

Die Verantwortung der Eliten: Eine Theorie der Gemeinwohlpflichten

Bohlken, Eike

Veröffentlichungsversion / Published Version

Habilitationsschrift / habilitation treatise

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Bohlken, E. (2011). *Die Verantwortung der Eliten: Eine Theorie der Gemeinwohlpflichten*. Frankfurt am Main: Campus Verlag. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-89421-9>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



Eike Bohlken

DIE VERANTWORTUNG DER ELITEN

Eine Theorie der Gemeinwohlpflichten



campus

Die Verantwortung der Eliten

Eike Bohlken, Dr. phil., ist wissenschaftlicher Assistent am Forschungsinstitut für Philosophie Hannover und Privatdozent an der Universität Tübingen.

© Campus Verlag GmbH

Eike Bohlken

Die Verantwortung der Eliten

Eine Theorie der Gemeinwohlpflichten

Campus Verlag
Frankfurt/New York

© Campus Verlag GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie.

Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-593-39380-3

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2011 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Satz: Marion Jordan, Frankfurt am Main

Druck und Bindung: Beltz Druckpartner, Hemsbach

Gedruckt auf Papier aus zertifizierten Rohstoffen (FSC/PEFC).

Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.campus.de

© Campus Verlag GmbH

Inhalt

Vorwort.....	11
Einleitung.....	13
I Grundlagen einer philosophisch-normativen Elitentheorie	
1 Die Etablierung des Elitebegriffs in der Soziologie und der Politikwissenschaft	21
1.1 Entstehung und Entwicklung des Elitebegriffs	22
1.2 Die ältere Elitetheorie	23
1.2.1 Die Elite als »politische Klasse« (Gaetano Mosca)	23
1.2.2 Die Unausweichlichkeit der Elitenherrschaft (Robert Michels)	30
1.2.3 Das Leistungsmodell der »ausgewählten Klasse« und die Zirkulation der Eliten (Vilfredo Pareto)	33
1.2.4 Die Anschlussfähigkeit der älteren Elitetheorie für die politische Ethik	39
1.3 Paradigmenwechsel in der jüngeren Elitentheorie	47
1.3.1 Elitenpluralismus und Elitenkonkurrenz	48
1.3.2 Konzeptionen der jüngeren Elitentheorie	52
1.3.3 Von der Machtelite zur Funktionselite – die Anschlussfähigkeit der jüngeren Elitentheorie für die politische Ethik	64
1.4 Von der Funktions- zur Verantwortungselite – die Konzeption einer philosophisch-normativen Elitentheorie	73

II Die Bedeutung des Gemeinwohlgedankens für die politische Ethik

2	Geschichte und Entwicklung des Gemeinwohlgedankens	85
2.1	Der Gemeinwohlgedanke in der griechisch-römischen Antike	86
2.2	Der Gemeinwohlgedanke im Mittelalter	92
2.3	Die Entwicklung des Gemeinwohlgedankens von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart	98
2.3.1	Der Gemeinwohlgedanke in der frühen Neuzeit	98
2.3.2	Die gute Polizey als neue Form gemeinwohlorientierter Herrschaft	106
2.3.3	Die Einschränkung des Gemeinwohlgedankens durch die Kritik der Aufklärung und des Liberalismus	112
2.3.4	Der Sozial- und Wohlfahrtsstaat als Weiterführungen des Gemeinwohlgedankens bis in die Gegenwart	125
2.3.5	Der Gemeinwohlgedanke in der katholischen Soziallehre und in der Rechtswissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg	130
2.4	Zusammenfassung	150
3	Systematische Auffassungen und Verwendungsweisen des Gemeinwohlbegriffs	162
3.1	Apriorische versus aposteriorische Auffassungen des Gemeinwohls	162
3.2	Materiale versus formale Auffassungen des Gemeinwohls	164
3.3	Substanzielle versus prozedurale Auffassungen des Gemeinwohls	167
3.4	Moralische versus funktionale Auffassungen des Gemeinwohls – Gemeinwohl und Gemeinsinn	171
3.5	Positiv-präskriptive versus negativ-kritische Verwendungsweisen des Gemeinwohlbegriffs – die Rhetorik des Gemeinwohls	176

4	Einwände gegen den Gemeinwohlbegriff als zentrale Kategorie der politischen Ethik	180
4.1	Der Einwand der Unterbestimmtheit	180
4.2	Der Ideologievorwurf	186
4.3	Der Partikularismuseinwand	188
4.3.1	Das Problem der internen Differenzierung	190
4.3.2	Das Problem der externen Rechenschaft	192
4.3.3	Diskussion der beiden Probleme	193
4.4	Der Paternalismuseinwand	196
4.5	Auswertung	199
5	Möglichkeiten einer philosophisch-systematischen Bestimmung des Gemeinwohlbegriffs	202
5.1	Das basale Gemeinwohl	204
5.2	Das meliore Gemeinwohl	207
6	Eine Theorie der Gemeinwohlpflichten	210
6.1	Das Übereinstimmungskriterium	211
6.2	Das Kriterium der Verrechtlichungsfähigkeit	213
6.3	Das Kriterium der Einklagbarkeit	214
6.4	Das Kriterium des Ausmaßes der Verbindlichkeit	216
6.5	Das Kriterium verschiedener Dimensionen der Sittlichkeit	224
6.6	Auswertung	227

III Der Beitrag der Eliten zum guten Gemeinwesen

7	Die Gemeinwohlpflichten politischer Eliten	234
7.1	Die Sphäre des Politischen	237
7.2	Die Identifizierung der politischen Eliten	239

7.3	Die Gemeinwohlpflichten der regierenden Elite	242
7.3.1	Das Aufgabenprofil der regierenden Elite	242
7.3.2	Die basalen Gemeinwohlpflichten der regierenden Elite	243
7.3.3	Die melioren Gemeinwohlpflichten der regierenden Elite	255
7.3.4	Die Vorbildfunktion der regierenden Elite	258
7.4	Die Gemeinwohlpflichten der Führungsspitzen der parlamentarischen Opposition	262
7.4.1	Das Aufgabenprofil der Führungsspitzen der parlamentarischen Opposition	263
7.4.2	Die basalen und melioren Gemeinwohlpflichten der Führungsspitzen der parlamentarischen Opposition ...	263
7.5	Die Gemeinwohlpflichten der Führungsspitzen von Interessengruppen	266
7.5.1	Das Aufgabenprofil der Führungsspitzen von Interessengruppen	266
7.5.2	Die basalen Gemeinwohlpflichten der Führungsspitzen von Interessengruppen	268
7.5.3	Die melioren Gemeinwohlpflichten der Führungsspitzen von Interessengruppen	277
7.5.4	Die Bedeutung der Führungsspitzen von Interessengruppen für das gute Gemeinwesen	278
7.6	Die repräsentative Sittlichkeit der politischen Eliten	279
8	Die Gemeinwohlpflichten wirtschaftlicher Eliten	286
8.1	Die Identifizierung der wirtschaftlichen Eliten	287
8.2	Das Aufgabenprofil der wirtschaftlichen Eliten	290
8.3	Die basalen Gemeinwohlpflichten der wirtschaftlichen Eliten	299
8.3.1	Die langfristig gesicherte Produktion der materialen basalen Gemeinwohlgüter	300
8.3.2	Die langfristige Sicherung des Unternehmens und von Arbeitsplätzen	305
8.3.3	Der Verzicht auf die <i>exit option</i>	318

8.3.4	Das Vorantreiben von Innovationen	322
8.3.5	Die Sicherung der personalen Integrität	323
8.3.6	Effizienz und Transparenz – Sollten die Bezüge von Managern veröffentlicht werden?	325
8.4	Zwischenfazit	327
8.5	Die melioren Gemeinwohlpflichten der wirtschaftlichen Elite	329
8.5.1	Die kritische Begleitung der Wirtschaftspolitik	330
8.5.2	Die Pflicht zu sozialem und kulturellem Engagement – Mäzenatentum, Sponsoring und das Gründen von Stiftungen	331
8.5.3	Die Vorbildfunktion wirtschaftlicher Eliten	335
8.6	Die wirtschaftsethischen Konzepte von <i>Corporate Citizenship</i> und <i>Corporate Social Responsibility</i> im Vergleich mit der Theorie der Gemeinwohlpflichten	337
9	Die Gemeinwohlpflichten geistig-kultureller Eliten	347
9.1	Teilbereiche kultureller Autonomie	350
9.1.1	Das basale Gemeinwohlgut der kulturellen Kompetenz	351
9.1.2	Das basale Gemeinwohlgut einer gemeinsamen sozialen, politischen und kulturellen Öffentlichkeit	352
9.1.3	Das basale Gemeinwohlgut eines kulturellen Selbstverständnisses des Gemeinwesens	352
9.2	Die Gemeinwohlpflichten der Eliten im Bildungswesen	355
9.2.1	Die Gemeinwohlpflichten der Elite im schulischen Bildungswesen	355
9.2.2	Die Gemeinwohlpflichten der Elite im akademischen Bildungswesen	364
9.3	Die Gemeinwohlpflichten der Medienelite	382
9.3.1	Die Identifikation der Medienelite	382
9.3.2	Das Aufgabenprofil der Medienelite	384
9.3.3	Die basalen Gemeinwohlpflichten der Medienelite	385
9.3.4	Die melioren Gemeinwohlpflichten der Medienelite ...	395

9.4 Die Gemeinwohlpflichten der Eliten im Kunstbetrieb	406
9.4.1 Die Identifizierung der Eliten im Kunstbetrieb	406
9.4.2 Das Aufgabenprofil der Eliten im Kunstbetrieb	407
9.4.3 Die basalen Gemeinwohlpflichten der Eliten im Kunstbetrieb	408
9.4.4 Die melioren Gemeinwohlpflichten der Eliten im Kunstbetrieb	414
9.5 Die Gemeinwohlpflichten religiöser Eliten	415
Schlussbetrachtung	419
Literatur	422
Sachregister	437
Personenregister	441

Vorwort

Dieses Buch ist in den Jahren 2003 bis 2010 in Tübingen, Weingarten und Hannover entstanden. An allen drei Orten habe ich umfangreiche persönliche und institutionelle Unterstützung erfahren, wofür ich mich an dieser Stelle bedanken möchte. In Tübingen gilt mein Dank an erster Stelle Otfried Höffe für hilfreiche Hinweise und konstruktive Kritik, sodann den weiteren Gutachtern der Fakultät für Philosophie und Geschichte, Sabine Döring, Michael Heidelberger und Anselm Döring-Manteuffel, deren kritische Anmerkungen ebenfalls sehr hilfreich waren. Danken möchte ich ferner den Mitgliedern des Tübinger Graduiertenkollegs »Globale Herausforderungen – transnationale und transkulturelle Lösungswege«, an dem ich als Postdoc ein Jahr zu den Gemeinwohlpflichten transnationaler Eliten geforscht habe – stellvertretend genannt seien Lutz Richter-Bernburg, Volker Rittberger und Brigitte Höhenrieder. Am Institut für Bildung und Ethik der Pädagogischen Hochschule Weingarten hatte ich vorher die Möglichkeit, das Thema dieser Arbeit zu entwickeln. Mein Dank geht hier – wiederum stellvertretend – an Siegbert Peetz, Bruno Schmid, Hans-Martin Brüll und Roman Meinhold, ohne die mir als Nordlicht in Oberschwaben vieles schwerer gefallen wäre. Das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover ließ mir den Freiraum, die Arbeit abzuschließen, Teile davon nochmals zur Diskussion zu stellen und das Buch daraus zu machen, das Sie jetzt in den Händen halten. Mein besonderer Dank gilt hier Gerhard Kruij, Jürgen Manemann und Christian Thies. Für das Lektorat und die finale Gestaltung sei ein letzter Dank an Friederike Fleschenberg und Julia Flechtner vom Campus Verlag ausgesprochen.

Es war hochinteressant zu verfolgen, wie das Thema Eliten in den letzten Jahren Konjunktur gewonnen hat. Dass wieder über Eliten gesprochen wird, scheint mir gerade aus der Perspektive der politischen Ethik eminent sinnvoll, die Art und Weise, in der dies geschieht, aber oft kritikwürdig. Ich habe daher versucht, eine philosophisch-normative Elitentheorie zu entwi-

ckeln, deren zentrale Frage lautet, was die Mitglieder eines Gemeinwesens auf der Basis einer Theorie der Gemeinwohlpflichten von den Eliten in Politik, Wirtschaft und Kultur erwarten können. Die Antwort auf diese Frage bildet zugleich einen wichtigen Baustein für eine Theorie des guten Gemeinwesens.

Hannover im Februar 2011

Eike Bohlken

Einleitung

Das Thema der Eliten und ihrer Verantwortung für das Gemeinwohl ist zwar schon seit einigen Jahren Gegenstand öffentlicher Debatten, die Philosophie hat sich dabei bislang aber eher zurückgehalten.¹ Dies ist insofern erstaunlich, als die Frage der guten oder gerechten Herrschaft ein Kernproblem der politischen Ethik darstellt, das sich – wie auch der Begriff eines »gemeinsamen Nutzens« – schon bei Platon und Aristoteles findet und seitdem durch die Philosophiegeschichte zieht. Mangelnde Expertise kann also kaum der Grund für die philosophische Zurückhaltung sein. Allerdings ist »Elite« kein philosophischer Begriff. Seiner wissenschaftlichen Herkunft aus der Soziologie und der Politikwissenschaft gemäß wird er vorwiegend in empirisch-deskriptiven Untersuchungen verwendet, in denen man zu ermitteln sucht, welche Personen auf der Grundlage welcher Voraussetzungen und Leistungen zu einer gesellschaftlichen Führungsgruppe zu zählen sind. Hinzu kommt, dass der Begriff der Elite aufgrund seiner affirmativen Verwendung im Faschismus und Bolschewismus gerade in Deutschland bis in die 80er Jahre des 20. Jahrhunderts als nicht mehr gesellschaftsfähig galt. Seit den 1990er Jahren ist allerdings eine Renaissance des Begriffs zu beobachten, die eng mit der neoliberalen Aufwertung des Konkurrenzprinzips verknüpft ist und sich nicht zuletzt in den hochschulpolitischen Vorzeigeprojekten der Exzellenzcluster sowie in der informellen Rede von Eliteuniversitäten niedergeschlagen hat.²

Die philosophische Zurückhaltung gegenüber dem Elitenbegriff ist ohne Zweifel dadurch zu erklären, dass er quer zu einigen Themen steht, wel-

1 Ausnahmen bilden kürzere Artikel von Julian Nida-Rümelin, »Welche Eliten?«, und Michael Großheim, »Adel der Besonnenheit«, sowie eine Reihe früherer Artikel des Verfassers.

2 Vgl. Hartmann, *Mythos Leistungseliten*, S. 13. Ein guter Überblick über die in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg bis hin zur Gegenwart geführten Debatten findet sich bei Bluhm/Straßenberger, »Elitedebatten«, eine sehr viel ausführlichere ideengeschichtliche Rekonstruktion für den Zeitraum von 1945–1970 bei Reitmayer, *Elite*.

che die Debatten der politischen Philosophie in den letzten Jahrzehnten bestimmt haben. »Elite« wird nahezu emblematisch – und nicht zu Unrecht – mit Ungleichheit verbunden. Wer sich »gleiche Freiheit«, »partizipative Demokratie« oder einfach nur »soziale Gerechtigkeit« auf die Fahnen geschrieben hat, wird daher in der Regel wenig Positives mit dem Elitenbegriff verbinden.

Entgegen allen egalitären und radikaldemokratischen Wunschkonzeptionen sind Eliten jedoch nicht nur mächtig und einflussreich, sondern auch schon aus organisatorischen Gründen in modernen Großgesellschaften nicht wegzudenken. Wenn diese Diagnose zutrifft, ist es sinnvoll, im Rahmen der politischen Ethik eine Theorie zu entwickeln, die danach fragt, wie das besondere Gestaltungspotenzial politischer, wirtschaftlicher und geistig-kultureller Eliten³ gesellschaftlich nutzbar gemacht oder eingeeignet werden kann. Eine solche Theorie versucht diese Arbeit zu liefern. Sie fragt nach dem guten Gemeinwesen und meint damit einen gesamtgesellschaftlichen Zustand, der durch ein wohlgeordnetes komplexes In- und Gegeneinanderwirken gut gestalteter Institutionen und sich am Gemeinwohl orientierender personaler Akteure gekennzeichnet ist.

An dieser Stelle ist es wichtig, einem Missverständnis entgegenzutreten, zu dem der Titel verleiten könnte. Wenn dort nur die Eliten genannt sind, so ist dies der thematischen Eingrenzung geschuldet, die ein Buch zu einer komplexen Materie verlangt. Ich gehe keineswegs davon aus, dass es allein die Eliten sind, in deren Händen das Gemeinwohl liegt. Allerdings können sie einen unverzichtbaren Beitrag zur Realisierung desselben leisten, der es rechtfertigt, sie ins Zentrum einer eigenen Untersuchung zu stellen. Um deutlich zu machen, dass es sich hier tatsächlich nur um eine Konzentration auf einen Teil des Geschehens handelt, gebe ich an vielen Stellen Hinweise auf die korrespondierenden Gemeinwohlpflichten der nicht zu einer Elite gehörenden Mitglieder des Gemeinwesens. Die im Folgenden entwickelte Elitentheorie bildet somit nur ein *Teilstück* einer Theorie des guten Gemeinwesens. Eine weitere, teils methodische, teils thematische Einschränkung besteht darin, dass sich die in dieser Arbeit entwickelte Theorie des guten Gemeinwesens zunächst auf den Rahmen (national-)staatlich verfasster Gemeinwesen beschränkt.

³ Der Begriff der geistig-kulturellen Eliten wird hier als Sammelbegriff für Eliten im Bildungswesen, in den Medien und im Kunstbetrieb sowie für religiöse Eliten verwendet.

Der erste Teil des Buches entwickelt eine philosophisch-normative Elitentheorie, die ihren Ausdruck in dem Begriff einer *Verantwortungselite* findet. Im Anschluss an eine begriffsgeschichtliche Klärung des Elitebegriffs und eine kritische Diskussion der Theoreme der älteren Elitetheorie (Mosca, Michels, Pareto) werden die paradigmatischen Konzeptionen der jüngeren Elitentheorien nach dem Zweiten Weltkrieg (Machtelite, Wertelite, Leistungs- und Funktionseleite) systematisch verglichen und auf ihre Anschlussfähigkeit für eine philosophisch-normative Elitentheorie überprüft. Die Diskussion führt auf theoretische wie praktische Defizite (Stichwort: Elitenversagen) der seit den 1960er Jahren die sozialwissenschaftliche Forschung dominierenden Konzeption der Funktionseleite. Als Gegenkonzeption wird der Begriff einer Verantwortungselite entwickelt, der zwar an der funktionalen Differenzierung bereichsspezifischer Eliten und damit an einem Elitenpluralismus festhält, den Eliten der verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereiche aber aufgrund ihrer Macht und ihres Einflusses hinsichtlich der sozialen Gestaltung und einer gesamtgesellschaftlichen Vorbildwirkung eine besondere Verantwortung zuschreibt. Die postulierte Verantwortung der Eliten wird aber erst dann greifbar, wenn man einen Wertmaßstab benennen kann, der als Verpflichtungsgrund fungiert und Aussagen über den Grad ermöglicht, in dem sie wahrgenommen oder missachtet wird. Als Wertmaßstab der Verantwortung der Eliten wird in dieser Arbeit der Begriff des Gemeinwohls eingesetzt.

Der zweite Teil lotet die Tragfähigkeit des Gemeinwohls als Grundbegriff der politischen Ethik aus. Eine historische Rekonstruktion des Gemeinwohlgedankens von der griechischen Antike bis in die Gegenwart liefert die Basis für eine systematische Klassifizierung und kritische Gegenüberstellung vier dichotomischer Auffassungen (apriori/aposteriori; substantiell/prozedural; material/formal; moralisch/funktional) und zweier Verwendungsweisen (positiv-präskriptiv/negativ-kritisch) des Gemeinwohls. Diese Vorarbeit ermöglicht eine fundierte Diskussion einer Reihe von Einwänden gegen den Gemeinwohlbegriff. Das Gemeinwohl sei ein vages und hoffnungslos unterbestimmtes Konstrukt und lade zu einer ideologischen Verbrämung ungerechter Verhältnisse ein. Des Weiteren bleibe es zwangsläufig im Bereich des Partikularen und liefere die Rechtfertigung für paternalistische Denk- und Regierungsformen. Wie sich zeigen lässt, treffen diese Einwände einige, aber nicht alle der systematischen Auffassungen. Übrig bleibt ein zweistufiger Gemeinwohlbegriff, der als *basales* Gemeinwohl die Produktion, Bereithaltung und langfristige Sicherung derjenigen (Gemein-

wohl-)Güter betrifft, die sich in einer transzendentalphilosophischen Reflexion⁴ als die Bedingungen der Möglichkeit der Existenz des Menschen als Natur-Kultur-Wesen ergeben. Die ergänzende Stufe des *meliores* Gemeinwohls umfasst darüber hinaus diejenigen Güter, auf deren Produktion, Bereithaltung und langfristige Sicherung sich die Mitglieder eines Gemeinwesens in demokratischer Abstimmung verständigen. Der basale Gemeinwohlbegriff formuliert ein *strikt inklusives* Anspruchsverhältnis für jedes einzelne Mitglied des Gemeinwesens und schließt damit ein kollektivistisch-utilitaristisches Verständnis aus, das Verletzungen auch der Grundrechte Einzelner zulässt, sofern dies dem Wohl der »Allgemeinheit« nützt.

Der letzte Abschnitt des zweiten Teils liefert eine Theorie der Gemeinwohlpflichten als Spezifizierung einer Verantwortungsethik. In Abgrenzung zu den Kantischen Begriffen der Rechts- und Tugendpflichten aus der *Metaphysik der Sitten* erweisen sich Gemeinwohlpflichten als eigener Pflichttypus, der zwischen den anderen beiden Typen zu verorten ist. Gemeinwohlpflichten sind positions- und rollenspezifisch, sie beziehen sich auf ein äußeres Handeln und sind daher grundsätzlich verrechtlichungsfähig. Vor allem aber – und dies unterscheidet sie von Tugendpflichten – können sie auch aus Eigeninteresse erfüllt werden, sind motivational also weniger anspruchsvoll.

Der dritte Teil führt die beiden vorher entwickelten Stränge des philosophisch-normativen Begriffs der Verantwortungselite und der Theorie der Gemeinwohlpflichten in Form einer Probe aufs Exempel zusammen. Die zwar historisch unterfütterte, aber letztlich ideale Theorie der Bedingungen des guten Gemeinwesens wird hier mit den Ergebnissen eines deskriptiven Realismus konfrontiert. Auf diese Weise soll ermittelt werden, welche besonderen Gemeinwohlpflichten den Verantwortungseliten in den Bereichen der Politik, der Wirtschaft sowie des Bildungswesens, der Wissenschaft, der Medien, der Künste und der Religion zugeschrieben werden können.

