

*Hermann-Josef Große Kracht*

## **Gemeinwohl statt Gerechtigkeit? Zur fraglichen Tragfähigkeit einer altehrwürdigen Leitsemantik des Politischen**

Man redet wieder vom Gemeinwohl – und schon dies allein gibt zu denken. Während sich in den letzten Jahrzehnten das Thema ‚soziale Gerechtigkeit‘ wieder nachhaltig und dauerhaft auf die Tagesordnung politisch-sozialer Selbstverständigungsprozesse zu setzen vermochte, so ist gegenwärtig auch ein neues Interesse an der einst todgegläubten Gemeinwohlvokabel zu konstatieren. Galt der unvermittelte Rekurs auf ein angebliches Gemeinwohl – zumal nach dem verheerenden Missbrauch der Gemeinwohlformel in den staatstotalitären Herrschaftssystemen des 20. Jahrhunderts – noch bis vor kurzem als höchst unzulässig, so traut sich jetzt auch ein amtierender Bundeskanzler, wieder unvermittelt vom Vorrang des Gemeinwohls zu reden und – kurz nach seinem Amtsantritt Ende 1998 auf dem Gewerkschaftstag der IG Metall – autoritativ zu erklären: „Diese Regierung hat nicht die Aufgabe, die einzelnen Forderungen aus den Verbänden zu addieren und durchzusetzen, sondern sie hat die Aufgabe, das Gemeinwohl in Deutschland sozial gerecht und wirtschaftlich stark zu organisieren. Das ist der Leitfaden – nicht die Forderungen aus Interessenverbänden, Gemeinden oder einzelnen Bundesländern.“ Die Zeiten scheinen also vorbei zu sein, in denen ein wertfreier ‚kritischer Rationalismus‘ die Basisphilosophie des Bundeskanzleramtes bildete, nüchterne Sachkenntnis und sozialtechnologische Entscheidungskompetenz angesagt waren und Helmut Schmidt seinen bekannten Satz prägen konnte: „Wer in der Politik ‚Visionen‘ hat, sollte zum Arzt gehen.“

Die – von den aufgeklärt-abgeklärten Kennern der gesellschaftlichen Komplexitätsslagen ohnehin nur milde belächelte – Rede von Gemeinsinn und Gemeinwohl und der davon ausgehende semantische Wärmestrom deuten darauf hin, dass es ein konstantes, wenn auch konjunkturell schwankendes Bedürfnis geben könnte, die moderne Gesellschaft immer auch als eine normativ integrierte soziale Gemeinschaft zu interpretieren. Offensichtlich verzichten die Mitglieder moderner Gesellschaften nicht dauerhaft und vollständig darauf, ihren gesellschaftlichen Lebenszusammenhang politisch-moralisch mit gemeinschaftsorientierten Leitbegriffen zu belegen, mit denen sich emotionale Reaktionen wie Empathie und Empörung, Identifikation und Kritik, Moralisierung und Skandalisierung mobilisieren lassen. Ohne solche moralischen Bezugnahmen auf die – prekären –

normativen Grundlagen ihrer Gesellschaft scheinen viele Bürger gegenwärtig nicht auskommen zu können oder zu wollen.

Allerdings hat die zaghafte Renaissance des Gemeinwohls<sup>1</sup> gegenüber den breiten und – seit John Rawls' ‚Theory of Justice‘ – geradezu ‚boomenden‘ Diskursen um die Gerechtigkeit gegenwärtig kaum eine Chance. Denn während es mittlerweile mehr als ein halbes Dutzend hoch elaborierter Gerechtigkeitstheorien gibt, sind stringent ausgearbeitete Gemeinwohltheorien, die die ‚Demokratiekompatibilität‘ und ‚Politikfähigkeit‘ dieser Formel auf dem Komplexitätsniveau heutiger sozialwissenschaftlicher und sozioethischer Problemlagen zu eruierten versuchen, kaum in Sicht. Dennoch scheint angesichts der ‚neuen Unübersichtlichkeit‘ (Habermas) der funktional ausdifferenzierten, kulturell hochgradig pluralisierten und – gerade in den letzten Jahren – wieder durch verschärfte sozioökonomische Verteilungskämpfe gekennzeichneten Gegenwartsgesellschaften ein neues und vitales Interesse an den politisch-moralischen Integrationspotenzialen der Gemeinwohlformel aufzubrechen. Und dies scheint sich gerade an den ‚überindividuellen‘, staats- und gemeinschaftsbezogenen Konnotationen dieses Konzepts zu entzünden, die der politische Liberalismus mit seinen Leitsemantiken von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit nicht in vergleichbarer Weise zu artikulieren vermag.

Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden ein kurzer Durchgang durch zentrale Inhalte und Traditionen des Gemeinwohl-Diskurses in der politischen Ideengeschichte Europas erfolgen (1.-4.), um vor diesem Hintergrund die Frage aufzuwerfen, ob diese altherwürdige Integrations- und Legitimationsformel des Politischen heute noch tragfähig sein kann (5.).

