

BERND LADWIG

Liberales Gemeinwohl

Von den Schwierigkeiten einer Idee
und ihrem Verhältnis zur Gerechtigkeit*

In der politischen Philosophie unserer Zeit besteht die Tendenz, Fragen der Legitimität auf Fragen der Gerechtigkeit zu verengen. Die Zustimmungswürdigkeit einer politisch-sozialen Ordnung gilt dann allein oder jedenfalls vor allem als Funktion ihrer Gerechtigkeit. Paradigmatisch für diese Auffassung ist die emphatische Eröffnung der Rawls'schen *Theorie der Gerechtigkeit*: „Die Gerechtigkeit ist die erste Tugend sozialer Institutionen, so wie die Wahrheit bei Gedankensystemen“.¹ Auch wenn Rawls damit nicht sagen wollte, daß die Gerechtigkeit unsere Erwartungen an eine legitime Verfassung der Gesellschaft restlos abdecke, so hat er doch zu einer Abblendung anderer Gesichtspunkte beigetragen. Einer dieser Gesichtspunkte ist das Gemeinwohl. Es soll in diesem Artikel als eigenständiger Maßstab der Bewertung politischer Ordnungen ernst genommen werden.

Unter „Gerechtigkeit“ wird hier, wie in der liberalen Diskussion üblich, eine distributive Konzeption verstanden, die unsere sozialen Institutionen mit Grundforderungen der Moral gleicher Achtung konfrontiert. So zentral dieser Gesichtspunkt ist: Seine Verabsolutierung hindert die politische Philosophie an einer vollständigen Rekonstruktion unserer tatsächlichen normativen Erwartungen. Diese entspringen auch einer Idee des gemeinschaftlichen Guten, die in Gerechtigkeit nicht aufgeht. Will man dennoch für einen Primat der Gerechtigkeit argumentieren, so sollte man das auf der Grundlage einer möglichst genauen und umfassenden „Landkarte“ unserer normativen Ansprüche tun. Auf eine solche Topographie, die die systematischen „Orte“ eines möglichen Konflikts von Gemeinwohl und Gerechtigkeit hervorhebt, soll mein Artikel hinauslaufen.

Dieser Anspruch ist bescheiden und unbescheiden zugleich. Bescheiden ist er, weil ich keine starken normativen Ansprüche erhebe: Ich möchte die Frage des Vorrangs nicht umfassend beantworten, sondern vor allem den argumentativen Kontext beleuchten, in dem sie den Bürgerinnen und Bürgern liberaler Demokratien begegnet. Unbescheiden ist mein Anspruch, weil ich das *gesamte* Feld unserer normativen politischen Urteile unter dem systematischen Gesichtspunkt des Verhältnisses von Gemeinwohl zu

* Für hilfreiche Kritik danke ich Matthias Iser und Georg Lohmann.

¹ Rawls 1975, S. 19.

Gerechtigkeit abstecken möchte. Auch soll *eine* substantielle politisch-moralische Behauptung auf rekonstruktivem Weg verteidigt werden: Ich werde für ein liberales Verständnis von Gemeinwohl argumentieren, das einen Kerngehalt der Gerechtigkeit in sich aufnimmt.

Zu diesem Zweck will ich über eine bloß formale Konzeption von Gemeinwohl hinausgehen, mit der sich viele zeitgenössische Autoren begnügen, und werde diese formale Konzeption vor allem deshalb umreißen, damit ihre engen Grenzen deutlich werden (I). Der Weg zu einem substantielleren Verständnis soll über die qualifizierte Zurückweisung einiger Einwände vor allem des frühen Liberalismus gebahnt werden. Dabei sollen zugleich zentrale Motive zur Sprache kommen, die nach Gerechtigkeit als Korrektiv des Gemeinwohls verlangen (II). Im Gegenbild zweier holistischer Konzeptionen des Gemeinwohls soll deutlicher werden, worin dieser Korrekturbedarf besteht: Die Theorien Jean-Jacques Rousseaus und der Utilitaristen orientieren sich jeweils am methodischen Vorbild des Selbstverhältnisses einer einzelnen Person und übergehen darum den unverzichtbaren Beitrag der Gerechtigkeit zu einem modernen Gemeinwohlverständnis: seine distributive Dimension (III). Mit der Berücksichtigung dieser Dimension wird die Gerechtigkeit in den Geltungsraum des Gemeinwohls als dessen *konstitutive Grenze* eingetragen. (IV) Das teils komplementäre, teils konfliktive Verhältnis, das sich daraus ergibt, soll im letzten Teil angedeutet werden (V).

Meine Argumentation wird sich methodisch *zwischen Faktizität und Normativität* bewegen. Sie ist primär rekonstruktiv, doch nicht normativ gehaltlos. Ich halte die Unterscheidung zwischen einer Erfassung und einer Bewertung von Meinungen ganz generell für weniger klar, als zumeist vermutet. Der Grund dafür ist, daß einzelne Überzeugungen mit anderen Festlegungen inferentiell verknüpft sind, deren Heranziehung der Person etwas über das System ihrer Meinungen mitzuteilen vermag, das sie vielleicht von sich aus niemals gesehen hätte. Eine möglichst umfassende und kohärente Darstellung dieses Zusammenhanges darf daher als Beitrag zur Aufklärung *ihrer* Meinungsgefüges gelten. Im Lichte dieser Überlegung verschwimmt die Grenze zwischen solchen Meinungen, die jemand faktisch hat, und solchen, die er vernünftigerweise haben sollte.²

Allerdings sollte man die Unterschiede zwischen schwach normativen und stark normativen Theorien beachten. Sie verlaufen meines Erachtens zwischen sachlich gebotenen Systematisierungen von gegebenen Ansichten und Begründungen, die mit *revi-*

² Festlegungen im „Raum der Gründe“ können unter zwei Gesichtspunkten beurteilt werden. Unter dem ersten Gesichtspunkt interessieren uns die *ausdrücklichen Festlegungen eines Menschen*, unter dem zweiten Gesichtspunkt kommen die Festlegungen in den Blick, die jemand *der Sache nach* außerdem eingeht (vgl. Brandom 1994, S. 499 ff.). In unserem Kontext kann das etwa heißen, daß jemand, der an die legitimatorische Schlüsselrolle der Menschenrechte glaubt, damit der Sache nach an eine Spielart des normativen Individualismus gebunden ist, auch wenn er das Wort nicht kennt und seine inferentiellen „Folgelasten“ nicht einzuschätzen vermag. Wird die Person auf solche der Sache nach bestehenden zusätzlichen Festlegungen aufmerksam gemacht, so lernt sie etwas über den Zusammenhang *ihrer* Überzeugungen.

sionistischen Zusatzannahmen operieren.³ In diesem Sinne wird meine Argumentation lediglich schwach normativ sein: Ich will mich auf eine systematisierende Darstellung solcher Meinungen beschränken, von denen ich vermute, daß sie zum Gemeingut der Bürgerinnen und Bürger in liberalen Verfassungsstaaten gehören. Und dazu zählt ganz sicher das folgende formale Verständnis von politischer Legitimität.

1. Ein formales Verständnis von Gemeinwohl

Daß politisch Handelnde eine Sorge ums Gemeinwohl wenigstens vorspiegeln müssen, wollen sie als legitime Mitstreiter im öffentlichen Raum gelten, scheint sich von selbst zu verstehen. Das Bekenntnis zum Gedeihen des eigenen Gemeinwesens ist eine diskursive Eintrittsbedingung für den geregelten Streit um dessen richtige Gestaltung und nicht eigentlich ein inhaltlicher Beitrag zu diesem Streit. In diesem formalen Sinne bezeichnet das Wort „Gemeinwohl“ die konstitutive Regel des politischen Spiels, die wir in Anlehnung an Kant als *Prinzip der Publizität* bezeichnen können⁴: Politische Vorschläge müssen öffentlich darstellbar sein, sie dürfen nicht bereits durch den Akt ihrer Veröffentlichung als allgemein akzeptable Ansprüche ausscheiden. Politische Gefolgschaft kann nur finden, wer nicht schon die formalen Voraussetzungen für Legitimität verletzt. Er muß wenigstens den Eindruck erwecken, als wolle er alle zur Gefolgschaft aufgerufenen Parteien zur Annahme einer vorgeschlagenen Regelung mit Gründen motivieren. Wer etwas als politisch ausgeben will, kann daher nicht zugleich einräumen, daß er allein oder auch nur vorrangig den eigenen Vorteil verfolge. Damit sind noch keine interessanten inhaltlichen Unterscheidungen getroffen, vielmehr ist erst das Feld bezeichnet, auf dem eine Partei ihren Anspruch angesiedelt wissen will.

Einem Vorschlag Niklas Luhmanns⁵ folgend können wir diese Bedingung der Möglichkeit aussichtsreichen öffentlichen Argumentierens als „Kontingenzformel“ des politischen Systems bezeichnen.⁶ Die wenigstens implizite Berufung aufs Gemeinwohl gibt einen kommunikativen Akt als politisches Ereignis zu erkennen und trägt somit zur Abgrenzung dieses besonderen Raumes von Geltungsansprüchen bei. Luhmann zufolge hat das „Gemeinwohl“ als Kontingenzformel die semantische Tradition des alteuropäi-

³ So wird die Ansicht, daß zwischen Menschen und Tieren kein prinzipieller Unterschied im moralischen Status besteht, recht eindeutig als revisionistisch gelten dürfen. Die Folgerung hingegen, daß ein Freund der Menschenrechte dem einzelnen Menschen einen moralischen Wert zuschreibt, können wir gewöhnlich als erläuternde Explikation des Hintergrundes einer faktisch gehegten Ansicht verstehen. Ein Beispiel für eine dem Anspruch nach schwach normative Konzeption bildet das „Überlegungsgleichgewicht“ in der Rawls'schen *Theorie der Gerechtigkeit* (1975). In diese Theorie fließen allerdings Annahmen ein, die meines Erachtens revisionistisch sind; das gilt etwa für die Ablehnung des Leistungsprinzips.

⁴ Kant (1991) formuliert sein Prinzip allerdings als einen Grundsatz („Transzendente Formel“) des öffentlichen *Rechts* und gerade nicht des Gemeinwohls.

⁵ Luhmann 2000, S. 120 ff.

⁶ Ein anderer Vorschlag lautet, das Gemeinwohl als „funktionalen Formelbegriff“ zu verstehen (Münkler/Fischer 1999, S. 237). Auch ihm liegt ein rein formales Gemeinwohlverständnis zugrunde, das lediglich ein Gebiet für empirische Untersuchungen abstecken soll.

schen politischen Denkens beherrscht. Alle Versuche seiner Substantialisierung waren allerdings an die eindeutige Unterscheidbarkeit von öffentlichem und privatem Nutzen gebunden. Mit dem Entfallen dieser Voraussetzung in der Neuzeit mußte das Gemeinwohl einer formaleren Richtgröße weichen: Verlangt war jetzt allein noch die öffentliche Darstellbarkeit von Präferenzen,⁷ also jenes diskursive Erfordernis, das das Prinzip der Publizität expliziert. Luhmann meint, daß damit an die Stelle des „Gemeinwohls“ als Kontingenzformel die „Legitimität“ getreten sei. Dieser Vorschlag verkauft allerdings die Formel für das Problem als Formel für dessen Lösung. Mit dem Begriff des Gemeinwohls wird gerade eine allgemeine Antwort auf das Legitimationsproblem, also auf das Erfordernis einer Zustimmungswürdigkeit politischer Ordnungen und Entscheidungen, gegeben. Für plausibler halte ich es, von einer Formalisierung des Gemeinwohlkriteriums zu sprechen.