Das Vorgehen folgt einer dreistufigen Systematik: Zunächst einmal müssen die Mitglieder der jeweiligen Bereichselite identifiziert werden. Dies ist keineswegs trivial. Im Falle der politischen Eliten etwa gilt es, eine

4 Der Begriff der transzendentalphilosophischen Reflexion ist hier nicht im starken Sinne einer Kantischen Deduktion, sondern im schwächeren Sinne des Neukantianischen Verständnisses einer *analytisch ausgerichteten transzendentalen Methode* gebraucht, deren Anwendbarkeit sich nicht auf den Bereich der theoretischen Philosophie beschränkt (vgl. hierzu Bohlken, *Grundlagen interkultureller Ethik*, S. 13f.).

Engführung auf die regierende Elite zu vermeiden. Gemäß der zugrunde gelegten Definition von Elite sind nämlich auch die Führungsspitzen der parlamentarischen Opposition sowie von Interessengruppen (Lobbies, aber auch Soziale Bewegungen) einzubeziehen. In einem zweiten Schritt geht es darum, das den jeweiligen Elitengruppen aufgrund ihrer beruflichen Position zukommende Aufgabenprofil einzugrenzen. Auf der Grundlage dieser Profile kann dann ermittelt werden, welche Güter des basalen wie des melioren Gemeinwohls in den Verantwortungsbereich der einzelnen Elitengruppen fallen. Dort, wo sich Berührungspunkte zwischen funktionalem Profil und der Produktion, Bereithaltung und langfristigen Sicherung von Gemeinwohlgütern zeigen, wird genauer erörtert, ob besondere Pflichten der jeweiligen Eliten aus dem Begriff des basalen und/oder des melioren Gemeinwohls abgeleitet werden können.

Diese Erörterungen führen nicht auf detaillierte Pflichtenkataloge. Sie benennen aber positionsspezifische Verantwortungsbereiche, in denen sich hinreichend bestimmte ethisch legitimierte⁵ soziale Erwartungen an die betreffenden Eliten richten lassen. So geht es etwa um Fragen des guten Regierens und Opponierens, der guten Unternehmensführung oder um Beiträge zum kulturellen Selbstverständnis des Gemeinwesens. Die betreffenden Pflichten politischer, wirtschaftlicher und geistig-kultureller Eliten markieren einen wichtigen Teilbereich eines gesamtgesellschaftlichen Panoramas von Gemeinwohlpflichten. Ihre Erfüllung bildet einen unverzichtbaren Beitrag zur Realisierung eines guten Gemeinwesens.

5 Die Begriffe »Moral«/»moralisch« und »Ethik«/»ethisch« werden von mir so gebraucht, dass sich »Moral« auf den Inbegriff der faktisch in einem Gemeinwesen für moralisch gut und daher für gültig gehaltenen Normen bezieht, während der Begriff der Ethik der philosophischen Disziplin vorbehalten bleibt, die nach Prinzipien oder Verfahrensregeln sucht, anhand derer sich die historisch und kulturell bedingten moralischen Normen daraufhin untersuchen lassen, ob sie als universalisierungsfähig gelten können.

I
Grundlagen einer
philosophisch-normativen
Elitentheorie

1 Die Etablierung des Elitebegriffs in der Soziologie und der Politikwissenschaft

Wie schon in der Einleitung betont, geht es im Rahmen dieser Arbeit nicht um einen deskriptiven Elitenbegriff im Sinne der Soziologie und der Politikwissenschaft, sondern um eine philosophisch-normative Elitentheorie. Das Ziel der hier anzustellenden Überlegungen liegt weder in der möglichst genauen Identifizierung derjenigen Menschen, die in einer bestimmten Gesellschaft zu einem bestimmten Zeitpunkt tatsächlich Mitglied der Elite bzw. verschiedener Elitengruppen sind, noch in der Analyse ihrer Wertauffassungen, ihrer sozialen Herkunft oder ihrer Vernetzung und Kommunikationsmuster. Vielmehr geht es um die Beantwortung der systematischen Frage, welche besonderen Potenziale zur (Mit-)Gestaltung der Gesellschaft verschiedene Elitengruppen besitzen und welche normativen Ansprüche im Rahmen einer politischen Ethik des guten Gemeinwesens an sie zu richten sind.

Die Auseinandersetzung mit den deskriptiven Ansätzen der soziologischen und politikwissenschaftlichen Elitenforschung ist jedoch insofern wichtig, als diese Hinweise auf Kriterien liefern, die nicht nur für die Identifikation und die Rekrutierung von Elitengruppen, sondern auch für die Beurteilung des Handelns derselben von Bedeutung sind. Nach einem kurzen Überblick über die Geschichte des Elitebegriffs und einer Einführung in die älteren Ansätze Gaetano Moscas, Robert Michels' und Vilfredo Pareto, die allgemein als Klassiker der Elitetheorie gelten, folgt eine kritische Diskussion verschiedener Paradigmen der soziologischen und politikwissenschaftlichen Elitentheorie, die seit dem Zweiten Weltkrieg entwickelt wurden. Dabei wird vor allem das Verhältnis deskriptiver und normativer Gesichtspunkte bzw. die Frage nach den Möglichkeiten für die Entwicklung einer philosophisch-normativen Elitentheorie eine Rolle spielen.

1.1 Entstehung und Entwicklung des Elitebegriffs

Die etymologische Wurzel des Begriffs Elite liegt im Französischen des 16. bis 18. Jahrhunderts. Wie das lateinische *eligere* bedeutet auch das französische *faire élite* zunächst einfach »auswählen«, »eine Auswahl treffen«. Im 17. und 18. Jahrhundert kommt es zur Ausbildung spezifischerer Bedeutungen: *Élite* steht einerseits im kaufmännischen Bereich für ausgewählte, besonders erlesene Waren, andererseits für eine bestimmte Gruppe des Adels, die sich durch ihre Haltung und ihren Rang als besonders distinguert, als *élite de la noblesse*, versteht. In einer dritten Bedeutung wird seit dem 18. Jahrhundert beim Militär von Elitetruppen als besonders kampfstarken Einheiten gesprochen, eine Verwendungsweise, die sich zusammen mit dem Ausdruck der »Rekrutierung« von Eliten bis heute erhalten hat. Die Verbindung von »Elite« und »Leistung« wird auch vom aufstrebenden Bürgertum für sich in Anspruch genommen, um sich als neue Leistungselite gegenüber der traditionellen Erbelite des Adels zu positionieren.¹ Zwischen 1890 und 1920 findet dann eine Übertragung des Elitebegriffs in den Bereich der Politik und der Sozialwissenschaften statt. Mit den Arbeiten von Gaetano Mosca, Robert Michels und Vilfredo Pareto² avanciert der Begriff Elite zu einer Schlüsselkategorie der gesellschaftlichen Diskussion. Mosca und Michels verwenden den Elitebegriff dabei allerdings nur sporadisch. Mosca spricht stattdessen von »politischer« oder »herrschender Klasse«, Michels gebraucht fast ausschließlich Begriffe wie »Führer« oder »Oligarchie«. Eine tragende Funktion erhält der Elitebegriff erst in Paretos *Allgemeiner Soziologie*. Inhaltlich beziehen sich aber sowohl Moscas Begriff

1 Ein früher Beleg dieser Gegenüberstellung findet sich bei Friedrich dem Großen, der in seinem »Testament politique« von 1752 die Notwendigkeit der Zusammenarbeit mit Adel und Bürgerstand betont und Ersteren als »la fleur de la noblesse«, Letztere als »l'élite de la nation« kennzeichnet (vgl. Dreitzel, *Elitebegriff*, S. 12, Anm. 19).

2 Mosca, Gaetano: *Elementi di scienza politica*, Rom 1896, dt.: *Die herrschende Klasse: Grundlagen der politischen Wissenschaft*, Bern 1950; Michels, Robert: *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, Leipzig 1911 (Teile dieser Schrift erschienen bereits 1908 unter dem Titel »Die oligarchischen Tendenzen der Gesellschaft. Ein Beitrag zum Problem der Demokratie« im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 27, S. 73–135). Pareto, Vilfredo: *Trattato di sociologia generale*, Florenz 1916; eine deutsche Ausgabe liegt bis heute nur in Auszügen vor, in denen aber sämtliche Abschnitte zur Elitetheorie enthalten sind: Eisermann, Gottfried (Hg.): *Vilfredo Paretos System der allgemeinen Soziologie. Einleitung, Texte und Anmerkungen*, Stuttgart 1962.

der »politischen Klasse« als auch Michels' »Ehernes Gesetz der Oligarchie« auf den gleichen Gegenstand wie Paretos »herrschende Elite«. ³

1.2 Die ältere Elitetheorie

1.2.1 Die Elite als »politische Klasse« (Gaetano Mosca)

Ein zentrales Diktum der gesamten älteren Elitetheorie besteht darin, dass es unabhängig von der Form der Verfassung in jeder Gesellschaft Herrschende und Beherrschte gibt und dass die Gruppe der Herrschenden eine Minderheit darstellt. Die Dominanz einer zahlenmäßig kleinen Elite wird damit als universelle Konstante des politischen Lebens postuliert. Mosca bezeichnet diese Elite als politische oder herrschende Klasse. Sie besetze alle politisch wichtigen Positionen und befinde sich damit im Besitz der politischen Macht. Die politische Klasse besteht aus dem Staatsoberhaupt, seinen engeren Mitarbeitern (z.B. Ministern) sowie einer größeren Gruppe höherer Funktionsträger, aus der sich in der Regel die engeren Mitarbeiter rekrutieren. ⁴ Sie zieht nicht nur die Mittel zur Staatsführung, sondern auch den eigenen Lebensunterhalt aus der politischen Herrschaft und genießt damit besondere Privilegien.

Die Koppelung von politischen Ämtern mit Macht, Prestige und Privilegien führt dazu, dass ein Teilziel der politischen Herrschaft in der Sicherung dieser Herrschaft selbst sowie des Fortbestands der politischen Klasse besteht. Die politische Klasse versuche stets, die Herrschaftspositionen erblich zu machen. Für diese Absicht spräche nicht nur das Gesetz der Trägheit als der Wunsch, den Status quo zu erhalten, sondern auch die direkte Weitergabe der zum Regieren erforderlichen Fähigkeiten an die eigenen Nachkommen, die bereits von klein auf innerhalb der Familie an

3 Unabhängig von dieser vergleichsweise kurzen Begriffsgeschichte spielt die zumeist mit dem Elitebegriff verbundene Vorstellung einer aristokratischen Herrschaft der Besten schon seit der griechisch-römischen Antike eine prominente Rolle.

4 Es gibt jedoch auch Stellen bei Mosca, an denen der Begriff der politischen Klasse weiter gefasst ist und sich nicht nur auf die Gruppe der Amtsträger, sondern auf die gesamte soziale Schicht bezieht, der diese vorwiegend entstammen (vgl. Tamayo, »Entdeckung der Eliten«, S. 69, sowie Dreitzel, *Elitebegriff*, S. 115f.).

den erforderlichen Habitus und Korpsgeist gewöhnt würden.⁵ Selbst wenn der Zugang zu bestimmten Ämtern an Leistungen und Qualifikationen geknüpft sei, hätten Aufsteiger nur selten eine Chance, da sie im Vergleich zu den finanziell meist besser ausgestatteten und durch ihren familiären Hintergrund bevorteilten Nachkommen aus der politischen Klasse nahezu zwangsläufig schlechter abschneiden würden. Die herrschende Klasse ergänze sich daher vorwiegend, wenn nicht gar ausschließlich aus sich selbst.⁶ Eine weitgehende Öffnung der politischen Klasse für Aufsteiger aus den unteren Schichten sei allenfalls dann zu erwarten, wenn der Bestand der Herrschaft insgesamt und unmittelbar bedroht sei, also nur in Verfalls- oder Krisenzeiten. Aus funktionalen bzw. organisatorischen Gründen müsse es jedoch selbst nach einer Revolution, in der es zu einem vollständigen Austausch der politischen Klasse komme, wieder neue Herrschende geben, die die Funktionen der politischen Herrschaft ausüben und die dafür erforderlichen Positionen besetzen. Damit ändere sich zwar die Zusammensetzung der herrschenden Klasse, aber nichts an der Tatsache einer Minderheitenherrschaft.

Zwei wichtige Pfeiler der Elitetheorie Moscas bilden die Begriffe der »sozialen Kräfte« und der »politischen Formel«. Zwar geht Mosca davon aus, dass es faktisch in jedem politischen System zur Herrschaft einer Minderheit, der Elite, kommt. Die Zusammensetzung dieser Elite ist jedoch von historisch-kulturellen Voraussetzungen abhängig, die Mosca mit dem Begriff der sozialen Kräfte zu fassen versucht. Soziale Kräfte sind diejenigen Ressourcen materieller wie geistiger Art, die jenen, die über sie verfügen, Macht und damit Gewicht im Kampf um die politische Herrschaft verleihen. Der Staat erscheint damit als die »Organisation aller sozialen Kräfte von politischer Bedeutung«, als »die Summe aller gesellschaftlichen Elemente, die zur Ausübung der politischen Funktionen geeignet und bereit sind«.⁷

Dass die Geschichte voll von Machtwechseln und Umbrüchen ist, erklärt sich daraus, dass die sozialen Kräfte nicht ein für alle Mal feststehen, sondern mit der historischen Entwicklung variieren. Entscheidend für die

5 Zu den auf diese Weise vermittelten Qualifikationen zählt Mosca insbesondere einen erweiterten geistigen Horizont.

6 Mosca unterscheidet zwischen der »demokratischen Tendenz« einer Öffnung der politischen Klasse nach unten und einer »aristokratischen Tendenz« der Abschottung der politischen Klasse gegen die unteren Schichten (vgl. Mosca, *Herrschende Klasse*, S. 336ff.).

7 A.a.O., S. 138.

Bestimmung der sozialen Kräfte ist die Wertschätzung bestimmter Eigenschaften, die in der Regel eng damit zusammenhängt, inwieweit diese zur Erfüllung der gesellschaftlichen Ziele beitragen.⁸ So stehen etwa in einer kriegerischen Gesellschaft militärische Fähigkeiten besonders hoch im Kurs. Pointiert könnte man behaupten, dass jedes Volk bzw. jede Epoche die herrschende Klasse bekommt, die sie verdient. Die politische Herrschaft ist damit an besondere Eigenschaften gekoppelt, die in einer Gesellschaft für besonders wertvoll gehalten werden, die die politische Elite in besonderem Ausmaß besitzt oder zu besitzen vorgibt und die sie als geeignet für die Lösung bestimmter Aufgaben und damit als Inhaber der politischen Macht qualifizieren.

Das zweite tragende Element der Theorie Moscas bildet der Begriff der »politischen Formel«. Dieser steht für den Versuch der politischen Klasse, ihre Macht durch den Bezug »auf ein allgemeines moralisches Prinzip«⁹ zu legitimieren. Unter einem solchen Prinzip versteht Mosca innerhalb einer Gesellschaft weithin anerkannte Lehren und Glaubenssätze philosophischer oder religiöser Provenienz, die ein System von Normen und Werten begründen und sowohl rational als auch irrational sein können. Als Rechtfertigung der Herrschaft einer politischen Minderheit scheint es sich bei der politischen Formel zunächst um eine ideologische Figur zu handeln, deren einziges Ziel es ist, das Verhalten der Regierten im Sinne der Herrschenden zu steuern. Mosca sieht die Gefahr eines rein ideologischen Gebrauchs, versteht die politische Formel aber gerade auch als Hebel für entstehende Gegenmacht sowie für eine gewisse Kontrolle der herrschenden Klasse durch das beherrschte Volk. Die Notwendigkeit der politischen Formel entspringt nicht nur dem Bedürfnis der Herrschenden, ihre Macht zu legitimieren und damit abzusichern, sondern auch dem Bedürfnis der Beherrschten, nicht unterdrückt zu werden und in einer gerechten politischen Ordnung zu leben. Politische Herrschaft erweise sich damit immer auch als von der Zustimmung der Regierten abhängig.¹⁰ Die politische Formel steht demnach für ein gesamtgesellschaftliches System von Werten

8 »Im allgemeinen hat in jeder Gesellschaft bei sonst gleichen Bedingungen derjenige Erfolg, der jene Eigenschaften in besonderem Maße besitzt, die in der betreffenden Gesellschaft am verbreitetsten und daher am meisten geschätzt sind« (Mosca, *Herrschende Klasse*, S. 351).

9 A.a.O., S. 62.

10 Dies wird spätestens dann deutlich, wenn Mosca zu Beginn des dritten Kapitels behauptet, der dem politikwissenschaftlichen Begriff der politischen Formel entsprechende rechtsphilosophische Begriff sei »das »Prinzip der Souveränität« (a.a.O., S. 68).

und Normen, das die Interessen der herrschenden Klasse in Deckung mit den Interessen der Regierten bringen und damit möglichst hohe politische Zustimmung und Gefolgschaft mobilisieren soll.

Obwohl er ein rein ideologisches Verständnis der politischen Formel für falsch hält, geht Mosca davon aus, dass ihr Inhalt keineswegs rational sein muss. Entscheidend für die Qualität einer politischen Formel sei nicht der erreichte Grad an Rationalität, sondern ihr Erfolg als zentrale integrative Instanz eines Gemeinwesens.¹¹ Damit stellt auch das Verfügen über eine wirkungsvolle politische Formel eine soziale Kraft dar.

Von marxistischer Seite aus ist Mosca vorgeworfen worden, dass die Theorie der politischen Formel den objektiven bzw. materiellen Bedingungen sozialer Interessenkonflikte zu wenig Aufmerksamkeit schenke, da sie vorwiegend bei der Zufriedenheit oder Unzufriedenheit der Beherrschten ansetze; sie bekomme die materiellen Entstehungsbedingungen neuer sozialer Kräfte nicht in den Blick, sondern bleibe an der Oberfläche der aus diesen erwachsenden Werthaltungen stehen.¹² Dieser Vorwurf erweist sich jedoch als unbegründet. Im Gegensatz zu Marx, dessen geschichtsphilosophischen Fortschrittsoptimismus er ablehnt, verzichtet Mosca zwar auf die Auszeichnung einer bestimmten Gruppe von Interessen als objektive Klasseninteressen sowie auf die daran geknüpfte Unterscheidung eines wahren und eines falschen Bewusstseins. Diese Zurückhaltung schließt die Berücksichtigung materieller Faktoren aber ebenso wenig aus wie die Analyse kollektiver (Selbst-)Täuschungen. Die Theorie der politischen Klasse entspringt nicht einem ideologischen Subjektivismus, sondern einem *empirischen Realismus*, der keine Theorie der Revolution bzw. der Berechtigung von Regimewechseln, sondern lediglich eine empirische Erklärung der Veränderungen politischer Machtkonstellationen geben will.¹³ Passen politische Formel und die historisch kulturell bedingte Ausprägung der Ziele der Gesellschaft nicht mehr zusammen, wird es früher oder später zu einem Wechsel in der Zusammensetzung der politischen Klasse oder gar zu

11 Dies gilt auch im Falle einer irrationalen politischen Formel: »Man muß sich auch fragen, ob eine Gesellschaft ohne irgendeinen solchen »großen Aberglauben« bestehen könnte, ob nicht eine allgemeine Illusion eine soziale Kraft darstellt, die mächtig zum politischen Zusammenhalt eines Volkes und einer Kultur beiträgt.« (Mosca, *Herrschende Klasse*, S. 69).

12 Vgl. Hübner, *Herrschende Klasse*, S. 168f.

13 Schon Thomas B. Bottomore vertritt die Auffassung, dass der Begriff der sozialen Kräfte durchaus Raum für einen materialistischen Ansatz lässt und abzüglich der geschichtsphilosophisch-emanzipatorischen Aspekte nicht allzu weit von Marx'schen Vorstellungen entfernt ist (vgl. Bottomore, *Elite und Gesellschaft*, S. 13).

einem vollständigen Austausch derselben kommen. Der Konflikt zwischen der aktuell herrschenden Klasse und ihren politischen Herausforderern führt zu einer »dauernde[n] gegenseitige[n] Durchdringung der Oberschicht und eines Teiles der Unterschicht. Politische Klassen sinken unweigerlich herab, wenn für die Eigenschaften, durch die sie zur Macht kamen, kein Platz mehr ist, wenn sie ihre frühere soziale Bedeutung für die Allgemeinheit verlieren«¹⁴. Schon Mosca beschreibt damit einen Vorgang, den Pareto später unter dem Namen der Elitenzirkulation bekannt gemacht hat.

Der empirisch-realistischen Ausprägung der Theorie der politischen Klasse entspricht in methodischer Hinsicht eine deskriptive, stark historisch ausgerichtete Verfahrensweise, die darauf abzielt, invariante Voraussetzungen politischer Stabilität zu ermitteln. Ihrem Anspruch nach ist die Methode Moscas als wertfrei einzustufen. Sie soll eine historisch fundierte Suche nach sozialen Tatsachen und Gesetzen ermöglichen, die auf eine moralische Bewertung der herausgearbeiteten Faktoren verzichtet. Damit wird es wissenschaftlich gesehen gleichgültig, ob sich eine Gesellschaft auf moralische oder unmoralische Werte gründet.¹⁵ Vor diesem Hintergrund überrascht es zunächst, dass auch normative Begriffe in die Analyse einfließen. In den Überlegungen zum »Schutz des Rechtes« als einer wesentlichen Voraussetzung politischer Stabilität spielen die Begriffe des »moralischen Sinns«, einer »höheren Morak« sowie von »Recht und Gerechtigkeit« eine wichtige Rolle.¹⁶ An einzelnen Stellen ist auch von der »Achtung der Regierenden für die Grundsätze der Morak« oder gar vom »moralischen Fortschritt« der herrschenden Klasse die Rede.¹⁷

Politische Stabilität ist für Mosca wesentlich durch die Verwirklichung rechtlicher und moralischer Normen bestimmt, die nur auf dem Wege der Kultivierung, durch eine Verfeinerung des moralischen Sinns gesichert werden kann. »Morak« und »moralischer Sinn« werden dabei aber nicht im Sinne einer politischen Ethik verstanden. Der kollektive moralische Sinn erscheint eher als durch fortwährende Disziplinierung bewirkte gegenseitige Überwachungsinstanz, denn als Ausdruck eines autonomen morali-

14 Mosca, *Herrschende Klasse*, S. 65.

15 »Wo die Mehrheit den Betrug für den besten Weg zum Erfolg hält, werden diejenigen am meisten Erfolg haben, die die Kunst des Betrugs zur Vollkommenheit gebracht haben.« (a.a.O., S. 351).

