

Gemeinwohl als Grundlage globaler Gerechtigkeit

MARK JOÓB

1. Einleitung

«Alle Wissenschaft und Künste haben ein Gut zum Ziel, das grösste aber die wichtigste von allen, die Staatswissenschaft: ihr höchstes Gut ist die Gerechtigkeit; diese aber besteht in der Verwirklichung des Gemeinwohls», schreibt Aristoteles in seiner Schrift zur Politik.¹ Politische Herrschaft im Dienst des Gemeinwohls ist jedoch nicht nur für die antike Polis ein Leitbild: In der Neuzeit sehen die naturrechtlich fundierten Vertragstheorien von Hobbes, Locke und Rousseau und in einem weiteren Sinn auch das auf apriorischen Vernunftprinzipien basierende Staatsrecht von Kant die Aufgabe der staatlichen Autorität darin, das öffentliche Wohl zu befördern.² Und auch für prominente Denker der Gegenwart wie Rawls, Höffe und Habermas bleibt die Orientierung am Gemeinwohl das Prinzip der politischen Entscheidungsfindung und des Regierens. Das soll mit je einer kurzen Textstelle belegt werden: Rawls führt zu seiner Theorie der Gerechtigkeit aus: «Bei der Gerechtigkeit als Fairness kommen die Menschen überein, natürliche und gesellschaftliche Zufälle nur hinzunehmen, wenn das dem *gemeinsamen Wohl* dient.» (Rawls 1979, S. 123; Hervorhebung von mir) Dabei muss nach Rawls die Grundstruktur der Gesellschaft, die gemäss den im Urzustand von allen Personen unter Bedingungen einer transsubjektiv-rationalen Wahl gutgeheissenen Prinzipien eingerichtet werden soll, die natürliche Verteilung von Grundgütern korrigieren. Das Zitat von Höffe erinnert an Aristoteles: «Da aber die Gerechtigkeit im distributiven Vorteil besteht, gehört schon zum Begriff einer Rechts- und Staatsordnung und nicht erst zu ihrem moralischen Prinzip das *Gemeinwohl*.» (Höffe 1987, S. 160; Hervorhebung von mir) Den distributiven Vorteil bei der Einrichtung einer Rechts- und Staatsordnung stellt sich Höffe als transzendentalen Tausch von Freiheitsverzicht und -anspruch vor. Haber-

mas schliesslich versteht die politischen Rechte als subjektive Handlungsfreiheiten, die lediglich zu legalem Verhalten verpflichten, die Motive für das regelkonforme Verhalten aber freistellen müssen. Dazu schreibt er: «Auf der anderen Seite muss das demokratische Gesetzgebungsverfahren seine Teilnehmer mit den normativen Erwartungen der *Gemeinwohlorientierung* konfrontieren, weil es selber seine legitimierende Kraft allein aus dem Prozess einer Verständigung der Staatsbürger über Regeln ihres Zusammenlebens ziehen kann.» (Habermas 1994, S. 111; Hervorhebung von mir verschoben)

Wie der obige knappe Überblick zeigt, ist der Begriff des Gemeinwohls extrem unterbestimmt, indem ihr in so unterschiedlichen und teilweise gegensätzlichen Theorien wie die aristotelische Tugendethik, die rawlssche Synthese von Egalitarismus und Vertragstheorie, die anthropologisch-normative Legitimationstheorie von Höffe und die soziologisch ausgerichtete habermassche Diskurstheorie eine – freilich nicht gleich – wichtige Rolle zukommt. Die sich aus diesem Umstand ergebende Aufgabe, den Begriff des Gemeinwohls zu präzisieren und der Versuch, mit Hilfe eines dabei gewonnenen kritischen Gemeinwohlbegriffs eine überzeugende Theorie der (globalen) Gerechtigkeit skizzenhaft anzudeuten, sind das Ziel des vorliegenden Beitrags. Dabei werde ich mich, um den Begriff des Gemeinwohls gleichsam aufzufächern und seine Bestandteile etwas unter die Lupe nehmen zu können, auf ausgewählte Texte der gegenwärtigen philosophischen Gerechtigkeitsdebatte abstützen.

Ich möchte mit einer Definition des Gemeinwohls beginnen und diese Definition dann sogleich in zwei vordergründig voneinander unabhängige Fragenkomplexe aufspalten. Die Definition lautet: Gemeinwohl ist das allen gemeinsame Wohl. Und die beiden sich daraus ergebenden Fragen sind: Auf welche Gruppe von Personen bezieht sich der Ausdruck «alle»? Und: Wie kann das dieser Gruppe gemeinsame Wohl bestimmt werden? Diesen beiden Fragen entsprechend, die als «Wessen Wohl?» und «Welches Wohl?» zusammengefasst werden können und – wie es sich zeigen wird – eng miteinander verknüpft sind, gliedert sich mein Beitrag in zwei Teile.

2. Wessen Wohl?

Von Gemeinwohl wird gewöhnlich in Zusammenhang mit einer politischen Einheit, dem Staat gesprochen. Konstitutive Charakteristika einer staatsförmigen Rechtsordnung sind erstens das Gewaltmonopol und die Zwangsbefugnis, die dem Staatsapparat und nur ihm erlauben, rechtskonformes Verhalten nötigenfalls mit Gewalt zu erzwingen; zweitens die

(demokratisch gestaltete) kollektive Entscheidungsfindung und Handlungsfähigkeit, die es ermöglichen, jene Lebensbereiche, für die der Staat als zuständig erachtet wird, durch das Recht zu regeln und Amtsträger für die zweckmässige Verrichtung ihrer Aufgaben mit entsprechender Handlungsmacht auszustatten; und drittens die Institution der Staatsbürgerschaft, die zur Unterscheidung zwischen Bürgern und Fremden führt und eine direkte Folge des Umstands ist, dass der Zuständigkeitsbereich eines Staates auch territorial begrenzt ist.³ Für meine Frage relevant ist zunächst diese letzte Eigenschaft politischer Einheiten. Weil Einzelstaaten notwendigerweise zwischen Bürgern und Fremden unterscheiden, bleibt der territorialstaatlich verhaftete Gemeinwohlbegriff in diesem Sinn immer partikular und meint das Wohl eines bestimmten Staatsvolkes, aus dessen Perspektive betrachtet es durchaus eine rationale Entscheidung ist, sein Wohl auch durch Kolonialisierung, durch Unterwerfung und Ausbeutung fremder Völker zu fördern. Aber nicht erst eine militärische oder wirtschaftliche Expansionspolitik, sondern schon die Unterscheidung zwischen Bürgern und Fremden zeigt, dass das von einem bestimmten Staat verkörperte, aus der Perspektive seiner Bürger kollektive Interesse in Bezug auf die ganze Gruppe der von den verschiedenen Handlungen dieser Bürger möglicherweise Betroffenen ein partikulares Interesse ist. Das Gemeinwohl einer politischen Einheit, das auch auf Kosten von Nichtmitgliedern gefördert werden kann, indem die Menschen in solche, deren Wohl zu berücksichtigen ist, und in solche, deren Wohl unberücksichtigt bleiben kann, aufgeteilt werden, bleibt also immer ein partikulares Gemeinwohl.

Nun stellt sich aber die Frage, ob angesichts der Tatsache, dass die Welt in eine Vielzahl von Staaten aufgeteilt ist, überhaupt mehr als die Verwirklichung von partikularstaatlich ausgerichtetem Gemeinwohl – was die freiwillige, gegenseitig für vorteilhaft erachtete internationale Kooperation ja keineswegs ausschliesst – erwartet werden kann. In Zusammenhang mit dieser Frage lässt sich die politische Philosophie der Gegenwart in zwei etwa gleich grosse Lager aufspalten: in das Lager jener, die bezüglich der Anforderungen globaler Gerechtigkeit das Schwergewicht auf das Prinzip der staatlichen Autonomie legen, und in das Lager jener, die betonen, dass neben der Autonomie weitere Gerechtigkeitskriterien globale Geltung beanspruchen dürfen, was zwangsläufig eine gewisse Einschränkung der Autonomie mit sich führt. Zunächst sollen stellvertretend für das erste Lager Walzer und Habermas zu Wort kommen.

Walzer formuliert das Credo der Kommunitaristen, als er schreibt, dass «*unser gemeinsames Menschsein* uns niemals zu Mitgliedern eines einzigen, allumfassenden ‹Stammes› machen wird. Die entscheidende Gemeinsamkeit der menschlichen Rasse ist der Partikularismus» (Walzer 1996, S.