Rein prozedurale Konzeptionen machen aus dieser Not der Unbestimmtheit eine zweifelhafte Tugend: Für sie ist das Gemeinwohl nur mehr der Inbegriff aller Inhalte, die aus der regelgerechten Orientierung an geeigneten Verfahren des *arguing* und/oder des *bargaining* hervorgehen. Sind die Prozeduren der Verständigung oder des Verhandeln in zureichendem Maße fair und inklusiv, so dürfen alle Beteiligten darauf vertrauen, daß die jeweilige Resultante des kooperativen oder des strategischen Handelns das für alle Beste darstellt. Gute Verfahren allein sollen die Vermutung guter Ergebnisse stützen.⁸ Einen Spielraum für vergleichsweise substantielle Bestimmungen bieten dann nur mehr die einschränkenden Bedingungen der Inklusivität und der Fairneß selber. Bestimmungen dieser Art mögen das Prinzip der Publizität mit zusätzlichen normativen Erwartungen, etwa über geeignete Randbedingungen der Bildung von Präferenzen, aufladen. Nach Ansicht vieler Autoren sollten sie jedoch keine inhaltliche Vorentscheidung über den Status und das Gewicht der jeweiligen Ansprüche implizieren. Solche Autoren begnügen sich, in den Worten von Ernst Fraenkel, mit einem „aposteriorischen“ Gemeinwohlverständnis.⁹

Im folgenden will ich über ein solches formales Gemeinwohlverständnis hinausgehen. Ein epistemischer Grund, der dafür spricht, sei lediglich erwähnt: Ich vermute, daß wir in allen interessanten politischen Kontroversen von einem *hermeneutischen Zirkel* zwischen der Bewertung von Verfahren und der Bewertung von Ergebnissen auszugehen haben. Gewiß haben wir häufig gute Gründe, das eigene Vorverständnis von guten Ergebnissen im Lichte einer korrekten Anwendung guter Verfahren rückblickend zu überprüfen. Doch zumeist reichen prozedurale Kriterien *nicht hin*, um eine Revision von materialen Überzeugungen zu rechtfertigen. Manchmal ist es eher umgekehrt: Wir ändern Verfahren, wenn die bisherigen Resultate zu weit hinter unserem Zielverständnis zurückbleiben. Unter dem Eindruck von offensichtlich ungenügenden Ergebnissen sind

⁷ Luhmann 2000, S. 122; vgl. Willke 1992, S. 44 ff.

⁸ Vgl. Habermas 1990, S. 207.

⁹ Fraenkel vertritt jedoch keinen reinen Prozeduralismus. Vielmehr muß die berühmte „Resultante, die sich jeweils aus dem Parallelogramm der ökonomischen, sozialen, politischen und ideologischen Kräfte einer Nation“ ergibt, „objektiv den Mindestanforderungen an eine gerechte Sozialordnung“ entsprechen, wenn sie als Ausdruck des Gemeinwohls gelten soll (Fraenkel 1968, S. 21).

wir daher gegebenenfalls bereit, unsere prozeduralen Vorkehrungen zu überdenken – oder sollten es sein.¹⁰

Vor allem aber ist ein rein formales Gemeinwohlverständnis für unsere Zwecke deshalb unzureichend, weil es uns nichts über die möglichen Gründe mitteilt, aus denen wir einer vorgeschlagenen Regelung unsere Zustimmung geben oder verweigern könnten. Es umgrenzt das Feld des Politischen als ein Feld öffentlicher Rechtfertigung, aber es verrät uns nichts über die zulässigen Rechtfertigungszüge auf diesem Feld. Die Bedingung der Publizität wäre auch dann erfüllt, wenn ihr allein Ansprüche auf Gerechtigkeit genügen könnten. Was sich *formal* als Gemeinwohl darstellt, wäre *inhaltlich* als eine Menge von Gerechtigkeitsgrundsätzen charakterisiert. Ein Spannungsverhältnis zwischen Gemeinwohl und Gerechtigkeit könnte es einfach deshalb nicht geben, weil sich die beiden Ansprüche zueinander verhielten wie ein Gefäß zu seiner Füllung. Man könnte dann auch gleich „Gerechtigkeit“ zum Inbegriff der Gründe erklären, die dem Prinzip der Publizität genügen. Doch wiederum hätte man die Vielfalt möglicher Gründe im Raum des Politischen lediglich terminologisch verhüllt, anstatt zur Aufklärung ihrer Struktur beizutragen.

Hält man eine Reduktion öffentlicher Gründe auf Ansprüche der Gerechtigkeit für vorschnell, so muß man etwas Substantielleres über das Gemeinwohl sagen, als wir bereits durch seine formale Bestimmung erfahren können. Auf dem Weg zu einem solchen Verständnis werden sich die Revisionen, die John Rawls¹¹ am Bild des Liberalismus vorgenommen hat, als hilfreich erweisen. Sie ergeben eine genuin liberale Grundlage für die differenzierte Entkräftung einiger Einwände, die frühere Liberale gegen ein gehaltvolles Gemeinwohldenken erhoben haben. Der klassische Liberalismus hat vor allem vier solcher Einwände hervorgebracht: einen operativen und drei inhaltliche.

2. Vier Einwände

Der Vorwurf des falschen Weges

Der *operative* Einwand ergibt sich aus der Umdeutung von lasterhaften Leidenschaften in kollektiv vorteilhafte Interessen.¹² Mit diesem „semantische[n] Coup“¹³ stand die direkte Orientierung staatlichen Handelns am Gemeinwohl in Frage, wenn auch nicht unbedingt sein Status als Maßstab der Legitimität: Die frühliberale Aufwertung der Interessen setzte die grundsätzliche Erkennbarkeit des Gemeinwohls, etwa am Wohlstand und (Bevölkerungs-)Wachstum der Nation, geradezu voraus. Doch während diese kognitive Leistung einem unparteiischen und wohlwollenden Beobachter überantwortet wurde, sollte die Realisierung des öffentlichen Interesses hinter dem Rücken der Akteure eintreten. Diese Spielart des frühen Liberalismus verwarf folglich nicht das

¹⁰ Vgl. Schmalz-Bruns, im vorliegenden Band.

¹¹ Rawls 1993; 1997.

¹² Hirschman 1987.

¹³ Münkler/Fischer 1999, S. 247.

Gemeinwohl, sondern den *Gemeinsinn*: die habitualisierte Bereitschaft guter Bürger und Regenten, das *bonum commune* intentional zu verwirklichen.¹⁴

Allerdings zeigt schon eine einfache Überlegung, daß es so einfach nicht sein kann: Bereits der performative Aspekt der frühliberalen Texte verrät, daß die Autoren sich keineswegs auf eine naturwüchsige Durchsetzung der Marktgesellschaft verlassen wollten. Vielmehr formulierten sie Empfehlungen und Aufforderungen, die den Regierenden *eine* Leistung durchaus zumuteten: den Verzicht auf ein interventionistisches Handeln, das grundsätzlich in ihrer Macht stand. Überdies wurde erwartet, daß politische Akteure ein liberales System der Bedürfnisse im ganzen beschirmen und, falls erforderlich, als seine Geburtshelfer fungieren würden. Dem Gemeinsinn kam dabei eine zweifache Bedeutung zu: eine kognitive, weil der Markt als Medium der Verwirklichung des Gemeinwohls erst einmal erkannt sein wollte, und eine motivationale, da es galt, die Kräfte des Staates vom Marktgeschehen abzulenken und auf mögliche Gefährdungen seiner Voraussetzungen zu konzentrieren. Dieses Erfordernis wird lediglich verschoben, wenn man das Marktmodell auf politische Institutionen überträgt. Wiederum kann man fragen, welchen Sinn es haben sollte, die Vorteile eines Systems von *checks and balances* rhetorisch zu beschwören, wenn nicht den, einsichtsfähige Akteure zu einem Handeln anzustiften, das *im Ergebnis* auf eine Entlastung von Tugendzumutungen hinauslaufen mag.¹⁵

Wie wenig die frühliberalen Autoren diesen Umstand auch bedacht haben mögen, ihr sozial-liberaler Nachfahre Rawls betont, daß eine gerechte Gesellschaft intentional gestiftet und durch einen besonderen „Sinn“ gestützt werden müßte.¹⁶ Rawls unterscheidet daher genau zwischen den als rationale Nutzenmaximierer modellierten Entscheidungsparteien im „Urzustand“ und den Bürgern aus Fleisch und Blut, die eine gerechte Ordnung mit Leben zu füllen hätten. Damit legt er zugleich die innerliberalen Grundlagen für eine Rehabilitierung des *Gemeinsinns*. Sollte die Legitimität einer Ordnung in ihrer Gerechtigkeit nicht aufgehen, so spräche alles dafür, dem Gerechtigkeits-sinn eine subjektive Entsprechung zum Gemeinwohl an die Seite zu stellen. Ein solcher Gemeinsinn hätte wiederum eine kognitive und eine motivationale Funktion zu erfüllen: Er müßte den Akteuren helfen, das öffentliche Interesse zu identifizieren, und er müßte sie dazu anhalten, das allgemeine Beste zur Leitlinie ihres Handelns zu machen.

¹⁴ Manchmal wird der Ausdruck „Gemeinsinn“ allein für die Haltungen nichtstaatlicher, v. a. zivilgesellschaftlicher Akteure reserviert (vgl. Höffe 1999, S. 212 ff.). Ich gebrauche den Ausdruck hingegen als subjektive Entsprechung zu „Gemeinwohl“, ohne damit bestimmte Kategorien von Akteuren von vornherein auszuschließen.

¹⁵ Wie Claus Offe (2002) bemerkt hat, gilt das auch noch für die sehr viel neuere Theorie von Mancur Olson (1965). Dieser nimmt an, daß Kollektivgüter auch von strikt nutzenorientierten Akteuren zuverlässig erzeugt werden können, wenn nur die selektiven Anreize einer Staatsgewalt sie dazu anhalten. Nicht erklärt ist damit aber, wie *das Kollektivgut der Staatsgewalt* in eine Welt der reinen Nutzenmaximierer eintreten könnte.

¹⁶ Vgl. Scarano 1998.

Der Vorwurf des Paternalismus

Während der operative Einwand, wäre er gültig, ein formales Gemeinwohlverständnis als Orientierungspunkt des Handelns ebenso träfe wie ein substantielles, zielt der folgende Einwand allein auf das zweite: Die Kritik früher Liberaler richtete sich nicht zuletzt gegen eine als anmaßend empfundene „polizeyliche“ Fürsorge des Staates.¹⁷ Ein Staat, der vorgab, das Glück seiner Untertanen aktiv zu fördern, wurde des *Paternalismus* bezichtigt. Aus solcher Kritik spricht gewiß das Selbstbewußtsein von Besitzenden, die einen sozialen Staat nicht zu brauchen glaubten. Einen weiteren Grund findet sie im absolutistischen Charakter der frühen „Wohlfahrtsstaaten“. Systematisch interessanter sind aber zwei andere Motive.

(a) Ein Grund ist *epistemischer* Art, und seine anspruchsvollste Formulierung stammt von Kant. Für Kant steht außer Frage, daß die Theorie politischer Legitimität eines von jeder Erfahrung unabhängigen Kriteriums bedürfe. Nur Rechtsprinzipien *a priori* kämen dafür in Betracht. Das Gemeinwohl hingegen lasse sich prinzipiell nicht unabhängig von kontingenten Umständen bestimmen und könne daher kein zweifelsfreier Maßstab der politischen Kritik sein. Dieser Einwand stellt das Gemeinwohlstreben staatlicher Akteure weder empirisch noch normativ in Frage, aber er will ihm kategorische Grenzen vorgeben.

Kant hält die Orientierung am Gemeinwohl im politischen Kontext für ebenso naturnotwendig¹⁸ wie das Glücksstreben jedes einzelnen Menschen im persönlichen. Unmißverständlich spricht er von „dem allgemeinen Zweck des Publikums (der Glückseligkeit), [...] womit zusammen zu stimmen (es mit seinem Zustande zufrieden zu machen) die eigentliche Aufgabe der Politik ist“.¹⁹ Aber nicht die Erfüllung dieser Aufgabe, allein die Beachtung kategorischer Rechtsprinzipien garantiere die Legitimität einer Ordnung. Und hier könnte „polizeylicher“ Übereifer im Bemühen um das allgemeine Beste mehr schaden als nutzen. Aufs Gemeinwohl berufen kann und wird sich jeder kluge Politiker, aber nicht jeder wird dabei die einschränkende Bedingung beachten, die ihm durchs Recht gesetzt ist.

Hinter diesen Thesen steht die neuzeitliche Prämisse einer *Subjektivierung* des Guten. Weder eudaimonistischen noch heilsgeschichtlichen Bestimmungsversuchen soll es auf Dauer gelungen sein, dem Gemeinwohl einen allgemein verbindlichen Gehalt zu geben. Diese These stellt die *Erkennbarkeit* eines Gemeinwohls in Frage, das mehr ist als ein Aggregat aus den vielen privaten Glücksvorstellungen – und selbst ein solches Aggregat setzt einen gemeinsamen Maßstab etwa hedonistischer Art voraus, an dessen bloßer Möglichkeit die Subjektivierungsthese zweifeln läßt.

Fraglich ist allerdings die Tragweite der epistemischen Kritik. Wie die weitere Entwicklung gezeigt hat, wurden Grundzüge der liberalen Legitimitätsvorstellungen am

¹⁷ Vgl. Bohlender 2001.

¹⁸ Das heißt, für kausal affiziert; die speziellen Probleme der Zwei-Welten-Lehre sollen hier allerdings nicht interessieren.