16 Vgl. etwa a.a.O., S. 110ff., 115, 127f. und 206.

17 A.a.O., S. 206 und 117.

schen Bewusstseins. Er zielt weniger auf die Förderung moralischen Handelns als auf die sozial institutionalisierte Unterdrückung grob egoistischen Verhaltens. Dabei nimmt Mosca eine moralische Haltung und ein dieser entsprechendes Handeln zwar nicht nur als vorhandene oder auch nicht vorhandene Faktoren in den Blick, sondern spricht ihnen durchaus eine intrinsische Qualität als Quelle individualmoralischer Imperative zu. Allerdings wird diese prinzipielle Wertschätzung eines autonomen moralischen Bewusstseins von einer massiven Skepsis bezüglich seiner Verbreitung und seiner politisch-sozialen Wirksamkeit begleitet. Moscas Überlegungen zum Schutz des Rechtes offenbaren eine Sichtweise, der zufolge die Mehrheit der Bevölkerung auch in einer Gesellschaft mit einer langen und gefestigten Entwicklung des moralischen Sinnes zwischen den Extremen eines untrüglichen moralischen Gewissens und völliger moralischer Zügellosigkeit zu verorten ist und die Furcht vor Strafe oder dem Verlust des sozialen Ansehens das vorherrschende, wenn nicht gar das einzig wirksame Motiv darstellt. So gebe es auch bei hoher Verfeinerung der Kultur und des moralischen Sinnes immer nur eine begrenzte Zahl von Menschen »von schärferem Gewissen und festem Charakter, die keinen Zwang von außen brauchen«¹⁸.

Gemäß der griechischen Unterscheidung von ἠθος/*ēthos* und ἔθος/*ethos* steht dabei für Mosca der vom *ethos* umfasste sozialpolitische Pol der durch traditionelle Sitten und Gewohnheiten gesicherten »politischen Moral« im Vordergrund. Es geht ihm weniger um eine personal verankerte sittlich tugendhafte Haltung der vergesellschafteten Individuen als um die Etablierung beständiger sozialer Institutionen, »durch die der herrschende moralische Sinn instandgesetzt wird, individuelle Unmoral in einer Anzahl öffentlicher und privater Beziehungen zu unterdrücken«¹⁹. Aus moralphilosophischer Sicht entsteht damit ein gewisses Ungleichgewicht zwischen Moral als Ausdruck personaler Tugend und als sozialem System gesellschaftlich-institutioneller Kontrolle. Zwar werden personale und institutionalisierte Moral als komplementäre Pole anerkannt. Die personale Moral wird jedoch als empirisch unerheblicher Faktor weitgehend beiseite geschoben. Auch wenn Moral und Rechtsschutz damit als relevante, in die Untersuchungen der Elitetheorie einzubeziehende Größen behandelt werden, steht hinter ihnen keine normative oder präskriptive Theorie im Sinne einer politischen

¹⁸ Mosca, *Herrschende Klasse*, S. 111.

¹⁹ Ebd.

Ethik. Der theoretische Rahmen der Elitetheorie Moscas bleibt deskriptiv bzw. funktional auf das *Ziel der politischen Stabilität* bezogen.

Legt man die Kantische Dreiteilung technischer, pragmatischer und kategorischer Imperative zugrunde, geht es in der Mosca'schen Politik allerdings nicht um technisch-funktionale, sondern letztlich um pragmatische Imperative.²⁰ Wie insbesondere die Überlegungen zum Wunsch der Regierten, in einem gerechten politischen System zu leben, deutlich machen, wird das Ziel der sozialen Stabilität trotz seiner zentralen Bedeutung nicht zum Selbst- oder Endzweck der Politik erklärt. Hinter ihm steht der Wunsch nach einer Sicherung der politischen Freiheit als Grundlage eines guten Lebens der Bürger eines Gemeinwesens. Wer ein solches Leben führen will, ist wohlberaten, auf politische Stabilität zu achten und die zur Gewährleistung derselben erforderlichen Voraussetzungen zu erfüllen – zu denen auch der Rechtsschutz sowie eine rechtstreue und korruptionsfreie, als »moralisches« Vorbild geeignete politische Klasse gehören. Die Politik – und innerhalb dieser das Handeln der politischen Klasse – erhält damit zwar eine wertexplizierende und -realisierende Funktion, diese ist aber nicht auf einen ethischen Eigenwert wie die Gerechtigkeit, sondern lediglich auf die sozialpragmatischen Werte politischer Stabilität und eines guten Lebens bezogen.

Gegenüber den traditionellen philosophischen Verfassungslehren von Aristoteles bis Montesquieu geht es Mosca dabei um eine Theorie der Politik, die sich durch eine stärker empirisch ausgerichtete historische Differenzierung als realistischer auszeichnen soll.²¹ Der behauptete Vorteil liegt nicht in einer Ergänzung der Verfassungslehre durch weitere Typen, sondern in einer detaillierteren Analyse der jeweiligen Binnenstruktur. So könne ein und dieselbe Verfassungsform mit sehr verschiedenen Zusammensetzungen der herrschenden Klasse einhergehen.²² Mosca weist einerseits darauf hin, dass es *de facto* in allen Verfassungen, in Diktaturen wie in Demokratien, eine herrschende Elite gebe. Zugleich betont er andererseits die Möglichkeit einer heterogenen Zusammensetzung der Elite, die nur empirisch bzw. durch historische Untersuchungen ermittelt werden könne.

Mosca hält eine Minderheitenherrschaft der politischen Klasse damit zwar für unvermeidlich, ist aber keineswegs Befürworter einer unum-

20 Zur Unterscheidung dieser drei Stufen vgl. Kant, *Grundlegung*, S. 45f./AA IV, S. 416f.

21 Vgl. Mosca, *Herrschende Klasse*, S. 354.

22 Vgl. Tamayo, »Entdeckung der Eliten«, S. 72, Beyme, *Politische Klasse*, S. 12 sowie Hübner, *Herrschende Klasse*, S. 47.

schränkten Elitenherrschaft. Er setzt nicht nur auf den in der Regel in der politischen Formel zum Ausdruck kommenden moralischen Sinn des Volkes und die individuelle Moral der Mitglieder der politischen Klasse, sondern nennt auch die Pressefreiheit, öffentliche Debatten über das Handeln der Regierenden sowie das politische Engagement eines wirtschaftlich unabhängigen kleinen und mittleren Bürgertums²³ als wichtige externe Kontrollmechanismen für die Herrschaft der politischen Klasse bzw. als notwendige Voraussetzungen einer guten und stabilen politischen Ordnung. Zwar könnten Regierung und Verwaltung in bester Absicht versuchen, Mechanismen der Selbstbeschränkung zu etablieren. Da es aber fraglich sei, ob es ihnen gelingen könne, ihre spezifischen Eigeninteressen zu überwinden, sei die Lösung eines differenzierten Gleichgewichts möglichst vieler sozialer Kräfte zu bevorzugen.

1.2.2 Die Unausweichlichkeit der Elitenherrschaft (Robert Michels)

Auch Robert Michels behandelt die Herrschaft von Eliten als soziale Universalie und als wichtigste Konstante in der politischen Entwicklungsgeschichte des Menschen. Macht und Herrschaft bzw. die mit beiden verbundene vertikale Gliederung der Gesellschaft gelten ihm als Bedingung der Möglichkeit sozialer Ordnung. Er beschreibt das »Führertum« als in technisch-organisatorischer wie in psychologischer Hinsicht »notwendige Erscheinung jeder Form des gesellschaftlichen Lebens«²⁴. Michels' spezifischer Beitrag zur Elitetheorie ist erstens darin zu sehen, dass er mit der Aufstellung des »Ehernen Gesetzes der Oligarchie« einen ebenso griffigen wie wirkmächtigen Ausdruck für die Herrschaft der Eliten prägt. Zum zweiten stärkt er die Elitetheorie dadurch, dass er das Phänomen der Elitenherrschaft am Beispiel der Funktionärselite der deutschen sozialdemokratischen Partei untersucht, einer Organisation, die er als langjähriges Mitglied und Delegierter gut kennt und die der ideologischen Verklärung von Eliten unverdächtig ist.²⁵ Eine Erweiterung der Elitetheorie liegt schließlich drittens auch insofern vor, als das Gesetz der Eliteherrschaft von der herr-

23 Die Ziele des politischen Engagements dieser Bürger sieht Mosca in »ihrer eigenen Vervollkommnung und dem Dienst am öffentlichen Wohl« (Mosca, *Herrschende Klasse*, S. 126).

24 Michels, *Parteiwesen*, S. 369.

25 Vgl. Milles, »Brüche«, S. 13.

schenden politischen Klasse auf alle größeren sozialen Verbände ausgedehnt wird.

Michels' These von der Unausweichlichkeit der Elitenherrschaft fußt zunächst auf einem *funktional-organisatorischen* Argument. Es gebe eine »technische Unentbehrlichkeit der Führer«²⁶, die daraus resultiere, dass jeder größere soziale Verband, der keine hierarchische Führungsstruktur besitze, sich als handlungsunfähig erweise. Das organisatorische Argument wird durch Annahmen über die Psyche der Herrschenden wie der Beherrschten ergänzt. So ist nicht nur von der »Psychologie der Organisation« die Rede, sondern auch von einem individualpsychologischen »Geltungsbedürfnis« der Führer auf der einen und einer »sachlichen Unreife der Masse« auf der anderen Seite, die sich in einem Bedürfnis nach Führung manifestiere.²⁷ Die Gesellschaft brauche Eliten demnach als Führungskräfte zur Aufrechterhaltung und Gestaltung der sozialen Ordnung und zur Orientierung und Vergewisserung über zentrale gesellschaftliche Werte, die von den Führern der entsprechenden sozialen Verbände öffentlich repräsentiert würden.

Die Auseinandersetzung mit dem Thema Eliten verdankt sich bei Michels wie bei Mosca einer skeptisch-pessimistischen Haltung gegenüber dem Emanzipationspotenzial einer marxistisch-sozialistischen Politik. Diese Skepsis erstreckt sich auch auf das zurückhaltendere Ziel der Demokratisierung, das für die bislang von politischer Partizipation ausgeschlossene Mehrheit der Bevölkerung mit der falschen Hoffnung einer Aufhebung sozialer Ungleichheit verbunden sei. Michels' Haltung zur Demokratie schwankt zwischen dem Wunsch nach einer realen Verbesserung der Lage der Arbeiter, wie sie sich auch Marx und die Sozialisten auf die Fahnen geschrieben hatten, und einer pessimistischen Einschätzung des Beitrags, den die marxistische und sozialistische Bewegung dazu tatsächlich leisten könne. Im Zentrum der Kritik steht dabei die Vorstellung einer herrschaftsfreien oder klassenlosen Gesellschaft, die sich mit dem Gesetz der Oligarchie als illusorisch erweise. Die *Soziologie des Parteiwesens* zielt auf die wissenschaftliche Untersuchung der Spannung zwischen Oligarchie, die dem Bereich der Notwendigkeit des Seins zugeordnet wird, und der Demokratie als einer utopischen Idee aus dem Reich des Sollens. Auf der einen Seite finden sich Sätze wie »Der Anfang der Bildung eines berufsmäßigen Führertums bedeutet den Anfang vom Ende der Demokratie«, mit denen der Wert der Demokratie bestenfalls darauf reduziert wird, ein »ethi-

26 Michels, *Parteiwesen*, S. 370.

27 A.a.O., S. 370 und 373.

sches Maß²⁸ für den jeweils bestehenden Grad an oligarchischer Herrschaft bereitzustellen. Auf der anderen Seite räumen die »sozialpädagogischen Ratschläge« am Ende der zweiten Auflage von 1925 der Demokratie zumindest gewisse Realisierungsmöglichkeiten ein und beschreiben sie als ein Korrektiv zur »möglichsten Abschwächung der oligarchischen Tendenzen«²⁹. Diese positive Sichtweise gilt insbesondere für eine nicht sozialistisch bzw. klassenkämpferisch ausgerichtete Demokratie, die in erster Linie an der Idee des allgemeinen Interesses orientiert ist und dabei versucht, das Maß an politischer Partizipation mit den Mitteln einer verbesserten Bildung und einer durch diese erhöhten Kritikfähigkeit langsam und so weit wie möglich zu steigern. Diese Überlegungen gipfeln schließlich in einer bedeutsamen Revision von Michels' Einschätzung der Demokratie, die die frühere Skepsis weitgehend zu entschärfen scheint. Zwar würden theoretische Überlegungen zu dem Ergebnis führen, dass die ideale politische Verfassung in einer »Aristokratie sittlich guter und technisch brauchbarer Menschen«³⁰ bestehe; die Chancen für die Verwirklichung dieses Ideals der Elitenherrschaft stünden jedoch kaum besser als jene der idealen Demokratie. In praktischer Hinsicht komme es aber zu einer Umkehrung des Verhältnisses: Auch eine nur mit deutlichen Abstrichen verwirklichte Demokratie erweise sich gegenüber einer schlechten oder auch nur mittelmäßigen Aristokratie als überlegen.

Insgesamt kann der *Soziologie des Parteiwesens* trotz aller pessimistischen und strukturkonservativen Töne das emanzipatorisch ausgerichtete Programm einer »realistische[n] Revision des Demokratiebegriffs«³¹ zugeschrieben werden. Anders als bei Mosca spielen normative Begriffe wie Moral und Gerechtigkeit bei Michels allerdings kaum eine Rolle. Dass Michels ein politisch-emanzipatorisches und damit ein normatives Anliegen hat, zeigt sich aber nicht nur in seiner politischen Tätigkeit als Delegierter der SPD von 1903 bis 1905 und als Kandidat für den Deutschen Reichstag 1907, sondern auch in den bereits erwähnten »sozialpädagogi-

28 Michels, *Parteiwesen*, S. 374.

29 A.a.O., S. 374f. An anderer Stelle spricht Michels gar von einer »Milderung der oligarchischen Krankheit« (ebd., S. 375). In der *Soziologie des Parteiwesens* finden sich zahlreiche Verweise auf die Natur des Menschen und deren Bedeutung für das politische Geschehen. So wird der Kampf zwischen Aristokratie und Demokratie auch als Generationenkonflikt »zwischen dem unheilbaren Idealismus der Jungen und der unheilbaren Herrschsucht der Alten« beschrieben (S. 378).

30 A.a.O., S. 377.

31 Genett, *Der Fremde*, S. 460.

schen Ratschlägen«, mit denen er bewusst die Position des wertfrei konstatierenden Beobachters verlässt.

1.2.3 Das Leistungsmodell der »ausgewählten Klasse« und die Zirkulation der Eliten (Vilfredo Pareto)

Vilfredo Pareto, Nationalökonom und einem der Gründerväter der Soziologie, kommt die Bedeutung zu, die Elitetheorie insofern auf den Begriff gebracht zu haben, als er es ist, der den Begriff Elite in die politische Theorie einführt. Den leitenden Gesichtspunkt des *Trattato di sociologia generale* bildet eine dem Anspruch nach naturwissenschaftlich-mathematische Untersuchung sozialer und politischer Faktoren vor dem Hintergrund der Frage, auf welche Weise ein möglichst stabiles soziales Gleichgewicht zu erreichen ist. Die Elitetheorie macht zwar nur einen kleinen Teil des *Trattato* aus, ist für die soziale Stabilität aber von entscheidender Bedeutung.

Paretos Überlegungen zur Elite beginnen mit dem Hinweis auf die *natürliche Ungleichheit* der Individuen in physischer, moralischer und intellektueller Hinsicht. Diese Unterschiede schlagen sich in der Bildung gesellschaftlicher Schichten nieder, die aber nie vollständig gegeneinander abgeschlossen, sondern vielmehr durch unterschiedlich stark ausgeprägte Zirkulationsbewegungen sozialen und politischen Auf- und Abstiegs gekennzeichnet sind. In jeder Gesellschaft gibt es eine Vielzahl von Tätigkeiten, für die zwischen qualitativ guter und schlechter Ausführung unterschieden werden kann. Pareto zieht zur Bewertung derselben eine Skalierung von null bis zehn heran und zählt all diejenigen zur »ausgewählten Klasse« der Elite, die in ihrem Bereich die höchste Note erhalten.³² Die Benotung hat zum einen die Funktion, das Vorhandensein verschiedener

³² Pareto betont dabei, dass nur faktisch erbrachte Leistungen bewertet werden dürfen.

Vorhandene, aber nicht zum Einsatz gebrachte Fähigkeiten könnten nicht berücksichtigt werden. Die Note neun oder zehn dürften daher nur jene erhalten, die eine objektiv hervorragende Leistung gezeigt haben, was für einen absoluten statt für einen kulturell-historisch bedingten Maßstab der Beurteilung spricht. Demzufolge wird die beste in einem Gemeinwesen verfügbare Leistung in einem bestimmten Bereich nicht automatisch mit einer zehn versehen, sondern erreicht eventuell nur den Wert einer vier oder fünf. Die Zuschreibung der Elitezugehörigkeit wird von Pareto aber nicht an die absolute Benotung gekoppelt: Auch wenn die Besten einer Gesellschaft nur eine mittlere Note erreichen, müssen sie als die Besten zur »ausgewählten Klasse« der Elite gezählt werden (vgl. Pareto, *Soziologie*, § 2027f.).

Begabungs- und Leistungsniveaus zum Ausdruck zu bringen. Zum anderen soll sie das Phänomen einer sozialen Auslese verdeutlichen, durch die sich die Elite als ausgewählte Klasse der Höchstbenoteten konstituiert. Da es für manche der gesellschaftlichen Tätigkeiten keine Examen oder vergleichbare Leistungsmessungen gebe, werde ersatzweise mit sozialen »Etiketten« gearbeitet. Unter einem Etikett ist eine berufliche Positionszuschreibung wie Rechtsanwalt, Direktor, Senator oder General zu verstehen. Da es sich aber auch bei »Reichtum« und »Elitenzugehörigkeit« um Etiketten handeln soll, muss die Definition dahingehend verallgemeinert werden, dass unter einem Etikett die Zuschreibung einer sozialen Position (bis hin zu einer Schicht- oder Gruppenzugehörigkeit) zu verstehen ist, die mit der Vorstellung bestimmter Eigenschaften und Leistungsmerkmale verbunden ist. Das System der Etiketten steht dafür, dass es auf dem Wege der gesellschaftlichen Leistungsauslese nur denjenigen gelingen soll, in höhere Positionen aufzusteigen, die die dafür notwendige Leistung erbracht haben. Wie Pareto freimütig einräumt, ist dieses System jedoch alles andere als perfekt. Es wird von Blendern und Hochstaplern unterwandert, denen es gelingt, sich ein Etikett anzueignen, ohne über die mit diesem assoziierten Fähigkeiten zu verfügen. Manche Etiketten wie Reichtum oder der mit einem bekannten Namen assoziierte Ruhm können sogar vererbt werden. Leistung und Erfolg fallen also keineswegs notwendig zusammen, da es einen rein nominellen Besitz von Etiketten gibt.

Der über die Auslese der Besten im Hinblick auf gesellschaftliche Tätigkeiten definierte Begriff der Elite hat eine wesentlich größere Ausdehnung als der Begriff der politischen Klasse bei Mosca, da er Staranwälte und Meisterköche ebenso einschließt wie Spitzenpolitiker oder Meisterdiebe. Wie im weiteren Verlauf des *Trattato* deutlich wird, interessiert sich Pareto unter dem Gesichtspunkt der sozialen Stabilität jedoch nur für einen Teilbereich der ausgewählten Klasse, nämlich für die »regierende« oder »herrschende Elite«, die in ihrer Extension mit der politischen oder herrschenden Klasse Moscas übereinstimmt. Als Mitglied der herrschenden Elite werden all jene Individuen verstanden, »die direkt oder indirekt bemerkenswerten Anteil an der Regierung haben.«³³ Als Beispiel für einen indirekten Anteil an der Regierung werden aber nicht etwa mächtige Bankiers oder Industriemagnaten, sondern jene Mätressen von Königen und Ministern genannt, die es verstehen, auch das politische Handeln ihrer mächtigen Liebhaber zu beeinflussen.

³³ Pareto, *Soziologie*, § 2032.

Die Wahl dieses Beispiels passt zu der funktionalistischen, sich als wert- und vorurteilsfrei verstehenden Ausrichtung der Elitetheorie Paretos, die sich in zwei Punkten manifestiert: Die sozialen und politischen Tätigkeiten sollen erstens *unabhängig von ihrem sozialen Prestige* und zweitens *unabhängig von jeglicher moralischen Bewertung* untersucht werden. Gemäß dem weiten Elitenbegriff als »ausgewählte Klasse« kann es auch bei sozial niedrig angesehenen Tätigkeiten oder Funktionen eine Elite geben, die aus denjenigen besteht, die es bei deren Ausübung am weitesten gebracht haben. Noch wichtiger ist Pareto der zweite Gesichtspunkt der Loslösung von moralischen Bewertungskriterien. Für ihn zählt allein die tüchtige, funktionsspezifisch gute und mit Erfolg verbundene Leistung. Zur Elite gehören daher der meisterhafte Dieb ebenso wie der »tüchtige Schmarotzer«³⁴. Die Loslösung von moralischen Maßstäben zeigt sich auch deutlich in der Politik. Die Macht der regierenden Elite gilt auch Pareto als entscheidender Faktor sozialer Stabilität. Die Qualifikation der regierenden Elite bemisst sich daher zunächst allgemein danach, wie weit es ihr gelingt, die für den Machterhalt erforderlichen Eigenschaften entweder in den eigenen Reihen hervorzubringen³⁵ oder auf dem Wege der Elitenzirkulation durch die Aufnahme geeigneter Individuen aus den unteren Schichten zu integrieren.

Die Zirkulation der Eliten

Ähnlich wie Mosca unterscheidet Pareto zwei Varianten der Elitenzirkulation, die als kleine und als große Zirkulation bezeichnet werden können. Im Normalfall der kleinen Zirkulation findet nur gelegentlich ein Austausch einzelner Mitglieder statt. Dabei kommt es entweder zu einer bloß zahlenmäßigen Ergänzung, in der ausscheidende Mitglieder durch neue ersetzt werden, oder zu einer Auffrischung der Qualität, bei der Mitglieder, die sich nicht als hinreichend leistungsfähig erwiesen haben, ausgeschlossen und durch geeignetere Individuen aus der Unterschicht ersetzt werden. Neben dem Regelfall der kleinen Zirkulation kann es jedoch auch zum Sonderfall einer großen Zirkulation kommen, bei der die gesamte herr-

34 Vgl. Pareto, *Soziologie*, § 2027.

35 Die qualitative Überlegenheit der Oberschicht, aus der sich die regierende Elite in der Regel rekrutiert, wird dabei auf einen Vorsprung an Rationalität zurückgeführt, der sich einerseits in der Beherrschung der eigenen Gefühle und Triebregungen (Askese), andererseits in der Macht manifestiert, sich die Gefühle Anderer für die eigenen Zwecke zu Nutzen zu machen und die eigenen Interessen als Interessen der Allgemeinheit darzustellen.

schende Klasse auf einen Schlag gegen eine neue Elite getauscht wird, wie dies etwa bei einer Revolution möglich ist. Die Wahrscheinlichkeit einer großen Zirkulation erhöht sich dann, wenn die notwendige Auffrischung der Zahl und vor allem der Qualität durch die kleine Zirkulation nicht mehr funktioniert, sodass die dekadenten Elemente innerhalb der regierenden Elite zunehmen.³⁶ Entscheidend für den sozialen Wandel erweist sich dabei zum einen das Streben nach Macht, das sich u.a. darin manifestiert, dass es zu jeder regierenden Elite bald auch eine deren Macht begehrende *Gegenelite* gibt, zum anderen der innere Verfall, die Dekadenz der regierenden Elite, der es meist nur für einen begrenzten Zeitraum gelingt, eine hinreichende Konzentration an geeigneten Individuen in den eigenen Reihen zu halten. Die ständig über der regierenden Elite schwebende Gefahr einer großen Zirkulation lässt Pareto von der Geschichte als einem »Friedhof von Eliten« sprechen.³⁷

Während es für Mosca von der jeweiligen historisch-kulturellen Konstellation abhängt, welche Eigenschaften der Elite sich als soziale Kräfte zur Sicherung der politischen Herrschaft und zur Stabilisierung des sozialen Gleichgewichts eignen, nimmt Pareto im Anschluss an die Unterscheidung Machiavellis zwischen »Löwen« und »Füchsen« eine von den Besonderheiten der historischen Entwicklung abgekoppelte Auszeichnung zweier spezifischer Eigenschaften vor. Zwar ist zunächst allgemein von verschiedenen Eigenschaften bzw. »Elementen« der regierenden Elite die Rede, für die es je nach Art der Gesellschaft und historischer Epoche ein bestimmtes Verhältnis von Angebot und Nachfrage gebe.³⁸ Im Zuge der weiteren Ausführungen über die notwendigen Eigenschaften der herrschenden Elite werden jedoch nur noch listenreiche Klugheit und Gewaltbereitschaft genannt. Eine regierende Elite sei nur dann in der Lage, ihre Herrschaft dauerhaft zu behaupten, wenn sie sowohl über das Geschick zu politischer Taktik und List als auch über die Fähigkeit zur Gewaltanwendung verfüge. Listenreiche Klugheit und Gewaltbereitschaft werden aber nicht einfach wertfrei als von einigen geschichtlichen Akteuren an den Tag gelegte Verhaltensweisen konstatiert. Sie werden vielmehr erstens als unverzichtbare

36 »Die Anhäufung überlegener Elemente in den Unterklassen und umgekehrt inferiorer Elemente in den Oberklassen bildet eine machtvolle Ursache zur Störung des gesellschaftlichen Gleichgewichts.« (Pareto, *Soziologie*, § 2055).

