassungen beschränkte, sondern in den Grundnormen der modernen Verfassungsstaaten praktisch wirksam geworden sei. Ebenso entscheidend wie *daß* die Personenauffassungen und mit ihnen die Idee der politischen Gleichheit sich verändern, ist dann, *wie* das geschieht. Jede solche Veränderung ist eine Antwort auf Einwände; mit ihnen beginnt der Prozeß der Überprüfung von Personenauffassungen. An ihrem Beginn sind diese Einsprüche jedoch keineswegs schon Vorschläge für andere, vermeintlich bessere Auffassungen der Person. An ihrem Beginn sind es vielmehr Einsprüche von Individuen – Einsprüche also im Namen dessen, was eine bestimmte Personenauffassung für ein bestimmtes Individuum bedeutet. Die Revision von Personenauffassungen wird dadurch ausgelöst, daß Individuen die Gewalt, die Einschränkung und Unterdrückung erfahren und beklagen, die die bisherige Praxis der Gleichheit für sie bedeutet. Diese Klage bewertet die bestehende Gleichheitspraxis aus der Perspektive der Individuen, der Konsequenzen jener Praxis für ihr Leben. Mit dem Verstehen dieser Klage und damit der individuellen Perspektive, aus der sie erhoben wird, beginnt jeder Revisionsprozeß um eine bestehende Gleichheitspraxis: indem wir uns klar machen, warum eine bestehende Gleichheitspraxis von (einigen) Individuen als Gewalt oder Unterdrückung erfahren und beklagt wird.¹⁰

Im Verstehen und Erläutern dieser Klage von Individuen gegen eine bestehende Gleichheitspraxis rückt nun die Personenbestimmung ins Zentrum, auf der diese Praxis

¹⁰ Zur grundlegenden Rolle der Klage in Prozessen politischer Veränderung siehe Menke 2000, Kap. 5: „Die Permanenz der Revolution“.

aufruht. Diese Praxis berücksichtigt zum Beispiel – in dem soeben gegebenen Beispiel – alle als religiös Gläubige. Ja, es ist, wie gesehen, der eigentliche Sinn der Beschreibung aller als „religiös Gläubige“, daß sie unter dieser Beschreibung gleichermaßen berücksichtigt werden können. Die Klage von Individuen gegen eine bestehende Gleichheitspraxis muß deshalb als ein Einwand gegen diese Personenbestimmung verstanden werden: als der Einwand also, daß sich das, was diese Individuen tun oder sein wollen, nicht unter ihre Beschreibung als religiös Gläubige bringen läßt, etwa weil sie gar keinem religiösen Glauben anhängen. Die Personenauffassung, mit der die Einstellung der Gleichheit hier verbunden ist, ist – so lautet der klagend erhobene Einwand – gar nicht wirklich abstrakt. Oder: sie ist nicht abstrakt genug; denn sie umfaßt und erlaubt nicht die ‚konkreten‘ Bestimmungen oder Vorhaben *dieses* Individuums, sondern unterdrückt sie oder schneidet sie ab. Das Verstehen der Individuen wird damit zu einem Verstehen ihrer Differenz: der Differenz zwischen dem, was sie aus ihrer eigenen Perspektive sind und wollen, und dem, was sie als gleichermaßen berücksichtigte Personen sein und wollen dürfen.

Mit dem Aufweis und Verstehen dieser Differenz übersetzt sich die Klage der Individuen in die Forderung nach einer Veränderung der Personenbestimmung: Sie soll so neu gefaßt werden, daß sie auch die klagenden Individuen mit einbegreift. Es ist genau an dieser Stelle, das heißt: *erst* an dieser Stelle, daß die Klage der Individuen über die Gewalt, die eine bestehende Gleichheitspraxis für sie bedeutet, sich im Namen einer besseren Gleichheitspraxis artikuliert; bis dahin war sie eine Klage im Namen der Individuen und dessen, was sie sind und wollen. Das führt dann – in dem skizzierten Beispiel – im ersten Schritt von der Glaubens- zur Gewissensfreiheit und in weiteren Schritten auch darüber hinaus. In diesen Schritten verändert sich die Gleichheitspraxis, und manchmal wird sie sogar besser, indem sie weiter wird: Die Auffassung dessen, was eine Person ist und in Folge dessen auch der Bereich dessen, wer als eine Person zählt, wird weniger eng und ausschließend. Gleichwohl läßt sich für diese Schrittfolge widerspruchsfrei nicht einmal die *Idee* eines letzten Schrittes bilden. Denn jede Gleichheitspraxis ist mit einer *bestimmten* Personenauffassung verbunden, die aufgrund dieser Bestimmtheit erneut von Individuen als gewaltsam erfahren und beklagt werden kann und wird.