¹⁹ Kant 1991, B 110, 111.

ehesten im Bezugsrahmen demokratischer Wohlfahrtsstaaten verwirklicht.²⁰ Im Lichte der epistemischen Kritik erscheint diese Entwicklung einseitig als Verlust an legitimatorischer Gewißheit. Damit aber wird ihre *Ambivalenz* verkannt, die nach einer Abwägung zwischen der formalen Bestimmtheit und dem materialen Gebrauchswert eines Systems der Rechte verlangt.²¹ Der Übergang von Konditional- zu Finalprogrammen²² hat die formale Allgemeinheit einer liberalen Gesetzesherrschaft vielfach unterhöhlt. Zugleich aber hat er ihren Gehalt als Ordnung der Freiheit unter der Voraussetzung eines demokratischen Verfassungsstaates angemessener zur Geltung gebracht, als es ein Minimalstaat je vermocht hätte. Hinter dieser Behauptung steht eine *Materialisierung* des liberalen Freiheitsverständnisses, wie sie T. H. Marshall am englischen Fall idealisierend nachgezeichnet hat.²³ Unter dem Eindruck der „sozialen Frage“, später auch der externen Kosten des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, mußte der liberale Grundsatz gleicher Freiheit mit der Einsicht in die anspruchsvollen Voraussetzungen eines selbstbewußten Rechtsgebrauchs vermittelt werden.

Damit aber läßt sich die normative Evidenz des Kantischen Menschenrechts der Freiheit, aus der die epistemische Kritik ihre vordergründige Kraft bezieht, nicht länger gegen eine Kenntnis *a posteriori* von kontingenten Bedingungen und Umständen ausspielen. Das aller besonderen²⁴ empirischen Erkenntnis voraus liegende Kriterium der Legitimität verlangt von sich aus nach konkretisierenden Bestimmungen, die sich nur im Lichte empirischen Wissens gewinnen lassen. Damit wiederum verliert die Unterscheidung zwischen epistemisch „reiner“ Gerechtigkeit und epistemisch „unreinem“ Gemeinwohl in der von Kant hervorgehobenen Hinsicht ein Gutteil ihrer Eindeutigkeit.

(b) Auch eine andere Begründung des antipaternalistischen Einwandes bleibt von dieser Materialisierung nicht unberührt. Die liberale Abneigung gegen einen vormundschaftlichen Staat mußte sich nicht auf epistemische Zweifel an der Erkennbarkeit des vorgeblich Guten stützen. Sie konnte sich ebenso auf den Leitwert personaler *Selbstbestimmung* berufen: Auch ein material gut begründeter Übergriff auf die Zeit, das Geld oder gar das Leben mündiger Bürgerinnen und Bürger bleibt zumindest eine Einschränkung der individuellen Freiheit, die sich reziprok und allgemein vielleicht nur im Namen des Systems der Freiheit selbst rechtfertigen läßt.

Aber wiederum verschiebt eine Materialisierung des Freiheitsverständnisses die Koordinaten möglicher Kritik. An einer Abwesenheit von Zwang sind wir als autonome oder zu einer selbstbestimmten Lebensführung fähige Personen interessiert, die diese Fähigkeit nicht immer schon haben.²⁵ Unsere *Bildung* zu selbstbewußten Subjekten

²⁰ Vgl. Bobbio 1988.

²¹ Vgl. Neumann 1936.

²² Vgl. Luhmann 1977, S. 257 ff.

²³ Marshall 1964.

²⁴ Mit dieser Einschränkung soll der mögliche Einwand berücksichtigt werden, daß man ohne ein *sehr allgemeines* empirisches Wissen über die basalen Bedingungen menschlichen Zusammenlebens und ohne einen geschichtlich vermittelten Begriff des Rechts auch nicht zu einem formalen Prinzip der Legitimation für moderne politische Ordnungen gelangen könnte.

²⁵ Noch einmal anders stellt sich das liberale Leitbild einer gleichen Freiheit für solche Menschen dar, die zu einer autonomen Lebensführung überhaupt nicht in der Lage sind: Ein Staat, der sich allein

sowie unser Vermögen, solche Subjekte *zu bleiben*, beruhen auf allgemein dienlichen Mitteln und Hintergrundbedingungen: auf „Grundgütern“ im Sinne von Rawls.²⁶ Damit wird der Paternalismusvorwurf zumindest für solche zwangsgestützten Leistungen hin-fällig, die sich im Namen eines realistischen Autonomieverständnisses selbst rechtfertigen lassen. Möglich bleibt allerdings, daß sich staatliches Handeln, welches die bloße Sicherung eines Systems „negativer“ Freiheiten²⁷ übersteigt, allein im Namen der Ge-rechtigkeit, nicht auch in dem eines davon abweichenden oder darüber hinaus gehenden Gemeinwohls rechtfertigen läßt. Dann aber kann die relevante Differenz nicht da liegen, wo sie die antipaternalistische Kritik in ihrer epistemischen oder in ihrer freiheitlichen Lesart vermutet.

Der Vorwurf des Partikularismus

Nicht zu Unrecht wird mit Gerechtigkeit ein universalistischer Geltungsanspruch ver-bunden. Die Rhetorik des Gemeinwohls hingegen wird häufig mit einem partikularisti-schen Kommunitarismus assoziiert. Dafür mag ein motivationaler Grund sprechen: Eine breitenwirksame Orientierung am Gemeinwohl dürfte um so weniger zu erwarten sein, je weiter der Bezugsrahmen des öffentlichen Interesses gespannt ist: weniger im nation-alen als im regionalen Maßstab, weniger im supranationalen als im nationalen, am wenigsten auf Weltebene.²⁸ Systematisch wichtiger ist aber der *Ordnungsbezug* des Gemeinwohls.

Der Begriff „Gemeinwohl“ erhält zumindest klarere Konturen, wenn er nicht allein auf das Wohl vieler Einzelner zielt, sondern wenigstens auch auf das Gedeihen eines Gemeinwesens als solchem. So mag es für eine Menge von Individuen besser sein, wenn ein Staat, in dem sie heute leben „dürfen“, sich in Luft auflöste. Doch wäre das ein Segen nur für das Wohl jedes einzelnen, nicht aber für ihr *Gemeinwohl*. Diese „hol-istische“ Bestimmung hebt zugleich hervor, was viele Kritiker beunruhigt: die Idee eines Wohls, das über die Vorteile für Individuen hinausgeht und daher zu falschen Substantialisierungen verleiten könnte. Nicht jede Ordnung muß jedoch eine partikulare sein. Gewiß sind die prototypischen politischen Einheiten der Neuzeit territorial be-grenzt. Doch begrifflich spricht nichts dagegen, auch die Welt als Ganze zum Gegen-stand eines Gemeinwohls zu erklären.

Gleichwohl kann sich der Verdacht des Partikularismus auf den folgenden Unter-schied stützen: Anders als mit Gerechtigkeit, ist mit Gemeinwohl nicht immer schon ein universalistischer *Geltungsanspruch* verbunden. Inklusiv ist der ans Gemeinwohl ge-bundene Geltungsanspruch allenfalls für die Angehörigen des jeweiligen Gemeinwe-sens. Eine partikularistische Gemeinwohlbestimmung ist daher möglich, und sie kann gegen universalistische Ansprüche – auch buchstäblich – ins Feld geführt werden. Um-

an einer Egalisierung von Freiheiten versuchte, ginge an den Bedürfnissen etwa der geistig Behin-derten und der Dementen notwendig vorbei (vgl. Tugendhat 1998). Hier, so meine ich, stoßen *alle* spezifisch liberalen Theorien der Legitimität an ihre Grenze.

²⁶ Rawls 1975; für einen eigenen Vorschlag siehe Ladwig 2000.

²⁷ Berlin 1958.

²⁸ Vgl. Münkler/Fischer 1999, S. 238 f.

gekehrt sollte man allerdings nicht von einem universellen Geltungsanspruch auf eine universalistische Praxis und globale Institutionen schließen. Das neuzeitliche Faktum einer territorialen Aufteilung der Welt betrifft auch die Realisierungsbedingungen der Gerechtigkeit. Auch diese ist *wirklich* bislang vor allem in der partikularen Gestalt demokratischer und sozialer Rechtsstaaten. Und wie die neuere Diskussion um globale Gerechtigkeit zeigt, lassen sich auch vergleichsweise generelle Grundsätze der Gerechtigkeit nicht mechanisch von der einzelstaatlichen auf die globale Ebene übertragen.²⁹

So bleibt auch vom Verdacht des Partikularismus weniger übrig, als man zunächst vermuten konnte: Einerseits ist ein globales Gemeinwohl begrifflich möglich, andererseits ist eine lediglich lokale Gerechtigkeit empirisch die Regel. Zumindest als Einspruchsinstanz gegen partikularistische Gemeinwohlverwirklichungen, die das gleiche Recht anderer politischer Einheiten verletzen, ist die Gerechtigkeit aber unverzichtbar.

Der Vorwurf der Differenzblindheit

Auch der vierte Einwand, den ich betrachten möchte, heftet sich an die holistische Komponente des Gemeinwohls. Doch er moniert nicht die Überhöhung äußerer, sondern die Unterschätzung oder Mißachtung innerer Grenzen eines Gemeinwesens. Der generelle Vorwurf lautet, daß ein substantielles Verständnis von Gemeinwohl wichtige *Differenzen* übergehe. Liberale vertreten eine moderate Spielart dieser Kritik (b), die von radikaleren Varianten abgesetzt werden sollte (a).

(a) Manche Vertreter eines Differenzeinwandes spielen die empirische und/oder normative Berufung auf Trennendes gegen die bloße Möglichkeit allgemein akzeptabler Entscheidungen für ein Gemeinwesen aus. Das kann im Rahmen eines Interessenparadigmas oder im Rahmen eines Identitätsparadigmas geschehen. Eine am *Interessenparadigma* orientierte fundamentale Gemeinwohlcritik formuliert der Marxismus: Die Unversöhnlichkeit der Gegensätze in antagonistischen Gesellschaften erlaube keine ideologiefreie Bestimmung des öffentlichen Interesses. Der „Schwachsinn des Gemeinwohls“³⁰ verschleierte lediglich den Herrschaftscharakter einer Politik, deren allgemeine Funktion die Sicherung von Klassenpositionen sei.

In jüngerer Zeit hat diese Kritik bekanntlich an Einfluß verloren, ohne daß darum alle grundlegenden Zweifel an der Möglichkeit eines allgemeinen Besten abgeklungen wären. Ihr neuer Ort ist das *Identitätsparadigma*, an dem sich namentlich postmodernistische Ansätze orientieren. Ihre Kritik setzt an der Voraussetzung gemeinsamer Symbolsysteme an: Sie weist vor allem die Zumutung oder die Erwartung einer geteilten Sprache zurück, von deren Gebrauch die Intelligibilität öffentlicher Gründe abhängen soll.

Damit *kann* gemeint sein, daß die etablierten begrifflichen und argumentativen Standards des öffentlichen Vernunftgebrauchs weniger formal und daher auch weniger differenzoffen sind, als „westliche“ Rationalisten gerne annehmen.³¹ In diesem Fall könnte

²⁹ Vgl. Beitz 1979; Pogge 1994; Höffe 1999; Ladwig 2002.

³⁰ Agnoli 1990, S. 14.

³¹ Vgl. M. Williams 2000.

eine größere hermeneutische Sensibilität schon aus Gründen der Inklusivität und Fairneß geboten sein, ohne daß man darum das Ideal einer tatsächlich geteilten Sprache aus dem Augen verlieren müßte (oder auch nur dürfte, denn sonst wäre gar nicht klar, warum das ein Einwand sein sollte).

Radikale Freunde der Differenz wollen jedoch mit dem Hintergrundverständnis von Fairneß und Offenheit selbst brechen: Sie halten die Idee eines geteilten Vokabulars und gemeinsamer Gründe schon als solche für repressiv, da sie immer und unausweichlich das „Andere“ ausschließe. Im Ergebnis läuft das auf etwas sehr Ähnliches hinaus wie die marxistische Kritik, die doch selber von Homogenitätsfiktionen, vor allem von der Stilisierung kollektiver Akteure zu Subjekten im Großformat, zehrt: In beiden Fällen tritt an die Stelle der Möglichkeit öffentlicher Verständigung ein latenter oder offener *Kriegszustand*, sei es um Klassen-, sei es um Identitätspositionen. Das ergibt sich logisch aus der Prämisse, daß ein geteilter Rahmen des geregelten Austauschs von Argumenten oder der gehegten Austragung von Konflikten prinzipiell nicht zur Verfügung stehe.