37 A.a.O., § 2053. Demnach gibt es auch für Pareto keine Unterbrechung in der Herrschaft der politischen Klasse als einer Elitenherrschaft.

38 Vgl. a.a.O., § 2044.

Eigenschaften *jeder* regierenden Elite bzw. als notwendige Voraussetzungen des sozialen Gleichgewichts postuliert und zweitens als Begründung für den Schluss herangezogen, dass für moralische Überlegungen in der Politik kein Platz sei. So umfasst die politische Klugheit bei Pareto nicht nur die Fähigkeit, effektive Strategien zur Durchsetzung der eigenen Interessen zu entwickeln, sondern schließt mit Korruption, Betrug und Täuschung alle nicht auf physischer Gewalt beruhenden Möglichkeiten der Überwältigung des politischen Gegners ein.³⁹ Die Bereitschaft, Gewalt anzuwenden, wird positiv als »Hauptpflicht der Herrschenden«⁴⁰ ausgezeichnet, die nur dann als erfüllt gilt, wenn sich diese von sämtlichen moralisch-humanitären Überzeugungen befreit haben. Eine solche *entmoralisierte Haltung* müsse auch für den Theoretiker des Sozialen gelten, da er sonst nicht in der Lage sei, die politischen Verhältnisse in ihrer Realität wahrzunehmen und die ihnen zugrunde liegenden sozialen Gesetze zu erkennen.⁴¹ Entscheidend für die wissenschaftliche Beschreibung etwa eines politischen Umsturzes sei nicht das äußerliche Geschehen, d.h. die oftmals zu beobachtenden Gewalt- und Gräueltaten, sondern das sich auf diesem Wege wiederherstellende soziale Gleichgewicht.

Als wichtige Quelle für diese Auffassung sind neben Machiavellis *Il Principe* auch die *Réflexions sur la violence* George Sorels zu sehen, die von Pareto wegen der Kompromisslosigkeit gepriesen werden, mit der sie »logisch-erfahrungsmäßige Argumentationen«⁴² an die Stelle ethischer Urteile setzen. Die Anhänger ethisch-normativer Theorien des Politischen werden dagegen als naive Idealisten kritisiert, die die Gesetze der Politik nicht verstehen und *volens volens* mit ihren Ideen zu einer Zersetzung der Gewaltbereitschaft der Herrschenden und damit letztlich zu einer Unterminierung der sozialen Stabilität beitragen. Der entscheidende Grund für die Ableh-

39 Vgl. Pareto, *Soziologie*, § 2227. Auch in seiner Wortwahl ist Pareto bei seiner Kritik an moralischen Überlegungen alles andere als wissenschaftlich neutral. So spricht er von der »Rückenmarkschwindsucht der Humanitätserwägungen« (§ 2186) und bezeichnet die Tötung der Mitglieder einer schwachen und besiegt Elite durch ihre Nachfolger als »ein ebenso nützlich Werk, als wenn man schädliche Tiere ausrottet« (§ 2191). Die einen Umsturz begleitenden »Gemetzeln und [...] Räubereien« sind zwar einerseits »bedauernd wert«, gelten aber – sofern sie eine Wiederherstellung des sozialen Gleichgewichts bewirken – in erster Linie als »nützlich« (ebd.).

40 A.a.O., § 2191; vgl. auch § 2059.

41 »Fast stets hat die Betrachtung dieser Phänomene vom ethischen Standpunkt aus die betreffenden Autoren daran gehindert, ihre doch geradezu in die Augen springenden Gleichförmigkeiten zu sehen.« (A.a.O., § 2190, Anm.).

42 A.a.O., § 2193.

nung moralischer Kriterien liegt jedoch nicht in der Beeinflussung durch Machiavelli und Sorel, sondern in dem hinter dem Ideal der Wertfreiheit stehenden *naturwissenschaftlichen Positivismus* Paretos, der sich auch als naturalistischer Monismus beschreiben lässt, für den es neben dem Reich der Naturgesetze kein zweites Reich der Freiheit als ein Reich der Vernunft oder genuin moralischer Zwecke gibt. Das Resultat dieser Auffassung ist ein *Funktionalismus*, der sich als allgemeine Soziologie wertfrei gibt, als Elitetheorie aber deutlich antimoralische Züge annimmt.

Diese Position ist in theoretischer wie praktischer Hinsicht problematisch: Schon aus wissenschaftstheoretischer Perspektive ist umstritten, ob die exakten Naturwissenschaften tatsächlich den einzigen Maßstab für wissenschaftliches Arbeiten abgeben.⁴³ Und in praktischer Hinsicht enthält der Funktionalismus Paretos zwei wesentliche Verkürzungen: Zum einen verzichtet er auf die durchaus denkbare Option einer zugleich moralisch und funktional guten, d.h. einer ethisch legitimen *und* erfolgreichen Herrschaft. Zum anderen verschließt er sich der Möglichkeit einer aufklärerischen, ethisch begründeten Kritik der von den Eliten vorgegebenen Ziele der Gesellschaft, da eine solche Kritik als wertbehaftet und metaphysisch und damit als unwissenschaftlich abgelehnt wird.

Diese nicht nur positivistische, sondern dezidiert antimoralische Haltung bringt es mit sich, dass auch die politischen Formeln bei Pareto in einem anderen Licht erscheinen. Haben sie bei Mosca einen direkten Bezug zu den Gerechtigkeitsvorstellungen der Regierten, fasst Pareto sie unter dem Begriff der »Derivationen« als rein ideologische Strategeme zur Sicherung der politischen Herrschaft. Sie sind scheinlogische Verkleidungen individual- und sozialpsychologischer Bedürfnisse und Machtinstinkte, die als »Residuen« bezeichnet werden. Da sich die Residuen für Pareto auf anthropologische Konstanten bzw. auf ahistorische Triebzentren hinter bzw. unterhalb der historischen Entwicklung beziehen⁴⁴, lässt sich nur

43 Man denke etwa an die von Wilhelm Dilthey und Neukantianern wie Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert angestoßene Debatte um eine eigenständige »idiographische« oder »wertbeziehende« Methode der Geistes- bzw. Kulturwissenschaften.

44 Bezüglich der Residuen ist zwar zu berücksichtigen, dass Pareto sie nicht unmittelbar als Konstanten menschlichen Verhaltens fasst, sondern sie als von den psychologisch erfassbaren Gefühlen und Trieben abstrahierte soziologische Kategorien verstanden wissen will, die sich auf ganze Verhaltenssyndrome beziehen (vgl. Tamayo, »Entdeckung der Eliten«, S. 64, Hübner, *Herrschende Klasse*, S. 99, Kraus, *Spitzen der Gesellschaft*, S. 13). Für die kritisierten Konsequenzen der Elitetheorie Paretos bleibt diese Differenzierung jedoch bedeutungslos.

noch eine Geschichte der verschiedenen politischen Formeln schreiben, mit denen die regierende Elite jeweils versucht, ihre partikularen Interessen »pseudologisch« als Interessen der Allgemeinheit auszugeben. Wie bei Mosca und Michels ist die Elitetheorie als Theorie der fortdauernden Herrschaft wechselnder Eliten damit auch bei Pareto wesentlich als Absage an die utopische Hoffnung einer klassenlosen Gesellschaft konzipiert. Die Geschichte der Klassenkämpfe, mit der eine emanzipatorische geschichtsphilosophische Hoffnung verknüpft ist, transformiert sich zu einer ununterbrochenen Herrschaft von Eliten, bei der nur Machthaber und Ideologien wechseln. Die Konzentration auf die Herrschaft der Eliten und die Reduzierung der Geschichte auf eine Abfolge von Ideologemen hat Pareto zu Recht den Vorwurf einer *Enthistorisierung* des politischen Geschehens eingetragen.⁴⁵ Entgegen ihrem empirischen Anspruch ist seine Elitetheorie letztlich blind für die Konkretionen des gesellschaftlichen Norm- und Wertgefüges. Anders als bei Mosca, dessen Begriffe der sozialen Kräfte und der politischen Formel eine sehr viel größere Offenheit aufweisen, bleibt bei ihm nur wenig Raum für historische Besonderheiten. Insbesondere die Reduktion des politischen Handelns auf die vergleichsweise eng gefassten Residuen und die Verengung der sozialen Kräfte auf den Antagonismus von Eliten und Gegeneliten macht Geschichte zu einer sehr überschaubaren und letztlich unterkomplexen Angelegenheit.

1.2.4 Die Anschlussfähigkeit der älteren Elitetheorie für die politische Ethik

Wie die bisherige Analyse gezeigt hat, finden sich wesentliche inhaltliche Übereinstimmungen zwischen den Theorien Moscas, Michels' und Paretos, die es rechtfertigen, diese gemeinsam als Vertreter einer älteren, »klassischen« Elitetheorie zu bezeichnen. Alle drei halten die Herrschaft der Minderheit einer politischen oder regierenden Elite für unvermeidlich (1). Alle drei orientieren ihre Überlegungen an dem zentralen Wert der sozialen Stabilität (2) und charakterisieren die politische Elite als die entscheidende Kraft zur Sicherung derselben. Politisches Handeln wird von allen dreien als Kampf um die politische Herrschaft beschrieben, der sich in einem permanenten Auf- und Abstieg bzw. in einer Zirkulation von Eliten manifestiert (3). Und alle drei wenden sich mit einem aufklärerisch-ideologiekri-

⁴⁵ Vgl. Hübner, *Herrschende Klasse*, S. 26 und 105 sowie Aron, *Hauptströmungen*, S. 163.

tischen Anspruch gegen die emanzipatorischen, auf politische Gleichheit gerichteten Hoffnungen, die an die marxistische Theorie des Klassenkampfes oder gemäßigtere sozialistische und demokratische Theorien geknüpft sind (4). Eine fünfte und letzte Gemeinsamkeit besteht in einer zwar praktisch gegen Marxismus, Sozialismus und zum Teil auch gegen die Demokratie positionierten, ihrem Selbstverständnis nach aber nicht politischen, sondern wertfreien, empirisch-realistischen Ausrichtung. Dieser Ausrichtung, der es um die Erkenntnis sozialer Tatsachen und Gesetze geht, entspricht eine weitgehend funktionalistische Betrachtung politischen Handelns, wie sie bereits in der Auszeichnung der sozialen Stabilität als höchstes Ziel der Politik deutlich wird (5). Diese fünf Gesichtspunkte bilden den Rahmen, innerhalb dessen das Verhältnis der älteren Elitetheorie zur politischen Ethik sowie die Anschlussfähigkeit der Ersteren für die Letztere zu diskutieren sind.

1.) Für die Notwendigkeit der Herrschaft einer politischen Elite werden sowohl *funktional-organisatorische* als auch *psychologisch-anthropologische* Argumente angeführt. Gegen das Argument, das politische Geschehen werde vorwiegend, wenn nicht gar ausschließlich, durch alogische, psychologisch-instinkthafte Motive bestimmt, von denen das durchgängig wirksame Streben nach Macht das Wichtigste sei, lassen sich schon dadurch begründete Zweifel geltend machen, dass man auf empirische Gegenbeispiele verweist. Das funktional-organisatorische Argument, dass die funktionalen Anforderungen moderner Großgesellschaften und sozialer Großverbände nur durch eine hierarchische Organisationsform zu bewältigen seien, ist dagegen erstens plausibel; zweitens wird es von dem Einwand, mit der These der Unausweichlichkeit der Herrschaft von Eliten werde eine unzulässige geschichtsphilosophische Hypostasierung vorgenommen, nicht getroffen, da es sich nicht auf metaphysische oder ontologische Annahmen, sondern lediglich auf empirisch-analytische Überlegungen stützt. Damit kann festgehalten werden, dass es sich bei der Existenz einer regierenden Elite um ein soziales Phänomen handelt, das in größeren Gesellschaften unvermeidlich ist. Allerdings ist zu berücksichtigen, dass mit dieser allgemeinen Feststellung noch nichts über die Rechtfertigung konkreter sozialer und politischer Ungleichheit gesagt ist. Die Frage, ob die jeweils an der Macht stehende regierende Elite bzw. die einzelnen Mitglieder derselben diese Position zu Recht einnehmen, ist mit ihr noch nicht berührt. Für die politische Ethik folgt daraus zunächst, dass sie das Vorhandensein einer regierenden

Elite oder herrschenden Klasse in ihren Modellen berücksichtigen und deren Handeln eine gewisse Aufmerksamkeit widmen muss.

Angesichts der *funktionalen Unausweichlichkeit der Herrschaft wechselnder Eliten* scheint die traditionell bedeutsame Frage nach der besten Verfassungsform zunächst in den Hintergrund zu treten. Es macht jedoch durchaus einen Unterschied, ob die herrschende Elite Teil einer demokratischen, einer rein oligarchischen oder gar einer diktatorischen Verfassungsform ist. Bei Mosca, Michels und Pareto bleibt die Frage nach der besten Verfassung in der Kritik am Marxismus und Sozialismus virulent, in der es nicht nur um das emanzipatorische Potenzial derselben, sondern vor allem um die bestmögliche Sicherung der sozialen Stabilität geht, die bei Michels und partiell auch bei Mosca über den Gegensatz von Aristokratie und Demokratie verhandelt wird. Darf man in der heutigen politischen Ethik davon ausgehen, dass diese Debatte eindeutig zugunsten der Demokratie entschieden ist, ergibt sich die Forderung nach einer *demokratischen Elitetheorie*, in der die Vereinbarkeit von regierender Elite und Demokratie aufgezeigt wird.⁴⁶

Hinsichtlich der eng mit der These von der Unausweichlichkeit der Elitenherrschaft verbundenen Theorie der politischen Formeln oder Derivationen ist schließlich eine deutliche Abgrenzung der politischen Ethik von der älteren Elitetheorie erforderlich. Während für Mosca auch irrationale Glaubenssätze als Prinzip der Souveränität zulässig sind und Pareto die politischen Formeln sogar bewusst als manipulative Strategeme der Herrschenden legitimiert, kommt diese Lösung innerhalb der vernünftigen Begründungen verpflichteten politischen Ethik nicht in Frage. Im Gegensatz zur älteren Elitetheorie muss das politische Handeln einer regierenden Elite innerhalb der politischen Ethik moralischen und demokratischen Anforderungen unterworfen werden. Wir werden daher auszuloten haben, ob und wenn ja, wie eine solche Unterordnung möglich ist.

2.) Das Kriterium der sozialen Stabilität bildet den höchsten Wertmaßstab der älteren Elitetheorie. Die Herrschaft der regierenden Elite wird dadurch gerechtfertigt, dass sie eine bestimmte soziale Funktion erfüllt, die nicht nur darin besteht, den Staat gemäß ihren eigenen Interessen zu lenken, sondern vor allem auch darin, die politische und soziale Ordnung aufrechtzuerhalten. Damit fungiert die soziale Stabilität als Maßstab, an dem Qualität, Effizienz und Legitimität der Elitenherrschaft festgemacht werden. Es ist nicht ganz eindeutig, inwieweit für die Vertreter der älteren

⁴⁶ Näheres hierzu folgt in Abschnitt 1.3.3.1.

Elitetheorie weitere normative Maßstäbe mit dem Begriff der sozialen Stabilität verbunden sind. Moscas Überlegungen zum Rechtsschutz und dem Wunsch der Regierten, in einer gerechten Gesellschaft zu leben, deuten darauf hin, dass bei ihm eine Konzeption politischer Freiheit bzw. eines guten, gelingenden Lebens hinter dem Kriterium der sozialen Stabilität steht. Michels' »sozialpädagogische Ratschläge« am Ende der zweiten Auflage von *Zur Soziologie des Parteiwesens* lassen Ähnliches vermuten, auch wenn seine sonstigen Überlegungen einer rein funktionalen Machttechnik das Wort reden. Selbst Pareto ließe sich unterstellen, dass seine Überlegungen ähnlich wie jene Machiavellis, von dessen *Principe* er vieles für seine Konzeption übernimmt, auf eine Förderung des Gemeinwohls ausgerichtet sind, die durch eine Sicherung der sozialen Stabilität am besten gewährleistet werde. Dieses Gemeinwohl wäre aus der Sicht der politischen Ethik allerdings insofern als verkürzt zu bezeichnen, als der soziale Frieden bei Pareto durch dezidiert antimoralische Handlungen wie Betrug, den Bruch von Absprachen oder gar durch die gewaltsame Beseitigung politischer Gegner erkaufte wird. Die politische Ethik kann sich daher mit dem Wert der sozialen Stabilität als letztem Maßstab der Legitimität von Herrschaft nicht zufriedengeben. Sie ist herausgefordert, weitergehende Vorstellungen zu entwickeln und insbesondere zu klären, ob ein guter Zustand des Gemeinwesens auf der Basis eines rein funktionalen Kriteriums möglich ist oder ob es dazu eines genuin moralischen Wertmaßstabs bedarf.

3.) Die Auffassung, dass die Politik wesentlich durch ein alogisches Streben nach Macht bestimmt werde, wurde bereits unter (1) kritisiert. Schon der Verweis auf historische Beispiele eines moralischen oder uneigennütigen politischen Handelns verdeutlicht, dass hier eine unzulässige Hypostasierung verbreiteten Machtstrebens zu einem weder stillbaren noch in die Schranken zu weisenden Machttrieb vorgenommen wird.⁴⁷ Die Betonung des Machtstrebens als wesentliche Grundlage des politischen Geschehens hat den Vertretern der klassischen Elitetheorie den Vorwurf

47 Vor dem Hintergrund der heute vorherrschenden Auffassung des Staates als Arena der Konkurrenz verschiedener Interessen ließe sich auch einwenden, dass das Streben nach Macht nur ein Interesse unter vielen darstelle. Ein solcher Einwand würde zwar von der Replik getroffen, dass Macht eine notwendige Voraussetzung dafür sei, den eigenen Interessen zur Durchsetzung zu verhelfen, was das Streben nach Macht als unvermeidliches Bedingungsgut auszeichne. Die Charakterisierung als Bedingungsgut macht jedoch deutlich, dass Macht in der Politik zwar ein unentbehrliches *Mittel* ist, aber damit eben nicht der notwendige oder gar höchste *Zweck* derselben.

eingetragen, bloße »Apologeten der Macht«⁴⁸ zu sein, deren Theorien dem italienischen Faschismus den Weg bereitet hätten.⁴⁹ Der Vorwurf einer unkritischen Apologie der Macht trifft die Behauptung, der Wille zur Macht bilde die entscheidende, wenn nicht die alleinige Triebkraft politischen Handelns. Politik muss zwar immer auch Machtpolitik sein, d.h. sich der Tatsache bewusst sein, dass erfolgreiches politisches Handeln an die Beschaffung von Machtressourcen für die Durchsetzung der eigenen Interessen gebunden ist. Dabei sollte jedoch nicht übersehen werden, dass Macht damit nicht per se zum höchsten Ziel der Politik wird. Hinzu kommt, dass sich der politische Machtkampf zumindest partiell durch geeignete institutionelle Rahmenbedingungen einhegen, kultivieren und moralisieren lässt.

Die These von der Unausweichlichkeit der Elitenherrschaft kann dagegen aufgrund ihrer schlüssigen Begründung nicht als Beleg für eine unzulässige Verherrlichung bestehender Machtstrukturen in Anspruch genommen werden. Letzten Endes gilt dies auch für den Faschismusvorwurf: Hier sollte sorgfältig zwischen persönlich motivierter politischer Sympathie, historischen – nicht notwendig intendierten – Wirkungen der älteren Elitetheorie und logischen Konsequenzen derselben als drei separaten Ebenen unterschieden werden. Während auf den ersten beiden Ebenen zumindest zeitweilig Berührungspunkte zum Faschismus zu konstatieren sind, lassen sich auf der entscheidenden dritten Ebene trotz ihrer elitären Ausprägung weder der italienische Faschismus noch das nationalsozialistische Führertum mit seiner Ideologie des Herrenmenschen als adäquate Umsetzungen der älteren Elitetheorie verstehen. Die Elitetheorie Paretos lässt zwar mit ihrer Ächtung moralisch-humanitärer Maßstäbe die Etablierung faschistisch-totalitärer Herrschaft zu. Selbst hier bleibt jedoch der funktionale Imperativ der Sicherung der sozialen Stabilität bestehen, hinsichtlich dessen die historische Bilanz des Faschismus wie des Nationalsozialismus eindeutig negativ ausfällt. Die zweistufige These, dass die Vertreter der älteren Elitetheorie *de facto* zu Lehrmeistern des italienischen Faschismus geworden seien, und dass diese Auswirkung in der Konsequenz ihrer Theorien gelegen habe, ist daher in ihrer zweiten Hälfte unzutreffend. Die ältere Elitetheorie ist zwar zum Teil durch das persönliche

48 Dreitzel, *Elitebegriff*, S. 124; vgl. auch Röhrich, der von einer »elitären Machtsicherungs-ideologie« bzw. von einem »Elitismus« einer Theorie der »Manipulation der Massen durch machtorientierte Führungsschichten oder durch soziale Mythen« (*Ethos der Demokratie*, S. 70) spricht.

49 Zum Faschismusvorwurf vgl. etwa Röhrich, *Ethos der Demokratie*, S. 66f. und 70.

Handeln ihrer Vertreter und durch ihre historischen Auswirkungen kompromittiert. Sie ist aber weder genuin faschistisch noch totalitär. Sofern sie von der Koppelung an einen schrankenlosen Machttrieb befreit wird, erweist sie sich als durchaus anschlussfähig für die politische Ethik.