Der entscheidende Punkt aber ist, daß in den Schritten, in denen die Einstellung der Gleichheit sich verändert und erweitert, das verstehende Gerechtworden gegenüber Individuen eine entscheidende Rolle spielt. Der Weg von der einen zur anderen Gleichheitspraxis, das heißt von der einen zur anderen Personenbestimmung ist nicht direkt; er ist ein Umweg übers Individuelle. Der Schritt etwa von der Glaubens- zur Gewissensfreiheit müßte nicht gemacht werden, er wäre im strikten Sinne sinnlos, wenn nicht Individuen beklagen würden, daß eine Gleichheitspraxis, die um den Begriff des religiös Gläubigen zentriert ist, sie unterdrückte. Diese Klage müssen wir zunächst so zu verstehen versuchen, daß wir dem Individuum, das sie erhebt, gerecht werden, um sodann in ihrem Licht die eingewöhnte Personenbestimmung zu prüfen, die die bestehende Gleichheitspraxis trägt. Was den reflexiven Revisionsprozeß antreibt, der der Einstellung der Gleichheit immanent ist, ist die Berücksichtigung von Individuen, denen wir verstehend gerecht zu werden versuchen.

IV.

Ich möchte nach dieser Beschreibung des Reflexionsprozesses, in dem die normative Einstellung der Gleichheit besteht, abschließend noch einmal zu den beiden Thesen vom Anfang zurückkehren. Dort hatte ich zum einen behauptet, daß ein reflexives Gleichheitsverständnis nicht nur ein philosophischer Vorschlag, gar eine philosophische Erfindung sei, sondern bestimmten Politikformen – solchen, die man einer „Politik der Anerkennung“ zurechnen kann – zugrunde liegt. Zum anderen hatte ich behauptet, in einem solchen reflexiven Gleichheitsverständnis komme die in liberalen Theorien typischerweise abgeblendete und ignorierte „hermeneutische“ Voraussetzung der Gleichheit zum Ausdruck, die man als „Gemeinsinn“ bezeichnet. Beginnen möchte ich mit Bemerkungen zum zweiten Punkt.

Was es heißt, die Einstellung der Gleichheit als reflexiv zu verstehen und zu vollziehen, habe ich oben zunächst im Blick auf Kant erläutert. Das Urteil der Gleichheit oder Gerechtigkeit erfolgt nach Kants Formulierung von einem „allgemeinen Standpunkt“. Diesen Standpunkt verortet Kant in seinen moralphilosophischen Schriften durch die topographische Unterscheidung zweier Welten. Der allgemeine Standpunkt liegt in der intelligiblen Welt, und wir werden Bürger dieser Welt, indem wir von allem Sinnlichen und Empirischen abstrahieren. In der *Kritik der Urteilskraft* korrigiert, das heißt: kompliziert Kant diesen Prozeß. Die Einnahme des allgemeinen Standpunktes kann demnach nicht allein durch Abstraktion geschehen, sondern bedarf einer „Operation der Reflexion“. Sie besteht darin, „daß man sein Urteil an anderer, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich in die Stelle jedes andern versetzt.“ (§ 40, B 157)¹¹ Reflexion heißt also Vergleichen. Dadurch bildet sich Gemeinsinn. „Unter dem *sensus communis* aber muß man die Idee eines *gemeinschaftlichen Sinnes*, d. i. eines Beurteilsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten“ (ebd.). Gemeinsinn also heißt – bei Kant, aber auch davor (bei Wolff und Baumgarten) – gemeinsamer, gemeinsam geteilter Sinn. Gemeinsinn ist die Fähigkeit zu einem Urteilen oder Auffassen, in dem wir mit allen anderen übereinstimmen.

Daß Kant in der *Kritik der Urteilskraft* den Gemeinsinn als eine „Operation der Reflexion“ analysiert, richtet sich aber nicht nur gegen den Standpunktdualismus seiner Moralphilosophie. Es richtet sich auch dagegen, den gemeinschaftlichen Sinn als etwas Vor- und Zugrundeliegendes aufzufassen. Man muß diese Zurückweisung nicht so verstehen, daß sie bestreitet, daß es Gemeinsinn präreflexiv „immer schon“ gibt.¹² Man kann diese Zurückweisung vielmehr so verstehen, daß der Gemeinsinn, der immer schon da ist, zwar ein Ausgangspunkt, aber keine Richtschnur sein kann. Kants Analyse

¹¹ Zu einer Lektüre der *Kritik der Urteilskraft* und ihrer Lehre vom Gemeinsinn als Korrektur des Dualismus der Kantischen Moralphilosophie siehe im Anschluss an Arendt 1998 Lyotard 1994; Wellmer 1986, S. 14 ff.