Mit der Idee des Gemeinwohls kann eine solche Kritik schon deshalb nichts anfangen, weil sie die Voraussetzung *eines Gemeinwesens*, dessen Gedeihen wir sinnvollerweise wünschen könnten, nicht akzeptiert. Das vor allem unterscheidet eine solche Kritik selbst noch von revolutionären Bestrebungen, die sich vom Gedanken an eine bessere Gestalt *ihrer* Gesellschaft inspirieren lassen. Wie Michael Walzer³² bemerkt hat, trennt die Leugnung einer „gemeinsamen moralischen Welt“ den Feind einer Gesellschaft von ihrem Kritiker: Während dieser seinen *Gemeinsinn* gegen die etablierten Institutionen und die herrschende Ideologie ausspielt, nimmt jener einen radikal distanzierteren Standpunkt ein, der den Horizont eines möglichen „Wir“ postmodern übersteigt oder ins *futurum* einer dereinst erlösten Menschheit verschiebt.

(b) Im Unterschied zu Marxisten und Postmodernisten vertreten liberale Kritiker des Gemeinwohls eine schwache Lesart des Differenzeinwandes, die nicht auf die Zumutung einer Ordnung, sondern auf deren *interne Offenheit* abzielt. Ihr Verdacht ist, daß ein substantielles Gemeinwohlverständnis zum Einfallstor für falsche Homogenisierungen werden könnte. Dabei orientieren sie sich am Maßstab einer gerechten Gesellschaft, die das Faktum des Pluralismus auf einer menschenrechtlichen Grundlage mit dem Erfordernis bürgerschaftlicher Integration versöhnt. Vor allem auf diesen zweiten Aspekt der Verbundenheit zielt auch der Ausdruck „Gemeinwohl“. Werde er jedoch mit inhaltlichen Vorgaben gefüllt, so widerstreite er dem Gerechtigkeitsgebot eines fairen Umgangs mit zulässiger Vielfalt.

Libérale Konzeptionen der Gerechtigkeit bringen die Offenheit für Differenzen im Bezugsrahmen eines *normativen Individualismus* zum Ausdruck. Sie betonen daher die Unvertretbarkeit jeder einzelnen Person:³³ Jeder einzelne zählt in moralischen Rechtfertigungen als Endzweck und muß die vorgeschlagenen Regelungen aus seiner eigenen Perspektive gutheißen können. Dieses „Vetorecht“ schützt ihn vor einer mit seinen Interessen und Überzeugungen unvereinbaren Unterwerfung unter hypostasierte Ge-

³² Walzer 1993, S. 67 ff.

³³ Vgl. Wingert 1994.

meinschaften. *Subjektive Rechte* sind die Form, in der diese Unvertretbarkeit des Einzelnen von politischen Gemeinschaften im Angesicht ihrer öffentlichen Machtmittel anerkannt wird. Zu diesem Zweck müssen alle Gemeinschaften sich selbst auf den unconditionierten Schutz der Kernbereiche menschlicher Integrität festlegen. Die Betrachtung aller Individuen als Einheiten von nichtrelativem Wert, die eines unbedingten rechtlichen Schutzes bedürfen, bildet die Basis dessen, was ich die *distributive Dimension* nenne. In ihr sehe ich den unhintergehbaren Beitrag der Gerechtigkeit zu einem modernen Gemeinwohlverständnis.

Andere Liberale sehen darin einen hinreichenden Grund, vor einer substantiellen Konzeption des öffentlichen Interesses überhaupt zurückzuschrecken. Sie mögen dabei solche Konzeptionen des Gemeinwohls vor Augen haben, die sich methodisch am Selbstverhältnis eines einzelnen Menschen orientieren und darum die distributive Dimension verfehlen müssen. Ehe ich meine eigene Konzeption umreißer, will ich daher an zwei solcher Lesarten erinnern, die das moderne Gemeinwohlverständnis in besonderem Maße geprägt haben. Die Theorien Rousseaus und des Utilitarismus verabsolutieren auf je eigene Weise die holistische Komponente des Gemeinwohls. Sie tun dies, indem sie den normativen Individualismus als Prinzip der Rechtfertigung scheinbar ernst nehmen, ohne daraus aber die erforderlichen distributiven Schlüsse zu ziehen.

3. Der Einzelmensch als Modell

Unser Verständnis von kollektivem Wohl und Wehe findet am Selbstverhältnis einer einzelnen Person ein naheliegendes Muster. Wir können prinzipiell feststellen, wann es jemandem gut geht, weil wir ihn immer schon als integrierte Einheit ansehen. Damit entfällt der komplizierende Faktor einer interpersonalen Vielfalt. Die Leitidee des ethisch Guten läßt sich unterschiedlich ausdrücken. Wir können etwa sagen, daß die Person sich selbst gerecht werden sollte, oder daß sie so leben sollte, wie es insgesamt für sie gut (besser/am Besten) ist. Diese alternativen Formulierungen verraten bereits, daß und warum hier Wohl und „Gerechtigkeit“ zusammenfallen: Wer sich selbst gerecht wird, stellt unter den verschiedenen Merkmalen seiner Persönlichkeit eine Ordnung her, die seine Identität im Ganzen möglichst gut zur Geltung bringt. Sehr grob können wir zwei Modelle der Stiftung einer solchen Ganzheit unterscheiden: ein Modell der *Optimierung* und ein Modell der *Bildung*. Beide Modelle sollen kurz umrissen werden, weil jedes von ihnen eine recht genaue Entsprechung auf dem Gebiet des Gemeinwohldenkens findet.

Im ersten Fall wird von bereits vorhandenen Merkmalen ausgegangen, die einen mehr oder weniger angemessenen Ausdruck im Gefüge der Präferenzen einer Person finden können. Optimierung bedeutet, daß die Vielzahl unserer Strebungen in eine sinnvolle zeitliche und sachliche Ordnung gebracht wird, so daß keine andere als die tatsächlich gewählte Struktur von Präferenzen besser auszudrücken vermöchte, was die Person will. Die Grenze zum zweiten Modell wird allerdings durchlässig, wenn in die Optimierungskonzeption ein Moment von Bildung eingefügt wird. Das geschieht in solchen Ansätzen, die nicht von faktischen, sondern von *aufgeklärten* Präferenzen aus-

gehen. Würde eine Person im Lichte aller relevanten Informationen fehlerfrei überlegen, so würde sie ihre Meinung über das für sie Beste womöglich modifizieren.³⁴ Diese Idee ist bewußt vage, soll sie doch nicht vom Pfad eines ethischen Subjektivismus abführen, der jeder Person selbst die letzte Kompetenz zur Bestimmung des für sie Guten zuspricht. Je „idealer“ aber die Annahmen über ein angemessenes Überlegen ausfallen, um so schwieriger wird es, internalistische von externalistischen Zuschreibungen zu unterscheiden.³⁵

Im Unterschied zum Modell der Optimierung ist das Modell der Bildung auf eine internalistische Bindung an die tatsächlichen Präferenzen einer Person nicht von vornherein festgelegt. Häufig gebrauchen wir das Wort „Bildung“ gerade in der Absicht, auf die Vorläufigkeit und Unzulänglichkeit einer bloß tatsächlichen Ordnung von Präferenzen hinzuweisen. Das kann allerdings Unterschiedliches bedeuten. In einem stark perfektionistischen Verständnis wird das Leben einer Person mit einem Ideal konfrontiert, das unabhängig von allen Überzeugungen sowie von allen affektiven und volitiven Zuständen dieser Person festlegt, was das für sie Gute sei. Im Unterschied dazu sieht das Ideal der *Authentizität* gerade vor, daß der Einzelne den Kontakt zu seinen „tiefsten“ Überzeugungen, Empfindungen und Strebungen nicht verliert; die Metapher der Tiefe deutet lediglich an, daß ihm der Weg zur Erkenntnis der eigenen Natur durch interne und externe Hindernisse versperrt sein könnte und daher im Zuge eines Prozesses der Selbstbesinnung erst freigelegt werden muß.

Auf dem Gebiet der politischen Theorie wird das Modell der Optimierung vom Utilitarismus vertreten. Hingegen sieht Jean-Jacques Rousseau im Modell der Bildung zu einem authentischen Selbstverhältnis das Muster für eine gute Ordnung der Gesellschaft. Beide Ansätze knüpfen damit auf je eigene Weise an holistische Konzeptionen des Gemeinwohls an, die ihr Urbild in Platons *Politeia* finden. Ihr verbindender Leitgedanke lautet, daß eine politische Verfassung dann gut ist, wenn die Struktur ihrer Elemente einer guten Integration der Elemente im Leben eines einzelnen Menschen hinreichend ähnelt.³⁶

Nun ist die platonische Analogie zwischen den „Seelenteilen“ und den verschiedenen Teilgruppen in einem wohlgeordneten Gemeinwesen eindeutig unvereinbar mit dem normativen Individualismus und Egalitarismus der Neuzeit. Gegen die Idee, daß der Bauernstand einen niederen Teil der Seele einer Republik bildet, könnte jeder individuelle Bauer mit Gründen opponieren und sich über die „primäre Diskriminierung“³⁷ beklagen, die darin zum Ausdruck kommt. Die Theorien, die nun betrachtet werden sollen, werden von einer solchen Kritik jedoch nicht getroffen: Sie stehen fest auf dem Boden einer modernen Moral der gleichen Achtung.

³⁴ Vgl. Brandt 1979; Rawls 1975; Griffin 1986; Ladwig 2000.

³⁵ Vgl. Williams 1999.

³⁶ Vgl. Nussbaum 1999, S. 97.

³⁷ Tugendhat 1993, S. 375.

Der Utilitarismus und die Eine Umfassende Person

Der Utilitarismus ist eine Unparteilichkeitsmoral, die mit einem vormoralischen Verständnis von rationalem Handeln beginnt, auf das sie dann eine Regel der Universalisierung anwendet.³⁸ Jeder von uns wird zunächst als ein Gefäß von Interessen aufgefaßt. Unter der zusätzlichen Prämisse, daß wir stets an den empirischen Folgen von Handlungen interessiert sind,³⁹ ist es für jeden von uns präferentiell vernünftig, diejenigen Handlungen zu wählen, deren Konsequenzen für die Verwirklichung der eigenen Interessen optimal sind. Wenden wir darauf die Universalisierungsregel an, so folgt, daß diejenige Handlung – oder Handlungsregel – geboten ist, deren Folgen für die Verwirklichung der Interessen aller Betroffenen optimal sind. Das ergibt sich daraus, daß das moralische Gewicht eines Interesses nicht davon abhängen kann, wessen Interesse es ist. Peter Singer sieht darin die *einfachste* Konzeption der Moral, die darum den natürlichen Ausgangspunkt für mögliche weitere Schritte bilde: „Die utilitaristische Position ist eine minimale, eine erste Grundlage, zu der wir gelangen, indem wir den vom Eigeninteresse geleiteten Entscheidungsprozeß universalisieren“.⁴⁰

Zweierlei ist daran fragwürdig. Zum einen läßt sich bezweifeln, daß wir im Ausgang vom vormoralischen Selbstverhältnis einer beliebigen Person überhaupt zu einem angemessenen Verständnis unserer moralischen Pflichten oder auch nur des moralisch Wünschenswerten gelangen. Mag es auch für die einzelne Person vernünftig sein, ihr eigenes Leben unter dem Gesichtspunkt möglicher Optimierung zu betrachten, so muß das nicht für das moralische Urteilen gelten. Die Optimierung von Zuständen in der Welt ist keineswegs der selbstverständliche Zweck der Moral. Möglich ist zumindest auch, die Moral als eine Instanz zu verstehen, die unser je persönliches Streben nach Selbstverwirklichung mit wohlbestimmten *Grenzen* umgibt, indem sie uns zu wechselseitiger Achtung und Rücksichtnahme anhält. Wie häufig gezeigt wurde, ergibt sich daraus ein anderes Verhältnis von „Restriktionen“ und „Erlaubnissen“, als es das Modell der Optimierung unter empirisch plausiblen Randbedingungen vorsähe.⁴¹

Folgen würde eine Moral der Optimierung allenfalls dann, wenn wir uns die moralische Gemeinschaft als eine Person im Großformat vorstellen dürften: als ein Gefäß, das alle zur Abwägung anstehenden Interessen der vielen Einzelmenschen umfaßt. Dieses Modell der Einen Umfassenden Person provoziert jedoch einen zweiten Einwand: In den Abwägungen eines Einzelmenschen gibt es kein Verteilungsproblem, das dem Problem der *Verteilung* zwischen mehreren Personen entspräche. Gewiß kann man die Verfolgung der einen und die Zurückstellung oder Preisgabe der anderen Präferenzen metaphorisch als eine „Verteilung“ von Aufmerksamkeit und Energie verstehen. Keine

³⁸ Vgl. Singer 1994, S. 29 ff.

³⁹ Auch das versteht sich nicht von selbst. Wir könnten zum Beispiel auch am *Ausdrucksgehalt* einer Handlung interessiert sein: Zeigt mir der andere durch sein Tun oder Lassen, daß ihm an mir liegt, daß er mich mag, wertschätzt oder respektiert? Ein verweigerter Gruß etwa schmerzt uns nicht aufgrund seiner empirischen Folgen; eher empfinden wir seelischen Schmerz, weil wir die Unterlassung als Respektlosigkeit verstehen.