4.) Die Kritik der älteren Elitetheorie an den Gleichheitsutopien marxistischer, sozialistischer und demokratischer Gesellschaftstheorien wird – zum Teil in direkter Verbindung mit dem Faschismusvorwurf – als ideologisch motivierte politische Stellungnahme beurteilt, die nicht mit dem Anspruch einer wertfreien Konstatierung sozialer Tatsachen und Gesetze vereinbar sei. Grundlage der Kritik seien eigene politische Interessen, nicht wissenschaftliche Erkenntnisse. Auch dieser Vorwurf trifft aber nur partiell zu. Auf der einen Seite richtet sich die Kritik der älteren Elitetheorie gegen Soziale Bewegungen, die gemäß den Äußerungen Moscas, Paretos und des späten Michels un schwer als politische Gegner zu identifizieren sind. Auf der anderen Seite wohnt dieser Kritik aber tatsächlich ein *wissenschaftlich-aufklärerisches* und damit letztlich *ideologiekritisches Moment* inne.⁵⁰ Sie verweist auf versteckte metaphysisch-geschichtsphilosophische Bestandteile marxistischer und sozialistischer Theorien und konfrontiert Anspruch und Wirklichkeit derselben miteinander. Historisch hat sich die Kritik am Gleichheitsversprechen der klassenlosen Gesellschaft durch die Entwicklung einer totalitären Partei herrschaft in der Sowjetunion und im »real existierenden Sozialismus« als berechtigt erwiesen. Auch wenn sie den politischen Interessen Moscas, Michels' und Paretos entspricht, beruht sie zudem in letzter Instanz auf dem Argument der funktionalen Unausweichlichkeit der Herrschaft einer regierenden Elite, die auch aus den Funktionärskadern parteiförmig institutionalisierter Befreiungsbewegungen bestehen kann. Die von den Vertretern der älteren Elitetheorie in Anspruch genommene aufklärerisch-ideologiekritische Zielsetzung einer wertfreien Analyse sozialer Tatsachen ist daher durchaus plausibel. Auch das von ihnen entwickelte kritische Bewusstsein für die Schwächen der formalen Chancengleichheit, die als unvollkommen und letztlich als Täuschung der sozial Benachteiligten beschrieben wird, trägt keine ideologischen Züge. Da diese Schwächen in den gegenwärtigen Debatten um die gerechte Gestaltung des Bildungswesens in modernen Wohlstandsdemokratien eine große Rolle spielen⁵¹, ergibt sich hier ein weiterer Anknüpfungspunkt für die politische Ethik bei der älteren Elitetheorie. Wie die Verstrickungen Moscas, Paretos und Mi-

50 Vgl. Dreitzel, *Elitebegriff*, S. 119, sowie Münkler, »Werte, Status, Leistung«, S. 77.

51 Siehe Abschnitt 9.2.1.3.

chels' in den italienischen Faschismus zeigen, hat sich die ideologiekritische Ausrichtung der älteren Elitetheorie jedoch gegenüber dem politisch rechten Spektrum als zu beschränkt erwiesen. Diese Beschränktheit weist darauf hin, dass es der älteren Elitetheorie an einem geeigneten Kriterium für die Kritik einer ihre Herrschaft verabsolutierenden regierenden Elite fehlt.

5.) Das Fehlen eines geeigneten Kriteriums für die Kritik einer sich verabsolutierenden Elitenherrschaft steht in engem Zusammenhang mit dem Postulat der Wertfreiheit der älteren Elitetheorie. Das Problem dieses Postulats besteht darin, dass seine Realisierung zwar auf der einen Seite wissenschaftliche Einsichten in soziale Zusammenhänge ermöglicht, auf der anderen Seite aber Gefahr läuft, eine rein funktionalistische Perspektive auf die Gesellschaft zu fördern, die nicht mehr über normative Kriterien für die Kritik ungerechter Herrschaft verfügt.⁵² Das einzige von der älteren Elitetheorie explizit normativ ausgezeichnete Kriterium der sozialen Stabilität bleibt zu vage, um eine ethische oder auch nur ideologiekritische Kritik des Handelns der politischen Elite zu ermöglichen. Dies zeigt sich bei der fehlenden Kritik am italienischen Faschismus und besonders eindringlich bei Pareto, der das Kriterium der sozialen Stabilität dazu heranzieht, um ein dezidiert antimoralisches Handeln der regierenden Elite einzufordern. Pareto geht damit in seiner Elitetheorie deutlich über eine methodologische Entmoralisierung der Wissenschaft hinaus, wie sie das Postulat der Wertfreiheit verlangt. Indem er nicht nur moralische Bewertungen aus dem Bereich der politischen Wissenschaft ausgrenzt, sondern die bewusste Verletzung moralischer Normen zur Basis einer funktional guten, d.h. erfolgreichen Herrschaft erklärt, wird aus der behaupteten *methodischen* Wertfreiheit seiner wissenschaftlichen Haltung eine *inbaltlich* antimoralisch ausgerichtete Theorie politischen Handelns.

Mit ihrer auf Wertfreiheit ausgelegten Betrachtungsweise verfällt die ältere Elitetheorie damit einem von Norm- und Wertvorstellungen fast vollständig abgekoppelten *Macht- und Herrschaftsfunktionalismus*.⁵³ Das Problem eines solchen Funktionalismus besteht darin, dass er seine Analyse zu früh abbricht, indem er nicht mehr auf die normative Rechtfertigung des von ihm gesetzten funktionalen Rahmens reflektiert. Dies kann dazu führen, das soziale Geschehen aufgrund der für es aufweisbaren funktionalen

52 Vgl. Hübner, *Herrschende Klasse*, S. 27.

53 Im Hinblick auf den Funktionalismus und das mit diesem verbundenen normative Defizit der älteren Elitetheorie erweist sich der unter (3) zurückgewiesene Vorwurf, diese betreibe eine Apologisierung der Macht zumindest partiell als zutreffend.

Gesetzmäßigkeiten als unveränderlich zu betrachten. Auch wenn es, wie wir gesehen haben, aus funktional-organisatorischen Gründen zutrifft, dass die Herrschaft einer regierenden Elite unvermeidlich ist, bleibt es dennoch in theoretischer Hinsicht möglich, in praktischer Hinsicht sogar notwendig, nach den ethisch legitimen Bedingungen einer solchen Herrschaft zu fragen, da nur so zwischen einer moralisch guten und einer moralisch schlechten Ausübung dieser Herrschaft unterschieden werden kann.

Wie die Diskussion gezeigt hat, lassen sich einige der gegen die ältere Elitetheorie erhobenen Vorwürfe ganz oder zumindest partiell entkräften. So ergab sich, dass die ältere Elitetheorie weder genuin faschistisch oder totalitär ist, noch eine ideologische Verklärung bestehender Herrschaftsverhältnisse darstellt. Die Schlüssigkeit des funktional-organisatorischen Arguments für die Unausweichlichkeit der Herrschaft einer politischen Elite führt sogar zu dem Ergebnis, dass die politische Ethik als Theorie moralisch legitimer Herrschaft notwendig Überlegungen beinhalten muss, die sich entweder auf ein moralisch gutes Handeln dieser Elite oder auf geeignete Maßnahmen zur Einhegung moralisch schlechter Handlungen derselben beziehen. Ansatzpunkte hierfür bietet insbesondere die Theorie Moscas, in der das Handeln der politischen Klasse nicht nur als instrumentelle Machttechnik betrachtet, sondern vor dem Hintergrund einer Konzeption politischer Freiheit bzw. eines guten Lebens der vergesellschafteten Individuen in den Blick genommen wird. Die Akzeptanz des in der politischen Formel manifestierten Wertsystems durch die Regierten bildet einen wichtigen Ansatzpunkt für eine nicht nur funktionale, sondern auch moralisch legitime Form politischer Herrschaft. Das Bewusstsein der älteren Elitetheorie für Schwächen der formalen Chancengleichheit eröffnet zudem Anknüpfungspunkte an aktuelle Debatten über die Gestaltung der Bildungsinstitutionen in demokratischen Gemeinwesen. Damit erweist sich die ältere Elitetheorie in verschiedener Hinsicht als anschlussfähig für die politische Ethik.

Neben diesen positiven Momenten zeigen sich allerdings auch Hindernisse für eine positive Bezugnahme. Um als Bestandteil einer philosophisch-normativen Theorie in Frage zu kommen, müsste die Elitetheorie zunächst von der Voraussetzung eines uneingeschränkten Machtstrebens abgekoppelt werden, da dieses politisches Handeln nur im Rahmen einer macht- bzw. interessenorientierten Zweckrationalität als vernünftig erscheinen lässt. Des Weiteren wäre die Theorie der politischen Formel gegen irrationale und manipulative Souveränitätsbegründungen zu sichern. Vor allem

aber bleibt das Problem der fehlenden oder zu schwachen Koppelung der regierenden Elite an das Prinzip der Moralität, ein Problem, das in dem Anspruch auf Wertfreiheit und dem daraus erwachsenden Macht- und Herrschaftsfunktionalismus angelegt ist. Auch die Vereinbarkeit von Eliteherrschaft und Demokratie ist nicht hinreichend geklärt.

Hinzu kommt ein weiteres, bisher ausgespartes Problem: Obwohl Pareto bei der Einführung des Elitebegriffs zwischen regierender und nicht regierender Elite unterscheidet und Michels das Gesetz der Oligarchie auf alle größeren sozialen Organisationen ausdehnt, ist die ältere Elitetheorie eine rein etatistische Theorie. Sie beschränkt sich auf die Untersuchung der herrschenden Klasse, ihrer Reproduktion und ihrer funktionalen Legitimität. Das gesellschaftlich-politische Geschehen wird aber auch wesentlich durch andere gesellschaftliche Teilsysteme (z.B. durch die Wirtschaft oder die Medien) und die dort vorhandenen Eliten bestimmt. Insofern sie diese Bereiche kaum berücksichtigt, erweist sich die ältere Elitetheorie aus heutiger Perspektive als unterkomplex. Dieser Mangel wird erst in der nach dem Zweiten Weltkrieg entstehenden jüngeren Elitetheorie behoben, die wesentlich durch die These eines *Pluralismus verschiedener Elitengruppen* in einer Reihe von autonomen gesellschaftlichen Teilbereichen geprägt ist. Im folgenden Abschnitt soll daher überprüft werden, welche Anschlussmöglichkeiten die jüngere Elitetheorie für die politische Ethik bietet und ob sie es ermöglicht, eine engere Verbindung zwischen Eliten und einem ethisch legitimierten Moralprinzip herzustellen, um so als Basis einer philosophisch-normativen Elitetheorie zu fungieren.

1.3 Paradigmenwechsel in der jüngeren Elitentheorie

Eine über die Thesen Moscas, Michels' und Paretos hinausgehende Weiterentwicklung der Elitetheorie vollzieht sich erst nach dem Zweiten Weltkrieg. Diese Entwicklung besteht zum einen in einer Erweiterung des Elitenspektrums, zum anderen in der Herausarbeitung und Diskussion verschiedener Elitekonzeptionen. Man kann für beide Teilentwicklungen von einem Paradigmenwechsel sprechen⁵⁴, da die Veränderung der theoretischen Perspektive jeweils zu einer wichtigen Veränderung des zu untersuchenden Gegenstandes führt und diesen, wenn auch nicht gänzlich neu konstituiert,

⁵⁴ Vgl. Kaina, »Was sind Eliten?«, S. 46f.

so doch wesentlich anders erscheinen lässt. Die Erweiterung des Eliten-spektrums macht die Elitetheorie zu einem differenzierteren Unternehmen. Sie bleibt zwar insgesamt eine politische Theorie, beschränkt ihre Untersuchungen aber nicht mehr auf die regierende Elite, sondern nimmt auch die wirtschaftliche und die geistig-kulturelle Elite als eigene Untersuchungsgegenstände in den Blick. Aus der Elitetheorie im Singular wird eine Theorie der Eliten im Plural.⁵⁵ Dieser Wandel kann auch deshalb als paradigmatisch bezeichnet werden, weil mit ihm ein Wechsel zur Theorie einer zweifachen Elitenkonkurrenz verbunden ist, welche sich zum einen gruppenintern innerhalb der jeweiligen Elite, zum anderen auf gesamtgesellschaftlicher Ebene zwischen den verschiedenen Elitengruppen abspielt.

Ein zweiter wichtiger Entwicklungsschritt manifestiert sich in der Herausbildung und der Diskussion verschiedener miteinander konkurrierender Hauptkonzeptionen oder Paradigmen der Elitentheorie. Bestand die wesentliche Leistung der älteren Elitetheorie darin, die Aufmerksamkeit auf die Unvermeidlichkeit gesellschaftlicher Hierarchien zu lenken und den Begriff der Elite in Soziologie und Politikwissenschaft zu etablieren, so dreht sich ein Gutteil der Debatten in der jüngeren Elitentheorie um die Frage, wie das in der Forschung akzeptierte Phänomen verschiedener Eliten am besten konzeptionell einzuholen ist und empirisch operationalisiert werden kann. Mit den Begriffen der Machtelite, der Wertelite und der Funktionseelite sind es drei Hauptkonzeptionen, die in Konkurrenz zueinander treten.

1.3.1 Elitenpluralismus und Elitenkonkurrenz

Auch wenn die These des Elitenpluralismus eine wichtige Neuerung der jüngeren Elitentheorie darstellt, handelt es sich bei ihr nicht um ein gänzlich neues Novum. Schon Pareto hatte zwischen regierender und nicht regierender Elite unterschieden und die nicht regierende Elite als alle Bereiche umfassend erklärt, für die in irgendeiner Weise eine leistungs- bzw. erfolgsbezogene Auslese einer Spitzengruppe vorgenommen werden kann.⁵⁶ Die

⁵⁵ Um dieser wichtigen Erweiterung auch in terminologischer Hinsicht Rechnung zu tragen, wird im Folgenden von *Elitentheorie* und *Elitenforschung* die Rede sein.

⁵⁶ Ansätze zu einer Ausdehnung des Elitebegriffs finden sich auch bei Michels. Zwar gewinnt dieser das Gesetz der Oligarchie aus der Untersuchung der Organisationsstrukturen einer Partei, geht aber davon aus, dass die Ergebnisse auf sämtliche sozialen Orga-

Unterscheidung zwischen regierender und nicht regierender Elite bleibt aber in zweierlei Hinsicht hinter einem Elitenpluralismus zurück. Paretos Konzeption der nicht regierenden Elite ist erstens rein professionsbezogen. Sie fällt daher kleinteilig aus und hat keinen systematischen Bezug zu einer politischen Fragestellung. Zum anderen legt Pareto die Unterscheidung zwischen regierender und nicht regierender Elite zwar als eine fundamentale an, kommt aber im *Trattato* nicht mehr auf die nicht regierende Elite zurück. Man kann daher sagen, dass sie in seiner Theorie allenfalls eine schwache, kontrastierende Funktion besitzt.

Entscheidend für den Paradigmenwechsel der Pluralisierung der Elitetheorie ist die insbesondere von Joseph Schumpeter stark gemachte Idee einer eliteninternen sowie einer gesamtgesellschaftlichen Konkurrenz verschiedener Elitengruppen um Macht und Einfluss auf die gesellschaftliche Entwicklung.⁵⁷ Schumpeter überträgt das Konzept der freien, konkurrenzorientierten Marktwirtschaft und die dahinter liegende Idee einer unsichtbaren Hand auf den Bereich der Politik. In Übereinstimmung mit der älteren Elitetheorie sieht er die Politik ausschließlich durch das Streben nach Macht bestimmt und verlangt »eine angemessene Anerkennung der lebenswichtigen Tatsache der Führung«⁵⁸. Wie das konkurrierende Profitstreben der Unternehmer die beste Kategorie für eine funktionale Rekonstruktion des Marktgeschehens darstelle, so sei das Machtstreben der Politiker und Parteien die beste Kategorie für eine funktionale Erklärung politischer Abläufe. Zwar könne alternativ auch bei den Zielsetzungen aller einzelnen wirtschaftlichen und politischen Subjekte angesetzt werden, die in einer bedarfsgerechten und preisgünstigen Versorgung mit Gütern bzw. in der Beteiligung an allen gesamtgesellschaftlich relevanten Entscheidungen bestehen. Ein solcher Ansatz führe aber in beiden Fällen zu einer idealisierten und extrem anspruchsvollen Theorie rationalen Handelns, die durch das faktisch beobachtbare Verhalten der wirtschaftenden Subjekte bzw. der Staatsbürger widerlegt werde.⁵⁹

nisationen und damit auch auf andere Gesellschaftsbereiche übertragen werden können. Mosca stellt Überlegungen über die Macht der Finanzmagnaten an, die zu einer Beeinträchtigung der politischen Herrschaft führe, geht aber nicht so weit, von einer eigenständigen wirtschaftlichen Klasse oder Elite zu sprechen.

57 Zur Elitenkonkurrenz sowie dem gegenläufigen Phänomen der Elitenkooperation vgl. Bohlken, »Politische Ethik«.

58 Schumpeter, *Kapitalismus*, S. 429.

59 In diesem Punkt ist eine starke Übereinstimmung mit der Soziologie Paretos zu konstatieren, die ebenfalls davon ausgeht, dass das Handeln der Menschen in der großen Mehr-

Bei aller Betonung des Machtstrebens und des gesellschaftlichen Führungsbedarfs sieht Schumpeter allerdings eine grundsätzliche Vereinbarkeit von »Führungsprinzip« und Demokratie. Seine Überlegungen bilden damit zugleich einen wichtigen Bezugspunkt für eine demokratische Elitentheorie. Die Vereinbarkeit von Elitenherrschaft und Demokratie werde daran deutlich, dass der Kampf um die Macht innerhalb parlamentarischer Demokratien als Konkurrenz um Wählerstimmen organisiert werde. Die wünschenswerten Ziele der Politik bzw. die diese verwirklichenden sozialen Funktionen der Gesetzgebung und der Verwaltung würden durch den demokratisch eingehegten Konkurrenzkampf um die politische Herrschaft gemäß der These von der unsichtbaren Hand gewissermaßen nebenher erreicht.⁶⁰ Politiker wie Parteien sorgten sich um ihre Macht, nicht um das Gemeinwohl. Sie würden aber gerade dadurch indirekt zu Agenten desselben. Schumpeter vertritt damit eine *funktionalistische* Theorie, die aber im Unterschied zum Machtfunktionalismus der älteren Elitetheorie bereit ist, einen nach ethischen Kriterien konstruierten politischen Rahmen zu akzeptieren, um ein gemeinwohlschädliches »Politikversagen« zu verhindern.⁶¹ Darüber hinaus legt er mehr Augenmerk auf die Konkurrenz innerhalb der politischen Parteien. Sein Verständnis von Demokratie und Volkssouveränität beschränkt sich allerdings weitgehend auf die periodisch erfolgende Wahl der Regierung.

Während die Konkurrenz bei Schumpeter eine wesentliche Rolle spielt, wird ein Pluralismus der Eliten der verschiedenen gesellschaftlichen Teilsysteme lediglich angedeutet. Dies gilt in ähnlicher Weise für den häufig als Vertreter eines Elitenpluralismus in Anspruch genommenen deutschen Politologen Otto Stammer. Eine deutliche Benennung der verschiedenen Teileliten in Politik, Wirtschaft, Militär und der Prominenz (*Celebrities*) in den Medien findet sich bei dem amerikanischen Soziologen C. Wright Mills, der die Diskussion um den Elitenbegriff mit seinem 1956 veröffentlichten Buch *The Power Elite* belebt. Zwar wird der Pluralismus scheinbar durch die Feststellungen aufgehoben, dass die Mächtigen der verschiedenen Bereiche durch gleiche Herkunft und gleiche Bildung eng miteinander

zahl der Fälle von nicht logischen Motiven bestimmt und damit alles andere als rational ist.

60 Vgl. Schumpeter, *Kapitalismus*, S. 448.

61 Schumpeter spricht von »Einschränkungen«, die aus »den gesetzlichen und moralischen Prinzipien der Gemeinwesen« resultieren (a.a.O., S. 431, Anm. 5).

vernetzt seien⁶², dass häufig Positionswechsel zwischen den verschiedenen Bereichen zu beobachten seien und dass gemeinsame strukturelle Interessen etwa von Wirtschaft und Militär bestünden. Mills kann aber deshalb als Vertreter des pluralistischen Paradigmas gelten, weil er die sektorenübergreifenden Übereinstimmungen gerade in kritischer Absicht als Verfallstufe einer wirksamen Gewaltenteilung hervorhebt.

Expliziten Ausdruck findet der Elitenpluralismus dann beispielsweise in den Schriften des französischen Politologen Raymond Aron der 1960er und 1970er Jahre. Aron spricht von einem Pluralismus der Hierarchien und einer Zersplitterung der »faktischen« Macht, die sich auf die Eliten aus den Bereichen Politik, Wirtschaft und Militär verteile, und der geistigen Macht, die sich Theologen, Intellektuelle und Ideologen teilten.⁶³ Zwar könne man zur Zusammenfassung dieser Gruppen durchaus den Begriff einer herrschenden Klasse verwenden, da die Mitglieder der verschiedenen Eliten einander bekannt seien und ihre Beziehungen eher durch freies Zusammenwirken als durch streng voneinander getrennte Hierarchien gekennzeichnet seien. Dabei sei jedoch zu beachten, dass Dialog und Zusammenwirken nicht immer zu einer inneren Einheit oder Kohäsion der Eliten führten. Die Schattenseite der Pluralisierung bestehe im Streit der Eliten, der trotz der relativen Autonomie der Politik gegenüber den übrigen gesellschaftlichen Teilbereichen die Ausbildung einer wirksamen Autorität und eines gemeinsamen Willens gefährde.⁶⁴

Die jüngere Elitentheorie vergrößert einerseits ihre Reichweite, indem sie zwischen den Eliten verschiedener sozialer Funktionssysteme differenziert, andererseits integriert sie mit dem Paradigma der Konkurrenz zwischen den Eliten der verschiedenen gesellschaftlichen Teilsysteme um Macht und Einfluss und mit der konstitutionellen Einschränkung der Konkurrenz der politischen Eliten durch den demokratischen Parlamentarismus Elemente der Machtbeschränkung und Gewaltenteilung. Die damit angedeutete Demokratisierung der jüngeren Elitentheorie zeigt sich auch im Einfluss, welcher der öffentlichen Diskussion auf das politische Geschehen zugesprochen wird. Dabei hält sie aber sowohl am Gesetz der Oligarchie als auch am Streben nach Macht als wesentlicher Triebkraft des politischen Geschehens fest. Das Gesetz der Oligarchie wird deutlich als Grenze einer demokratischen Selbstregierung markiert. Während Eliten-

62 Vgl. Mills, *Power Elite*, S. 19.

63 Vgl. etwa Aron, »Regierende und Regierte«, S. 53.

64 Vgl. a.a.O., S. 59.

pluralismus, Elitenkonkurrenz und die demokratische Einbindung der Elitenherrschaft in der jüngeren Elitentheorie durchgängig akzeptiert werden, kommt es jedoch zu Auseinandersetzungen um die adäquate Definition des Elitenbegriffs, aus denen eine Reihe konkurrierender Konzeptionen hervorgeht.