¹² So stellt sich Kants Analyse aus der Sicht einer hermeneutischen Reflexion auf die „Grenzen der Reflexionsphilosophie“ dar. Vgl. Gadamer 1975, S. 324 ff.; zu dem dagegen aufgebotenen humanistischen Verständnis des *sensus communis* siehe S. 16 ff.

des Gemeinsinns als einer Operation der Reflexion hat in dieser Perspektive keinen begrifflichen, sondern einen normativen Sinn. Sie sagt, wie der Gemeinsinn verfaßt sein muß, damit er (wahre) Gleichheit möglich macht. Der Gemeinsinn muß als ein Reflektieren verstanden werden, das in einer beständigen Überprüfung und Veränderung der vorliegenden gemeinschaftlich geteilten Verständnisse besteht. Wie das geschieht und wie darin der Rückgang auf individuelle Erfahrungen und Einsprüche eine Rolle spielt, habe ich in den beiden vorhergehenden Abschnitten erläutert. Hier geht es um die Konsequenzen für das Verhältnis von Gemeinsinn und Reflexion: Reflexion hat für den Gemeinsinn keine konstitutive, sondern eine revisionäre Funktion. Das soll besagen, daß Gemeinsinn, daß also gemeinschaftlich geteilte Bestimmungen und Verständnisse nicht erst durch Reflexion konstituiert werden; sie sind vorreflexiv schon da. Aber wo es um Fragen der Gleichheit geht, können die gemeinschaftlich geteilten Bestimmungen und Verständnisse so, wie sie vorreflexiv schon da sind, nicht bleiben: Die Klage der Individuen über die Ungerechtigkeit der Gleichheitsordnungen, die sich auf solchen vorreflexiven Verständnissen errichten, nötigen zu einem Prozeß beständiger reflexiver Revision. Gemeinsinn, der Verhältnisse wahrer Gleichheit begründen können will, politischer Gemeinsinn also, kann nur in der Haltung eines unausgesetzten reflexiven Revisionismus bestehen.

Nötig ist solche reflexive Revision, um Täuschungen zu vermeiden: nämlich „der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde.“ (*KdU*, § 40, B 157) Man muß nach Kant das eigene Urteilen mit dem der anderen vergleichen, um in Fragen der Gleichbehandlung die illusionäre Verwechslung von bloß Privatem mit dem wahrhaft Allgemeinen zu vermeiden. Diese Verwechslung zeigt sich zum einen darin, daß man sich selbst – dem „lieben Selbst“, wie Kant sagt – Vorrechte einräumt. Die Gefahr illusionärer Verwechslung von bloß Privatem mit wahrhaft Allgemeinem besteht aber auch in einem hermeneutischen Sinn: als die Gefahr nämlich, daß man – aus Egoismus, Gewöhnung oder Blindheit – an Verständnissen, das heißt, an Personenbestimmungen festhält, die zwar auf einen selbst (oder: auf einen *wie* man selbst), nicht aber auf andere und daher auch nicht auf alle zutreffen. Unsere Praxis der Gleichheit ist also erst dann wirklich reflexiv geworden, wenn wir die grundlegenden Personenbestimmungen nicht mehr voraussetzen zu können glauben, sondern eingesehen haben, daß wir sie in Operationen des Vergleichens allererst herstellen und gewinnen müssen. Das ist der hermeneutische Sinn der in der Einstellung der Gleichheit praktizierten Reflexion. Die „Kultur der Vernunft“, auf der die Einstellung der Gleichheit nach Kant beruht, muß zugleich eine Kultur, besser: eine Ethik und Politik des Verstehens sein.