⁴⁰ Singer 1994, S. 31.

⁴¹ Vgl. Williams 1973; Leist 2000; Kamm 2000.

einzelne Präferenz hat jedoch ein *Recht* auf Berücksichtigung, allenfalls kann es unklug sein, sie nicht in Betracht zu ziehen.

In der Moral geht es hingegen um die Ansprüche einer Mehrzahl von Personen, und zwischen diesen Personen können echte, nicht nur metaphorische Verteilungsprobleme auftreten. Oben habe ich angedeutet, daß der Liberalismus solche Probleme zu lösen versucht, indem er die Unvertretbarkeit jeder einzelnen Person in der Form subjektiver Rechte anerkennt. Eine Person anerkennen, heißt gewiß, sie *als* Subjekt von Interessen zu achten und zu berücksichtigen. Der Utilitarismus stellt jedoch dieses Verhältnis auf den Kopf: Er betrachtet primär Interessen und nur sekundär Personen; diese kommen nur als grundsätzlich austauschbare Träger von Interessen in den Blick.

Das ist allerdings nur die halbe Wahrheit: Der eigentliche Held im utilitaristischen Drama ist die Eine Umfassende Person. *Ihr* werden alle Interessen der Einzelmenschen zugeschrieben, *sie* hat zwischen ihnen abzuwägen, und wiederum gebietet die Klugheit, alle Präferenzen, woher sie auch kommen mögen, zunächst einmal gleichermaßen ins Kalkül zu ziehen. Die optimale Ordnung kann jedoch mit einer Preisgabe einiger Präferenzen erkaufte werden. Daß an diesen Präferenzen „Personen hängen“, erscheint im Licht des Modells der Einen Umfassenden Person als sekundäres Problem.

Darf dieses Modell als Spielart des normativen Individualismus gelten? Ja und nein. Auf der Rechtfertigungsebene mutet es dem einzelnen weder zu, sich als Teil einer substantiellen Gemeinschaft zu sehen, noch geht es von einer apriorischen Ungleichheit unter den Personen aus. Was es verlangt, ist die Einnahme eines unpersönlichen Standpunktes,⁴² auf dem die Präferenzen des einen so viel zählen wie die eines beliebigen anderen: *Everybody to count for one, nobody for more than one*. Doch „unpersönlich“ ist dieser Standpunkt auch deshalb, weil auf ihm nicht die Personen zählen, sondern ihre Präferenzen. Diese bilden das Material einer unparteiischen Abwägung, an deren Ende das für alle Beste stehen soll. Daß diese Rede zweideutig ist, haben wir gesehen: Was nach Maßgabe des Modells der Einen Umfassenden Person das für alle Beste ist, muß nicht auch für jeden Einzelnen vorteilhaft oder nur erträglich sein. In diesem Sinne läuft der Utilitarismus aufgrund seiner Deutung des normativen Individualismus auf einen Holismus hinaus.

Rousseau und der Körper des Kollektivs

Auch wenn manche Utilitaristen mit einem Begriff der aufgeklärten Präferenzen arbeiten, orientieren sie sich doch im Ganzen an einem Modell der Optimierung. Das unterscheidet ihren Ansatz deutlich von demjenigen Jean-Jacques Rousseaus. Wenn Rousseau die gegebenen Präferenzen als Rohmaterial betrachtet, so nicht, weil er sie aggregieren wollte, sondern weil sie der *Bildung* bedürften. In Rousseaus idealer Republik zählten nur mehr die Interessen tugendhafter Menschen.⁴³ Auch hinter dieser Idee

⁴² Nagel 1991.

⁴³ Dieser Aspekt fehlt in Runcimans und Sens (2002) spieltheoretischer Rekonstruktion der Idee des Gemeinwillens. So interessant diese Rekonstruktion ist, so weit scheint sie mir doch von den eigentlichen Intentionen Rousseaus entfernt zu sein. Ein anderes Bild mag sich allerdings ergeben,

steht ein aufklärerisches Bild von personaler Selbsterkenntnis. Erkennen aber kann sich die Person nur, wenn sie von falschen Leidenschaften geläutert worden ist. Falsch sind vor allem solche Leidenschaften, welche die Person zu einer außergeleiteten Lebensführung anstiften.

Durch ihr bisheriges Leben als gesellschaftliche Wesen sind die Menschen zu intelligenten Tieren gereift: Sie haben ihre ursprüngliche Naivität als selbstgenügsame Bewohner eines vorbegrifflichen Raumes spontaner Orientierungen verloren.⁴⁴ Im Raum der Begriffe gedeiht ihr Verstand, doch es wächst ihr Abstand zu echter Selbsterkenntnis. Schließen ließe die Schere sich nur, wenn der einzelne aufhörte, sich mit den wertenden Augen anderer zu sehen: Er müßte zu einem nichtrelationalen Verständnis seines eigenen Wertes vorstoßen, *ohne* aber in den Zustand vorgesellschaftlicher Unschuld zurückfallen zu können.

Rousseaus Leitfrage lautet daher, wie eine soziale Existenz aussähe, die vom Vergleichszwang emanzipiert wäre. Die Lösung expliziert der *Gesellschaftsvertrag*.⁴⁵ Er handelt von der Gründung und Einrichtung einer Gesellschaft, die Aussicht auf eine Bildung aller zur Tugend böte und den unverlierbaren Rest an Ehrgeiz in die Bahnen des Patriotismus lenkte.⁴⁶ Sein Thema ist die Kunst, eine soziale Unmittelbarkeit zu stiften, die es dem Menschen ermöglicht, seiner eigenen Natur gemäß ein selbstgenügsames Leben der Freiheit zu führen. Das Moment der Freiheit steht nicht im Widerspruch zur Idee der Tugend, es bildet ihren normativen Hintergrund und wird zugleich durch sie erläutert.

Rousseau setzt voraus, daß der Mensch zur Selbstbestimmung bestimmt ist. Selbstbestimmung ist die Fähigkeit, ein *authentisches* Leben zu führen; ein Leben, das sich seine Bahnen von der „Stimme“ der eigenen Natur vorgeben läßt. Diese Natur aber kann im zivilisatorischen Stadium nur mehr eine *zweite* Natur sein: eine Natur, die bereits begrifflich geformt und mit sozialen Gehalten durchsetzt ist. „Selbstgenügsam“ kann der Mensch folglich nur mehr als Bürger sein: als Wesen, das seine Unmittelbarkeit in einer öffentlichen Form der Verwirklichung findet; als unmittelbar öffentliches Wesen.⁴⁷ Autark ist daher nicht eigentlich der Einzelne, sondern das gute Gemeinwesen, dem er angehört. Indem sich der Einzelne aber mit dem Ganzen vorbehaltlos *identifiziert*, empfindet er diesen Umstand nicht als Verlust: Der Tugendhafte, und er allein, ist frei, weil er die Republik ohne *reservatio mentalis* als seine erlebt.

Das wiederum hat eine Voraussetzung, auf die Rousseau als Rechtstheoretiker emphatisch hinweist: Alle Gesetze, denen der einzelne gehorcht, müssen strikt *allgemein* sein. Sie dürfen niemanden, kein Individuum und keine soziale Position, hervorheben oder herabsetzen. Sie müssen für alle gleichermaßen und als Gleiche gelten. Darin erblickt Rousseau die notwendige, aber auch die hinreichende Bedingung für jenen Schutz der Individuen, den sich frühere Vertragstheoretiker von vorsozialen „natürli-

wenn man die Kontinuitäten zwischen dem Zivilisationskritiker und dem Rechtsphilosophen Rousseau weniger stark betont, als ich das tun werde.

⁴⁴ Rousseau 1977a.

⁴⁵ Rousseau 1977b.

⁴⁶ Vgl. Fetscher 1975, S. 96.

⁴⁷ Vgl. Starobinski 1988.

chen“ Rechten versprochen.⁴⁸ Der wahrhafte Gemeinwille spricht die Sprache des Allgemeinen, und so ist es „ebensowenig glaubwürdig, daß der Gemeinwille zustimmt, wenn irgendein Staatsbürger einen anderen verwundet oder zugrunde richtet, wie es unwahrscheinlich ist, daß ein voll zurechnungsfähiger Mensch sich mit seinen eigenen Fingern die Augen auskratzt“.⁴⁹ In der wahren Republik fallen Fremdschädigung und Selbstschädigung zusammen, weil jeder ein unmittelbar gesellschaftliches Leben führt.

Damit wird zugleich deutlich, daß Gemeinwohl und Gerechtigkeit für Rousseau identisch sind. Der elementare Grundsatz der Gerechtigkeit ist das Prinzip der Freiwilligkeit: *Volenti non fit iniuria*. Entscheidend ist, daß der Wille einer Gesamtheit wirklich der Gemeinwille ist, und das setzt voraus, daß die Körperschaft keinen einzelnen Menschen ausschließt, sondern alle als ihre Glieder begreift. Zugleich muß jedes einzelne Glied das allgemeine Beste auch wirklich erkennen. Der Wille muß authentisch sein, um dem „Körper“ gerecht werden zu können, und als authentischer ist er automatisch gerecht.⁵⁰

Rousseau ist davon überzeugt, daß dieser Grundsatz die Zustimmung jedes einzelnen verlange. Dieser *voluntative* Gesichtspunkt verbindet ihn mit dem normativen Individualismus der Neuzeit und erklärt, warum ein doch eigentlich republikanischer Theoretiker auf die Gedankenfigur des Vertrages zurückgreift. Gleichwohl führt dieser Rückgriff in die Theorie einen Fremdkörper ein. Das wird deutlich, wenn man sich den Inhalt des Vertragsschlusses ansieht. Das Besondere am Rousseau'schen Gesellschaftsvertrag kommt in der Formel von der „völligen Entäußerung“ (*aliénation totale*) zum Ausdruck.⁵¹ Wie bereits in der Schrift zur *Politischen Ökonomie* von 1755 deutlich wird, verbindet Rousseau damit die Erwartung einer Verwandlung der Menschen: Diese sollen lernen, „ihre Einzelperson immer nur in Verbindung mit dem Staatskörper zu sehen und ihre eigene Existenz sozusagen nur als einen Teil von jenem zu begreifen“, um so das Vaterland „mit jenem erlesenen Gefühl zu lieben, das jeder vereinzelte Mensch nur für sich selbst empfindet“.⁵²

Wenn solche Versittlichung aber *die Folge* des Zusammenschlusses aller zur Gesellschaft ist, so bleibt unklar, auf welcher motivationalen Grundlage die Individuen ihre ursprüngliche Zustimmung gegeben haben sollen. Herkömmliche Vertragstheorien unterstellen eine Kontinuität zwischen den Interessen der Parteien vor und denen nach dem Vertragsschluß. Sie können daher prinzipiell einsichtig machen, wie sich jeder einzelne im aufgeklärten Eigeninteresse zur Selbstbindung bereit findet. Wer etwa Freiheit gegen Sicherheit tauscht, muß darum weder sein Vorverständnis dieser beiden Be-

⁴⁸ Rousseau 1977b, Zweites Buch, Viertes Kapitel.

⁴⁹ Rousseau 1977a, S. 59.

⁵⁰ Vgl. Noetzel 1999, S. 65 ff.

⁵¹ Diese Formel schließt allerdings auch eine schwächere Lesart nicht von vornherein aus. Ihr zufolge verwirft Rousseau lediglich den Glauben an „vorsoziale“ Rechte. Wer sich auf solche Rechte beriefe, entzöge sich dem Zwang zur öffentlichen Rechtfertigung und trüge ein Moment des Naturzustandes in die Gesellschaft hinein (vgl. Rousseau 1977b, S. 17 f.). Dieser Gedanke erscheint insofern gut nachvollziehbar, als er gegen alle „atomistischen“ Illusionen auf die intersubjektive Konstitution von Rechten – als institutionelle Tatsachen – aufmerksam macht.

⁵² Rousseau 1977a, S. 67.

griffe noch gar seine motivationale Struktur verändern. Eben dies aber mutet Rousseau den Parteien mit dem Gesellschaftsvertrag zu. Im Grunde ist sein Inhalt die Denaturierung der Persönlichkeit. Damit jedoch wird die motivationale Kontinuität durchbrochen.