## 1. Das vorgegebene *bonum commune* des hohen Mittelalters: Die ‚Wohlfahrt des Staatsschiffs‘

In der Ideengeschichte Europas fand die Rede vom Gemeinwohl ihren ersten, historisch wirkmächtigen Ort in den scholastischen Fürstenspiegeln des Hochmittelalters, zu deren einflussreichsten Exemplaren Thomas von Aquins kleine Schrift ‚De regimine principum‘ (‚Über die Herrschaft der Fürsten‘, um 1255) gehört. Die Kanonisierung der politischen Philosophie des Aristoteles durch den großen Kirchenlehrer Thomas von Aquin schuf – zumindest im akademischen Kontext mittelalterlicher Gelehrsamkeit – einen einheitlichen Weltanschauungsrahmen, in dem das *bonum commune*, also das Gemeinwohl, als Chiffre für eine vor aller Zeit in der göttlichen Schöpfungsordnung festgeschriebene Ziel- und Zweckbestimmung der ‚Wesensnatur‘ sozialer Gemeinschaften fungierte. Hier war jeder Person und jedem Stand ein unverrückbar feststehender Ort im organisch-

hierarchisch gegliederten Ordnungsgefüge der Welt zugewiesen. Das *bonum commune* einer wohlgeordneten sozialen Gemeinschaft, angefangen vom ‚ganzen Haus‘ über die dörfliche Gemeinschaft bis hin zum politischen Gemeinwesen, galt als eine für die menschliche Vernunft zwar nachvollziehbare, individueller Wahl- und Dispositionsfreiheit aber entzogene Zielgröße allen individuellen und gemeinschaftlichen Lebens. Sie wurde als dem Einzelnen zugleich ‚vor- und aufgegeben‘ betrachtet, wenn er den Sinn seines auf soziale Gemeinschaftlichkeit angelegten Lebens nicht verfehlen wollte. Auf dieser ‚naturrechtlichen‘ Basis war die aristotelisch-thomistische Schulphilosophie, die an den deutschen Universitäten bis weit in das 19. Jahrhundert zur Standardausbildung angehender Staatsdiener gehörte, davon überzeugt, über einen umfassenden normativen Entwurf wohlgeordneten gesellschaftlichen Lebens zu verfügen. Und dieser könne und müsse den Regenten des Mittelalters ebenso wie den fürstlichen Landesherren der Neuzeit und den demokratisch gewählten Politikern der Gegenwart als zuverlässige und verbindliche Richtschnur ihres Handelns an die Hand gegeben werden.

Geradezu klassisch ist in diesem Kontext das Gemeinschaftsmotiv von der ‚Wohlfahrt des Staatsschiffes‘, das immer dann Gefahr laufe, seinen vorbestimmten Zielhafen, d.h. sein *bonum commune*, zu verfehlen, wenn es, „von mehreren Winden getrieben, sich nach verschiedenen Richtungen hin treiben lassen könnte“, statt „von dem Willen des Steuermannes in den Hafen gelenkt“ (Aquín 1994, 5) zu werden. Dabei komme es für den König als Steuermann des Staatsschiffes vor allem darauf an, *pax* und *iustitia* für das Gemeinwesen zu gewährleisten und sich nicht allein am eigenen Machterhalt zu orientieren. Insofern war die scholastische Tradition des *bonum commune* – ebenso wie die davon unabhängigen, eher kommunalistischen Traditionen des ‚Gemeinen Nutzens‘ (vgl. dazu Hibst 1991; Blickle 2001) – nicht nur herrschafts*legitimierend* angelegt, sondern von Anfang an auch mit einem veritablen herrschafts*limitierenden* Potenzial ausgestattet. Sie kannte durchgängig ein politisches Widerstandsrecht, denn wenn „die Führung sich nicht das Gemeinwohl der Gesellschaft, sondern den persönlichen Vorteil des Führers zum Ziel setzt, so wird die Herrschaft ungerecht und wider die Natur sein“ (Aquín 1994, 8).

Auch wenn Historiker heute verstärkt darauf hinweisen, dass „auch vormoderne Gesellschaften sich keineswegs durch eine von allen geteilte Sinnperspektive integriert haben, wie dies die Vertreter einer nach Ständen gegliederten und in der ‚Harmonie der Ungleichheit‘ geordneten Gesellschaft immer und bis in die Moderne hinein behaupteten“ (Oexle 2001, 80), so dürfte das klassische Motiv des ‚gemeinsamen Staatsschiffes‘ doch bis heute einen erheblichen Anteil an der ‚überindividuellen‘ Semantik der Gemeinwohlformel haben und ihr jenen spezifischen Charme verleihen, über den die moderne Rede von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit nicht in vergleichbarer Weise verfügt.