110). Dementsprechend ist Walzer der Auffassung, dass allein Individualismus, Freiheit, persönliche und staatliche Autonomie «universale Werte» sind (ebd., S. 150). Dem Postulat dieser universalen Werte zum Trotz sind Moral und Gerechtigkeit nach Walzer nur Produkte menschlicher Kreativität und können deshalb nie volle, d.h. globale Universalität beanspruchen, wie Walzers folgende rhetorische Fragen zeigen: «Auf welcher Grundlage dürfen wir [...] eine einzige und universale Gerechtigkeit erwarten? Wäre das nicht so, als wollten wir die Vielheit der Dramatiker schützen, und gleichzeitig fordern, sie sollten alle das gleiche Stück schreiben?» (Ebd., S. 156) Die Spannung zwischen den Aussagen Walzers, dass u.a. Autonomie ein universaler Wert ist, es jedoch keine universale Gerechtigkeit gibt, lässt sich auflösen, wenn man davon ausgeht, dass Walzer auf zwei unterschiedlichen Ebenen von Universalität bzw. Gerechtigkeit spricht: Auf einer oberen Ebene befindet sich das Prinzip der individuellen und staatlichen Autonomie, das als ein globales Prinzip von universaler Geltung absolut gesetzt wird; auf einer unteren Ebene stehen die verschiedenen national geprägten Gerechtigkeitskonzepte, von denen keines für sich allein Universalität beanspruchen kann. Bei dieser zweistufigen Konzeption entstehen aber Probleme. Einerseits liefert Walzer keine Begründung dafür, warum der Grundsatz der Autonomie gegenüber anderen Gerechtigkeitsprinzipien wie beispielsweise das der Gleichheit Vorrang haben soll, sondern beruft sich auf das (sicher erstrebenswerte) Ziel, dass die Vorherrschaft einer einzigen Nation verhindert werden muss (ebd., S. 187); es könnte jedoch durchaus der Fall sein, dass der Einschränkung von hegemonalen Bestrebungen gerade mit dem Prinzip der Gleichheit besser gedient wäre. Andererseits blendet Walzer die Möglichkeit von Konflikten, z.B. zwischen der persönlichen und der staatlichen Autonomie oder zwischen den Freiheitsansprüchen verschiedener Individuen, die doch irgendwie geregelt werden müssten, fast gänzlich aus und sagt nur: «Wir können nicht in die Rolle der Polizei schlüpfen und dem Gesetz Geltung verschaffen, denn (abgesehen von ernsthaften Verletzungen) läuft das Gesetz leer, bevor es durchsetzbar ist.» (ebd., S. 151) Es ist zwar schwer zu bestimmen, was Walzer allgemein unter «Gesetz» verstanden haben will, denn er bezeichnet mit diesem Begriff teilweise auch eine bestimmte Lebensform; im zitierten Satz geht es jedoch eindeutig um das Gesetz, das die gegenseitigen Freiheiten von Individuen schützt. Und ernsthafte Verletzungen dieses Gesetzes, die ja nicht selten geschehen, sind meines Erachtens Grund genug, um das Konfliktproblem auch auf theoretischer Ebene eingehender, als es Walzer tut, zu behandeln.

Die Konzeption von Walzer zeigt exemplarisch, mit welchen zwei zentralen Problemen kommunaristisch ausgerichtete Theorien grundsätzlich kämpfen müssen: mit dem Problem der Begründung des Vorrangs des

Autonomieprinzips vor anderen Gerechtigkeitsgrundsätzen und mit dem Problem von Freiheitskonflikten zwischen Staaten und Individuen.

Habermas entwickelt eine weit komplexere Theorie des demokratischen Rechtsstaates als Walzer. Aus soziologischer Sicht sieht Habermas die Aufgabe des Rechts, das sich für ihn durch seine strenge Positivität auszeichnet, darin, dass es auf dem «postkonventionellen Begründungsniveau», welches durch den Zerfall der traditionellen Sittlichkeit und die Ablösung der Moral von der Praxis gekennzeichnet ist, von den kognitiven, motivationalen und organisatorischen Anforderungen, die an eine moralisch urteilende und handelnde Person gerichtet sind, entlastet und eine «sozialintegrative Kraft» entfalten kann (Habermas 1994, S. 145 f., 51 ff.). Diese Aufgabe kann das positive Recht, wie Habermas festhält, nicht allein lösen, sondern muss seine sozialintegrative Kraft «letztlich aus Quellen der gesellschaftlichen Solidarität» (ebd., S. 59) speisen. Die gesellschaftliche Solidarität überschreitet aber den Bereich des Rechts und gehört zur Moral. Dabei stellt sich die Frage: Wo endet der Zuständigkeitsbereich des Rechts und ab wann haben wir es mit einer moralischen Fragestellung zu tun? In der Tat bildet die Abgrenzung von Recht und Moral, wie Habermas selbst bemerkt (ebd., S. 675 f.), ein zentrales Problem der Diskurstheorie. Einen Lösungsversuch, der den Zusammenhang zwischen der Abgrenzungsproblematik und meiner Ausgangsfrage beleuchtet, unternimmt Habermas an folgender Stelle: «Bei moralischen Fragestellungen bildet die Menschheit bzw. eine unterstellte Republik von Weltbürgern das Bezugssystem für die Begründung von Regelungen, die im gleichmässigen Interesse aller liegen. [...] Bei ethisch-politischen Fragestellungen bildet die Lebensform ‹je unseres› politischen Gemeinwesens das Bezugssystem für die Begründung von Regelungen, die als Ausdruck eines bewussten kollektiven Selbstverständnisses gelten.» (ebd., S. 139) Weil nun das von Habermas postulierte Diskurs- bzw. Demokratieprinzip, nach dem jene Handlungsnormen Gültigkeit beanspruchen dürfen, denen alle Betroffenen in rationalen Diskursen zustimmen können, eindeutig nur für Einzelstaaten vorgesehen ist, wird die globale Perspektive der «moralischen Fragestellung» bei der politischen Entscheidungsfindung lediglich indirekt, d.h. über die moralische Kompetenz der Rechtsautoren berücksichtigt; und diese globale moralische Sicht kann auf den Prozess der politischen Entscheidungsfindung nur dann Einfluss nehmen, wenn die Rechtsautoren den Anforderungen, die an eine moralisch urteilende und handelnde Person gerichtet sind, entsprechen, von diesen Anforderungen also gerade *nicht* entlastet werden. Die «ethisch-politische Fragestellung» hingegen erstreckt sich sinngemäß auf die Beförderung des partikularstaatlichen Gemeinwohls, wobei die zum lebensweltlichen Kontext bzw. zum Hintergrundwissen der Bürger gehörenden Normen, deren Geltungen entweder nicht als problematisch

empfunden wird oder die überhaupt nicht falsifizierbar sind, gar nicht erst Gegenstand eines Diskurses werden können.⁴ Es überrascht, dass sich Habermas zwar auf einen «massiven Hintergrundkonsens» (ebd., S. 38) beruft, diesen jedoch weder kritisch thematisiert, noch mit der vorausgesetzten Entscheidungsfreiheit des Einzelnen in Beziehung bringt. Der Grund hierfür liegt wohl darin, dass feste Formen «traditioneller Sittlichkeit» den diskursiv zu erreichenden Konsens vorwegzunehmen und das Ergebnis des demokratischen Verfahrens von vornherein zu determinieren drohen.

Die skizzierte Problematik der Diskurstheorie spitzt sich in der Unterscheidung von Recht und Moral zu: Während Habermas von «Komplementarität von Recht und Moral» (ebd., S. 669) spricht, stellt er im Diskurs- bzw. Demokratieprinzip, das diesen übergeordnet ist, ein auch gegenüber der Moral noch neutrales Prinzip auf. Aus einer moralischen Perspektive betrachtet, erscheint das Aufstellen dieses Prinzips jedoch als ein Etikettenwechsel und eine Privilegierung, indem die normative Forderung der Zustimmungswürdigkeit von Regeln aus der Gesamtmenge moralischer Normen herausgegriffen, als Diskursprinzip bezeichnet und der Restmenge moralischer Normen und dem Recht vorgeordnet wird. Dank der Konstruktion des Diskurs- bzw. Demokratieprinzips ist man zwar beim Aufbau einer demokratischen Staatstheorie nicht länger auf eine originäre Moral angewiesen und kann die Positivität des Rechts absolut setzen, Habermas unterlässt es aber, eine Begründung für das Pramat der Zustimmungswürdigkeit zu liefern, und beruft sich stattdessen auf eine «empirisch informierte Auffassung» (ebd., S. 137). Ausserdem führt er aus, dass es für die Philosophie eine «unnötige Aufgabe» ist, wenn sie versucht nachzuweisen, dass es nicht nur aus «funktionalen Gründen», sondern auch aus moralischen Gründen geboten ist, das Zusammenleben der Menschen rechtsförmig zu gestalten (ebd., S. 677). Diese Behauptung weist auf Habermas' These der Gleichherrsprünglichkeit hin, die den Rechtssubjekten, die sowohl Adressaten als auch Autoren des positiven Rechts sind, die Möglichkeit nimmt, das Diskursprinzip selbst zu hinterfragen, indem die Sprache des Rechtskodes mit dem Verfahren für die Erzeugung legitimen Rechts gleichherrsprünglich gegeben, d.h. vorgegeben ist. Das logische Konstrukt der Gleichherrsprünglichkeit, das sich bei Habermas auch auf die Genese von Recht und Moral sowie von privater und öffentlicher Autonomie bezieht, besagt, dass diese gleichzeitig entstanden sind und deshalb eines dieser Elemente allein keine Originalität beanspruchen kann, sondern sie alle zusammen mit dem demokratischen Rechtsstaat ursprünglich gegeben sind. Die Existenz einer originären Moral, die das Wohl der gesamten Menschheit als ein fundamentales Kriterium bei der Einrichtung gesellschaftlicher Institutionen und Verfahren vorschreibt, wird in der Diskurstheorie somit bestritten.