Ich meine daher, daß Rousseaus Konzeption an einer Spannung zwischen ihrem *voluntativen* und ihrem *transformativen* Aspekt krankt. Der voluntative Aspekt verbindet sie mit anderen Spielarten des normativen Individualismus der Neuzeit. Der transformative Aspekt hingegen gibt sie als eine Nachfahrin antiker Ordnungsvorstellungen zu erkennen. Einerseits muß der Wille jedes einzelnen gewonnen werden, wenn die Unterwerfung aller unter Gesetze zulässig sein soll. Andererseits wird ihm eine tiefgreifende Verwandlung in Aussicht gestellt, mit der sich zugleich die motivationale Grundlage der Zustimmung änderte: von der individualistischen Besinnung auf die eigenen Vorteile – jeder will möglichst bewahren, was er hat – zur holistischen Identifikation mit einer sittlichen Körperschaft: „Und das ist vielleicht der Ursprung dieser ungewöhnlichen Idee, des *Gemeinwillens*: eine *Verschmelzung* der Allgemeinheit (Einheit, Gemeinschaftlichkeit) der Antike mit dem Willen (Zustimmung, Vertrag) der Moderne“.⁵³

Wie die immer wiederkehrende Körpermetaphorik bereits verrät, nimmt Rousseau die Unvertretbarkeit des einzelnen nicht wirklich ernst. Sein Grundmotiv ist die Wiederherstellung einer ursprünglichen Selbstgenügsamkeit auf der Stufe des sozialen Lebens. Selbstbewußte Individuen, die das für sie Gute zumindest auch *in Distanz* zu der Gesellschaft bestimmen wollen, der sie gleichwohl *angehören*, sind in dieser Konzeption nicht vorgesehen. Die distributive Dimension anerkennen, heißt, mit dieser falschen Alternative von Distanzierung und Integration zu brechen: In der rechtlich gesicherten Möglichkeit zur Abstandnahme liegt zugleich die Voraussetzung für neue Formen verantwortlicher Bindung. Der moderne Verfassungsstaat kann selbst ein funktionales Minimum an bürgerschaftlicher Partizipation nicht mehr mit Bordmitteln garantieren, doch er verleiht politischer Zugehörigkeit einen neuen Wert als verbürgte *Option* der Teilnahme.⁵⁴

4. Ebenen des Gemeinwohls

Die Versuche Rousseaus und der Utilitaristen, die Gerechtigkeit im Gemeinwohl aufgehen zu lassen, sind gescheitert, weil beide die distributive Dimension verfehlt haben. Anstatt nun aber „Gemeinwohl“ und „Gerechtigkeit“ als Gegenbegriffe zu behandeln, erscheint es mir sinnvoller und unserem normativen Sprachgebrauch angemessener, die Gerechtigkeit als *konstitutive Grenze* des Gemeinwohls zu verstehen. Das Gemeinwohl hat eine *eigene* normative Kraft, die es jedoch zum Teil der Gerechtigkeit verdankt, die ihm eingeschrieben ist. Nicht gesagt ist damit, daß es sie *allein* der Gerechtigkeit verdanke, wie man im Anschluß an Kant vermuten könnte.

Auch verbindende Ziele wie die Optimierung von Zuständen und die bürgerschaftliche Selbstverbesserung durch Bildung könnten dem formalen Gebot öffentlicher Rechtfertigung genügen. Überdies lassen sich nicht alle Leistungen guter Gemeinwesen und

⁵³ Riley 2000, S. 117; kursiv im Original.

⁵⁴ Vgl. Ladwig 2001.

alle Ansprüche ihrer Mitglieder auf die distributive Dimension reduzieren. Politische Ordnungen produzieren auch *öffentliche Güter*, von der Sicherheit einer stabilen Ordnung bis zur Vitalität einer offenen Gesellschaft,⁵⁵ so wie Bürgerinnen und Bürger auch *geteilte Orientierungen* ausbilden. Viele politische Einstellungen bestehen in einer kollektiven Intentionalität, deren Gehalte genuin gemeinschaftlich sind, auch wenn sie natürlich nur in und durch Individuen existieren. Nicht anders als die Mitglieder eines Orchesters, die gemeinsam eine Symphonie darbieten, können Bürgerinnen und Bürger gemeinschaftlich handeln, ohne darum das Individuum als kleinste Einheit der Verantwortung zu entmachten. (Wenn der Posaunist patzt, ist er für den Mißklang verantwortlich, ohne daß er umgekehrt den Erfolg der Aufführung sich allein zuschreiben dürfte.)⁵⁶

Öffentliche Güter und geteilte Orientierungen geben dem Modell des Einzelmenschen etwas von der Plausibilität zurück, die es im letzten Abschnitt verloren haben sollte. Irreführend an diesem Modell ist lediglich, daß es die richtige Einsicht in die Irreduzibilität des Öffentlichen gegen die distributive Dimension ausspielt. Damit verzerrt es zugleich den inklusiven Sinn des Geltungsanspruchs, der sich mit Berufungen aufs *Gemeinwohl* verbindet: Zu Recht betont Rousseau, daß die Bildung eines Gemeinwillens, dessen Inhalt das gemeinschaftliche Gute wäre, die Einbeziehung aller Personen als Bürger voraussetzt. Solche Inklusion aber muß den Schutz und die Ermöglichung von Differenzen einschließen, und sie darf die Menschen auch nicht auf ihre politische Existenz reduzieren. Die folgende Unterscheidung von vier „Ebenen“ des Gemeinwohls soll diese Behauptungen verständlich machen. Dabei sollen auch solche Gesichtspunkte politischer Legitimation zur Sprache kommen, die in der bisherigen Betrachtung unterbelichtet blieben.

Die erste Ebene: Rechtlich gebundene Ordnungen

Historisch und systematisch beginnt ein genuin modernes Gemeinwohlverständnis auf einer „hobbesianischen“ Stufe funktionaler Legitimation.⁵⁷ Ihre Inhalte geben eine erste Antwort auf die Grundfrage des neuzeitlichen Legitimationsdenkens: Wozu brauchen wir überhaupt eine politische Ordnung? Diese erste Antwort lautet, daß wir einer solchen Ordnung zumindest deshalb bedürfen, weil sich andernfalls Leib, Leben und basale symbolische Integrität der Menschen nicht sichern ließen: Ohne Ordnung kann es menschliches und menschenwürdiges Leben nicht geben. Folglich zählen zu den hier verlangten Bestimmungen die äußere und innere Sicherheit, aber auch solche infrastrukturellen und sozialen Leistungen, ohne die das Überleben von Menschen unter Bedingungen dichter sozialer Interdependenzen ständig gefährdet wäre. Wie elementar diese Bestimmungen sind, kann negatorisch an den *failed states* der Gegenwart, von Somalia bis Afghanistan, studiert werden. Daß auch ökologische Nachhaltigkeit zu den Bedin-

⁵⁵ Vgl. Alexy 1995.

⁵⁶ Vgl. Dworkin 1994, S. 189; Searle 1997, S. 34 ff.

⁵⁷ Vgl. Kaufmann 1999.

gungen dauerhaften Überlebens gezählt werden muß, hat sich außerhalb von Texas herumgesprochen.

Eine weitere Lehre transzendiert bereits die ursprünglich-hobbesianische Lesart. Die totalitären und terroristischen Staaten der neueren Zeit haben den Glauben, daß *irgend-eine* Ordnung besser sei als gar keine, gründlich erschüttert. Es genügt auch nicht, daß sich die staatlichen Gewalten, wie selbst Hobbes vorausgesetzt hatte, in rechtlicher Form konstituieren; sie müssen zugleich alle ihre Instanzen, auch die obersten, ans Recht effektiv binden. Soll die normative Grundfunktion aller Staatlichkeit nicht von dieser selbst untergraben werden, so muß das rohe Verständnis von Souveränität einem rechtsstaatlichen weichen.

Die zweite Ebene: Subjektive Rechte und verteilbare Güter

Moderne politische Ordnungen haben das Recht nicht allein als objektives Regelwerk, sondern auch als subjektiven Anspruch in sich aufgenommen. Sie schreiben allen Bürgerinnen und Bürgern unveräußerliche Rechte zu. Damit berücksichtigen sie die distributive Dimension, die den einzelnen vor untragbaren Opfern und vor einer falschen Verschmelzung mit „seinem“ Gemeinwesen bewahren soll. Subjektive Rechte sind eine Form der Inklusion, die Zugehörigkeit *als Eigenständigkeit und Unverletzlichkeit* verbürgt. Ich möchte dies den „kantianischen“ Aspekt eines modernen Gemeinwohlverständnisses nennen.

Subjektive Rechte bilden den Kern der Gerechtigkeit, genauer: einer distributiven Konzeption, die zugleich individualistisch, egalitaristisch und universalistisch ist. Sie bringen den allgemeinen Grundsatz zum Ausdruck, daß alle Personen in ihrer Unverletzbarkeit als Gleiche zählen. Dieser Grundsatz weist allerdings über die Elementarstufe gleicher subjektiver Rechte auch hinaus. Sein Geltungsbereich umfaßt alle relevanten Güter und Gelegenheiten, deren Verteilung wir durch die Gestaltung unserer sozialen Ordnung unmittelbar oder mittelbar beeinflussen können.⁵⁸ Er erstreckt sich folglich auch auf verteilbare Güter im engeren Sinne des Wortes.⁵⁹ Soziale Liberale wie Rawls und Ronald Dworkin⁶⁰ glauben, daß das Rechtsprinzip der gleichen Achtung auch für solche Güter nach einer egalitaristischen Verteilung verlange. Damit aber wird jenes minimale Gerechtigkeitsverständnis überschritten, von dem ich behauptet hatte, es sei für ein modernes Gemeinwohldenken unabdingbar.

Zumindest *ein* konkurrierender Grundsatz des Umgangs mit verteilbaren Gütern liegt in kapitalistischen Gesellschaften auf der Hand: die Maximierung des Durchschnittsnutzens. Sind die grundlegenden Rechte einmal garantiert, so ist nicht von vornherein

⁵⁸ Vgl. Ladwig 2000a, S. 597.

⁵⁹ Grundrechte sind Gegenstände der Distribution nur im übertragenen Sinne: Ihre egalitäre „Verteilung“ folgt unmittelbar aus dem Grundsatz der gleichen Achtung. Genießt eine Person keine gleichen Rechte, so genießt sie überhaupt keine Rechte im Sinne der modernen Moral. Im Unterschied dazu sind Güter wie Einkommen, Bildung oder Medikamente Gegenstände der Verteilung im engeren Sinne. Ihre richtige Verteilung steht mit dem Begriff einer modernen Moral nicht immer schon fest.

⁶⁰ Dworkin 1987; vgl. auch Gosepath 1999.

klar, ob dieses utilitaristische Prinzip einem extensiven Verständnis von Gerechtigkeit zu weichen habe. In der frühen Diskussion der Rawls'schen Theorie ist häufig und mit guten Gründen behauptet worden, daß durchschnittlich risikofreudige Parteien hinter einem Schleier des Nichtwissens eine utilitaristische Verteilung wählen würden, wenn nur die Bedingungen einer menschenwürdigen Existenz gesichert wären.⁶¹ Empirische Versuche von Frohlich und Oppenheimer, den „Urzustand“ mit Probanden aus mehreren Ländern näherungsweise nachzustellen, haben zum gleichen Ergebnis geführt: Ein Prinzip der Maximierung des Nutzens in Verbindung mit dem Existenzminimum wird dem Rawls'schen Grundsatz der Maximierung des Minimums eindeutig vorgezogen.⁶²

Nun ist dies kein Beweis für die Überlegenheit einer solchen Mischauauffassung, sei es als Gerechtigkeits-, sei es als Gemeinwohlprinzip. Doch es genügt, um von einer echten Konkurrenz zum Grundsatz gleichheitlicher Verteilung zu sprechen. Ist das kantianische Minimum in der Form subjektiver Rechte einmal gesichert, so darf es zumindest nach Maßgabe einer schwach normativen Argumentation als offene Frage gelten, ob das Gemeinwohl eher einen egalitaristischen oder einen utilitaristischen Umgang mit verteilbaren Gütern gebietet. Weder der eine noch der andere Vorschlag scheitert von vornherein am Grundsatz öffentlicher Rechtfertigung.

Die dritte Ebene: Perfektionsgüter und Tugenden

Bereits auf der zweiten Stufe tritt ein Doppelaspekt des Gemeinwohls zutage: Einerseits kann politisches Handeln an seinen empirischen Folgen gemessen werden, andererseits daran, welches gesellschaftliche Selbstverständnis es zum Ausdruck bringt. Diese *Ausdrucksdimension* kommt schon auf der Ebene gleicher Rechte zur Geltung: An basalen Rechten sind wir nicht allein deshalb interessiert, weil sie uns vor negativen Konsequenzen, etwa polizeilichen Schlägen, bewahren könnten; wir schätzen sie auch deshalb, weil wir uns durch sie als Personen *anerkannt* wissen.⁶³ Ebenso bringt ein Gemeinwesen durch die Wahl eines Verteilungsschemas ein bestimmtes Verständnis von sozialer Integration zum Ausdruck: Es stellt sich etwa als solidarisches und/oder als die Eigenverantwortung betonendes Gebilde dar.