## 2. Die administrative Etatisierung des Gemeinwohls in der frühen Neuzeit: die ‚gute Policy‘ des Fürsten

Mit der Ausbildung des modernen Territorialstaates, der sich in der Frühen Neuzeit als eigenständiger, mit eigenen Beamtenapparaten und stehenden Heeren ausgestatteter Herrschaftsapparat am Hofe des Fürsten etabliert, entwickelte sich – als elementares Strukturmerkmal der europäischen Moderne – die neuzeitliche Differenzierung von ‚Staat‘ und ‚Gesellschaft‘. Dadurch wurde die vormoderne Vorstellung einer integralen, sich selbst genügenden und hierarchisch-organisch gegliederten politischen Gemeinschaft endgültig obsolet. An ihre Stelle trat im Zeitalter des politischen Absolutismus der Gegensatz zwischen einem souveränen, auf eigenen Machtressourcen beruhenden administrativen Staatsapparat auf der einen Seite und einer staatsfernen, rechtlich nivellierten, Untertanen-Gesellschaft‘ auf der anderen Seite.

Mit diesem Differenzierungsprozess verband sich eine beschleunigte Verstaatlichung des *bonum commune* bzw. des *Gemeinen Nutzens*. Im Rahmen der *state building*-Prozesse, die theoretisch begleitet wurden von den Kameral- und Policywissenschaften des 17. und 18. Jahrhunderts, rückte nun die obrigkeitsstaatliche Herrschaftskompetenz des Territorialfürsten an die Stelle der gemeinschaftlichen ‚Wohlfahrt des Staatsschiffs‘. Unter dem Leitmotiv der ‚guten Policy‘ ging es nicht mehr um die Verwirklichung eines sozialmetaphysisch vorgegebenen Ordnungszustands der Gesellschaft, sondern um eine detaillierte und vom Souverän zielstrebig umzusetzende Regierungstechnologie. In ihr artikulierte sich das optimistisch-rationale Selbstbewusstsein des ‚aufgeklärten Absolutismus‘, der mit dem Anspruch auftrat, über eine zentralistische Administration den Fortschritt und die materielle Wohlfahrt des gesamten Landes planvoll und effizient vorantreiben zu können.

Der Territorialfürst erschien nun als allsorgender Landesvater, der „für ausreichend Nahrungsmittel, gesunde, fleißige und zahlreiche Untertanen und für die gesamte Ordnung des Alltagslebens zu sorgen hat“ (Bohlender 2001, 254). Denn in dem Maße, wie sich die Landesherren im Steuerstaat „von Geldbesitz abhängig gemacht“ und „das benötigte Geldeinkommen über eine Verstetigung der Besteuerung zu beschaffen“ (Krauth 2001, 199) hatten, waren nun auch „die ‚Wohlfahrt‘ von Land und Landesherr unauflöslich miteinander verknüpft“ (Krauth 2001, 200) – und die wirtschaftliche Wohlfahrt des Landes, der wachsende Wohlstand seiner Untertanen wurde so zum vitalen Eigeninteresse des Landesherren. Aufgrund dieser wechselseitigen ökonomischen Verflechtungs- und Abhängigkeitsverhältnisse konnte schon im frühen 17. Jahrhundert die kameralistische Ratgeberliteratur vom ‚ökonomischen Blick‘, vom ‚oculus oeconomicus‘ sprechen und die warnende Devise ausgeben: ‚Belegt man aber die Unterthanen

so gar über die Maß mit Steuer und Schatzungen/so lassen sie endlich den Ackerbau unbestellt ligen/und werden Bettler ...' (Joh. W. Neumäyr 1632; zit. nach Krauth 2001, 200).

### 3. Die Entdeckung der staatsfreien Autonomie des Gemeinwohls in der Aufklärung: individuelle Freiheit und die ‚natürliche Harmonie‘ der Märkte

In diesem Kontext konnte dann auch bald das gegenläufige Programm einer ‚Entstaatlichung‘ des Gemeinwohls auf die Tagesordnung treten, denn schon die Policewissenschaften hatten damit begonnen, den Fürsten und ihren Verwaltungen nahe zu legen, sich die Selbstorganisationsmechanismen des gesellschaftlichen Lebens zu Nutze zu machen, die von den zahlreichen neuen Theorien über ökonomische, hygienische, generative u.ä. ‚politikfreie‘ Strukturzusammenhänge und Wechselwirkungen aufgezeigt wurden. Zudem wurden im 18. Jahrhundert immer häufiger ‚natürliche Gesetzmäßigkeiten‘ des gesellschaftlichen Verkehrs- und Kommunikationsraums – allen voran der ‚freie Markt‘ – entdeckt, die völlig unabhängig von obrigkeitlicher Politik abzulaufen scheinen. Zu denken ist hier etwa an Bernard Mandevilles ‚Bienenfabel‘ (1723) mit ihrer Botschaft von den *private vices, public benefits* (‚Der Allerschlechteste sogar, fürs Allgemeinwohl tätig war‘), an Vincent de Gournays Schlagwort *Laissez faire, Laissez passer* und die physiokratische Begeisterung für den *ordre naturel*, an Adam Smiths ‚Wealth of Nations‘ (1776) mit der berühmten Formel von der *invisible hand*, aber auch an Thomas R. Malthus‘ frühsozialdarwinistischen Essay ‚On the principle of population‘ (1798) und das darin aufgezeigte ‚eherne Bevölkerungsgesetz‘, demzufolge die Bevölkerung stets stärker wachse als die zur Verfügung stehende Menge an Nahrungsmitteln, so dass Hunger und Not in den unteren Klassen von selbst für einen entsprechenden demographischen Ausgleich sorgen würden.