Die Ambivalenz der Diskurstheorie kommt in der Spannung zwischen den moralisch gebotenen Menschenrechten und der demokratischen Volks-souveränität, d.h. zwischen privater und öffentlicher Autonomie, besonders deutlich zum Vorschein: «Menschrechte mögen als *moralische* Rechte noch so gut begründet werden können; sobald wir sie aber als Bestandteile des *positiven* Rechts konzipieren, liegt es auf der Hand, dass sie einem souveränen Gesetzgeber nicht gleichsam paternalistisch übergestülpt werden dürfen.» (ebd., S. 670) Zweifelsohne kann von positivem Recht und echter Demokratie nur gesprochen werden, wenn das Volk als Gesetzgeber volle Souveränität geniesst; der demokratische Rechtsstaat impliziere jedoch die Gewährleistung gerade der als Menschenrechte geforderten subjektiven Handlungsfreiheiten – lautet die These von Habermas. Das ist gewiss eine elegante Lösung des Dilemmas. Einerseits folgt aus der These von Habermas, dass zumindest ein Menschenrecht existiert, dem schon aus begrifflichen Gründen, indem es eben ein Recht ist, weltweit durchaus paternalistisch Geltung verschafft werden muss: das Menschenrecht auf Demokratie. Andererseits kann die Feststellung, dass die demokratische Staatsform den Anforderungen der Menschenrechte genügt, nicht als Argument gegen – sondern eher schon als Illustration für – die universale Gültigkeit und die originäre Bedeutung dieser Rechte angeführt werden. Die notwendige Einforderung des durch Demokratie gewährleisteten Menschenrechtspakets ist aber mit dem von Habermas aufgestellten «Toleranzprinzip» (Habermas 1999, S. 225), das von den Gesellschaften volle gegenseitige Anerkennung und auf Konsens beruhende Kooperation verlangt, und mit einer «Weltinnenpolitik ohne Weltregierung» (Habermas 1998, S. 156), die nur den Interessen global handlungsfähiger Akteure entsprechend gestaltet werden kann, meines Erachtens nur schwer zu vereinbaren. Die Spannung zwischen privater und öffentlicher Autonomie bleibt also in Anbetracht der Tatsache, dass nur eine Minderheit der Staaten der Erde demokratisch verfasst ist, bestehen. Darin zeigt sich, dass die habermassche Diskurstheorie wohl als eine Rekonstruktion des partikularen, demokratischen Rechtsstaates betrachtet werden muss, und zwar als eine Rekonstruktion, die – wie ich oben dargestellt habe – die Zustimmungswürdigkeit und die Autonomie einseitig und weitgehend unbegründet bevorzugt, aber normative Voraussetzungen wie das so genannte Hintergrundwissen gleichzeitig vernachlässigt und deshalb reduktionistisch-dezisionistische Züge trägt.⁵

An dieser Stelle möchte ich bemerken, dass den Theorien von Habermas und Rawls einiges gemeinsam ist, indem erstens der von Habermas geforderte reale Diskurs samt seinen Vorbedingungen als eine Verlagerung des rawlsschen Urzustandes mit seinen Einschränkungen in die Gegenwart verstanden werden kann (Rawls selbst nimmt diese Verlagerung in seinem

späten Werk vor)⁶, zweitens sich auch Rawls bei seinem Versuch, das Souveränitätsprinzip mit der Forderung der Menschenrechte zu versöhnen, klar zugunsten der Autonomie von Staaten entscheidet, was sich schon an der Einführung eines zweiten, zwischenstaatlichen Urzustandes zeigt, und drittens Rawls die habermassche Rekonstruktion des demokratischen Rechtsstaates auf internationaler Ebene als Rekonstruktion des geltenden Völkerrechts wiederholt, wie die altbekannten Grundsätze, auf die er sich bei der Entwicklung einer globalen Rechtsordnung abstützt, bezeugen.

Zum anderen Lager der politischen Philosophie gehören jene, die der Auffassung sind, dass das Prinzip der Autonomie nicht ausreicht, um eine internationale politische Ordnung, die moralisch vertretbar ist, zu begründen, und deshalb mit einem Paket von Gerechtigkeitskriterien, dem staatsübergreifenden Gemeinwohl, ergänzt und eingeschränkt werden muss. Im Folgenden werden zwei prominente Gestalten dieses Lagers, Höffe und Pogge, den Bezugspunkt bilden. Den Übergang von Habermas zu Höffe soll aber die berühmte Frage von Augustinus bilden: «Was anders sind also Reiche, wenn ihnen Gerechtigkeit fehlt, als grosse Räuberbanden?»⁷ Diese prägnante Frage ist nicht nur dazu geeignet, den Begriff der Gerechtigkeit mit dem Begriff des Gemeinwohls in Beziehung zu bringen, sondern auch dazu, die von Habermas aufgestellte These, dass die demokratische Staatsform ein ausreichendes Kriterium für die Gewährleistung der Menschenrechte ist, in Frage zu stellen. Demokratisch organisierte «Räuberbanden», die auf Kosten der Nicht-Mitglieder leben, sind nämlich durchaus vorstellbar, da es – wie ich oben schon erwähnt habe – für jede Gemeinschaft rational sinnvoll ist, gewinnbringende Expansionspolitik, sei sie militärisch oder wirtschaftlich, zu betreiben. Es kommt jedoch geradezu einem Euphemismus gleich, demokratisch funktionierende Staaten, die sich wie grosse Räuberbanden verhalten, in den Bereich der Vorstellung zu situieren, ange-sichts der Tatsache, dass die Geschichte zur Genüge solche Beispiele produziert hat. Man denke etwa an die Kolonien des ab 1871 wieder republikanischen Frankreich in Äquatorial- und Westafrika oder an die ab Mitte des 19. Jahrhunderts in Südamerika einsetzende offensive Interventionspolitik der Vereinigten Staaten, die ihre Zielpunkte auch heute wirtschaftlichen Interessen entsprechend aussucht.

Die Frage von Augustinus macht also darauf aufmerksam, dass jede politische Herrschaft, auch die demokratisch verfasste, dem Kriterium der Gerechtigkeit genügen muss, um vom organisierten Verbrechen unterschieden werden und als legitim gelten zu können. Und aus dem bisher Gesagten folgt, dass dieses Kriterium darin bestehen muss, dass ein Staat das Wohl seiner Bürger nicht zu Lasten von Aussenstehenden fördert, sondern das Wohl aller von den Handlungen dieser Bürger möglicherweise

Betroffenen berücksichtigt. Dementsprechend hebt Höffe bezüglich der Zwangsvorschriften des *legitimen* Rechtsstaates hervor, dass bei ihnen die Gruppe der vom Zwang Benachteiligten mit der Gruppe der vom Zwang Bevorteilten zusammenfalle (Höffe 1987, S. 161). Im Unterschied zum Utilitarismus, der das Wohl der Menschen ausschliesslich kollektiv im Sinn einer Gesamtsumme versteht und deshalb für die Opferung Einzelner, sofern sie durch den Zuwachs des Wohls der Übrigen aufgewogen wird, unempfindlich ist, was die Aufteilung der Menschen in eine terrorisierte und in eine privilegierte Gruppe erlaubt, verlangt daher Höffe im Namen eines legitimatorischen Individualismus, dass der im Kriterium der politischen Gerechtigkeit enthaltene Begriff des Gemeinwohls nicht allein kollektiv, sondern auch distributiv aufgefasst werde: «[...] der distributiv-kollektive Vorteil besteht in einer genuinen Gemeinsamkeit: in Regeln, die gleichwohl jedem einzelnen zugute kommen. Im Gegensatz zu einer bloss strategischen Gemeinsamkeit sind die persönlichen Interessen der Beteiligten nicht wie Sandkörner, die lediglich zu einem Haufen, zu einer volonté de tous, zusammengetragen werden. Man schafft vielmehr eine gemeinsame Ordnung; und diese wird deshalb von jedem einzelnen und zugleich von allen gemeinsam gewollt, weil sie allseits vorteilhaft ist.» (Höffe 1999, S. 54) Damit gelingt es Höffe, den beiden Extremen einer individualistisch-anarchistischen und einer institutionalistisch-autoritären Staatsauffassung zu entgehen und einen als Legitimationskriterium für politische Ordnungen geeigneten, fundierten Gemeinwohlbegriff einzuführen. Das distributiv-kollektive Gemeinwohl vereinigt als Leitprinzip die Grundsätze der Verallgemeinerung, der Unparteilichkeit und der Zustimmungswürdigkeit, ohne diese auf private und öffentliche Autonomie zu reduzieren, und betrifft zunächst die fundamentale Ebene der das Recht definierenden Gerechtigkeit, jene Ebene, zu der Habermas aufgrund seiner soziologisch gefärbten Fragestellung nicht vorzudringen vermag. Dieser Gemeinwohl-Begriff hat dann aber auch auf die Rechtsnormierung beträchtliche Auswirkungen, indem der Bezugsrahmen der Rechtssetzung und -durchsetzung konsequenterweise auf die gesamte Menschheit und den ganzen Globus ausgeweitet werden muss, damit Staaten nicht länger unter dem gleichen Legitimationsdefizit leiden wie das organisierte Verbrechen.