1.3.2 Konzeptionen der jüngeren Elitentheorie

Vergleicht man Definitionen des Elitenbegriffs aus der jüngeren Elitentheorie, beschränkt sich die Übereinstimmung darauf, dass die Mitgliedschaft in einer Elite als das Ergebnis eines durch Konkurrenz geprägten Auswahlprozesses aufgefasst wird.⁶⁵ Der Streit zwischen den verschiedenen Paradigmen der Elitenforschung beruht darauf, dass verschiedene Merkmale genannt werden, an denen sich diese Auswahl festmachen und empirisch überprüfen lässt. Es sind vor allem drei paradigmatische Konzeptionen, die in der Diskussion eine Rolle spielen: die von der älteren Elitetheorie bzw. der Sache nach schon vorher innerhalb der politischen Philosophie entworfenen Konzeptionen der Macht- und der Wertelite sowie die nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelte Konzeption der Funktionselite.⁶⁶

1.3.2.1 Die Konzeption der Machtelite

Das Konzept der Machtelite macht die Zugehörigkeit zur Elite von den Möglichkeiten einer Person zur Ausübung politisch-gesellschaftlicher Macht abhängig. Es sieht Macht als entscheidende Ressource für die Her-

65 Vgl. etwa Endrueit, »Elitebegriffe«, S. 34 oder Bude, »Neue Eliten«, S. 10.

66 Als philosophische Vordenker der Machtelite kann in der Antike auf den Sophisten Thrasymachos, in der Neuzeit auf Machiavelli und Hobbes verwiesen werden. Die Konzeption der Wertelite ist maßgeblich durch Platons Theorie der Philosophenkönige in der *Politeia* vorgeprägt. Wichtig für die Konzeption der Funktionselite ist nicht nur die Differenzierung der Gesellschaft in funktionale Teilbereiche, sondern auch Adam Smiths funktionale Theorie der Gemeinwohlförderung durch die unsichtbare Hand des Marktes.

Als einschlägige Arbeit für die Identifizierung der verschiedenen Paradigmen ist vor allem der Aufsatz »Elitebegriffe in den Sozialwissenschaften« von Günter Endrueit aus dem Jahr 1979 zu nennen. Neben den bereits angeführten Hauptgruppen werden dort noch die Konzeptionen der Substanzelite, Leistungselite, Positionselite, Selbsteinschätzungs- und Fremdeinschätzungselite erörtert.

stellung und Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung und fußt auf einem konfliktorientierten Menschenbild, das die gesellschaftliche Entwicklung wesentlich durch das Streben nach Macht und den Kampf um dieselbe bestimmt sieht. Die Zugehörigkeit zur Machtelite äußert sich in besonderen Möglichkeiten der Gestaltung der Gesellschaft, die zumeist an bestimmte Schlüsselpositionen gekoppelt sind, in die man nur durch ein besonderes Durchsetzungsvermögen gelange.⁶⁷ Die Abgrenzung von formeller bzw. institutionalisierter und informeller Macht ermöglicht dabei eine genauere Unterscheidung zwischen Herrschaft, Macht und Einfluss und führt damit zu einer wichtigen Ausdifferenzierung der Konzeption der Machtelite.⁶⁸ Die Unterscheidung zwischen der institutionalisierten Herrschaft der regierenden Elite, der zum Teil in Interessenverbänden institutionalisierten Macht der wirtschaftlichen Elite und des Einflusses derselben auf die Politik hat den zusätzlichen Effekt, dass sie die Konzeption der Machtelite auf einen Pluralismus von Eliten hin öffnet. Der Macht der Elite korrespondiert dabei eine weitgehende Ohnmacht der Nicht-Elite, die zwar versuchen kann, auf die politische Entwicklung über Protest und die Etablierung von Gegenmacht einzuwirken, gemäß dem Gesetz der Oligarchie aber letztlich immer der Herrschaft von Eliten unterworfen bleibt.

Als wichtige Vertreter der Konzeption der Machtelite werden zum einen Mosca, Michels und Pareto, zum anderen Mills und Aron gehandelt.⁶⁹ Die Zuordnung der älteren Elitetheorie zur Konzeption der Machtelite ist insofern stimmig, als der Begriff der Macht dort eine zentrale Rolle spielt und als entscheidende Triebkraft der Geschichte erscheint. Mills dagegen prägt zwar den Begriff der *power elite* und konstatiert eine historisch einmalige Konzentration institutionalisierter Macht in den USA, verwahrt sich aber ausdrücklich gegen die geschichtsphilosophische These, dass die historische Entwicklung zu allen Zeiten vor allem durch die Minderheit einer

67 Mills zählt diejenigen zur Machtelite, die in den größeren bzw. bedeutsameren institutionellen Hierarchien (»major institutional hierarchies«) des Staates, der Wirtschaft und der Armee die Führungspositionen (»the strategic command posts«) besetzen und dort die für die Gesellschaft wichtigen Entscheidungen von mindestens nationaler Reichweite treffen (Mills, *Power Elite*, S. 3f., vgl. auch S. 18).

68 Vgl. etwa Kaina, *Elitenvertrauen*, S. 23–27.

69 Auch ein liberaler Denker wie Dahrendorf verwendet diesen Begriff (vgl. *Gesellschaft und Demokratie*, S. 245 und 306).

herrschenden Klasse bestimmt werde.⁷⁰ Diese Abgrenzung liegt einerseits in wissenschaftlicher Vorsicht begründet – Mills untersucht lediglich die US-amerikanische Gesellschaft der 1950er Jahre und zielt anders als die Vertreter der älteren Elitetheorie nicht auf die Entdeckung universell gültiger sozialer Gesetze ab –, ist aber auch auf eine positivere Einschätzung der Demokratie bzw. der politischen Gestaltungskraft einer kritischen und kultivierten Öffentlichkeit zurückzuführen.⁷¹ Aron spricht einerseits von den Vertretern der älteren Elitetheorie als »Machiavellisten« oder »Neomachiavellisten«⁷² und betont mit diesen die soziale Nützlichkeit der Machtkonzentration, die durch das Vorhandensein der politischen Elite als einer zwar zum Teil repräsentativen, aber letztlich relativ autonomen politischen Gewalt realisiert wird. Dabei räumt er aber der gegenseitigen Kontrolle der Eliten und der Gewaltenteilung einen hohen Stellenwert ein.

Da die Möglichkeiten der Machtausübung eng mit der Position in sozialen Hierarchien verknüpft sind, ergibt sich eine Verbindung zum Konzept der Positionselite. Dieses macht die Zugehörigkeit zu einer Elite von dem Besetzen von Schlüsselpositionen in wichtigen sozialen Institutionen abhängig.⁷³ Das Kriterium der Schlüsselposition hat den Vorteil, einen einfachen und vor allem empirisch operationalisierbaren Maßstab für die Identifizierung von Eliten zur Verfügung zu stellen, bleibt dabei aber sehr äußerlich und oberflächlich. So ermöglicht das Kriterium des mit dem Innehaben einer Position gegebenen formalen Machtbesitzes keine Aussagen darüber, ob überhaupt und wenn ja, was für ein Gebrauch von den zur Verfügung stehenden Machtmitteln gemacht wird. Als weiterer Kritikpunkt kann vorgebracht werden, dass das Merkmal der Position diejenigen vernachlässigt, die zwar über großen gesellschaftlichen Einfluss verfügen, aber keine offizielle Position wie z.B. ein Amt, oder einen Chefposten besitzen. Man kann hier an die sogenannten grauen Eminenzen denken, die im Hintergrund die Hebel der Macht bedienen oder an inoffiziell Ein-

70 »It is not my thesis that for all epochs of human history and in all nations, a creative minority, a ruling class, an omnipotent elite, shape all historical events.« (Mills, *Power Elite*, S. 20).

71 Zur politischen Ausrichtung Mills' vgl. West, *American Evasion*, S.124–138. Dort finden sich auch Hinweise auf die in der Elitenforschung selten genannten vorherigen Bücher Mills' aus den Jahren 1948 und 1951 (*The New Man of Power: America's Labor Leaders* und *White Collar: The American Middle Classes*), in denen er den Verlust der oppositionellen Rolle der Arbeiterschaft und der geistigen Individualität des Bürgertums beklagt (S. 133ff.).

72 Vgl. Aron, *Fortschritt ohne Ende?*, S. 50f., sowie schon Burnham, *Machiavellisten*, S. 225–229.

73 So spricht Mills auch von »instituted elites« (*Power Elite*, S. 345).

fluss ausübende Personen wie z.B. Ehepartner oder Mätressen von Politikern.

Das entscheidende Signal zur Abkehr von der Konzeption der Machtelite wird durch die totalitären Diktaturen des 20. Jahrhunderts gesetzt. Die faschistische und die nationalsozialistische Elitetheorie eines Herrenmenschentums sowie die bolschewistische Theorie der Partei- oder Kaderelite als Avantgarde des Proletariats erweisen sich in ihren politischen Folgen als so desaströs, dass sie den Begriff einer reinen Machtelite stark diskreditieren.⁷⁴ Das Problem der Konzeption der Machtelite besteht darin, dass sie eine Isolierung und Hypostasierung des Machtfaktors beinhaltet, die zum einen den Einfluss moralischer Haltungen auf die Politik unterschätzt und untergräbt, zum anderen mit Ausnahme Moscas den Möglichkeiten einer konstitutionellen Gewaltenteilung zu wenig Aufmerksamkeit schenkt. Zwar spielt das Kriterium der besonderen Macht nach wie vor in den meisten Elitentheorien eine Rolle. Es ist aber nicht mehr die völlig ungezügelte Machtvorstellung eines Pareto, sondern die Idee einer konstitutionell eingebundenen und durch Elitenkonkurrenz sowie eine kritische Öffentlichkeit gezügelten und abgeschwächten Macht, die mit diesem Kriterium verbunden wird.

1.3.2.2 *Die Konzeption der Wertelite*

Das Konzept der Wertelite fasst Elite als kleine und einheitliche Gruppe, der die Aufgabe der öffentlichen Repräsentation sowie der Bewahrung und Verwirklichung der zentralen Werte einer Gesellschaft zukommt. Dabei kann ein offener oder ein geschlossener Wertbegriff zugrunde gelegt werden.⁷⁵ Während mit einem offenen Wertbegriff versucht wird, theoretische Vorannahmen über die zu repräsentierenden und zu verwirklichenden Werte zu vermeiden, um sich stattdessen rein deskriptiv an den zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Gesellschaft vorherrschenden Wertvorstellungen auszurichten, wird bei dem geschlossenen Wertbegriff eines »wertgesättigten« Konzeptes davon ausgegangen, dass es unabhängig von historischen Besonderheiten allgemein anzuerkennende Werte gibt, die von der Elite repräsentiert und verwirklicht werden sollen. Die offene Version des Konzepts der Wertelite ist damit deskriptiv-empirisch ausgerichtet, der

⁷⁴ Vgl. etwa Stammer, »Elitenproblem in der Demokratie«, S. 521, sowie Hartmann, *Elite-Soziologie*, S. 43.

⁷⁵ Vgl. Endruweit, »Elitebegriffe«, S. 37.

geschlossenen Version liegen normativ-apriorische Wertvorstellungen zugrunde. Wertgesättigte Elitetheorien haben häufig eine kulturkritische Ausrichtung. Ihre Vertreter befürchten einen Verfall der Werte, der durch die Herrschaft der »wahren«, die richtigen Werte verkörpernden Elite aufgehalten oder rückgängig gemacht werden soll. Unabhängig von verschiedenen Antworten auf die Frage nach dem ontologischen Status der Werte wird deren Repräsentation und Verwirklichung oft mit besonderen geistigen oder sittlichen Qualitäten der Elite in Verbindung gebracht, die diese zur Führung prädestinieren und sich in einem besonders integren Verhalten äußern sollen. Diese teils selbst behauptete, teils von außen entweder affirmativ unterstellte oder als kritische Forderung erhobene⁷⁶ Integrität beinhaltet zumeist auch ein Moment der Askese. Als Repräsentationsinstanz der zentralen gesellschaftlichen Werte soll sich die Wertelite all derjenigen Handlungsoptionen enthalten, die eine Verwirklichung dieser Werte verhindern und das Vertrauen in deren Geltung untergraben könnten.⁷⁷ Gefordert wird eine authentische, verlässliche und damit vorbildhafte Repräsentation der faktisch anerkannten oder normativ postulierten Leitwerte der Gesellschaft.⁷⁸

Die Konzeption der Wertelite kann auf eine lange Tradition verwandter philosophischer und theologischer Entwürfe zurückgreifen. Beispiele bieten etwa Platons *Politeia*, die scholastische Theorie des Gottesgnadentums

76 Moscas Ausführungen zur politischen Formel weisen darauf hin, dass Selbst- und Fremdzuschreibung in diesem Punkt enger miteinander verbunden sind, als es die begriffliche Unterscheidung nahe legt. So wirkt die Selbstzuschreibung positiver Eigenschaften durch die Elite nur dann herrschafts- oder führungsstabilisierend, wenn sie von den Regierten angenommen und akzeptiert wird. In diesem Sinne fassen neuere Demokratietheorien das Verhältnis von Selbstzuschreibung und Fremdzuschreibung unter dem Begriff der *Responsivität* als die Fähigkeit der Regierenden, auf die Erwartungen und Stimmungsänderungen der Regierten einzugehen bzw. zu »antworten«.

Der bei Endruweit diskutierte Unterschied zwischen »Selbsteinschätzungs«- und »Fremdeinschätzungselite« bezieht sich demgegenüber in erster Linie auf die engere *methodologische* Frage, ob sich die Zugehörigkeit zu einer Elite zuverlässiger durch die Befragung der mutmaßlichen Mitglieder oder durch die Einschätzung des nicht zur Elite gerechneten Teils der Bevölkerung ermitteln lässt.

77 So schreibt Arnold Gehlen den Eliten eine große Vorbildwirkung zu und verlangt ihnen »die moralische und geistige Kraft« ab, »ungeeignete oder kompromittierte Elemente aus sich auszustoßen«, wenn sie ihre Position behaupten wollen: »Ein Eliteanspruch muß also stets durch eine Askeseforderung legitimiert sein, oder er dringt nicht durch.« (Gehlen, »Eliteproblem«, S. 107 und 108).

78 Vertreter dieser Auffassung sind zumeist konservative bis liberale Autoren wie Arnold Gehlen, Johannes Messner oder Wilhelm Röpke.

königlicher Herrschaft, Henri Saint-Simons Vision der technokratischen Planer einer aufgeklärten kapitalistischen Gesellschaft oder Georges Sorels Ziel einer proletarischen Elite mit revolutionärer Tugend. Die Zugehörigkeit zur Wertelite ergibt sich zunächst lange Zeit über besondere Eigenschaften oder Talente, die meist als angeboren betrachtet werden. In diesem Fall kann auch von einer »Substanzelite« gesprochen werden. Dieser Begriff stimmt insofern mit dem der Wertelite überein, als er den Mitgliedern der Elite ebenfalls besondere Fähigkeiten zuschreibt, ist aber dadurch enger gefasst, dass diese Fähigkeiten entweder als angeboren oder als nur in bestimmten Schichten tradierbar verstanden werden. Dies ändert sich erst mit der Aufklärung bzw. der wirtschaftlichen und politischen Emanzipation des aufstrebenden Bürgertums. An die Stelle des sich qua edler Herkunft als Wertelite verstehenden Geburtsadels tritt die Vorstellung der Wertelite als eines durch besondere Arbeits- und Bildungsleistungen legitimierten Fachadels.⁷⁹ Auch in diesem transformierten Verständnis bleibt der Begriff der Wertelite aber eng mit einer ständisch oder schichtspezifisch gedachten Organisationsform der Gesellschaft verbunden. So bemüht sich das Bürgertum zwar um einen Abbau der Grenzen zum Adel, ist aber gleichzeitig darauf bedacht, die Grenze zu den unteren Schichten möglichst geschlossen zu halten. Diese ständische Orientierung hat dazu geführt, dass die Konzeption der Wertelite zu Recht als ideologisch, als bloße Bemäntelung schicht- oder klassenspezifischer Interessen kritisiert worden ist.

Mit der Liberalisierung und Individualisierung vieler westlicher Gesellschaften nach dem Zweiten Weltkrieg entstehen einerseits Zweifel, ob es unter den Bedingungen eines immer unübersichtlicheren ethischen und religiösen Pluralismus noch möglich ist, von gesamtgesellschaftlich verbindlichen Werten zu sprechen. Darüber hinaus etabliert sich mit dem soziologischen Paradigma der funktionalen Differenzierung die Vorstellung einer Mehrzahl gesellschaftlicher Teilsysteme und Machtzentren, die verschiedenen Systemanforderungen unterliegen und entsprechend an unterschiedlichen Werten ausgerichtet sind. Die wertelitistische These, eine einzige in sich zusammenhängende Gruppe sei in der Lage, die zentralen

79 »Eine Elite ist eine Minderheit höchsten Wertes oder höchster Leistung.« (Gehlen, »Eliteproblem«, S. 105); Röpke spricht von der Elite als einer Minderheit an der »Spitze einer nach ihren Leistungen hierarchisch gegliederten Gesellschaftspyramide«, zu deren Pflichten »Führung, Verantwortung und vorbildliches Einstehen für die die Gesellschaft leitenden Normen« gehören (Röpke, *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, S. 175).

Werte einer ganzen Gesellschaft zu verkörpern und auf dieser Grundlage sämtliche Führungsaufgaben des Gemeinwesens erfolgreich zu bewältigen, verliert damit deutlich an Überzeugungskraft. Hinzu kommt eine historische Diskreditierung des Konzepts der Substanzelite durch die nationalsozialistische Lehre der arischen »Herrenrasse«. Schließlich kratzt auch das neu aufkommende Idealbild einer durch soziale Mobilität gekennzeichneten Leistungsgesellschaft an der Konzeption der lange Zeit ständisch und substanzialistisch verstandenen Wertelite.

1.3.2.3 Die Konzeptionen der Leistungs- und der Funktionseelite

Gegen das singularische Konzept der Machtelite und das ebenfalls einheitlich gedachte Konzept der Wert- oder Substanzelite setzen sich bald die eng miteinander verbundenen Konzepte der Leistungs- und der Funktionseelite durch, die die Zugehörigkeit zur Elite nicht an Schichtzugehörigkeit oder zugeschriebene Eigenschaften und Fähigkeiten, sondern an empirisch überprüfbare konkrete Individualleistungen bzw. an die Erfüllung von für das Gemeinwesen unverzichtbaren Führungsfunktionen in den gesellschaftlichen Teilsystemen koppeln.

Das Konzept der Leistungseelite fußt auf der These, dass die Mitglieder von Eliten über ein besonderes Leistungsvermögen verfügen, das sich zunächst auf dem Weg des Aufstiegs in die Elite und später in der geleisteten Arbeit für das Gemeinwesen zeigt. Wie bereits angedeutet, weist die Konzeption der Leistungseelite auch Berührungspunkte zum Paradigma der Wertelite auf. Im Unterschied zu diesem hat es aber eine klare egalitäre Ausrichtung, die in der Behauptung zum Ausdruck kommt, dass der Zugang zu sozial vorteilhaften Positionen jedem offen stehe, der in der Lage ist, die für diese verlangte Leistung zu erbringen. Wie das Abwehrverhalten des Bürgertums gegen Aufsteiger aus niederen Schichten verdeutlicht, hat die behauptete egalitäre Ausrichtung allerdings zunächst nur den Charakter eines emanzipatorischen Potenzials, das von benachteiligten Schichten und Gruppen erst gegen Widerstände durchgesetzt werden muss.

Auch gegen die Konzeption der Leistungseelite und das dahinter stehende Modell der Leistungsgesellschaft sind bald Einwände erhoben worden: Schon bei der Rekrutierung von Eliten seien Zweifel angebracht, ob bzw. inwieweit die Auswahl tatsächlich von persönlichen Leistungen bestimmt werde oder ob nicht andere Kriterien wie die soziale Herkunft eine ebenso große, wenn nicht gar größere Rolle spielten. Einen (eliten-)theore-

tischen Ausdruck findet dieser Einwand in der These, die Rekrutierung von Eliten erfolge qua *Kooptation*.⁸⁰ Dabei handelt es sich um ein Verfahren der Nachfolgeregelung oder Gruppenerweiterung, in dem die gesamte Gruppe oder einzelne Mitglieder derselben nach von ihnen festgelegten Kriterien darüber entscheiden, wer neues Mitglied der Gruppe werden soll und wer nicht. Wesentlich für Kooptationsverfahren ist, dass die Entscheidung nach einem nicht an objektive Überprüfbarkeit gebundenen Kriterium der Kongenialität oder Passendheit erfolgt, das nur von denjenigen beurteilt werden kann, die selbst Mitglied der kooptierenden Schicht oder Gruppe sind. Merkmale der Passendheit sind etwa schicht- oder gruppenspezifisch eingeschliffene Verhaltensweisen wie Sprachduktus, Kleidungsstil, Umgangsformen etc., die sich in ihrer Gesamtheit zu einem bestimmten Persönlichkeitstypus oder Habitus verbinden. Aufgrund ihrer Bedeutung für das Erreichen höherer gesellschaftlicher Positionen werden die für die Kooptation maßgeblichen Umgangsformen und Wissensbestände auch als »kulturelles Kapital« bezeichnet.⁸¹

Wie bei der Elitenzirkulation kann auch bei der Kooptation zwischen offenen und geschlossenen Varianten unterschieden werden.⁸² Bei der geschlossenen Kooptation ist der Kreis der Kandidaten auf die herrschende Oberschicht eingeschränkt (homosoziale Kooptation). Sie kann entweder allein qua Geburt oder durch die zusätzliche Bewertung von Eigenschaften und Fähigkeiten erfolgen. Die geschlossene Kooptation basiert auf der Vorstellung, Fähigkeiten und Leistungsbereitschaft seien vererbbar oder könnten nur innerhalb bestimmter Familien weitergegeben werden. Sie ist eng mit einem Prestigedenken verbunden, das von der Vorstellung einer unüberwindbaren natur- oder gottgegebenen Distanz zwischen verschiedenen sozialen Schichten getragen wird. Die offene oder freie Kooptation kann dagegen unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Schicht erfolgen (heterosoziale Kooptation). Sie ermöglicht eine gewisse soziale Mobilität bzw. Durchlässigkeit gesellschaftlicher Hierarchien. In dem Maße, in dem die Kriterien der Auswahl transparent und zu Leistungskriterien werden, kann sich der Anspruch einer *Leistungsgerech-*

80 Vgl. etwa Kluth, *Sozialprestige*, S. 42–44 und 49f.

81 Vgl. Bourdieu, *Feine Unterschiede* und »Ökonomisches Kapital«.

82 Das Verfahren der Kooptation beschreibt damit genauer die Austauschprozesse im Rahmen der Elitenzirkulation. Die geschlossene Kooptation entspricht der von Mosca konstatierten »aristokratischen Tendenz« einer Abschottung der politischen Klasse gegen die unteren Schichten, die offene Kooptation der »demokratischen Tendenz« einer Öffnung der politischen Klasse nach unten (siehe oben Anm. 5).

tigkeit etablieren. Erfolg soll demnach formal jedem möglich sein, der die entsprechenden Anforderungen erfüllt. Auch für die offene oder freie Kooptation gilt jedoch, dass der außen stehende Aspirant letztlich keine Möglichkeit hat, die Aufnahme durch eigene Anstrengungen zu *erzwingen*, da das kooptative Verfahren mit dem Kriterium der Passendheit prinzipiell ein machtgebundenes Moment der Dezsision behält. Dieses »entscheidende« Moment kann entweder am Anfang des Verfahrens in einer Vorauswahl von Kandidaten zum Tragen kommen (Entdeckung⁸³) oder sich am Ende desselben als Zünglein an der Waage geltend machen (Möglichkeit, einen Kandidaten abzulehnen, selbst wenn er alle formalen Leistungsanforderungen erfüllt).