An diesen ‚natürlichen Gesetzmäßigkeiten‘ entzündete sich dann das fortschrittsoptimistische Selbstbewusstsein des neuen Besitz- und Bildungsbürgertums, das sich in einer entschieden antiabsolutistischen Bewegung artikulierte und vehement die ‚Autonomie der Gesellschaft‘, ihre anonymen, staats- und herrschaftsfrei ablaufenden Funktionsmechanismen und die davon zu erwartenden Segnungen in Sachen Wohlstand und Freiheit pries. Der Omnipotenzanspruch des Fürsten konnte in diesem Kontext nur als kontraproduktive Bedrohung der neu entdeckten Selbstorganisationsfähigkeiten des sozialen, kulturellen und ökonomischen Verkehrsraumes einer nun erstmals vollständig staats- und herrschaftsfrei gedachten ‚Gesellschaft‘ erscheinen. Und so begann man zielstrebig, der fürstenstaatlichen Gemeinwohl-Sorge eine strikt antietatistische Gemeinwohl-Zuversicht entgegenzusetzen.

Die vehemente Kritik der policeylich-merkantilistischen Staatsvernunft konnte gleichermaßen an Adam Smiths Nationalökonomie und Immanuel Kants Freiheitslehre anknüpfen, denn „die Sprache der politischen Ökonomie auf der einen und die Sprache des modernen Vernunftrechts auf der anderen Seite treffen sich in der Ausarbeitung eines Regierungsverhältnisses, das auf zwei Säulen fußen soll: der Freiheit des kapitalistischen Arbeits-, Güter- und Kapitalmarktes und der gesetzlichen Freiheit der bürgerlichen Lebensführung“ (Bohlender 2001, 267).

Damit stand ein radikaler Umbruch in der politischen Theorie des Gemeinwohls auf dem Programm: Waren bisher staatliche Autoritäten die Erstadressaten, an die sich Gemeinwohlforderungen (zuerst nur *pax* und *iustitia*, dann umfassende *gute Policey*) richteten, so wurden politische Ein- und Übergriffe in die geradezu providentielle ‚Schönheit und Ordnung‘ der gesellschaftlichen Selbstorganisationskräfte nun zur größten Gemeinwohlgefährde. Herfried Münkler und seine Mitarbeiter sprechen hier von einem „semantischen Coup des Liberalismus“ (vgl. Münkler/Fischer 1999, 247 u.ö.), mit dem der traditionelle Gegensatz von Eigennutz und Gemeinwohl vollständig aufgelöst und durch die Option für eine ungehinderte Verfolgung privater Eigeninteressen ersetzt wurde. Diese neuartige Begeisterung für subjektlos und moralfrei ablaufende ‚Gesetzmäßigkeiten‘ sollte nach dem von der moralischen Würde und Dignität des Einzelindividuums und seinen Vernunftfähigkeiten faszinierten 18. Jahrhundert dann auch die wissenschaftlich-publizistische Szenerie der nachaufklärerischen, eher von anonymen Struktur- und Funktionslogiken faszinierten Zeit des 19. Jahrhunderts bis weit in die Gegenwart hinein prägen.

Das politisch-moralische Bemühen um die Tugend des Gemeinsinns kann demnach vollständig ersetzt werden durch ein unpolitisch-mechanistisches Vertrauen in die nichtintendierte Funktionalität anonymer Marktmechanismen. Denn diese Zusammenhänge scheinen die Aufgaben der Sozialdisziplinierung, die Einübung der Bürger in die Tugenden von Anstand, Ordnung und Fleiß auf Dauer weit effektiver als kirchliche Moralprediger oder staatliche Erziehungsprogramme wahrnehmen zu können.

#### 4. Die wohlfahrtsökonomische Mathematisierung des Gemeinwohls: Besitzstandswahrung und allseitiger Nutzen

In der Folge dieses liberalen ‚Coups‘ sollte sich nun insbesondere in den neu entstehenden Wirtschaftswissenschaften ein eigener Wohlfahrtsdiskurs etablieren, der bis heute mit dem Anspruch auftritt, den älteren religiösen, naturrechtlichen oder staatsedämonistischen Gemeinwohlkonzeptionen überlegen zu sein und eine für alle Gesellschaftsmitglieder gleichermaßen vorteilhafte und insofern für alle zustimmungsfähige Gemeinwohlkonzeption vorzulegen.