Der Rechtspositivismus, der in seiner reinsten Form wohl von Kelsen vertreten wird,⁸ ist nicht nur deshalb politisch unhaltbar, weil er für die Unterscheidung zwischen partikularstaatlichem Gemeinwohl und dem global ausgerichteten, distributiv-kollektiven Gemeinwohl unempfindlich ist, sondern – wie auch Höffe richtig feststellt –⁹ auch aus dem Grund, dass er, indem er das Recht als eine Hierarchie von Ermächtigungen in Form einer linear deduktiven Reihe betrachtet, entweder einem infiniten Regress, einem logischen Zirkel oder dem Abbruch des Verfahrens ausgesetzt ist,

das Recht also nicht begründen kann. (Habermas vollzieht einen dogmatischen Abbruch des Verfahrens, als er davon ausgeht, dass der Rechtskode gleichursprünglich mit dem Verfahren der Rechtsetzung gegeben ist.)

Wenn die Beförderung des Wohls, das weltweit jedem Einzelnen und der ganzen Gemeinschaft zugute kommt, generell zum Leitprinzip politischen Handelns erhoben wird, kann von einem universalistischen Ansatz gesprochen werden. Nach Pogge hat eine universalistische Konzeption der Gerechtigkeit drei Eigenschaften: erstens werden alle Personen demselben System nicht-generierter, d.h. nicht aufgrund besonderer Handlungen verpflichtender Regeln unterworfen, zweitens weisen diese fundamentalen Regeln allen Adressaten die gleichen basalen Ansprüche und Lasten zu und drittens sind diese basalen Ansprüche und Lasten allgemein, also nicht zur Begründung von Privilegien verwendbar formuliert (Pogge 2001, S. 31 f.). Diese drei Kriterien des Universalismus laufen auf die Forderung nach «systematischer Einheitlichkeit in der Moral» (ebd., S. 33) hinaus und verlangen als Konsequenz des auch von Höffe beschworenen Gerechtigkeitsgrundsatzes, wonach die Individuen die legitimatorische Letztinstanz jeder politischen Ordnung darstellen, eine globale Perspektive bei der Beurteilung ethisch-politischer Fragen.¹⁰ In dieser Hinsicht ist nun Höffe einerseits vorbildlich, indem er universale Gerechtigkeitsprinzipien aufstellt und das Ziel politischen Handelns folgerichtig in der Errichtung einer subsidiär-föderativen Weltrepublik festlegt, andererseits ist er aber nicht ganz konsequent, da er ähnlich wie Rawls einen zweistufigen Vertrag konstruiert, auf dessen erster Stufe der Staatsvertrag den Partikularstaat konstituiert und auf dessen zweiter Stufe bei der Schaffung der Weltrepublik nebst einer «Bürgerlegitimation» auch eine «Staatenlegitimation» (Höffe 1999, S. 310) zum Tragen kommen soll. Dadurch würde die bei der Legitimation einzelner Staaten unterstellte Selbstzweckhaftigkeit der Individuen von diesen auch auf die Staaten übertragen werden, und eine solche, den Staaten zugesprochene «derivative Selbstzweckhaftigkeit» – was schon an sich ein etwas paradoyer Begriff ist – könnte mit der «originären Selbstzweckhaftigkeit» der Individuen in Konflikt geraten. Damit will ich nicht die Daseinsberechtigung von staatlichen Ordnungseinheiten oder das Recht auf Besonderung und auf nationale Identität in Frage stellen, sondern vielmehr betonen, dass jeder Staat nur dann als legitim gelten kann, wenn sein Bestehen das Wohl seiner Bürger fördert und dem Wohl der Nicht-Bürger zumindest nicht abträglich ist; in diesem Sinn verkörpert jeder legitime Staat einen moralisch zu rechtfertigenden Zweck.

Im Gegensatz zu Höffe hält Pogge, indem er einen einheitlichen Sichtwinkel einnimmt, nur eine Stufe der Begründung für erforderlich: «In view of the apparent complexity of the problem of background justice, it is thus imperative to take a global perspective from the start, to adjust our moral

reflections about the internal organization of societies and associations and about the appropriate constraints upon individual conduct in light of our aspiration for a stable and just global basic structure.» (Pogge 1989, S. 256) Diese globale Betrachtung ethisch-politischer Fragen ist die zwingende Folge des sowohl von Pogge als auch von Höffe vertretenen legitimatorischen Individualismus, die gefordert ist, damit die Menschen vor militärischer und wirtschaftlicher Unterdrückung, die nicht nur von fremden Staaten und deren Bürgern, sondern auch von der eigenen Staatsgewalt droht,¹¹ sicher sein und ihre Selbstzweckhaftigkeit behalten können.¹²

Aufgrund des Kriteriums der Gerechtigkeit geboten und legitimatorisch erforderlich ist somit, dass sich das politische Handeln am distributiv-kollektiven Gemeinwohl orientiert, wobei die Bezeichnung «kollektiv» (im Unterschied zu Höffe, der sie in erster Linie auf den Einzelstaat bezieht) eindeutig die Menschheit als Ganzes, einschliesslich der zukünftigen Generationen, bedeuten muss; synchron betrachtet und solange mangels entsprechender Sanktionen einem distributiven Vorteil nur ein kollektiver Schaden gegenübersteht, kann nämlich die langfristig selbstzerstörerische Belastung der Umwelt durch die Menschen auf kurze Sicht rational sein.¹³ Jede ethisch-politische Frage muss daher aus einer universalistischen, d.h. globalen und diachronen Perspektive heraus entschieden werden, und nur jene politische Herrschaft, die sich die Beförderung des distributiv-kollektiven Gemeinwohls zum Ziel gesetzt hat und dieses *ideale* Ziel mit all den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln in der *Realität* auch tatsächlich verfolgt, ist legitim und sollte als solche anerkannt werden.¹⁴

Bevor ich zur zweiten anfangs gestellten Frage übergehe, möchte ich betonen, dass der von mir geforderte Universalismus, etwa in Form universaler Menschenrechte, nicht Uniformität bedeutet, da nur der legitimatorische Individualismus, der den Universalismus ja begründet, geeignet ist, das mit dem Wohl aller verträgliche Höchstmaß an Diversität zu gewährleisten, indem er jeder einzelnen Person auf der Welt auch in der Zukunft die Grundlagen für eine von den verschiedenen Formen der Unterdrückung freie Entfaltung ihrer Fähigkeiten im Rahmen des distributiv-kollektiven Gemeinwohls bereitzustellen und zu erhalten beabsichtigt.

3. Welches Wohl?

Diese zweite Frage klingt fast trivial, nachdem das distributiv-kollektive Gemeinwohl schon als das ethisch gebotene Ziel jedes politischen Handelns identifiziert worden ist. Das zeugt davon, dass die beiden anfangs gestellten Fragen eng miteinander verknüpft sind und die Beantwortung der Frage nach dem Bezugsrahmen des zu befördernden Wohls auch die

Antwort auf die Frage nach der Bestimmung dieses Wohl teilweise determiniert, aber eben nur teilweise, denn es bleiben zentrale Punkte unbestimmt. So verlangt die globale und diachrone Perspektive bei der Rechtssetzung zwar die Überwindung jedes bezüglich der gesamten Menschheit partikularen Interessenkalküls, liefert jedoch keine Anleitung dazu, wie das im distributiv-kollektiven Gemeinwohl enthaltene allgemeine Interesse der Menschheit, das zur Normierung sozialen Handelns dienen soll, der objektiven Erkenntnis zugänglich gemacht werden kann. Die Ethik und somit die politische Philosophie können nicht umhin, sich diesem komplexen epistemologischen Problem zu stellen.