Vollends in den Vordergrund rückt diese symbolische Dimension⁶⁴ auf einer dritten Ebene des Gemeinwohls, die ich in aller Vorsicht „aristotelisch“ nennen möchte. Auf dieser Stufe steht das wie immer vorläufige und umkämpfte ethisch-politische Selbstverständnis einer Gemeinschaft.⁶⁵ Formal analog zu individuellen Identitäten, verknüpft es den deskriptiven Gesichtspunkt des eigenen Gewordenseins mit dem normativen Gesichtspunkt der Ausrichtung auf gemeinsame Ziele, oder formaler: auf bestimmte Weisen der Lebensführung. Damit gehen vor allem drei Geltungsansprüche einher. Ein gemeinschaftliches Selbstverständnis handelt von der möglichst *angemessenen* Fortset-

⁶¹ Vgl. die Beiträge in Höffe 1977.

⁶² Frohlich/Oppenheimer 1992.

⁶³ Vgl. Honneth 1992.

⁶⁴ Vgl. Göhler 1999.

⁶⁵ Vgl. ausf. Ladwig 1997.

zung eines historischen Projekts nach Maßgabe einer *aufrichtigen* Wahrnehmung seiner bisherigen Geschichte. Außerdem umfaßt es die präsumtiv geteilten evaluativen Maßstäbe, in deren Licht über die *Werthaftigkeit* von gemeinschaftlichen Projekten befunden wird.

So läßt sich die Förderung von Wissenschaften und Künsten im Vokabular „starker politischer Wertungen“⁶⁶ rechtfertigen, wenn die methodische Suche nach Wahrheit und die Gestaltung des Schönen in der Lebensform der Gesellschaft als intrinsische Werte anerkannt sind. – Umgekehrt darf auch das Standortgerede als Ausdruck eines politischen Selbstverständnisses gelten: Die Gesellschaft gibt sich dann als Kollektiv zu erkennen, dessen Vorstellungsvermögen auf die Dimension betriebswirtschaftlicher Rationalität geschrumpft ist.

Neben *Perfektionsgütern* sind auch *Tugenden* ein möglicher Gegenstand staatlicher Förderung.⁶⁷ In modernen Gesellschaften, die vor allem die Metatugend der Mündigkeit betonen (sollten), kann das allerdings nur mehr heißen, daß den Bürgerinnen und Bürgern die gewünschten Haltungen werbend nahegebracht werden. Politische Akteure können dafür vor allem auf kommunikative Mittel zurückgreifen, die neben Argumentationen auch bewegende Geschichten, Gedenkstätten, Bilder, Musik und massenmediale Images umfassen mögen.⁶⁸ Für die *Einübung* von Tugenden, die einem demokratischen Gemeinwesen entsprechen, dürften zensurfreie Schülerzeitungen und freiwillige Dienste einen besseren Boden bilden als Kasernen und staatlicher Arbeitszwang.

Die vierte Ebene: Demokratische Verfahren der Willensbildung

Auf den bisher betrachteten Ebenen des Gemeinwohls stehen substantielle Ziele und Standards. Auf einer vierten Ebene werden diese Inhalte einer prozeduralen Überprüfung unterzogen: Die materialen Gehalte der ersten drei Ebenen bedürfen der Rechtfertigung, der inhaltlichen Konkretisierung und der institutionellen Ausgestaltung im Medium einer demokratischen Willensbildung. Hier machen selbst die Grundrechte keine Ausnahme: Auch sie bilden keinen nichtkontroversen Sektor, sondern ein Feld widerstreitender Deutungen, die allerdings von der Grundnorm gleicher Achtung und Berücksichtigung und von den allgemeinen Merkmalen der Rechtsform begrenzt werden. Diese Ebene kann „rousseauistisch“ heißen, womit der reflexive Aspekt der *Willensbildung* betont wird. Diese ist immer auch Selbstbildung eines Demos: In ihr bezieht sich die Bürgerschaft vermittelt über Sachfragen kognitiv und volitiv auf sich selbst. Die intersubjektive Prüfung substantieller Ziele ist zugleich das Medium bürgerschaftlichen Lernens über die eigene Konstitution und die eigenen Ansprüche.

Wie Robert Goodin in der Nachfolge Rousseaus betont, ist damit mehr und anderes gemeint als eine Aggregation gegebener Präferenzen. Verlangt ist eine erweiterte Denkungsart, die sich nur im öffentlichen Raum der Orientierung an geteilten Ansprüchen einüben läßt. Gemeinwohlorientierte Politik handelt nicht zuletzt von unseren „highest

⁶⁶ Rosa 1999.

⁶⁷ Vgl. Münkler 1992.

⁶⁸ Vgl. Rorty 2000.

common concerns“:⁶⁹ Sie sorgt sich um die gemeinschaftliche Sicherung kollektiver Güter, die für eine politische Gemeinschaft von konstitutiver Bedeutung sind. Die Art dieser Güter ergibt sich aus einem allgemeinen Merkmal politischer Gemeinschaften. Anders als gewöhnliche Gemeinschaften wie Symphonieorchester oder Fußballmannschaften haben politische Gemeinschaften einen *primär* selbstbezogenen Zweck:⁷⁰ Sie werden nicht so sehr an ihren externen Darbietungen als an ihrer internen Verfassung gemessen. Vor allem wird von ihnen erwartet, daß sie ihre – formalen und faktischen – Angehörigen als Bürgerinnen und Bürger integrieren.⁷¹ Von konstitutiver Bedeutung sind daher solche Güter, die wir sichern müssen, wenn wir der inklusiven Grundnorm politischer Zugehörigkeit gerecht werden wollen. Ihr Inbegriff ist die Idee der *citizenship*. An ihr findet das Erfordernis einer Bildung unserer politischen Präferenzen sein formales Maß.

5. Gemeinwohl und Gerechtigkeit

In meinem Verständnis ist damit das *gesamte* Feld des normativen politischen Denkens unter dem Gesichtspunkt der Ebenen des Gemeinwohls abgesteckt.⁷² Das ist aber nicht der einzige mögliche Gesichtspunkt: Das Vierebenen-Schema eignet sich auch dazu, den normativen Platz, die Voraussetzungen und die Gehalte der Gerechtigkeit zu identifizieren. Nicht zuletzt hilft es uns, mögliche Spannungen im Gefüge unserer normativen Erwartungen zu erkennen. Das soll abschließend für das Verhältnis von Gemeinwohl und Gerechtigkeit angedeutet werden. Dabei werde ich mich topographischer Metaphern bedienen.

a) Die hobbesianische Ebene handelt von den Grundlagen politischer Ordnung überhaupt. Sie liegt damit im zeitlichen, vor allem aber im funktionalen Sinne „vor“ der Gerechtigkeit. Das hat seinen Grund in dem Umstand, daß eine gerechte Ordnung zualterererst eine *Ordnung* sein muß. Umgekehrt heißt das aber, daß der normative Stellenwert der hobbesianischen Ebene auch und gerade in ihrem ermöglichenden Verhältnis zur Gerechtigkeit besteht. Bloße Ordnungen weisen auf gerechte Ordnungen voraus; Staaten auf Rechtsstaaten und diese auf menschenrechtlich regulierte Gemeinwesen.

b) Auf der zweiten Ebene steht der Raum der Gerechtigkeit selbst. Doch dieser Raum ist nicht aus einem Guß. Oberhalb einer kantianischen Schicht, die von den Grundrechten gebildet wird, verzweigt er sich in eine egalitaristische und in eine utilitaristische Richtung. Ein starkes Verständnis von Gerechtigkeit wird damit auf eigenem Grund vom Nutzenprinzip herausgefordert. Von der Gewichtung dieser beiden Gesichtspunkte hängt ab, ob man das Gemeinwohl tendenziell in Gerechtigkeit aufgehen läßt oder stärker mit der Idee gemeinschaftlicher Klugheit verknüpft. Unter wahrscheinlichen empi-

⁶⁹ Goodin 1996, S. 339.

⁷⁰ Vgl. Dworkin 1994.

⁷¹ Vgl. Walzer 1992.

⁷² Genauer gesagt: des normativen politischen Denkens erster Ordnung. Auf einer zweiten, systematisch nachgeordneten Stufe kommen für jede Ebene Fragen der *Effizienz* ins Spiel.

rischen Randbedingungen läuft das, ein wenig vergrößert, auf die politische Grundentscheidung hinaus, ob man eher dem sozialistischen Pfad der Egalisierung oder dem kapitalistischen Pfad der Maximierung folgen will. Im ersten Fall wird man mit hoher Wahrscheinlichkeit hinter einem prinzipiell erreichbaren absoluten Niveau der Steigerung des Wohlstandes zurückbleiben, im zweiten Fall hinter einem gerechten Ausgleich aller unverschuldeten Umstände.⁷³

c) Die aristotelische Ebene handelt von perfektionistischen Ansprüchen, die von liberalen Autoren – wenn diese sie überhaupt zulassen – einhellig „nach“ der Gerechtigkeit eingeordnet werden. Nur eine in den menschenrechtlichen Grundlagen gerechte Gesellschaft darf *darüber hinaus* starke politische Wertungen zur Grundlage kollektiv bindender Entscheidungen machen; diese Ansicht wird selbst von einem kommunitaristischen Autoren wie Charles Taylor⁷⁴ geteilt. Gleichwohl mag diese Ansicht über den schwachen Normativismus hinaus gehen, dem ich in diesem Text im wesentlichen gefolgt zu sein glaube. Sie bringt dann die liberale Grundentscheidung zum Ausdruck, das Wahre, Gute und Schöne der Sicherung des für alle Erträglichen nachzuordnen.

Gleichwohl ist das Verhältnis von Gerechtigkeit zu Perfektionismus auch ein internes – in beiderlei Richtungen. Zum einen verweist der Anspruch auf gemeinschaftliche *Selbstverbesserung* negatorisch auf das Gerechtigkeitsgebot der Nichtexklusion: Das kollektive „Selbst“ steht ja nicht für ein Subjekt im Großen, sondern für die Geltungreichweite der in ethisch-politischen Diskursen erhobenen Ansprüche. Alle Angehörigen der Gemeinschaft müssen sich in den Ergebnissen solcher Willensbildung prinzipiell wiederfinden können, weil anders das „Wir“ einer politischen Gemeinschaft darin nicht wirklich zum Ausdruck käme. Wann immer eine Regierung beansprucht, das Selbstverständnis ihrer Gesellschaft mit Mitteln staatlichen Zwanges zu realisieren, muß sie sich am Kriterium des Nichtausschlusses gerade der strukturell verwundbarsten Minderheiten messen lassen – jener also, die sich durch eine bestimmte Auslegung des „objektiven Geistes“ besonders leicht verletzt oder ausgegrenzt fühlen könnten.

Zum anderen glaube ich, daß manche perfektionistischen Züge moderner Politik zu den ideellen oder faktischen Voraussetzungen der Gerechtigkeit gezählt werden können. Das gilt sicher für die Förderung politisch-moralischer Tugenden, von der Zivilcourage bis zum Gerechtigkeitssinn, die ein wohlgeordnetes Gemeinwesen weder erzwingen noch entbehren kann. Es gilt aber auch für solche Aktivitäten, die den konstitutiven Grundwert eines modernen Gerechtigkeitsdenkens, die Autonomie der Person, auf eine historisch einsichtige und evaluativ anziehende Weise zur Geltung bringen wollen. Gelingt es nicht, den werthaftern Hintergrund unserer Idee der Gerechtigkeit bewußt zu halten, so verliert auch die moralische Grundforderung gleicher Achtung in einer entscheidenden Hinsicht an Plastizität und wohl auch an motivationaler Kraft.

⁷³ Hinter diesen Behauptungen steht ein Gerechtigkeitsverständnis, das ich in Ladwig 2000a genauer erläutert habe. Auf dem Gebiet der Moralphilosophie wäre zu klären, ob die Moral selbst eine gewisse Optimierung gebietet, wie etwa Wildt (1996) und Pfannkuche (2000) meinen. Ich bezweifle dies.

⁷⁴ Taylor 1992.

d) Die rousseauistische Ebene des Gemeinwohls steht, weil sie reflexiv ist, „über“ der Gerechtigkeit. Damit ist gemeint, daß die Gerechtigkeit auf dieser Ebene intern konkretisiert und extern mit anderen Gesichtspunkten abgestimmt werden muß. Weil niemand dem Demos diese Aufgabe abnehmen kann und soll, ist eine faire und inklusive Willensbildung selber ein Gebot der Gerechtigkeit. Doch die Demokratie regelt mehr als reine Gerechtigkeit: Sie befaßt sich auch mit den Grundlagen von Ordnungen überhaupt, mit dem vertretbaren oder sogar gebotenen Stellenwert der Klugheit und selbst mit den perfektionistischen Ansprüchen von Bürgerinnen und Bürgern, die ihr Gemeinwesen auch in den Darbietungen seiner Symphonieorchester und – warum nicht? – in den Erfolgen seiner Sportler als schätzenswert erfahren wollen.