Ausgangspunkt ist hier das utilitaristische Motiv einer Maximierung der persönlichen Nutzen der Individuen. Mit Jeremy Benthams hedonistischem Plädoyer für *pleasure and pain* als den ‚einzigsten Gebietern der Menschheit‘ (On the principles of morals and legislation, 1789) wurde die Bahn frei für eine dezidiert moral- und metaphysikfreie Fassung des Gemeinwohls, die konsequent an den Bedürfnissen der Individuen ansetzt und allein mit den Methoden einer rationalen Wissenschaft, der Mathematik, vorgehen will. Wenn es gelänge, einen Weg zur Berechnung des ‚größten Glücks der größten Zahl‘ zu finden, dann müsste sich das Gemeinwohlproblem ‚rational‘, ‚objektiv‘ und ‚leidenschaftslos‘ lösen lassen; und die heillosen Gemeinwohlstreitereien zwischen weltanschaulichen Eiferern aller Art wären ein für alle Mal überwunden. Als *starting point* dieses Projekts fungieren die jeweils empirisch anzutreffenden Lust- und Unlustempfindungen der Individuen, die – gemäß Benthams egalitärer Maxime ‚*pushin is as good as poetry*‘ (‚Kegeln zählt so viel wie Poesie‘) – ohne nähere qualitative Prüfung als gleichberechtigt anerkannt und in ihren Nutzenwerten miteinander abgeglichen werden, um so gleichsam eine gesamtgesellschaftliche Glücksbilanz zu ermitteln.

Besondere Prominenz erlangten im Rahmen dieser Bemühungen die verschiedenen Varianten des Prinzips der Pareto-Optimalität, die in der Wohlfahrtsökonomie im Kontext der im späten 19. Jahrhundert aufkommenden neoklassischen Gleichgewichtstheorien entwickelt wurden. Das auf Vilfredo Pareto zurückgeführte Prinzip orientiert sich an optimalen Ausgleichs- und Verteilungsergebnissen, zu denen freie Märkte unter hinreichend idealen Rahmenbedingungen tendierten und die immer dann erreicht seien, wenn kein Marktteilnehmer seinen Nutzen verbessern könne, ohne dadurch die Position eines anderen Marktakteurs zu verschlechtern. Angewandt auf Fragen der Wirtschafts- und Sozialpolitik bedeutet dies, dass nur solche Staatsinterventionen in das Marktgeschehen erlaubt sind, die zum Vorteil aller ausfallen und niemanden schlechter stellen als zuvor. Das Pareto-Kriterium allseitiger Vorteilhaftigkeit erscheint somit als eine verblüffend einfache, rationale Lösung für die Definitionsprobleme des Gemeinwohls in der Neuzeit, denn Gemeinwohlförderung wird hier zu einer konfliktfreien sozial-technologischen Angelegenheit allseitiger Wohlfahrtsmehrung, die somit radikal entpolitisiert werden kann. Diffus gewordene Moral scheint durch exakte Mathematik beerbbar zu werden und dadurch eine neue und stabile, weil für alle qua eigener Vorteilmehrung zustimmungsfähige Grundlage des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu stiften. Damit scheint die moderne Gesellschaft über eine nachmetaphysische Gemeinwohlkonzeption zu verfügen, die dem Fortschrittsoptimismus der technischen Industrialisierung mit ihrem Leitbild einer kontinuierlichen Wohlstandsmehrung ebenso entspricht wie dem Individualitätsprinzip der neuzeitlichen Freiheitsphilosophie, die sich von der überkommenen Fixierung auf ewig gültige, gesellschaftsjenseitig verankerte Wahrheitsbestände emanzipiert und

sich einzig an der freien Person und ihren Vorstellungen, Interessen und Bedürfnissen orientiert. Der Befürchtung jedenfalls, moderne Gesellschaften würden nach dem Legitimationsverlust von Religion und Metaphysik unaufhaltsam ihrem Untergang entgegen taumeln, ließ sich so die freudige Aussicht auf eine gewissermaßen ‚post-moralische‘, über den allseitigen materiellen Vorteil vermittelte Integration einer unübersichtlich gewordenen Massengesellschaft entgegensetzen; und dieses Projekt eines sozialtechnologisch-konfliktfreien Gemeinwohlmanagements auf der Grundlage eines immerwährenden Wirtschaftswachstums sollte für lange Zeit zum zentralen Legitimationsmodus der industriekapitalistischen Moderne avancieren.

Allerdings sieht sich dieser Versuch einer vollständigen Ökonomisierung des Gemeinwohls mit erheblichen Problemen belastet. Zunächst ist nicht zu bestreiten, dass der ökonomische Spielraum für pareto-superiore Verbesserungen, die allen wohl und niemandem weh tun, spätestens in wirtschaftlichen Krisenzeiten immer enger wird. Damit gerät das Pareto-Kriterium schnell an die Grenzen seiner politischen Leistungskraft. Da es nur für die seltenen Fälle allseitig vorteilhafter Nutzen*aggregation*, nicht aber für die zahlreichen Konfliktfelder einer politisch umkämpften Nutzen*abwägung* Anwendung finden kann, und da es obendrein die real bestehenden, nicht selten arg ungleichen Ausgangssituationen unverändert bestehen lassen will, fungiert es im Alltag politischer Konflikte allzu oft als schlichtes Vetoprinzip der Wohlhabenden, mit dem sich eine strikte politische Veränderungsblockade errichten lässt.