In der gegenwärtigen Diskussion stehen sich die Quelle der Normativität betreffend zwei Gruppen von Theorien gegenüber: Theorien – wie die von Habermas, Forst und Kohler -¹⁵, die den Prozess der Entscheidungsfindung betonen und den demokratisch-freien Diskurs zum Entstehungsort legitimer normativer Regeln bestimmen, wobei die inhaltliche Festlegung dieser Regeln der autonomen Entscheidung der Rechtsautoren überlassen und mithin offen bleibt, sowie Theorien – wie die von Höffe, Nussbaum und Krebs -¹⁶, für die die Substanz der Regeln entscheidend ist, indem aus anthropologischen Fakten ein Kernbereich fundamentaler materialer Regeln, die einem öffentlichen Entscheidungsverfahren nicht ausgesetzt werden dürfen, gewonnen wird. Das Problem prozessualer Theorien ist also, dass ihre diskursiv zu erreichenden Entscheidungsergebnisse tendenziell der Beliebigkeit ausgesetzt sind, weil sie die Festlegung der Rechtsregeln der Entscheidungsfreiheit von Individuen überantworten, während substantielle Theorien Schwierigkeiten haben können, ihre Art der Festsetzung von fundamentalen Regeln auf Menschenrechtsebene als legitim, d.h. im Dienst des distributiv-kollektiven Gemeinwohls stehend, auszuweisen. Eigentlich ergibt sich somit bei beiden Theorietypen das gleiche Problem: Wie kann die dem allgemeinen Interesse der Menschheit verliehene Normativität dem Zugriff partikularer Interessen, die dieser abträglich sind, entzogen werden? Zur Klärung der Frage, welcher Theoriotyp dieses Problem am besten lösen kann, habe ich zwei Beispiele, das Beispiel eines Pädophilen und das eines Kannibalen, konstruiert:

Der Pädophile argumentiert für die Zulassung der Pädophilie folgendermassen: «Selbstverständlich sollte nur freiwillige Pädophilie zugelassen werden, Gewalt muss in jedem Fall geahndet werden. Es ist aber nicht einsichtig, warum ein Mensch gerade ab 18 Jahren über seinen Körper frei verfügen darf und nicht schon ab 5 oder 10 Jahren. Das Verbot der Pädophilie ist eine willkürliche, paternalistische Begrenzung der individuellen Handlungsfreiheit, da freiwillige Pädophilie keine Person in ihrer Freiheit einschränkt, sondern im Gegenteil für alle zusätzliche Freiheit schafft. Ausserdem ist es doch gleichgeschlechtlichen Paaren manchenorts erlaubt,

Kinder zu adoptieren, obwohl diese Kinder nicht einmal frei entscheiden dürfen, ob sie gleichgeschlechtliche Eltern haben wollen oder nicht.»

Ähnlich argumentiert der Kannibale für die Zulassung des Kannibalismus: «Selbstverständlich sollte nur freiwilliger Kannibalismus zugelassen werden; gegessen werden darf nur eine Person, die ihren Körper für den Verzehr freigibt. Wenn jemand Kannibalismus als anstössig empfindet, ist Toleranz gefragt. Kannibalismus erweitert ja nur die individuelle Handlungsfreiheit. Angesichts der Tatsache, dass Organspenden für medizinische Zwecke und in vielen Staaten auch Euthanasie erlaubt sind, ist das Verbot von Kannibalismus völlig willkürlich. Ob jemand das Fleisch von Tieren oder auch das von Menschen isst oder auf den Fleischverzehr gänzlich verzichtet, ist eine private Angelegenheit.»

Es ist evident, dass sich Pädophilie und Kannibalismus mit partikularen Interessen verbinden, die, falls sie frei verfolgt werden könnten, entgegen der in den beiden Beispielen ausgeführten Argumentation das Leben von Personen durchaus negativ beeinflussen würden, indem Pädophilie bei Kindern ernsthafte psychische Störungen verursacht und Kinder, die aufgrund ihrer Abhängigkeit von Erwachsenen diesen weitgehend ausgeliefert sind, kaum freie Entscheidungen treffen und ihre eigenen Interessen wahrnehmen können. Der Kannibalismus ist dem allgemeinen Interesse der Menschheit deshalb abträglich, weil er die aus der Selbstzweckhaftigkeit jeder Person entspringende Würde des Menschen in krasser Weise verletzt, das Selbstverständnis der menschlichen Gattung erschüttert und seine Zulassung unter den Menschen mit Sicherheit Angst und Schrecken verbreiten und bei vielen gefährliche psychische Deformationen verursachen würde. Dass also Pädophilie und Kannibalismus zum Schutz aller verboten werden sollte, da ihre Zulassung erheblichen psychischen Schaden anrichten würde und deshalb nicht mit dem Leitprinzip des distributiv-kollektiven Gemeinwohls vereinbar ist, kann als erwiesen betrachtet werden.

Nun legen prozessuale Theorien nur das Verfahren der Entscheidungsfindung bzw. Rechtssetzung fest und müssen den Individuen folglich im Rahmen dieses Verfahrens volle Entscheidungsfreiheit zusprechen, damit die in diesen Theorien angelegte prozessuale Offenheit zur Geltung kommen kann und das Ergebnis des demokratischen Diskurses nicht durch überpositive Faktoren von vornherein determiniert ist; aus dieser postulierten Offenheit entspringen die diskurstheoretischen Grundsätze der privaten Autonomie und der Toleranz sowie die Tendenz, ethisch-moralisch fundierte Normativität aus Theorie und Praxis zu eliminieren.¹⁷ Dementsprechend können prozessuale Theorien der Argumentation des Pädophilen und des Kannibalen nichts entgegenhalten, da ihre Begrifflichkeit nicht geeignet ist, den – wie die beiden Beispiele zeigen – enorm wichtigen Unterschied zwischen partikularen Interessen, die dem distributiv-kollektiven

Gemeinwohl abträglich sind, und partikularen Interessen, die sich mit dem Wohl aller vertragen, d.h. zwischen allgemein schädlicher und allgemein nicht schädlicher Freiheit einzufangen. Der im ersten Teil meines Beitrags anhand der Diskurstheorie von Habermas beschriebene Versuch, die Originalität der Moral in Frage zu stellen, der auf theoretischer Ebene durch das Aufstellen des gegenüber der Moral angeblich neutralen Diskurs- bzw. Demokratieprinzips stattfindet und auf praktischer Ebene als Entlastung der Rechtssubjekte von den Anforderungen der (zerfallenen!) traditionellen Sittlichkeit beschrieben wird, kann nämlich nicht ungestraft bleiben, und Habermas bemüht sich im Nachhinein vergeblich, «Quellen der gesellschaftlichen Solidarität» (Habermas 1994, S. 59) und der «Gemeinwohlorientierung» (ebd., S. 111) ausfindig zu machen, wenn seine Theorie von einer Gesellschaft allein die *Institution* des öffentlich-freien Diskurses einfordert und den *personalen* Aspekt völlig vernachlässigt, indem dieser Aspekt auf die als unproblematisch eingestufte private Freiheit eingeengt wird. Ein eklatanter Widerspruch der Diskurstheorie besteht somit darin, dass sie das Naturrecht als metaphysisch und über keine hinreichende empirische Grundlage verfügend ablehnt und den einzigen nachmetaphysischen Entstehungsort von Legitimität im demokratischen Verfahren erblickt (ebd., S. 662), gleichzeitig aber von den Rechtsautoren eine nicht näher beschriebene «demokratische Sittlichkeit» verlangt, weil die politischen Bürgerrechte «die Legitimationsquellen der diskursiven Meinungs- und Willensbildung nur erschliessen, wenn die Bürger ihre kommunikativen Freiheiten nicht ausschliesslich *wie* subjektive Handlungsfreiheiten für die Verfolgung eigener Interessen, sondern für Zwecke des «öffentlichen Vernunftgebrauchs» *als* kommunikative Freiheiten nutzen.» (ebd., S. 687) Wie die Individuen ohne Metaphysik bzw. Naturrecht zum Absehen von ihren partikularen Interessen motiviert werden sollen (dazu gezwungen werden, beispielsweise durch Regeln auf Menschenrechtsebene, dürfen sie ja gemäss der in dieser Hinsicht antiautoritären Diskurstheorie nicht) und wie das rein *formale* Kriterium der Öffentlichkeit des Vernunftgebrauchs die für die Legitimität der Willensbildung unverzichtbare *materiale* Anforderung der Gemeinwohlorientierung, die Habermas selbst an sie stellt, implizieren kann, das bleibt unbeantwortet. In diesem Kontext droht das Prinzip der Toleranz, das ein stark unterbestimmter Grundsatz ist, da es auch für Gleichgültigkeit und Verantwortungslosigkeit Raum bietet, zum Paradox einer «Diktatur der Toleranz» zu werden, indem es gerade jenes normative Fundament nicht toleriert, das die unentbehrliche Grundlage für den auf das Wohl aller gerichteten demokratischen Konsens ist.¹⁸ Eine nicht allein technisch, sondern auch ihrem Sinn nach funktionierende Demokratie, die also eine gerechte und legitime politische Herrschaft gewährleistet, bedarf ausser der (öffentlichen) Toleranz auch der (privaten)

Tugend. Mit anderen Worten: Ohne Tugend ist die Demokratie tot. Wo bleiben aber, so frage ich mich, in prozessualen Theorien, die sich die Stärkung der Demokratie zum Ziel gesetzt haben, Überlegungen zur Ausbildung und Erhaltung staatsbürgerlicher Tugenden?