Ich hatte (in Abs. 1.) eingesetzt mit der These, daß die Rede von Gemeinsinn nicht als normativer Gegenentwurf zur liberalen These vom Vorrang der Gerechtigkeit (als Gleichheit), sondern als Untersuchung der Voraussetzungen der Gleichheit verstanden werden sollte. Dabei bezeichnet der Begriff des Gemeinsinns, was ich die „hermeneutische“ Voraussetzung der Gleichheit genannt habe: die in jeder Praxis und Ordnung der Gleichheit vorausgesetzten gemeinschaftlichen Verständnisse, die sich weiterhin als Personenauffassungen bzw. -begriffe analysieren ließen. Hermeneutisch verstanden,

besteht der Gemeinsinn in einem gemeinsam geteilten Sinn für das, was Personen ausmacht und worin sie daher gleichermaßen zu berücksichtigen sind. Solcher Gemeinsinn ist reflexiv verfaßt, das heißt, er muß vergleichend vorgehen; sonst bleibt er bloß konventionell. Solche bloß konventionellen Verständnisse, so haben die Bewegungen der Politik der Anerkennung immer wieder gezeigt, begründen Gleichheitsordnungen, die entgegen ihrem eigenen Anspruch ausschließend sind. Das zeigt sich, das heißt, wird erfahren als Leiden von Individuen. Die reflexive Revision, als die sich politischer Gemeinsinn vollziehen muß, besteht daher in einem dauernden Überprüfen und Korrigieren des Gemeinsamen am Individuellen. Reflexion ist hier das hin-und-her-Gehen und damit das Aushalten der Spannung, der „Dialektik“ zwischen Gemeinsamen und Individuellem.

Was aber wird in einer solchen hermeneutischen Erläuterung aus dem motivationalen Aspekt des Gemeinsinns, der in den Diskussion über die politische Rolle des Begriffs doch zumeist im Vordergrund steht? In der Diskussion des Zusammenhangs von Gemeinsinn und Reflexion hieß „Gemeinsinn“ gemeinschaftlicher Sinn oder gemeinschaftliches Verständnis. Gegenstand dieses Verständnisses ist im politischen Feld die Bestimmung von Personen als Adressaten gleicher Berücksichtigung. Daher ist der gemeinschaftliche Sinn hier zugleich Sinn *fürs* Gemeinschaftliche: Die Reflexions- und Revisionsprozesse, in denen politischer Gemeinsinn um willen der Gleichheit besteht, sind Prozesse, in denen es darum geht herauszufinden, welche Bestimmung der Person wir gemeinsam teilen und daher, welche Bestimmungen uns gemeinsam sind. Mehr noch: Diese Reflexions- und Revisionsprozesse sind selbst ein Unternehmen, das nur gemeinsam durchzuführen ist. Das hat der Blick auf die geschichtlichen Veränderungen in den Personenauffassungen gezeigt: Personenauffassungen sind immer das Resultat von Prozessen der Interaktion (die nicht als Prozesse kommunikativer Verständigung, sondern häufiger noch des Streits und Kampfs verstanden werden müssen). Die reflexive Veränderung des Gemeinsinns, wie sie unter anderem durch die Bewegungen einer Politik der Anerkennung gefordert wird, führt also nicht zu seiner Auflösung, zur Zersplitterung in partikuläre Identitäten,¹³ sondern zu einer Neubestimmung politischen Gemeinsinns. Gemeinsinn, wie ihn diese Politikformen entwerfen, ist die Bereitschaft und Fähigkeit zur Teilnahme an den Prozessen der permanenten Überprüfung und Neubestimmung dessen, was uns gemeinsam ist.

Literaturverzeichnis

- Arendt, H. (1998), *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*, München.
- Düttmann, A. G. (1997), *Zwischen den Kulturen. Spannungen im Kampf um Anerkennung*, Frankfurt/M.
- Gadamer, H.-G. (1975), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen.
- Habermas, J. (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M.

¹³ Zur Kritik eines solchen Verständnisses der Politik der Anerkennung siehe Düttmann 1997.

- Hinsch, W. (Hg., 1997), *Zur Idee des politischen Liberalismus, Teil II: „Politische Gerechtigkeit und demokratische Legitimität“*, Frankfurt/M.
- Kant, I. (1977) *Kritik der Urteilskraft*, in: Werkausgabe, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt/M., Bd. IX.
- Kant, I. (1977), *Logik, I*, in: Werkausgabe, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt/M., Bd. VI.
- Lyotard, J.-F. (1994), *Sensus communis. Das Subjekt im Erscheinen*, in: *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, hg. v. J. Vogl, Frankfurt/M., S. 223 ff.
- Krebs, A. (Hg., 2000), *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neueren Egalitarismuskritik*, Frankfurt/M.
- Menke, C. (1996), *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt/M.
- Menke, C. (2000), *Spiegelungen der Gleichheit*, Berlin.
- Rawls, J. (1975), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.
- Rössler, B. (Hg., 1993), *Quotierung und Gerechtigkeit. Eine moralphilosophische Kontroverse*, Frankfurt/M./New York.
- Wellmer, A. (1986), *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und der Diskursethik*, Frankfurt/M.