Zu diesem Praxisproblem der politischen Umsetzung gesellt sich noch ein veritables Problem der ethischen Theoriebildung, denn die Logik des wohlfahrts-ökonomischen Aggregationsdenkens arbeitet mit einem eigentümlich verkürzten Begriff personaler Autonomie. Anders als in der rechts- und moralphilosophischen Tradition Kants, die mit der ‚kopernikanischen Wende zum Subjekt‘ das vernunftbegabte, zu politisch-moralischer Selbstbindung befähigte Individuum ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, rechnen utilitaristische Ansätze nur mit abstrakten Bedürfnissen und Präferenzen, nicht mit konkreten Subjekten und ihren politisch-moralischen Ambitionen und Selbstentwürfen. Denn das holistische Interesse der Wohlfahrtsökonomie an der Bestimmung des gesellschaftlichen Gesamtnutzens kann – von Bentham bis heute – nicht auf die plurale Personalität der vielen, sondern nur auf das aggregierte ‚größte Glück der größten Zahl‘ fokussieren und ist insofern nicht in der Lage, die Kantsche Überzeugung von der Fähigkeit der Individuen zur freien moralischen Selbstbindung ökonomisch abzubilden bzw. einen Personenbegriff zu entwickeln, der es Individuen erlaubt, sich nicht nur als private Nutzenoptimierer, sondern auch als soziale und moralische Subjekte zu entwerfen und als solche in der politischen Theorie und Praxis entsprechende Anerkennung zu finden.

Insofern können wohlfahrtsökonomische Ansätze gegenüber elementaren Inhalten des Normativitätsprofils der politischen Moderne nur ein achselzuckendes Unverständnis an den Tag legen. Insbesondere die Leitidee einer demokratischen Staatsbürgergesellschaft, die sich vom Bevormundungsstaat des Absolutismus befreit und das republikanische Projekt einer gesellschaftlichen Selbstregierung von Freien und Gleichen im Medium eines ‚öffentlichen Vernunftgebrauchs‘ auf den Weg bringt, lässt sich in diesem Referenzrahmen kaum nachvollziehen, geht es dem Utilitarismus doch um die Vermehrung materieller Güter und die gesellschaftliche Optimierung individueller Bedürfnisbefriedigung, nicht um die Verwirklichung politisch-moralischer Prinzipien. Und auch wenn eine solche Nutzenoptimierung erfahrungsgemäß eher in demokratisch-liberalen Regierungssystemen zu erwarten ist und Jeremy Bentham als einer der ersten ‚radikalen Demokraten‘ in der jüngeren Geschichte des politischen Denkens gelten darf, so liefert dieses Konzept kein prinzipielles Argument für den Vorrang der Demokratie gegenüber der Diktatur. Mit ihren pareto-optimalen Gleichgewichtsmodellen und den entsprechenden wirtschafts- und sozialpolitischen Handlungsempfehlungen arbeiten viele wohlfahrtsökonomische Ansätze denn auch bis heute mit der Fiktion eines ‚wohlmeinenden Diktators‘, der als umfassend informierter, einzig dem Gemeinwohl verpflichtet und souverän entscheidungsfähiger Potentat immer dann für die ‚richtige‘ Politik zu sorgen hat, wenn es – etwa im Bereich der öffentlichen Güter (innere und äußere Sicherheit, Umweltschutz etc.), die der Markt aus sich heraus nicht adäquat zur Verfügung stellen kann – zu Phänomenen eines prinzipiellen oder partiellen Marktversagens kommt.

## **5. Auf zu dem Weg zu einer demokratisch-deliberativen Gemeinwohltheorie?**

Vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Theoriegeschichte des Gemeinwohlkonzepts haben der Berliner Politikwissenschaftler Herfried Münkler und seine Mitarbeiter mit ihrer vierbändigen Edition ‚Gemeinwohl und Gemeinsinn‘ den Versuch unternommen, die – in ihrer Tragfähigkeit und Leistungskraft gegenüber der gegenwärtig dominanten Gerechtigkeitssemantik womöglich unterschätzte – Kategorie des ‚Gemeinwohls‘ wieder in die normativen Selbstverständigungsdebatten moderner Gesellschaften einzubringen. Sie haben die Frage aufgeworfen, inwiefern der Topos des Gemeinwohls für die zahlreichen politisch-moralischen Problemlagen moderner Gesellschaften, angefangen bei Fragen des Verwaltungsrechts und der politischen Steuerung über die Herausforderungen der Wirtschafts- und Sozialpolitik bis hin zu den schwerwiegenden Problemen der Gewährleistung einer nachhaltigen ökologischen Entwicklung im globalen Kontext, eine wertvolle

Hilfestellung zur ethischen Orientierung und politischen Entscheidungsfindung liefern kann. In zahlreichen Beiträgen lassen sie Juristen und Historiker, Wirtschafts- und Sozialwissenschaftler, Philosophen und Theologen, aber auch Biologen, Ökosystemforscher und Forstwirte zu Wort kommen, um dadurch die thematische Breite und die vielfache Anschlussfähigkeit des Gemeinwohlgedankens für verschiedenartige Problemlagen moderner Gesellschaften zu dokumentieren. Zugleich belegen diese Beiträge jedoch, dass die Verwendungsweisen und Interpretationshorizonte der Gemeinwohlkategorie ebenso wie die Einschätzung ihrer heutigen Leistungskraft hochgradig diffus sind. Ein noch so zaghafter gesellschaftlicher Konsens ins Sachen ‚Gemeinwohl-Definition‘ scheint gegenwärtig nicht greifbar zu sein.