Ich möchte nun zu meinen beiden Beispielen zurückkehren und untersuchen, was substantielle Theorien gegen die Argumente des Pädophilen und des Kannibalen vorbringen können. Substantielle Theorien gehen davon aus, dass es intrinsische Güter bzw. letzte Zwecke gibt, deren Schutz zu garantieren und deren normative Implikationen auszuführen die Ethik berufen ist. Dem offenen, öffentlich und privat gestaltbaren Sein wird in diesen Theorien ein vorgegebenes, fundamentales Sein vorgelagert, diesem originäre Normativität zugesprochen und so eine unveränderliche moralische Substanz bestimmt, was ihnen den für sie spezifischen anthropologisch-naturrechtlichen Charakter verleiht. Bei der Festlegung von Rechtsregeln muss somit das natural Unbeliebige, müssen anthropologische Konstanten beachtet werden. Dementsprechend können substantielle Theorien den Argumenten des Pädophilen und des Kannibalen entgegenhalten, dass einerseits das Erwachsenwerden eine anthropologische Konstante ist und aus guten Gründen, d.h. aufgrund wissenschaftlicher Erkenntnisse, mit dem Erreichen des 18. Lebensjahres als vollendet betrachtet wird und aus denselben Gründen nur Erwachsene in der Lage sind, selbstständige und verantwortungsvolle Entscheidungen zu treffen; uns dass andererseits die psychische Konstitution des Menschen den Verzehr von Artgenossen verbietet, indem Kannibalismus weithin als Angriff auf die leibliche Integrität und die Würde eines jeden empfunden wird. Damit sind substantielle Theorien genug differenziert, um zwischen dem Allgemeinwohl abträglichen und mit dem Allgemeinwohl verträglichen partikularen Interessen zu unterscheiden und auf diese Weise das distributiv-kollektive Gemeinwohl, das ja Interessen von anthropologischem Status umfasst, dem Zugriff partikularer Interessen zu entziehen und zu schützen.

Höffe gibt nicht nur indirekt eine Anthropologie zu erkennen, indem er mit seinem Grundsatz des legitimatorischen Individualismus die von Kant zu einem kategorischen Imperativ erhobene Selbstzweckhaftigkeit des Menschen als eine anthropologische Konstante unterstellt, sondern befasst sich auch explizit mit der *conditio humana*, die Daten zur Ermittlung des distributiv-kollektiven Gemeinwohls liefert, und mit den für die Verwirklichung dieses Gemeinwohls im Rahmen einer Demokratie unentbehrlichen staats- bzw. weltbürgerlichen Tugenden.¹⁹ Seine Diagnose des Menschen enthält Eigenschaften wie «Weltoffenheit und Polykompetenz», «Bedürfnisse und Triebe», «Intelligenz und Sprachfähigkeit», «Friedfertigkeit und Aggressivität» sowie «das anthropologische Faktum der Hilfs- und Erziehungsbedürftigkeit» (Höffe 1987, S. 345 ff.) und stellt einen ersten Versuch dar, die

Ethik auf ein ganzheitliches Menschenbild zu gründen. Auch Nussbaum stellt eine Liste von konstitutiven Bedingungen des Menschen zusammen, von der sie dann zu einer Aufzählung der zu befördernden menschlichen Grundfähigkeiten in Form einer Theorie des Guten fortschreitet (Nussbaum 1999, S. 49 ff.). Nussbaum verwickelt sich aber in Widersprüche, indem sie einerseits eine «gleichmässige Verteilung der Fähigkeiten» (ebd., S. 67) verlangt und das Ziel politischen Handelns darin erblickt, «ein umfassendes Unterstützungssystem zu schaffen, das allen Bürgern ein ganzes Leben lang eine gute Lebensführung ermöglicht» (ebd., S. 62), andererseits jedoch der Auffassung ist: «[...] die Entscheidungsfreiheit der Bürger müsste in allen Bereichen, auch bei der Ausarbeitung der politischen Konzeption selbst, gewährleistet sein.» (ebd., S. 65) Während also Nussbaum die Nivellierung von Fähigkeiten und einen Vorsorgestaat, dem (weitgehend zu rechtfertigende) paternalistische Züge nicht abzusprechen sind, fordert, will sie zugleich eine von Vorgaben und Zwängen freie demokratische Entscheidungsfindung gewährleistet sehen, wobei ihr jedoch positiv anzurechnen ist, dass sie im Gegensatz zu Habermas auf die Ausbildung von Tugenden in Form einer humanistischen Erziehung grosses Gewicht legt. Wie Höffe und Nussbaum spricht auch Krebs neben der individuellen Autonomie einer Reihe weiterer menschlicher Eigenschaften einen intrinsischen Wert zu und kann ihren anthropologischen Ansatz vom Vorwurf des ungerechtfertigten Paternalismus freihalten, indem sie zwischen dem Urteil, was für Menschen gut ist, und der Berechtigung, Menschen zu einem guten Leben zu zwingen, klar unterscheidet: «Die Aufgabe des Staates beschränkt sich danach denn auch darauf, alle über effektiv garantierte Grundrechte zu einem menschenwürdigen Leben zu befähigen.» (Krebs 1998, S. 240) Die Aufgabe des Staates muss sich allerdings, wie meine beiden Beispiele zeigen, auch darauf erstrecken, Tätigkeiten, die anderen schaden, durch Einsatz des staatlichen Drohpotentials zu verbieten.

Ein Standardvorwurf gegen substantielle Theorien ist, dass sie einen Sein-Sollens-Fehlschluss begehen (was des Öfters fälschlicherweise als naturalistischer Fehlschluss bezeichnet wird)²⁰. Einerseits trifft dieser Vorwurf genau so auf prozessuale Theorien zu, indem diese die Verfahrensbedingungen bzw. Diskursvoraussetzungen mit soziologischen und empirischen Fakten begründen, andererseits muss zwischen einem gestaltbaren, derivativen, aposteriorischen Sein und einem vorgegebenen, fundamentalen, apriorischen Sein unterschieden werden, welches letztere im Rahmen einer Anthropologie²¹ erschlossen werden kann und durch den ethisch-legitimatischen Grundsatz der Gemeinwohlorientierung den imperativischen Zusatz erhält. Wie der Umstand zeigt, dass auch prozessuale Theorien gegen das Humesche Gesetz verstossen, wäre es falsch zu glauben, dass diese von mir aus Gründen der besseren Übersicht als prozessual bezeich-

neten Theorien keine substantiellen Vorgaben machen würden; so fliessen etwa bei Habermas auf zwei der öffentlichen Entscheidungsfindung nicht zugänglichen Ebenen ethisch-normative Prämissen ein: auf der Ebene der Diskursvoraussetzungen und auf der Ebene der Lebenswelt. Das Defizit prozessual ausgerichteter Theorien besteht darin, dass diese Prämissen einerseits nicht kritisch reflektiert werden und andererseits auf einem reduktionistischen Menschenbild basieren, indem die Eigenschaft der Autonomie anderen konstitutiven Eigenschaften der menschlichen Existenz übergeordnet wird. In den beiden in diesem zweiten Teil meines Beitrags behandelten Theoriertypen stehen sich somit nicht die Begriffe «Prozess» und «Substanz», sondern zwei Menschenbilder: ein reduktionistisches und ein tendenziell ganzheitliches gegenüber. Der Reduktionismus prozessual ausgerichteter Theorien kommt auch darin zum Vorschein, dass sie trotz ihres empirisch-soziologischen Hintergrunds das Funktionieren der Demokratie nicht erklären können, weil sich die motivationale Basis der Gemeinwohlorientierung aus privater Freiheit nicht herleiten lässt. Diese Motivation können nur naturrechtlich vorgegebene Imperative, die die Unbeliebigkeit der menschlichen Existenz bewusst werden lassen, übernehmen. Die Erschliessung der anthropologischen Unbeliebigkeit und die Ableitung der aus ihr folgenden Imperative kann selbstverständlich nicht Sache einer herrschenden Elite sein, die ihre partikularen Interessen verfolgt, sollte aber ebenso wenig Gegenstand demokratischer Einigungsprozesse sein, wie etwa auch die Beantwortung der Fragen, ob die Erde rund oder flach ist und ob zwei mal zwei vier ergibt, nicht einem Mehrheitsentschluss überlassen wird; vielmehr sind wissenschaftliche Expertendiskurse gefordert, die den Anforderungen der Aufrichtigkeit und der Präzision genügen müssen und denen die Kompetenz zugesprochen werden muss, anthropologische Erkenntnisse bis zu ihrer Widerlegung als erwiesen und für die politische Entscheidungsfindung als bindend einzustufen. Zur Kontrolle dieser für alle wissenschaftlichen Beiträge offenen Expertendiskurse sind grösstmögliche Publizität und eine besonders auf dem Gebiet der Anthropologie und der Ethik geschulte Bevölkerung, die sich an tugendhaften Vorbildern orientieren kann, erforderlich.