Das bisher Gesagte ist allerdings zu schön, um wahr zu sein. Mit der Ausnahme einer Konkurrenz von Nutzenprinzip und Gleichheit auf dem Gebiet verteilter Güter habe ich das Verhältnis der Gerechtigkeit zum Gemeinwohl als eines der gegenseitigen Ergänzung gezeichnet. Doch die Kehrseite interner Spannungen tritt gerade in dieser Zeit so buchstäblich gewaltsam zutage, daß sich ein harmonistischer Schluß verbietet.

Einige Schwierigkeiten sind hinreichend bekannt: Im Streben nach größtmöglichem Wohlstand kann eine Gesellschaft die Gebote der Fairneß und der Solidarität mißachten, im Verfolgen substantieller Werte kann sie Minderheiten das Gefühl einflößen, Bürger zweiter Klasse zu sein, in ihrer demokratischen Willensbildung kann sie zur Tyrannei der Mehrheit entarten. Möglich ist auch, daß Grundrechte wie Meinungs- und Versammlungsfreiheit im Namen eines vorgeblich geteilten Selbstverständnisses nicht allein konkretisiert, sondern in ihrer Substanz versehrt werden. Was wir aber zur Zeit vor allem erleben, ist das Aufbrechen einer Spannung zwischen dem „kantianischen“ Anspruch, eine gerechte Ordnung zu wahren, und dem „hobbesianischen“ Erfordernis, eine Ordnung überhaupt zu verteidigen oder allererst zu schaffen.

Im eigenen Gemeinwesen wird diese Spannung zur Versuchung, grundlegende Rechte dem Verlangen nach größtmöglicher Sicherheit zu opfern. Nach außen wird sie kenntlich als Krieg gegen einen wahrhaft zivilisationsfeindlichen Terrorismus. Im günstigen Fall legt ein solcher Feldzug die Fundamente für eine neue und mit der Geltung von Grundrechten endlich verträgliche Form der Gesellschaft. In jedem Fall aber kostet er Menschen das Leben, die nicht weniger unersetzlich sind als jeder Tote in den Trümmern der Twin Towers. Was ihren Verlust, wenn irgend etwas, rechtfertigen könnte, nützt ihnen selbst nichts mehr: daß eine Ordnung entstehe, der die Gerechtigkeit nicht äußerlich bliebe und die solcher Opfer nicht länger bedürfte.

Literatur

- Agnoli, J. (1990), Von der kritischen Politologie zur Kritik der Politik, in: Ders., Die Transformation der Demokratie und andere Schriften zur Kritik der Politik, Freiburg, S. 11–20.
- Alexy, R. (1995), Individuelle Rechte und kollektive Güter, in: Ders., Recht, Vernunft, Diskurs. Studien zur Rechtsphilosophie, Frankfurt/M., S. 232–261.
- Beitz, C. S. (1979), Political Theory and International Relations, Princeton.
- Berlin, I. (1995), Zwei Freiheitsbegriffe [1958], in: Ders., Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt/M., S. 197–256.

- Bobbio, N. (1988), Alter und neuer Liberalismus, in: Ders., *Die Zukunft der Demokratie*, Berlin, S. 113–138.
- Bohlender, M. (2001), Metamorphosen des Gemeinwohls. Von der Herrschaft *guter polizey* zur Regierung durch *Freiheit* und *Sicherheit*, in: *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*, hg. v. H. Münkler u. H. Bluhm, Berlin, S. 247–274.
- Brandom, R. B. (1994), *Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge/Mass.
- Brandt, R. B. (1979), *A Theory of the Good and the Right*, Oxford.
- Dworkin, R. (1987), Liberalism, in: Ders., *A Matter of Principle*, Oxford, S. 181–204.
- Dworkin, R. (1994), Gleichheit, Demokratie und die Verfassung: Wir, das Volk, und die Richter, in: *Zum Begriff der Verfassung. Die Ordnung des Politischen*, hg. v. U. K. Preuß, Frankfurt/M., S. 171–209.
- Fetscher, I. (1999), *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Frankfurt/M.
- Fraenkel, E. (1968), *Deutschland und die westlichen Demokratien*, Stuttgart u. a.
- Frohlich, N./Oppenheimer, J. (1992), *Choosing Justice*, Berkeley.
- Göhler, G. (1999), Rationalität und Symbolizität der Politik, in: *Politische Theorie – heute*, hg. v. M. Greven u. R. Schmalz-Bruns, Baden-Baden, S. 255–274.
- Goodin, R. E. (1996), Institutionalizing the Public Interest: The Defense of Deadlock and Beyond, in: *American Political Science Review*, vol. 90, No. 2, S. 331–342.
- Gosepath, S. (1998), Zu Begründungen sozialer Menschenrechte, in: Ders. u. G. Lohmann, *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt/M., S. 146–187.
- Griffin, J. (1986), *Well-Being. Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Oxford.
- Habermas, J. (1990), Volkssouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff der Öffentlichkeit, in: Ders., *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, Leipzig, S. 180–212.
- Hirschman, A. O. (1987), *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt/M.
- Höffe, O. (Hg., 1977), *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.
- Höffe, O. (1999), *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München.
- Honneth, A. (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.
- Kamm, F. M. (2000), Nonconsequentialism, in: *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, hg. v. H. LaFollette, Malden/Mass. u. a., S. 205–226.
- Kant, I. (1991), Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf [1795], in: *Werkausgabe Bd. XI.*, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt/M., S. 191–251.
- Kaufmann, M. (1999), *Aufgeklärte Anarchie. Eine Einführung in die politische Philosophie*, Berlin.
- Ladwig, B. (1997), Politische Selbstverständigung im Schatten der nationalsozialistischen Vergangenheit, in: *Vergangenheitsbewältigung. Modelle der politischen und sozialen Integration in der bundesdeutschen Nachkriegsgeschichte*, hg. v. G. Schaal u. A. Wöll, Baden-Baden, S. 45–62.
- Ladwig, B. (2000), *Gerechtigkeit und Verantwortung. Liberale Gleichheit für autonome Personen*, Berlin.
- Ladwig, B. (2000a), Gerechtigkeit und Gleichheit, in: *PROKLA Heft 4, Soziale Gerechtigkeit*, S. 585–610.

- Ladwig, B. (2001), Die Verwirklichung der Menschenrechte als Feld kreativen Handelns, in: Konzepte politischen Handelns. Kreativität – Innovation – Praxen, hg. v. H. Bluhm u. J. Gebhardt, Baden-Baden, S. 289–314.
- Ladwig, B. (2002), Gibt es ein Recht auf Einwanderung?, in: Jahrbuch politisches Denken 2002, S. 18–40.
- Leist, A. (2000), Die gute Handlung. Eine Einführung in die Ethik, Berlin.
- Luhmann, N. (1977), Zweckbegriff und Systemrationalität, Frankfurt/M.
- Luhmann, N. (2000), Die Politik der Gesellschaft, Frankfurt/M.
- Marshall, T. H. (1992), Bürgerrechte und soziale Klassen [1964], Frankfurt/M.
- Münkler, H. (1992), Politische Tugend. Bedarf die Demokratie einer sozio-moralischen Grundlegung?, in: Ders., Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie, München u. a., S. 25–46.
- Münkler, H./Fischer, K. (1999), Gemeinwohl und Gemeinsinn. Thematisierung und Verbrauch sozio-moralischer Ressourcen in der modernen Gesellschaft, in: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften: Berichte und Abhandlungen, Band 7, Berlin, S. 237–265.
- Nagel, Th. (1991), Die Grenzen der Objektivität. Philosophische Vorlesungen, Stuttgart.
- Neumann, F. L. (1967), Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft [1936], in: Demokratischer und autoritärer Staat, hg. v. H. Marcuse, Frankfurt/M., S. 31–81.
- Noetzel, Th. (1999), Authentizität als politisches Problem. Ein Beitrag zur Theoriegeschichte der Legitimation politischer Ordnung, Berlin.
- Nussbaum, M. C. (1999), Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten: Aristoteles über die distributive Aufgabe des Staates, in: Gerechtigkeit oder Das gute Leben, hg. v. Dies. u. H. Pauer-Studer, Frankfurt/M., S. 86–130.
- Offe, C. (2002), Wessen Wohl ist das Gemeinwohl? In: Gemeinwohl und Gemeinsinn. Integrationsprobleme moderner Gesellschaften, hg. v. H. Münkler u. K. Fischer, Berlin, S. 55–76.
- Olson, M. Jr. (1965), The Logic of Collective Action, Harvard.
- Pfankuche, W. (2000), Die Moral der Optimierung des Wohls. Begründung und Anwendung eines modernen Moralprinzips, Freiburg u. a.
- Pogge, Th. (1994), An Egalitarian Law of Peoples, in: Philosophy and Public Affairs 23, S. 195–224.
- Rawls, J. (1975), Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M.
- Rawls, J. (1993), Political Liberalism, New York.
- Riley, P. (2000), Eine mögliche Erklärung des Gemeinwillens, in: Jean-Jacques Rousseau: Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts, hg. v. R. Brandt u. K. Herb, Berlin, S. 107–133.
- Rorty, R. (2000), Menschenrechte, Rationalität und Empfindsamkeit, in: Ders., Wahrheit und Fortschritt, Frankfurt/M., S. 241–268.
- Rosa, H. (1999), Die prozedurale Gesellschaft und die Idee starker politischer Wertungen – Zur moralischen Landkarte der Gerechtigkeit, in: Konzeptionen der Gerechtigkeit. Kulturvergleich – Ideengeschichte – Moderne Debatte, hg. v. H. Münkler u. M. Llanque, Baden-Baden, S. 395–424.
- Rousseau, J.-J. (1998), Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen [1755], Stuttgart.
- Rousseau, J.-J. (1977a), Politische Ökonomie [1755], hg. v. H.-P. Schneider u. B. Schneider-Pachaly, Frankfurt/M.
- Rousseau, J.-J. (1977b), Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts [1762], Stuttgart.

- Runciman, W. G./Amartya K. Sen (2002), Spiele, Gerechtigkeit und der allgemeine Wille, in: Gemeinwohl und Gemeinsinn. Integrationsprobleme moderner Gesellschaften, hg. v. H. Münkler u. K. Fischer, Berlin, S. 127–135.
- Scarano, N. (1998), Der Gerechtigkeitssinn, in: John Rawls. Eine Theorie der Gerechtigkeit, hg. v. O. Höffe, Berlin, S. 231–249.
- Schmalz-Bruns, R. (2002), Gemeinwohl und Gemeinsinn im Übergang? Demokratietheoretische Aspekte transnationaler Integrationsprozesse, in diesem Band.
- Searle, J. R. (1997), Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen, Reinbek.
- Singer, P. (1994), Praktische Ethik, Stuttgart.
- Starobinski, J. (1988), Rousseau. Eine Welt von Widerständen, Frankfurt/M.
- Taylor, Ch. (1992), Die Politik der Anerkennung, in: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, hg. v. A. Gutmann, Frankfurt/M., S. 13–78.
- Tugendhat, E. (1993), Vorlesungen über Ethik, Frankfurt/M.
- Tugendhat, E. (1998), Die Kontroverse um die Menschenrechte, in: Philosophie der Menschenrechte, hg. v. S. Gosepath u. G. Lohmann, Frankfurt/M., S. 48–61.
- Walzer, M. (1992), Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt/M.
- Walzer, M. (1993), Die Praxis der Gesellschaftskritik, in: Ders., Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, Frankfurt/M., S. 43–79.
- Wildt, A. (1996), Gleichheit, Gerechtigkeit und Optimierung für jeden. Zur Begründung von Rawls' Differenzprinzip, in: Politik und Ethik, hg. v. K. Bayertz, Stuttgart, S. 249–276.
- Williams, B. (1973), A Critique of Utilitarianism, in: Ders. u. J. J. C. Smart, Utilitarianism For and Against, Cambridge, S. 77–150.
- Williams, B. (1999), Interne und externe Gründe, in: Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität, hg. v. S. Gosepath, Frankfurt/M., S. 105–120.
- Williams, M. (2000), The Uneasy Alliance of Group Representation and Deliberative Democracy, in: Citizenship in Diverse Countries, hg. v. W. Kymlicka u. W. Norman, Oxford, S. 124–152.
- Willke, H. (1992), Ironie des Staates, Frankfurt/M.
- Wingert, L. (1993), Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption, Frankfurt/M.