Nun wollen auch Münkler und seine Koautoren keine politisch-normative Theorie vorlegen, die mit dem Anspruch auftreten könnte, eine ‚gemeinwohltheoretische‘ Alternative zu den aktuellen gerechtigkeitstheoretischen Ansätzen darzustellen. Zwar vermuten sie, dass der Gemeinwohlbegriff dazu geeignet sein könnte, „die Suche nach neuen Denkmodellen“ anzuleiten, „mit denen die als Gerechtigkeitsfragen unterkomplex behandelten Probleme wohlfahrtsstaatlicher Leistungen, ökologischer Bedrohungen und weltgesellschaftlicher Entwicklungsprozesse thematisiert werden können“ (Münkler/Fischer 1999, 241); konkret beschränken sie sich aber auf einige wenige Hinweise *ex negativo*, die zu beachten seien, wenn man sich unter den Bedingungen moderner Gesellschaften auf die Suche nach einer zukunftsfähigen Theorie des Gemeinwohls begeben will: So sei anzuerkennen, dass die Rede vom Gemeinwohl und die von ihr erhoffte Mobilisierung eines emphatischen politisch-moralischen Gemeinsinns mit zunehmender Größe der sozialer Bezugseinheit (vom lokalen Stadtteil über den Nationalstaat bis zur EU oder gar zur ‚Weltgesellschaft‘) immer diffuser und prekärer werde. Auch müsse der Topos künftig auf jedes substantialistische Ansinnen, das „ein objektives, gar transhistorisches Gemeinwohl“ (Münkler/Bluhm 2001, 12) meint identifizieren zu können, definitiv verzichten. Die Semantik des Gemeinwohls habe sich vielmehr ohne Vorbehalt den Prozessen der „Fundamentalpluralisierung und -prozeduralisierung“ zu stellen, denen sie „weltweit ausgesetzt“ sei und durch die sie „weiter an Bestimmtheit verlieren“ (Münkler/Bluhm 2001, 10) werde, ohne deshalb zwangsläufig überflüssig oder gar vollständig entleert zu werden. Überzeugende Antworten auf die Frage, wie eine wünschenswerte ‚Wiederauffüllung‘ dieser Semantik unter derart widrigen Bedingungen erfolgreich und überzeugend gelingen könnte, sind freilich kaum im Sicht.

Die Semantik des Gemeinwohls ist und bleibt eher partikularistisch als universalistisch, eher kollektivistisch als individualistisch orientiert. Sie richtet sich auf ‚überindividuelle‘ Belange verschiedener sozialer Gruppen und Gemeinschaften und wird nicht von vornherein mit der Erwartung konfrontiert, sich gegenüber

jedermann rechtfertigen können zu müssen. Gegenüber den egalitären Basisüberzeugungen der politischen Moderne verhält sich das Gemeinwohl insofern hartnäckig sperrig, und dies hat den Gemeinwohltopos in der Geschichte der politischen Ideen immer wieder so gefährlich für den moralischen Wert der Autonomie des Einzelnen und die daraus resultierenden Ideen von Freiheit und Demokratie gemacht. Sofern diese normativen Errungenschaften der Moderne in den politischen Kulturen heutiger europäischer Gesellschaften aber so sehr internalisiert sind, dass hier – zumindest auf der Ebene der rechtlich institutionalisierten Grundrechte – keine akute Gefahr für die Anerkennung der Prinzipien von Individualität, Freiheit und Demokratie besteht, ist ein auf den historischen Missbrauch fixierter Alarmismus gegenüber der Gemeinwohlsemantik heute wohl nicht vorrangig.

Während das Konzept der Demokratie vor allem auf die *input*-Seite des politischen Prozesses fokussiert und sich für die *outputs* und *outcomes* nur sekundär interessiert, und während das Konzept der Gerechtigkeit vor allem die individuellen Kategorien von Bedarf, Leistung und Verdienst thematisiert, greift die Rede vom Gemeinwohl aus auf eine breite Palette an ‚gemeinwohlrelevanten‘ Themen und Problemen des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Die nachhaltige Versorgung der Bevölkerung mit Zeitungen, Medikamenten und Glühbirnen, die effiziente Koordination von Straßenverkehr und Abwasserentsorgung und die Bereitstellung von qualitativ hochwertigen Arbeitsplätzen, Kommunikationsdiensten und Naherholungsgebieten gehören unstrittig dazu. Aber auch die Regelung des öffentlichen Umgangs mit Krankheit, Sterben und Tod oder die Sorge um das nationale Kulturerbe, um Kunst und Kultur dürften darunter zu fassen sein. Und schließlich könnte es sein, dass auch die Fragen nach dem angemessenen Umgang mit der eigenen Geschichte und der Verantwortung gegenüber anderen Ländern und Völkern nicht ohne weiteres als ‚gemeinwohlrelevant‘ zu qualifizieren sind; zumindest dann, wenn man sich nicht mit normativer Ernüchterung abfinden, sondern an einem politisch-moralisch emphatischen Begriff von Gemeinwohl und Gemeinsinn festhalten möchte.