Anmerkungen

¹ Aristoteles 1977, S. 91.

² Hobbes schreibt auf den Umstand bezogen, dass der das Zusammenleben der Menschen regelnde Vertrag nur ein künstlicher ist: «Und so ist es ganz leicht verständlich, dass es noch mehr braucht als nur einen Vertrag, um dem Bündnis Bestand zu verleihen. Und dieses Mehr kann nur eine oberste Macht sein, die die Menschen in Zucht hält und ihre Handlungen auf das *Gemeinwohl* hinlenkt.» (Hobbes 1965, S. 136; Hervorhebung von mir)

Locke denkt: «[...] das erste und grundlegende natürliche Gesetz, das sogar über der legislativen Gewalt gelten muss, [ist] die Erhaltung der Gesellschaft und (soweit es mit dem *öffentlichen Wohl* vereinbar ist) jeder einzelnen Person in ihr» (Locke 1977, S. 283; Hervorhebung von mir verschoben).

Bei Rousseau heisst es: «Aus dem Vorhergehenden folgt, dass der Gemeinwille immer auf dem rechten Weg ist und auf das *öffentliche Wohl* abzielt: woraus allerdings nicht folgt, dass die Beschlüsse des Volkes immer gleiche Richtigkeit haben.» (Rousseau 1977, S. 30; Hervorhebung von mir)

Und Kant sagt in seiner Rechtslehre zu den drei Gewalten des Staates: «In ihrer Vereinigung besteht das *Heil des Staats* (*salus reipublicae suprema lex est*); worunter man nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit verstehen muss» (Kant 1956, Bd. IV, S. 437; Hervorhebung von mir).

Diese vier Vertragstheoretiker verstehen alle Gemeinwohl als das Wohl eines Kollektivs, dem das Wohl des Individuums untergeordnet ist, obwohl sie den Vertragsabschluss selbst, der ja auf freiwilliger Basis zustande kommt, mit dem sich daraus ergebenden Vorteil für jede einzelne Personen begründen: ihr Individualismus bleibt also auf die Legitimation der Staatsordnung als solche beschränkt und gilt nicht – oder nur beschränkt – als normatives Kriterium für die Funktionsweise dieser Ordnung.

³ Vgl. Kohler 2002, S. 166 f., Höffe 1987, S. 95-125 und Habermas 1994, S. 157 f.

⁴ Habermas schreibt: «Das Hintergrundwissen kann nicht als solches falsifiziert werden; es zersetzt sich, sobald es, indem es thematisiert wird, in den Strudel von Problematisierungsmöglichkeiten hineingerät.» (Habermas 1994, S. 39) Einerseits erscheint es als Inkonsenz, dass Habermas, der den Zerfall traditioneller und substantieller Sittlichkeit diagnostiziert und auf einem postkonventionellen und nachmetaphysischen Begründungsniveau argumentiert, das Hintergrundwissen für unantastbar erklärt; andererseits zeugt es von Einsicht, dass er die herausragende Bedeutung des für die Diskurstheorie nicht zugänglichen normativen Fundaments, die diesem bei der gesellschaftlichen Entscheidungsfindung zukommt, anspricht.

⁵ Stark an Habermas erinnernde Ansichten vertreten u.a. Benhabib 2000, Forst 1999, Kohler 1999 und 2002 sowie Maus 1999.

⁶ In seinem letzten grösseren Werk, «The Law of Peoples», charakterisiert Rawls den Urzustand folgendermassen: «In what I am now calling the first use of the original position, it models what we regard – *you and I, here and now* – as fair and reasonable conditions for the parties, who are rational representatives of free and equal, reasonable and rational citizens, to specify fair terms of cooperation for regulating the basic structure of this society.» (Rawls 1999, S. 30; Hervorhebung von mir)

⁷ Augustinus 1977, Bd. 1, S. 173. Augustinus fährt nach seiner Frage fort: «Sind doch auch Räuberbanden nichts anders als kleine Reiche. Auch da ist eine Schar von Menschen, die unter Befehl eines Anführers steht, sich durch Verabredung zu einer Gemeinschaft zusammenschliesst und nach fester Übereinkunft die Beute teilt.» (ebd.)

⁸ Siehe Kelsens kurze Schrift «Was ist Gerechtigkeit?» aus dem Jahr 1953, in der er Gerechtigkeit und absolute Werte überhaupt für subjektiv, irrational und metaphysisch hält, während er Toleranz, Gedankenfreiheit und Demokratie ohne jede Begründung absolut setzt und meint, diese seien keine Werte, sondern moralisch neutrale Prinzipien. Dabei gesteht Kelsen – was für ihn und für die Vertreter der Diskurstheorie bezeichnend ist – nicht ein, dass er Toleranz und Demokratie gerade deshalb fordert, weil sie für ihn (und für andere) einen Wert haben. (Vgl. Kelsen 2000)

⁹ Vgl. Höffe 1987, S. 157.

¹⁰ Wie Pogge (und weitgehend auch Höffe) stellt schon Beitz in seinem 1979 erschienenen Buch «Political Theory and International Relations» die moralische Relevanz von Staatsgrenzen und den intrinsischen Wert von Staaten in Frage und schlägt im Unterschied zu Rawls' und Höffes zweistufigem Kontraktualismus einen einzigen, globalen Urzustand vor: «When, as now, national boundaries do not set off discrete, self-sufficient societies, we

may not regard them as morally decisive features of earth's social geography. For purposes of moral choice, we must, instead, regard the world from the perspective of an original position from which matters of national citizenship are excluded by an extended veil of ignorance.» (Beitz 1979, S. 176) Im Mittelpunkt seines kosmopolitischen Liberalismus – wie Beitz später seine Theorie nennt (vgl. Beitz 1999, S. 216) – steht das von Rawls übernommene Konzept der moralischen Person als der einzigen Legitimationsquelle politischer Ordnungen, wobei das Verdienst von Beitz darin besteht, dass seine Theorie im Gegensatz zu Rawls selbst dieses rawlssche Konzept konsequent durchzieht. Vgl. zum Konzept der moralischen Person: Rawls 1979, S. 548 ff.

¹¹ Vgl. das so genannte Kredit- und Rohstoffprivileg bei Höffe 1999, S. 411 f. und Pogge 2001, S. 47-53; dieses Privileg erlaubt es auch ungerechten und undemokratischen Machteliten, die sich nicht gegen aussen, sondern gegen die eigene Bevölkerung wie Räuberbanden verhalten, ihr Diebesgut, Rohstoffe, zu verkaufen und im Namen ihres Volkes Kredite aufzunehmen. Höffe und Pogge verlangen, dass das Kredit- und Rohstoffprivileg nur gemeinwohlorientierten, demokratischen Staaten verliehen werde.

¹² Das wird schon durch Kants Kategorischen Imperativ gefordert, den er in der «Grundleitung zur Metaphysik der Sitten» als oberstes praktisches Prinzip folgendermassen formuliert: «Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchest.» (Kant 1956, Bd. IV, S. 61)

¹³ Höffe stellt in Anlehnung an Kant meines Erachtens richtig fest: «Weil die naturale Natur, von keiner Generation geschaffen, ihnen allen eine prinzipielle Vorgabe darstellt, ist sie ein Gemeineigentum der Menschheit, die Allmende der Gattung, der gegenüber sich ein Gleichheitsprinzip aufdrängt.» (Höffe 1999, S. 419) Kant spricht in seiner Schrift «Zum ewigen Frieden» von einem Recht «des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde» (Kant, 1964, Bd. VI, S. 214).