Kooptative Verfahren der Rekrutierung bzw. Zirkulation von Eliten bieten in zweierlei Hinsicht Anlass zur Kritik: Zum einen erfolgt die Auswahl neuer Mitglieder letztlich einseitig von oben. Weder Aspiranten noch der nicht zur betreffenden Elitengruppe gehörende Teil der Bevölkerung haben ein Mitsprache- oder Beschwerderecht. Kooptation gemäß dem Kriterium der Kongenialität oder Passendheit bildet eine Möglichkeit, die Aufnahme in eine Elitengruppe der allgemeinen Beurteilung zu entziehen und unliebsame Bewerber, die nicht der eigenen Schicht entstammen, auszugrenzen. Auch in freiheitlich-demokratischen Gesellschaften erfolgt die Rekrutierung von Eliten mit Ausnahme der regierenden Elite nicht durch allgemeine Wahlen, sondern durch Auswahlverfahren, die zwar als rein leistungsbezogen dargestellt werden, aber zumeist *de facto* kooptative Entscheidungsmomente enthalten.⁸⁴ Zwar setzt in freiheitlich-demokratischen Gesellschaften auch die Kooptation von Eliten zumeist ein gewisses Leistungsprofil, etwa bestimmte Bildungsabschlüsse, voraus. Der erbrachte, in der Regel messbare und überprüfbare Leistungsanteil stellt jedoch lediglich eine notwendige, keine hinreichende Bedingung für die Aufnahme in eine Elite dar. Auch bei der Wahl des Parlaments durch das Volk kann man Zweifel daran haben, welchen Stellenwert diese Wahl besitzt, wenn ihr eine Kooptation der Kandidaten durch die Parteien vorausgeht.

Das Vorhandensein kooptativer Momente bringt es mit sich, dass zumindest einige der für die Kooptation neuer Mitglieder relevanten Krite-

83 Dies gilt etwa für die Vorauswahl der Wächter in Platons *Politeia*. Gemäß dem Mythos von den Metallen sind die Philosophenkönige gehalten, auch in den beiden unteren Ständen nach geeigneten Kandidaten mit einer »silbernen« oder »goldenen Seele« Ausschau zu halten (vgl. *Politeia*, 415 a-d).

84 Vgl. Hartmann, *Mythos Leistungseliten*.

rien intransparent, subjektiv und irrational sein können. Es gibt keine verfahrensimmanenten Vorkehrungen, um eine ausschließliche Orientierung an allgemein erwerbbar und objektiv überprüfbar Fähigkeiten zu gewährleisten. Ganz im Gegenteil besteht für die kooptierende Gruppe ein handfestes Interesse, zumindest einen Teil der Kriterien intransparent zu halten, um dadurch ihre Macht über die Vergabe der betreffenden sozialen Positionen zu sichern. Damit widerspricht das kooptative Verfahren den Anforderungen der Leistungsgerechtigkeit.⁸⁵ Die konsequente Umsetzung des Leistungsgedankens würde das dezisionistische Element zum Verschwinden bringen, das die Kooptation wesentlich bestimmt.

Dem Einwand, dass kooptative Verfahren selbst in ihrer offenen Form nur eingeschränkt mit den Ansprüchen der Leistungsgerechtigkeit vereinbar sind, kann entgegengehalten werden, dass es fraglich ist, ob bzw. wie weit sich die Forderung eines reinen Leistungsvergleichs tatsächlich umsetzen lässt.⁸⁶ Hinzu kommt das Argument, dass die Rekrutierung von Eliten qua Kooptation ein Moment der Qualitätssicherung enthalte, da die Kommunikations- und Arbeitsprozesse zwischen Menschen gleicher Herkunft, Sozialisation und Bildung häufig reibungsloser und selbstverständlicher ablaufen und damit zu besseren Ergebnissen führen.

Eng verbunden mit dem Begriff der Leistungselite erweist sich die Konzeption der Funktionselite. Grundlage dieses Konzepts ist die Auffassung, dass Eliten besondere Funktionen für die Gesellschaft oder einzelne Bereiche derselben erfüllen, die ohne die Existenz von Eliten schlechter oder gar nicht erfüllt würden. Dabei geht es einerseits um die Erfüllung der Führungsaufgaben innerhalb der einzelnen Teilbereiche, andererseits um die Sicherung von materiellen wie immateriellen Gütern, deren Vorhandensein für die Existenz moderner demokratischer Gesellschaften als unverzichtbar betrachtet wird. Gegenüber der Konzeption der Wertelite wird

85 Von einer »Kooptationsgerechtigkeit« sprechen zu wollen, erwiese sich schon *per definitionem* als widersinnig. Als allgemeine, d.h. gesamtgesellschaftliche Bewertungskriterien, nach denen sich eine gute von einer schlechten Kooptation unterscheiden ließe, könnten allenfalls die gesellschaftliche Akzeptanz (regt sich Widerspruch gegen Kooptationsentscheidungen auf Seiten der Nicht-Elite) oder die nach dem Auswahlverfahren erbrachten Leistungen der Kooptierten dienen. Im ersten Fall ginge es aber lediglich um die nachträgliche Akzeptanz einer nicht gerechten Entscheidung, im zweiten Fall fehlte der Vergleich zu den Leistungen der zu Unrecht nicht in die Elite Aufgenommenen.

86 Die spätere Diskussion der Rekrutierung von Eliten bzw. der Bildungsgerechtigkeit wird daher zu klären haben, wie eine vollständige oder zumindest so weit wie möglich gehende Chancengleichheit erreicht werden kann (siehe Abschnitt 9.2.1.3).

damit betont, dass eine Definition der Eliten nicht nur an den individuellen Fähigkeiten und Leistungen ihrer Mitglieder, sondern vor allem an der Bedeutung der jeweiligen Gruppe für das funktionale Gefüge der Gesellschaft festzumachen ist. Die Konzeption der Funktionselite etabliert das Bild verschiedener, je bereichsspezifischer Fachkompetenzen, denen gleichzeitig eine – meist indirekte – Bedeutung für das gesellschaftliche Ganze zugesprochen wird.

Die Verbindung zum Konzept der Leistungselite resultiert aus der These, dass die besonderen Funktionen der Eliten in den Bereichen von Politik, Wirtschaft, Verwaltung, Wissenschaft und Militär am besten von jenen erfüllt werden, die sich durch herausragende persönliche Leistungen auf den jeweiligen Gebieten hervorgetan haben. Mit den Begriffen der Leistungs- und der Funktionselite werden allerdings konträre Akzente gesetzt: So ist im Konzept der Funktionselite der Aspekt der für den Erhalt der Gesellschaft notwendigen Teilfunktion dem Leistungsaspekt übergeordnet. Dies kann dazu führen, dass die Leistung vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der allgemein zur Erfüllung der betreffenden Funktion erforderlichen Qualifikation betrachtet wird, während die fortgesetzte konkrete Erfüllung durch den Einzelnen in den Hintergrund tritt. Diese Verschiebung in der Betrachtung des Leistungsaspekts erscheint zwar auf den ersten Blick lediglich als Nuance, erweist sich aber als folgenreich: Zusammen mit der These der gesamtgesellschaftlichen Elitenkonkurrenz und der hinter dieser stehenden Theorie einer unsichtbaren Hand fördert sie eine nicht nur funktionale, sondern funktionalistische Sichtweise, die eine aktive und bewusste Orientierung der einzelnen Elitenmitglieder am gesellschaftlichen Ganzen als überflüssig, wenn nicht gar schädlich erscheinen lässt.

Zu den frühen Vertretern der Konzeption der Funktionselite gehören in den 1950er Jahren Schumpeter, Stammer und in gewisser Hinsicht auch Mills. Im Laufe der 1960er und 1970er Jahre bildet sich eine nahezu unangefochtene Vormachtstellung dieses Paradigmas heraus.⁸⁷ Es sind vor allem zwei Gründe, die diesen Erfolg erklären: Der zentrale Vorteil der Konzeption der Funktionselite besteht darin, dass sie mit dem Paradigma des Elitenpluralismus vereinbar ist, während die älteren Konzepte der Macht- und Wertelite von einer einzigen, in sich homogenen und allenfalls personell auf verschiedene Bereiche verteilten Elite ausgehen. Als zweiter Grund kann die im Konzept der Funktionselite angelegte Distanzierung von einem normativen Elitenprofil genannt werden, die dem Selbstbild der

⁸⁷ Vgl. Endruweit, »Elitebegriffe«, S. 46.

sich als wertfrei verstehenden empirisch-analytischen Sozialwissenschaften entgegenkommt.

Die Distanzierung von einem normativen Elitenprofil bildet jedoch auch den zentralen Ansatzpunkt für Einwände gegen die Konzeption der Funktionselite. In jüngster Zeit sind vermehrt Zweifel laut geworden, ob das funktionalistische Paradigma in der Lage ist, ein angemessenes Profil guter Elitenherrschaft oder -führung zu zeichnen bzw. eine solche zu gewährleisten. Kritiker monieren, dass selbst das Ergebnis einer optimalen Funktionserfüllung theoretisch wie praktisch hinter dem zurückbleibe, was in modernen demokratischen Gesellschaften für gute politische Herrschaft, gute wirtschaftliche Führung und gehaltvolle geistig-kulturelle Denk- und Bildungsanstöße erforderlich sei. Beklagt werden mangelnde visionäre Fähigkeiten und ein mangelndes Verantwortungsgefühl der Bereichseliten gegenüber gesamtgesellschaftlichen Problemen. Das mangelnde Verantwortungsgefühl wird auf eine Entnormativierung durch das Funktionsparadigma zurückgeführt, die dadurch entstehe, dass ein absichtlicher, bewusster Einsatz für das Gemeinwohl gemäß dem Funktionalismus der unsichtbaren Hand allenfalls für die politischen Eliten noch ein Thema sei, da die politische Regulierung des Gemeinwesens in ihren Aufgabenbereich fällt. Nach den übereinstimmenden Vorstellungen des Funktionalismus und der Elitenkonkurrenz könnten sich jedoch selbst sie darauf beschränken, ihre jeweiligen Parteiinteressen zu verfolgen, aus deren Rivalität das für das Gemeinwesen beste Ergebnis hervorgehen soll. Zwar lässt sich auch im Rahmen der funktionalistischen Elitenkonzeption von einem »Dienst an der Gesellschaft« sprechen, aber dieser erfolgt nur indirekt durch das Erfüllen der für den jeweiligen Teilbereich geltenden Funktionsanforderungen. Die Vorstellung einer bewusst wahrzunehmenden, reflektierten Verantwortung für das gesellschaftliche Ganze, wie sie in der Regel mit der Konzeption der Wertelite verbunden war, droht auf diese Weise verloren zu gehen bzw. zu einem blinden Fleck zu werden. In letzter Konsequenz führt die Konzeption der Funktionselite auf einen *entnormativierten*, in seiner fachlichen Spezialisierung der Tendenz nach *technokratischen* Elitenbegriff.

Gemäß neueren empirischen Untersuchungen handelt es sich dabei nicht nur um einen konzeptionellen Einwand, sondern auch um ein reales gesellschaftliches Problem. So ist im nicht zur Elite zählenden Teil der Bevölkerung vieler westlicher Gesellschaften ein deutlicher Vertrauensverlust insbesondere gegenüber politischen und wirtschaftlichen Eliten festzustellen, da die mit dem Elitestatus verbundenen Privilegien (Stichwort: Diä-

ten und Managergehälter) mit Bezug auf die erbrachte Leistung innerhalb der gesellschaftlichen Teilbereiche wie für das gesellschaftliche Ganze als unverhältnismäßig betrachtet werden und das Verhalten der Eliten als egoistisch und ohne positive Auswirkungen auf das Gemeinwesen beurteilt wird.⁸⁸

1.3.3 Von der Machtelite zur Funktionselite – die Anschlussfähigkeit der jüngeren Elitentheorie für die politische Ethik

Blickt man auf die diskutierten Positionen der älteren und der jüngeren Elitetheorie wird deutlich, dass die Gegenüberstellung von Machtelite, Wertelite und Funktionselite zum Teil einen künstlichen Charakter hat, da sich bei kanonischen Autoren Überlappungen zwischen den verschiedenen Paradigmen ergeben. So können Mosca und Mills, die zumeist dem Paradigma der Machtelite zugerechnet werden, ebenso als Vertreter der Konzeption der Wertelite aufgefasst werden: Für Mosca ist der Aufstieg zur Macht wie der erfolgreiche Erhalt derselben wesentlich an besondere Eigenschaften gebunden, die auf die Bedürfnisse der historischen Situation antworten und den vorhandenen sozialen Kräften entsprechen. Zudem muss die Elite eine politische Formel finden, die ihre Herrschaft in überzeugender Weise als wertvoll und damit als legitim darstellt. Beide Anforderungen machen den Erfolg der Elite von den in einer Gesellschaft vorherrschenden Wertvorstellungen abhängig, zu denen auch ethische Werte wie Gerechtigkeit und politische Freiheit gehören. Mills ist insofern als Vertreter der Konzeption der Wertelite zu verstehen, als er die Macht der Elite dadurch im Zaum gehalten sehen will, dass sie nur Individuen zuteilwerden soll, die über ausgeprägte intellektuelle und moralische Qualitäten verfügen. Mills ist damit *in deskriptiver Hinsicht* als Vertreter des Konzepts der Machtelite zu bezeichnen, während er *in normativer Hinsicht* das Konzept einer Wertelite vertritt.⁸⁹ Darüber hinaus haben wir gesehen, dass sich der für die Konzeption der Funktionselite wesentliche Leistungsgedanke auch mit dem älteren und konkurrierenden Konzept der Wertelite verbinden lässt; bei Pareto ist er sogar mit dem Konzept der Machtelite korreliert.

⁸⁸ Vgl. etwa Bohlken/Wiesendahl, »Verantwortungseliten«.

⁸⁹ Diese normative Ausrichtung am Paradigma der Wertelite bleibt bei manchen soziologischen Autoren gänzlich unberücksichtigt (vgl. etwa Wasner, *Eliten in Europa*, S. 89–91, sowie Hoffmann-Lange, *Eliten, Macht, Konflikt*).

Das Auftreten von Überlappungen und Mischformen scheint der These zu widersprechen, dass es sich bei den erörterten Konzeptionen um echte Paradigmen der Elitentheorie handelt –, ist doch der ursprüngliche wissenschaftstheoretische Begriff des Paradigmas wesentlich dadurch gekennzeichnet, dass er von einer Inkommensurabilität verschiedener Paradigmen ausgeht.⁹⁰ Die Gegenüberstellung der verschiedenen Konzeptionen behält aber insofern ihren Sinn, als mit den genannten Elitebegriffen tatsächlich auf verschiedene Personengruppen und unterschiedliche Anforderungsprofile Bezug genommen wird: Die Konzeption der Machtelite bezieht sich auf den kleinen Kreis der politischen oder regierenden Elite, von dem verlangt wird, er solle über die Sicherung seiner Herrschaft die soziale Stabilität des Gemeinwesens bewahren. Die Konzeption der Wertelite bezieht sich auf den Kreis der öffentlich sichtbaren Repräsentanten gesellschaftlicher Werte. Dieser Kreis ist potenziell größer, da hierfür auch Individuen und Gruppen aus anderen Bereichen als der Politik in Frage kommen. Die Aufgabe der Wertrepräsentation kann dabei entweder im Sinne einer *Responsivität*, d.h. als Berücksichtigung der in der Bevölkerung vorherrschenden Wertvorstellungen, oder aber als Verteidigung und Behauptung tradierter oder universeller Werte gegenüber abweichenden Wertvorstellungen der Nicht-Elite gefasst werden.⁹¹ Die Konzeption der Funktionseelite bezieht sich ebenfalls auf einen größeren, aber funktional differenzierten und damit weniger einheitlichen Kreis von Elitenmitgliedern. Die an diese ergehende Anforderung beschränkt sich darauf, die jeweilige bereichsspezifische Funktion so gut wie möglich zu erfüllen.

Die Bedeutsamkeit der Unterschiede und Überlappungen zwischen den verschiedenen Konzeptionen ist allerdings wesentlich davon abhängig, ob man den Elitebegriff aus soziologisch-politikwissenschaftlicher oder philosophischer Perspektive betrachtet. Während Erstere die Adäquatheit des Elitenbegriffs vor allem nach dem Gesichtspunkt seiner Operationalisierbarkeit als Leitpunkt für empirische Untersuchungen beurteilt, zielt Letztere auf einen Elitenbegriff, der sich als anschlussfähig für die normativen Überlegungen der politischen Ethik erweist. Kann sich die empirische Eliteforschung unter Umständen damit zufriedengeben, »daß man sich für

90 Vgl. Kuhn, *Wissenschaftliche Revolutionen*.

91 So spricht Röpke im Anschluss an Ortega y Gasset von einem »Aufstand der Elite« (Röpke, *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, S. 176), der als Gegenkraft zur Massengesellschaft notwendig sei, um richtigen, aber unpopulären Ansichten zur Durchsetzung zu verhelfen.

das jeweilige konkrete Forschungsproblem den passendsten Elitebegriff herausucht«⁹², erweist sich ein solches Vorgehen im Rahmen der auf eine gute Gestaltung des Gemeinwesens hin ausgerichteten politischen Ethik als unterkomplex.⁹³

Die forschungsgeschichtliche Abfolge der Paradigmen der Macht-, Wert- und Funktionseelite ist insofern als Fortschritt aufzufassen, als sie eine Reaktion auf Veränderungen der objektiven gesellschaftlichen Bedingungen darstellt. Eine strikte Entgegensetzung der verschiedenen Konzeptionen erweist sich aber aufgrund der festgestellten Überlappungen und Mischformen als problematisch. In systematischer Hinsicht ist sie gleichwohl aus dem Grunde hilfreich, dass in den einzelnen Konzeptionen jeweils besondere Momente hervorgehoben und spezifiziert werden, die eine komplexe, der Vielschichtigkeit des Gegenstands Elite angemessene Definition allesamt zu berücksichtigen hat. Da aufgrund der oben diskutierten Einwände keines der in der jüngeren Elitentheorie ausgearbeiteten und in der empirischen Elitenforschung einander gegenübergestellten Paradigmen als alleinige Grundlage eines systematischen Elitebegriffs in Frage kommt, scheint es aus philosophischer Sicht notwendig, eine Synthese der verschiedenen Kriterien herzustellen. Wie an dem Gegensatz der normativen Konzeption der Wertelite und der sich rein deskriptiv und wertfrei verstehenden Konzeption der Funktionseelite deutlich wird, darf sich eine solche Synthese nicht auf eine bloße Zusammenfassung beschränken, sondern muss gemäß den Ergebnissen, die die kritische Diskussion der einzelnen Konzeptionen erbracht hat, auch inhaltliche Gewichtungen vornehmen. Daher soll, unter Berücksichtigung der Vorbehalte, der Elitenbegriff sei per se ideologisch und antidemokratisch, noch einmal resümiert werden, inwieweit es der jüngeren Elitentheorie gelingt, die Probleme der älteren Elitetheorie zu überwinden, und ob sie damit bessere Anknüpfungsmöglichkeiten für eine philosophisch-normative Elitentheorie bietet.

1.3.3.1 Die Anschlussfähigkeit der jüngeren Elitentheorie für eine philosophisch-normative Elitentheorie

Die jüngere Elitentheorie überwindet einige der Hindernisse, die sich bei der älteren Elitetheorie für ein Anknüpfen von Seiten der politischen Ethik

⁹² Endruweit, »Elitebegriffe«, S. 46.

⁹³ Dieser Komplexitätsverlust wird zum Teil auch in der Soziologie beklagt (vgl. Hartmann, *Elite-Soziologie*, S. 66f.).

stellen. Durch den Wechsel zum Paradigma des Elitenpluralismus verliert sie erstens den Charakter einer etatistischen, auf den Bereich politischer Herrschaft beschränkten, und damit zu eng gefassten Theorie. Zweitens wird die *prinzipielle Vereinbarkeit von Eliten und Demokratie* mit dem Paradigma einer konstitutionell eingegegten pluralistischen Elitenkonkurrenz zum Allgemeingut der jüngeren Elitentheorie. Innerhalb derselben richten sich Zweifel fortan stärker auf das Problem der Elitenrekrutierung, das sich aufgrund kooptativer Verfahren und fehlender oder zumindest deutlich eingeschränkter Chancengleichheit als ein Problem mangelnder Leistungsgerechtigkeit ergibt. Das Problem einer nur vorgespiegelten »Auslese« macht auch den Kernpunkt des Vorwurfs aus, der Elitenbegriff sei *ideologisch*. Dieser Vorwurf ist so lange berechtigt, wie die Behauptung, der Aufstieg in eine Elite vollziehe sich durch einen leistungsgerechten Prozess der Auslese, nicht wenigstens strukturell eingelöst ist. Damit trifft er aber nicht die Verwendung des Elitenbegriffs *per se*, sondern »lediglich« die gestaltbaren faktischen Bedingungen der Elitenrekrutierung und kann daher in seinem generellen Anspruch zurückgewiesen werden. Auch sollten bei der Diskussion des Ideologievorwurfs Phänomene wie Nepotismus und Patronage auf der einen und Bevorzugung der eigenen Interessen oder Vetternwirtschaft auf der anderen Seite sorgfältig unterschieden werden: Während Nepotismus und gruppen- oder schichtspezifische Patronage Indizien einer nicht leistungsgerechten Rekrutierung von Eliten darstellen, verweist die Vorteilsnahme zu eigenen oder fremden Gunsten auf das Problem der *Korruption*, das den Umgang von Menschen mit Macht und damit keineswegs nur eine Theorie der Eliten betrifft.