In all diesen Fragen scheint also unter Bedingungen demokratischer Konfliktgesellschaften eine permanente öffentliche Diskurspraxis von Nöten, in denen es nicht nur um Fragen von Recht und Gerechtigkeit geht, sondern immer auch um Fragen der kollektiven politischen Identität, der ökologischen Nachhaltigkeit, der ökonomischen Effizienz und der klugen Gestaltung gesetzlicher Ordnungsrahmen. Um eine solche Diskurspraxis zu gewährleisten, ist nach Kommunikations- und Kooperationsformen zu suchen, die es erlauben, alle potenziellen ‚Gemeinwohlakteure‘ der Gesellschaft, die im Spannungsfeld von Familie, Staat, Markt und Drittem Sektor agieren und dort immer auch ihre legitimen Partikularinteressen verfolgen bzw. ihr je eigenes politisch-kulturelles Selbstverständnis artikulie-

ren wollen, nachhaltig und erfolgreich in das demokratische Projekt gesamtgesellschaftlicher ‚Gemeinwohlverantwortung‘ und kollektiver ‚Wohlfahrtsproduktion‘ zu integrieren. Dieses Projekt demokratisch-deliberativer ‚Gemeinwohlverantwortung‘ steht dabei unter der Prämisse, dass hier weder allein auf mathematische Verfahren einer moralisch indifferenten Aggregation verschiedener individueller Präferenzen noch auf ein irgendwie vorgegebenes ‚objektives Gemeinwohl‘ zurückgegriffen werden kann. Insofern lässt sich als ein erstes Ergebnis der aktuellen Gemeinwohldebatte festhalten, dass ein zukunftsfähiges Konzept von ‚Gemeinwohl‘ nicht hinter die ‚Sperrklinken der politischen Moderne‘ zurückfallen darf und den Kriterien der (politisch-moralischen) Individualisierung, der (demokratisch-diskursiven) Prozeduralisierung und der (weltanschaulich-kulturellen) Pluralisierung gerecht werden muss.

Vielleicht kann hier sogar das alte Leitbild von der ‚Wohlfahrt des Staatsschiffes‘ noch einmal didaktische Hilfestellung leisten. Denn mit dem Untergang von Religion und Metaphysik wird das Staatsschiff nicht zwangsläufig zu einem orientierungslos dahintreibenden Boot, „das ziellos auf dem Meer herumgeworfen wird, bepakt mit einer aufrührerischen, ordinären, zwangsweise rekrutierten Mannschaft, die gröhlt und tanzt, bis Gottes Zorn das rebellische Gesindel ins Meer stößt, damit wieder Schweigen herrsche“ (Schmitt 1993, 63); unter demokratischen Bedingungen ist vielmehr zu erwarten, dass die Crew „nicht nur ‚gröhlt und tanzt‘, sondern sich auch gemeinschaftlich berät, was zu tun sei, nachdem das Vertrauen in Gottes Kursvorgaben und die Autorität eines Kapitäns von Gottes Gnaden geschwunden ist“ (Rödel/Frankenber/Dubiel 1989, 133). Und dieses Bild einer inklusiven, demokratisch-deliberativen Gemeinwohlberatung dürfte allemal attraktiver sein als die Vorstellung einer Besatzung, die freudig-unbekümmert das Staatsschiff verlässt, um in lauter Einmann-Schlauchbooten eigenverantwortlich in die stürmische See zu stechen und die je eigenen Routen zu verfolgen.

Wie dem auch sei; in Sachen ‚Gemeinwohl‘ bleibt noch vieles begrifflich klarer zu konzipieren und politisch-ethisch intensiver zu diskutieren, bevor erkennbar wird, in welchem Ausmaß die zaghaft wieder auflebende Rhetorik des Gemeinwohls zukunftsfähig sein kann. Soviel aber dürfte feststehen: eine vollständige Verabschiedung der traditionellen Gemeinwohlssemantik sollten sich moderne Gegenwartsgesellschaften und ihre politischen Öffentlichkeiten nicht leisten – und zwar gerade deshalb, weil die Rede von den ‚überindividuellen‘ Gemeinwohlbelangen die eingeübten und oft allzu selbstverständlich akzeptierten Plausibilitäten des politischen Liberalismus durchaus nachhaltig und produktiv zu irritieren vermag.

**Anmerkung**

- 1 Vgl. dazu vor allem die vierbändige Edition ‚Gemeinwohl und Gemeinsinn‘, die Herfried Münkler und seine Mitarbeiter zwischen 1998 und 2002 herausgegeben haben (Münkler/Bluhm 2001; Münkler/Fischer 2002a; Münkler/Fischer 2002b; Münkler/Bluhm 2002), aber auch die breit angelegten Sammelbände Brugger/Kirste/Anderheiden 2002 und Schuppert/Neidhardt 2002; vgl. dazu meine Besprechung in der Soziologischen Revue, Heft 3/2004, 297-311, auf die ich in weiten Passagen dieses Textes zurückgegriffen habe.