Um der diachronen Betrachtungsweise gerecht zu werden, wird nach Rawls im Urzustand ein Spargrundsatz aufgestellt: «Wenn alle Generationen (ausser vielleicht den früheren) Gewinn haben sollen, müssen sich die Beteiligten offenbar auf einen Spargrundsatz einigen, der dafür sorgt, dass jede Generation ihren gerechten Teil von ihren Vorfahren empfängt und ihrerseits die gerechten Ansprüche ihrer Nachfahren erfüllt.» (Rawls 1979, S. 322) Rawls ist in meinen Augen allerdings inkonsistent, indem er die zeitliche Entgrenzung der Gerechtigkeitsperspektive verlangt, sich gleichzeitig vor deren räumlicher Ausdehnung auf den ganzen Globus aber verschliesst, wie sein kommunitaristisch ausgerichtetes, die Souveränität der Einzelstaaten betonendes Völkerrechtskonzept in «The Law of Peoples» zeigt.

¹⁴ Die strikte Aufspaltung einer Konzeption der globalen Gerechtigkeit in eine ideale und in eine realistische Theorie, wie sie Koller (vgl. Koller 1996, S. 232 ff.) vornimmt, ist meiner Ansicht nach weder möglich, indem auch ein ideales Weltmodell, um nicht illusorisch zu sein, die *natürlichen Gegebenheiten* der Erde und der menschlichen Natur berücksichtigen muss, was Kollers ideales Modell, wie etwa der darin enthaltene Grundsatz der supranationalen Ordnungssicherung zeigt, ja auch tut, noch ist diese Aufspaltung wünschenswert, da sie den Anschein erweckt, als müsste sich die Moral nach den *politischen Gegebenheiten* ausrichten. Die wichtige Frage nach dem Zusammenhang zwischen den natürlichen und den politischen Gegebenheiten menschlichen Lebens kommt im zweiten Teil meines Beitrags ausführlicher zur Sprache.

¹⁵ Vgl. Habermas 1994, 1998 und 1999, Forst 1996 und 1999 sowie Kohler 1999 und 2002.

¹⁶ Vgl. Höffe 1987 und 1999, Nussbaum 1988 und 1999 sowie Krebs 1998 und 2002.

¹⁷ Vgl. z.B. Habermas 1994, S. 677, wo er sich gegen eine moralische Begründung von Recht als solchem wehrt.

¹⁸ Toleranz ist eigentlich das grösste Hindernis für das Zustandekommen eines Konsenses, da sie nicht nur, wie Habermas meint, «ein auf Dauer gestelltes Dissensrisiko» (Habermas 1994, S. 680) beinhaltet, sondern die ganze Entscheidungsfindung lähmt; wenn nämlich alle partikularen Interessen gleich zählen, ohne von einer moralischen Instanz in eine

Rangordnung gebracht zu werden, bleibt das Recht des Stärkeren ausschlaggebend. Die Diskurstheorie kann also keine Konzeption für eine funktionsfähige Demokratie liefern; vgl. dazu Steiger 1999, S. 49. Die Lähmung des demokratischen Prozesses ist die Konsequenz der für prozessuale Theorien charakteristischen Umkehrung von Grund und Folge, indem angenommen wird, dass (materiale) Gerechtigkeit aus (formaler) Demokratie folge, während Demokratie offensichtlich nur durch Gerechtigkeit, d.h. durch die Orientierung am distributiv-kollektiven Gemeinwohl, begründet und erhalten werden kann; vgl. auch Sutor 2001, S. 274 ff.

¹⁹ Zu Höffes demokratischer und kosmopolitischer Tugendlehre vgl. Höffe 1999, S. 190-223 und S. 335-348.

²⁰ Der naturalistische Fehlschluss betrifft Moores Untersuchung der Bedeutung des Wortes «gut» und besagt, dass es nicht möglich ist, das Gute durch andere Eigenschaften als das Gut-Sein zu bestimmen, dass also der Begriff des Guten nicht definierbar ist; das Hume-sche Gesetz hängt eng damit zusammen und bringt zum Ausdruck, dass es logisch unmöglich ist, aus deskriptiven, indikativen Aussagen normative, imperativische Konklusionen, d.h. aus Seinsätze Sollensätze, abzuleiten; vgl. dazu Ricken 1998, S. 49-56 und Anzenbacher 1992, S. 265-270.

²¹ Auch das Unternehmen, die Philosophie(-geschichte) als Repertoire anthropologischer Erkenntnisse zu nutzen, wäre einen Versuch wert.

Bibliographie

- Anzenbacher, Arno 1992, *Einführung in die Ethik*, Düsseldorf: Patmos
- Aristoteles 1977, *Hauptwerke*, übers. von W. Nestle, Stuttgart: Kröner
- Augustinus 1977, *Vom Gottesstaat*, übers. von W. Timme, München
- Beitz, Charles 1979, *Political Theory and International Relations*, Princeton: Princeton University Press
- Beitz, Charles 1999, «Afterword», in: Beitz 1979, S. 185-216
- Benhabib, Seyla 2000, 2. Aufl., *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit*, Frankfurt/M.: Fischer
- Brunkhorst, Hauke, Köhler, Wolfgang R. und Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.) 1999, *Recht auf Menschenrechte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Forst, Rainer 1996, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Forst, Rainer 1999, «Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung», in: Brunkhorst, Köhler und Bachmann (Hg.) 1999, S. 66-105
- Habermas, Jürgen 1994, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Habermas, Jürgen 1998, *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Habermas, Jürgen 1999, «Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte», in: Brunkhorst, Köhler und Lutz-Bachmann (Hg.) 1999, S. 216-227
- Hobbes, Thomas 1965, *Leviathan*, übers. von D. Thidow, hg. von P. C. Mayer-Tasch, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt
- Höffe, Otfried 1987, *Politische Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Höffe, Otfried 1999, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München: Beck
- Kant, Immanuel 1956-1964, *Werke in sechs Bänden*, hg. von W. Weischedel, Wiesbaden: Insel
- Kelsen, Hans 2000, *Was ist Gerechtigkeit?*, Stuttgart: Reclam
- Kohler, Georg 1999, «Weltinnenpolitik, Grenzen der Verantwortung und Entstaatlichung», in: Brunkhorst, Köhler und Lutz-Bachmann (Hg.) 1999, S. 246-261

- Kohler, Georg 2002, «Weltrepublik, Vernunftnotwendigkeit und die ‹Garantie des ewigen Friedens›», in: Gosepath, Stefan und Merle, Jean-Christophe (Hg.), *Weltrepublik, Globalisierung und Demokratie*, München: Beck, S. 165-180
- Koller, Peter 1996, «Frieden und Gerechtigkeit in einer geteilten Welt», in: Merkel, Reinhard und Wittmann, Roland (Hg.), «*Zum ewigen Frieden*», Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 213-238
- Koller, Peter 1999, «Die Internationalisierung der Menschenrechte und die Grenzen staatlicher Souveränität», in: Brunkhorst, Köhler und Lutz-Bachmann (Hg.) 1999, S. 228-245
- Krebs, Angelika 1998, «Werden Menschen schwanger? Das ‹gute menschliche Leben› und die Geschlechterdifferenz», in: Steinfath, H. (Hg.), *Was ist ein gutes Leben?*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 235-247
- Krebs, Angelika 2002, *Arbeit und Liebe*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Locke, John 1977, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, übers. von H. J. Hoffmann, hg. von W. Euchner, Frankfurt/M.
- Maus, Ingeborg 1999, «Menschenrechte als Ermächtigungsnormen internationaler Politik», in: Brunkhorst, Köhler und Lutz-Bachmann (Hg.) 1999, S. 276-292
- Nussbaum, Martha C. 1988, «Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution», in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Erg. Band, S. 145-184
- Nussbaum, Martha C. 1999, *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, hg. von H. Pauer-Studer, übers. von I. Utz, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Pogge, Thomas 1989, *Realizing Rawls*, Ithaca und London: Cornell University Press
- Pogge, Thomas 2001, «Internationale Gerechtigkeit: Ein universalistischer Ansatz», in: Ballestrem, Karl Graf (Hg.), *Internationale Gerechtigkeit*, Opladen: Leske und Budrich, S. 31-54
- Rawls, John 1979, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übers. von H. Vetter, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Rawls, John 1999, *The Law of Peoples*, Cambridge, London: Harvard University Press
- Ricken, Friedo 1998, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer
- Rousseau, Jean-Jacques 1977, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, übers. und hg. von H. Brockard und E. Pietzker, Stuttgart
- Steiger, Heinhard 1999, «Brauchen wir eine universale Theorie für eine völkerrechtliche Positivierung der Menschenrechte?», in: Brunkhorst, Köhler und Lutz-Bachmann (Hg.) 1999, S. 41-51
- Sutor, Bernhard 2001, «Über Vertragsgerechtigkeit hinausdenken», in: Ballestrem, Karl Graf (Hg.), *Internationale Gerechtigkeit*, Opladen: Leske und Budrich, S. 273-277
- Walzer, Michael 1996, *Lokale Kritik – globale Standards*, übers. von Ch. Goldmann, Hamburg: Rotbuch