Gegner der Elitentheorie monieren zudem deren *diskriminierenden* und *antidemokratischen Charakter*, der in der Konzentration auf kleine Gruppen mit besonderer Macht und in der begrifflichen Dichotomie von »Elite« und »Masse« zum Ausdruck komme, die bis in die späten 1960er Jahre gebräuchlich ist.⁹⁴ Dem historisch gesehen richtigen Einwand einer diskriminierenden Arroganz der Elite-Masse-Dichotomie lässt sich entgegenhalten, dass diese Überheblichkeit kein notwendiges Kennzeichen der Elitentheorie darstellt und der Gegensatz von »Elite« und »Masse« bei Verzicht auf ein substanzelitäres und prestigeorientiertes Konzept ohne Weiteres durch

⁹⁴ Vgl. etwa Kraus, »Spitzen der Gesellschaft«, S. 11–14 sowie 24.

die neutrale Unterscheidung von »Elite« und »Nicht-Elite« ersetzt werden kann.⁹⁵

Dem Vorwurf, die Elitentheorie sei ihrer Grundausrichtung nach notwendig antidemokratisch, kann mit dem Hinweis auf die Argumente der »demokratischen Elitentheorie« der 1950er und 1960er Jahre begegnet werden, als deren Vertreter u.a. Schumpeter, Stammer, Aron, Dahrendorf und Mannheim zu sehen sind.⁹⁶ Die grundsätzliche Stoßrichtung dieser Autoren liegt darin, die Vereinbarkeit der Existenz verschiedener Elitengruppen mit der repräsentativen Demokratie darzulegen. Das Phänomen einer Herrschaft der Eliten und der damit verbundenen politischen Ungleichheit wird keineswegs geleugnet, aber als unproblematisch dargestellt. Mannheim schreibt 1956: »Die wirkliche Gestaltung der Politik liegt in den Händen von Eliten; das bedeutet jedoch nicht, daß die Gesellschaft nicht demokratisch wäre.«⁹⁷ Grund für diese Einschätzung geben ihm die Konkurrenz der politischen Eliten um die Stimmen der Wähler und die Möglichkeit für das Volk, die Regierung abzuwählen oder durch den Druck der öffentlichen Meinung zur Berücksichtigung seiner Interessen zu zwingen. Hinzu komme die Pluralisierung der verschiedenen gesellschaftlichen Elitengruppen, die zu einer Schwächung ihrer Macht führe.⁹⁸

Die Position der demokratischen Elitentheorie liefert eine plausible Argumentation für die Vereinbarkeit der (repräsentativen) Demokratie mit der Existenz machtvoller Eliten. Vertreter einer radikaleren Konzeption direkter Demokratie, die das oligarchische Element einer – und sei es repräsentativen – Herrschaft einer kleinen Gruppe über das Volk in theoretischer wie praktischer Hinsicht als inakzeptablen Widerspruch zur Demokratie begreifen, werden durch die Argumente der demokratischen Elitentheorie zwar nicht erreicht.⁹⁹ Sie stehen aber vor dem Problem, über keine befriedigende Antwort auf das funktionale Argument der Unver-

95 Für eine ausführlichere Auseinandersetzung mit dem Ideologie- und dem Antidemokratievorwurf vgl. Bohlken, »Macht der Eliten«, S. 93–100, sowie »Politische Ethik«, S. 127–130.

96 Neuere Ansätze einer demokratischen Elitentheorie finden sich bei Giovanni Sartori, *Demokratietheorie*, und Eva Etzioni-Halevy, *Elite Connection*.

97 Mannheim, *Essays*, S. 179, zit. nach Bottomore, *Elite und Gesellschaft*, S. 114.

98 Im Gegensatz zu Mills wird eine Bedrohung der Demokratie bei den meisten der genannten Autoren nicht in einer Konzentration, sondern in einer zu starken Zersplitterung der Macht gesehen. Damit stellt sich die Frage nach einer »Integration« der Eliten der verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereiche.

99 Dies gilt innerhalb der Elitendebatte für die Ansätze von Thomas B. Bottomore, Peter Bachrach und Günter Lambertz.

zichtbarkeit hierarchischer Organisationsstrukturen in modernen Großgesellschaften zu verfügen.¹⁰⁰

Auch wenn man sich der Argumentation der demokratischen Elitentheorie anschließt, bleibt jedoch immer noch das Problem einer mangelnden Koppelung der Macht der Eliten an normative Prinzipien bestehen. Die bei Mosca, Mills und anderen zugrunde liegende Vorstellung einer Wertelite, die die vorherrschenden Werte der Gesellschaft repräsentieren soll, zu denen auch moralische Werte wie Freiheit und Gerechtigkeit gehören können, wird durch den Pluralismus funktionaler gesellschaftlicher Teilsysteme sowie durch den Wertpluralismus moderner, meist kulturell heterogener Gesellschaften in Frage gestellt. Der Wechsel zum Paradigma der Funktionseelite bewirkt einen nahezu vollständigen Ausschluss normativer Gesichtspunkte aus der Elitentheorie. Auf der anderen Seite löst die Konzeption der Funktionseelite aber das Problem der Hypostasierung des Strebens nach Macht: Aus dem Willen zur Macht als der alleinigen Triebkraft des politischen Geschehens wird das offener gefasste *Eigeninteresse*, das sich u.a. darauf richten kann, eine Eliteposition an der Spitze einer gesellschaftlichen Institution zu erreichen und zu behaupten.

Für das in dieser Untersuchung verfolgte Ziel einer philosophisch-normativen Elitentheorie erweist sich ein funktionalistischer, von jeglichen normativen Gesichtspunkten befreiter Begriff von Elite als nicht anschlussfähig. Er eignet sich nicht für die Frage, was für Eliten es in einem

100 In gewisser Hinsicht trifft dieser Einwand auch die ideengeschichtliche Rekonstruktion Reitmayers. In dieser wird völlig zu Recht darauf verwiesen, dass man sich angesichts der häufigen und zentralen Verwendung eines Begriffs hüten müsse, den ihm entsprechenden »Gegenstand« einfach für existent zu halten und selbstverständlich auf vergangene wie zukünftige Epochen zu übertragen –, weshalb die »Elite-Doxa«, d.h. der »soziale Glaube« an die Existenz von Eliten, kritisch untersucht werden müsse (Reitmayer, *Eliten*, S. 16 und 32). Vergleicht man die vier herausgearbeiteten Kernpunkte des »Elitenglaubens« in der Bundesrepublik zwischen 1945 und 1970 mit den Ergebnissen der hier durchgeführten systematisch-sachgeschichtlichen Diskussion, erweist sich dieser aber nur in einem Punkt als problematisch: Den ersten drei Bestimmungen, dass jede Gesellschaft durch die Unterteilung in Elite und Nicht-Elite gekennzeichnet sei, dass die Elite den wichtigeren Teil ausmache und dass den Eliten eine Führungsaufgabe zukomme, die auch eine Vermittlungsfunktion einschlieÙe (vgl. a.a.O., S. 573), besitzen durchaus eine sachliche Grundlage, jedenfalls dann, wenn die besondere Bedeutung der Eliten lediglich funktional gefasst wird. Problematisch ist allein der vierte Punkt, des »Glauben[s] an die Existenz einer nach Leistungsgesichtspunkten auserlesenen »Elite« (S. 16), der – wie schon gesagt – so lange ungegründet bleibt, wie die Rekrutierung der Eliten nicht nach dem Maßstab der Bildungsgerechtigkeit im Sinne einer echten Startchancengleichheit erfolgt.

guten, demokratisch verfassten Gemeinwesen geben sollte bzw. welchen ethisch legitimierten Normen und Pflichten diese unterliegen. Sollen sich die beiden Anforderungen eines funktionalen Pluralismus von Bereichseliten und der Anschlussfähigkeit an normative Gesichtspunkte miteinander vereinen lassen, bedarf es einer Kritik, die eine funktionalistische Elitentheorie in die Schranken weist, ohne die gerechtfertigten Ansprüche einer funktionalen Konzeption in ihrer Geltung zu beschneiden.

1.3.3.2 Der Funktionalismus der jüngeren Elitentheorie – zwei Einwände

Eine rein funktionale oder besser: funktionalistische Elitentheorie sieht sich zwei Einwänden gegenüber. Ihr kann erstens vorgeworfen werden, dass sie auf ethisch-normativen Voraussetzungen beruht, die nicht offen ausgewiesen sind. Die empirische Elitenforschung kann sich gegenüber diesem Vorwurf zwar auf den Standpunkt zurückziehen, sie habe kein normatives Interesse an ihrem Gegenstand und dem kontingenten politischen Rahmen, innerhalb dessen dieser auftrete. Diesem Standpunkt lässt sich aber schon aus politikwissenschaftlicher Perspektive entgegenhalten, »dass Eliten nicht nur mit Hilfe bestimmter sozialwissenschaftlicher Indizes definiert und beschrieben werden können, sondern dass seitens der Sozialwissenschaften auch Erwartungen entwickelt und formuliert werden dürfen und müssen, damit das gesellschaftlich erforderliche Profil von Eliten erkennbar ist«¹⁰¹. Das in dieser Gegenüberstellung enthaltene Argument ist selbst funktionaler Natur: Wer sich mit den Funktionsmechanismen freiheitlicher demokratischer Gesellschaften befasse, könne kaum anders, als nach den Bedingungen einer guten Erfüllung dieser Funktionen zu fragen und funktionale und dysfunktionale Handlungsweisen von Eliten gegeneinander abzugrenzen:

Die Analyse freiheitlich verfasster Gesellschaften zeigt, worauf solche Gesellschaften angewiesen sind, um auf Dauer bestehen zu können. So ergeben sich aus der Deskription fast beiläufig Präskriptionen. [...] Die Klassiker der Elitentheorie wußten sehr genau, dass ein bestimmtes Eliterverhalten über kurz oder lang den Sturz dieser Elite zur Folge hatte. Diese Beobachtung ist die Grundlage des Theorems vom Kreislauf der Eliten. Wer daraus nur die Aussage, keine Gesellschaft komme auf Dauer ohne Eliten aus, herausliest, hat das Theorem sicherlich nicht missverstanden, aber es nur zur Hälfte zur Kenntnis genommen. Die andere Hälfte

¹⁰¹ Münkler, »Werte, Status, Leistung«, S. 86.

bezieht sich nämlich auf die spezifischen Fähigkeiten, die Eliten besitzen müssen, wenn sie nicht absteigen wollen.¹⁰²

Diese Einschätzung unterstreicht, dass schon in der älteren Elitetheorie präskriptive Momente vorhanden sind. Es geht dort gerade bei der regierenden Elite immer auch um die »präzise Darlegung jener Erwartungen, denen Eliten genügen müssen, um erfolgreich zu sein«¹⁰³. Diese Erwartungen haben zwangsläufig einen normativ-präskriptiven Charakter – unabhängig davon, ob man sie institutionstheoretisch als Funktions- oder Systemvoraussetzungen oder personalistisch als technische, pragmatische oder moralische Imperative versteht. Allerdings enthält die Argumentation eine begriffliche Subreption. Ist zunächst im Sinne der jüngeren Elitentheorie von den Erwartungen an demokratische Eliten, d.h. an Eliten in einer freiheitlich demokratisch verfassten Gesellschaft, die Rede, wird die These normativ-präskriptiver Elemente dann auf die ältere Elitetheorie übertragen. Diese Übertragung ignoriert jedoch einen wichtigen inhaltlichen Unterschied. Die normative Auszeichnung bestimmter Leistungs- bzw. Erfordernisse ist in der Tat präskriptiv, ergibt sich in der älteren Elitetheorie aber lediglich als Konsequenz aus der normativen Auszeichnung des Wertes der sozialen Stabilität. Diese Wertgrundlage ist jedoch zu vage, um Kritik an einer ungerechten oder einer autokratischen Herrschaft der regierenden Elite zu ermöglichen, da sie sich inhaltlich nicht mit der Vorentscheidung zugunsten einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaftsordnung deckt. Wie Paretos Ableitung dezidiert antimoralischer »Pflichten« der regierenden Elite aus dem Kriterium der sozialen Stabilität zeigt, macht es einen wesentlichen Unterschied, welcher Wert als oberstes Kriterium der Elitetheorie ausgezeichnet wird. Das Wissen um diesen Unterschied hat die ersten Vertreter der jüngeren Elitentheorie (Schumpeter, Stammer, Aron) dazu veranlasst, den durch die politische Ethik legitimierten Wert einer demokratisch-freiheitlichen Grundordnung in ihre Funktionsbeschreibung der Gesellschaft zu integrieren. Mit dem funktionalistischen Standpunkt einer strikten Freiheit von normativen Voraussetzungen wird diese Differenz zum zügellosen Macht- und Herrschaftsfunktionalismus der älteren Elitetheorie in den Sozialwissenschaften seit den 1980er Jahren entweder wieder aufgegeben oder bleibt in unzulässiger Weise unausgewiesen.

102 Münkler, »Werte, Status, Leistung«, S. 86.

103 Ebd.

Das Problem des Funktionalismus innerhalb der jüngeren Elitentheorie liegt jedoch nicht nur im mangelnden Bewusstsein der eigenen normativen Voraussetzungen, sondern auch in seinen gesellschaftlichen Folgen: Der zweite Einwand gegen eine funktionalistische Elitentheorie basiert auf den negativen Auswirkungen, die sich aus der Selbstbetrachtung der Bereichseliten nach funktionalistischen Maßstäben für das Gemeinwesen ergeben. Er richtet sich gegen die mit der Konzeption der Funktionselite verbundene *Entnormativierung* des Handelns der Bereichseliten, die bereits im letzten Abschnitt erörtert wurde. Mit dem bewussten Verzicht auf die Thematisierung von Wertgesichtspunkten geht eine *Entpersonalisierung* und *Entmoralisierung* des Elitenhandelns einher. In dem Maße, in dem deren Handeln personaler Intentionen entkleidet und anonymisiert wird, droht es eine technokratische Tendenz zu entwickeln, für die eine über den jeweiligen Funktionsbereich hinausgehende Verantwortung nicht mehr in den Blick kommt. In theoretischer Hinsicht stellt sich die Frage, ob das gewünschte Resultat einer in ihren Teilbereichen wie insgesamt funktionsfähigen und erfolgreichen Gesellschaft tatsächlich auf rein funktionalem Weg erreicht werden kann oder ob mit der prinzipiellen Absage an ein *bewusstes* Engagement zugunsten des Gemeinwohls nicht voreilig auf eine wichtige Ressource zur Erreichung dieses Ziels verzichtet wird.

Die Kritik am Funktionalismus der jüngeren Elitentheorie unterstreicht, dass es einer komplexen Theorie der Eliten bedarf, die die funktionalen Anforderungen der Moderne mit dem *Gesichtspunkt einer ethisch fundierten Verantwortung der Eliten für das gesellschaftliche Ganze* zu verbinden weiß. Soziologie und Politikwissenschaft werden so lange nicht in der Lage sein, ein solches Modell zu entwickeln, wie sie sich rein deskriptiv verstehen und ihre Aufgabe lediglich in der Analyse bestehender Verhältnisse sehen.¹⁰⁴ Es bedarf mithin entweder eines Paradigmenwechsels innerhalb dieser Forschungsdisziplinen oder aber einer Ergänzung durch die politische Ethik.

104 Die Auseinandersetzung um den Funktionalismus verweist auf einen Graben zwischen *Elitentheorie* und *Elitenforschung*. Während es in der Elitentheorie um ein systematisch-theoretisches Verständnis des Phänomens Eliten und um dessen Bedeutung für die demokratischen Strukturen von Staat und Gesellschaft geht, befasst sich die Elitenforschung vorwiegend damit, Daten über die verschiedenen Teileliten zu erheben und auszuwerten. Die empirisch-statistische Ausrichtung der Elitenforschung trägt offenbar dazu bei, das Postulat der Wertfreiheit zu verabsolutieren, die normative Dimension des Elitenbegriffs auszublenden und sich mit rein funktionalistischen Theorien zufriedenzugeben.

1.4 Von der Funktions- zur Verantwortungselite – die Konzeption einer philosophisch-normativen Elitentheorie

Als Ansatz für eine philosophisch-systematische und für normative Überlegungen anschlussfähige Bestimmung des Elitenbegriffs kann auf eine Definition des Soziologen Hans Peter Dreitzel zurückgegriffen werden. Anders als die meisten sozial- und politikwissenschaftlichen Autoren der jüngeren Elitentheorie versucht er, die aus der Diskussion der verschiedenen Paradigmen gewonnenen Erkenntnisse in eine umfassende Definition zurückfließen zu lassen:

Eine Elite bilden diejenigen Inhaber der Spitzenpositionen in einer Gruppe, Organisation oder Institution, die aufgrund einer sich wesentlich an dem (persönlichen) Leistungswissen orientierenden Auslese in diese Positionen gelangt sind, und die kraft ihrer Positions-Rolle die Macht oder den Einfluß haben, über ihre Gruppenbelange hinaus zur Erhaltung oder Veränderung der Sozialstruktur und der sie tragenden Normen unmittelbar beizutragen oder die auf Grund ihres Prestiges eine Vorbildrolle spielen können, die über ihre Gruppe hinaus das Verhalten anderer normativ mitbestimmt.¹⁰⁵

Diese Definition bringt die Kriterien der älteren Elitetheorie und die verschiedenen Konzeptionen der jüngeren Elitenforschung zusammen, die sonst meist getrennt oder in Konkurrenz zueinander behandelt werden, und weist damit eine hohe Komplexität auf: Sie verbindet Gesichtspunkte einer persönlich zurechenbaren Leistung mit dem Erreichen von Spitzenpositionen (Leistungs- und Positionselite); sie verweist auf den Zusammenhang von Spitzenpositionen mit dem Verfügen über Macht und Einfluss

105 Dreitzel, *Elitebegriff*, S. 71. Eine vergleichbar komplexe Bestimmung findet sich erst wieder in jüngster Zeit in einem Aufsatz Viktoria Kainas: »Es handelt sich bei Eliten demnach um eine Minderheit (quantitative Komponente), die an der Spitze der Gesellschaft angesiedelt ist (vertikale Komponente). Dieser Minderheit gehören Personen an, die über politische Macht verfügen, indem sie allgemein verbindlich entscheiden (Herrschaftskomponente), und darüber hinaus Personen, die aufgrund spezifischer gesellschaftlicher Machtressourcen Einfluss auf politische Entscheidungen ausüben (Machtkomponente). Die Teilnahme an Entscheidungsprozessen erfolgt regelmäßig und relativ dauerhaft (temporale Komponente) und ist an die Verfügungsgewalt über Handlungsressourcen in Führungspositionen gebunden (institutionelle Komponente). Diese Führungspositionen existieren in allen gesellschaftlichen Bereichen, sind in arbeitsteiligen Organisationen angesiedelt und durch eine je spezifische Funktionszuweisung charakterisiert (funktionale Komponente.« (Kaina, »Was sind Eliten?«, S. 51). Da Kaina normative Gesichtspunkte und gesamtgesellschaftliche Funktionsaufgaben explizit ausschließt, empfiehlt es sich für meine Zwecke, bei der älteren Definition Dreitzels anzusetzen.

(Positions- und Machtelite). Und sie benennt mit der sozialen Gestaltung (»Erhaltung oder Veränderung der Sozialstruktur«)¹⁰⁶ und der Vorbildwirkung über den Kreis der eigenen Gruppe hinaus zwei zentrale Funktionen, die Eliten in ihren jeweiligen Funktionsbereichen wie für die gesamte Gesellschaft besitzen (Funktionseelite).

Die genannten Kriterien werden nicht nur geschickt ausbalanciert und miteinander verbunden, sondern zum Teil auch genauer bestimmt. Das Kriterium der Macht wird dahingehend präzisiert, dass als zu einer Elite gehörig nur Personen gelten, die aus einer institutionell verankerten Führungsposition heraus einigermaßen dauerhaft über Sanktions- oder Einflussmöglichkeiten verfügen, die sie in die Lage versetzen, Entscheidungen von gesamtgesellschaftlicher Tragweite zu fällen oder auf diese einzuwirken.¹⁰⁷ Die Auslese derjenigen, die zur Elite gezählt werden, sollte sich dabei so weit wie möglich an persönlich zurechenbaren Leistungen orientieren und darüber hinaus durch Verfahren ergänzt werden, die eine Leistungskontrolle über die Phase des Aufstiegs in die entsprechende Führungsposition hinaus ermöglichen. Der Begriff des »Leistungswissens« verweist in diesem Sinne auf eine fortgesetzt mögliche Reaktivierung und damit auf einen dauerhaften Einsatz der persönlichen Leistungsressourcen. Der Pluralismus der Eliten ist mit der allgemeinen Rede von »Gruppe, Organisation oder Institution« nur angedeutet, wird aber dadurch bekräftigt, dass die Definition nicht auf einen bestimmten gesellschaftlichen Bereich eingeschränkt wird.

Gemäß den Ergebnissen der obigen Erörterungen scheinen lediglich zwei Änderungen der Definition erforderlich: Geht man davon aus, dass der vormoderne Begriff des Sozialprestiges auf diffusen Zuschreibungen beruhen kann, die nicht auf eigenen Leistungen basieren, während der moderne Begriff des sozialen Ansehens eine empirisch überprüfbare Leistungs-

106 Die Gestaltung der Sozialstruktur schließt dabei auch die Bildung des politischen Willens und der öffentlichen Meinung ein (vgl. Stammer, »Elitenproblem in der Demokratie«, S. 525).

107 Vgl. auch Bürklin »Potsdamer Elitestudie«, S. 16. Während Macht durch die Möglichkeit definiert werden kann, Andere durch angedrohte oder verhängte Sanktionen zu etwas zu zwingen, ist Einfluss durch das Fehlen entsprechender Sanktionsmöglichkeiten gekennzeichnet. Er kann auf der Verfügung über begehrte Güter oder aber auf persönlichen Qualitäten wie z.B. überlegenem Wissen, Eloquenz und Überzeugungskraft beruhen. Regierende politische und militärische Eliten verfügen daher über Macht, nicht regierende politische sowie wirtschaftliche und geistig-kulturelle Eliten meist nur über Einfluss.

komponente besitzt,¹⁰⁸ sollte der Begriff des Prestiges, der als Grundlage der Vorbildwirkung genannt wird, durch den des *sozialen Ansehens* ersetzt werden. Diese Ersetzung wirkt zum einen der substanzelitären Auffassung von Prestige als angeboren oder gottgegeben entgegen. Zum anderen klingt mit ihr an, dass die Vorbildwirkung an die öffentliche Sichtbarkeit der Eliten gebunden ist.¹⁰⁹ Um der Tatsache Rechnung zu tragen, dass Eliten sowohl als positives wie als negatives Vorbild wirken können, sollte zudem die Formulierung »eine Vorbildrolle spielen können« durch »eine Vorbildrolle haben« ersetzt werden. Die aktualisierte Elitendefinition lautet demnach:

- (ii) Eine Elite bilden diejenigen Inhaber der Spitzenpositionen in einer Gruppe, Organisation oder Institution, die aufgrund einer sich wesentlich an dem persönlichen Leistungswissen orientierenden Auslese in diese Positionen gelangt sind, die kraft ihrer Positions-Rolle die Macht oder den Einfluss haben, über ihre Gruppenbelange hinaus zur Erhaltung oder Veränderung der Sozialstruktur und der sie tragenden Normen unmittelbar beizutragen und die auf Grund ihres sozialen Ansehens eine Vorbildrolle haben, die über ihre Gruppe hinaus das Verhalten anderer normativ mitbestimmt.

Wie aber sieht es mit dem Verhältnis von funktionalen und normativen Gesichtspunkten aus? Die Konzeption der Wertelite, die für normative Überlegungen am offensten ist, scheint in der Definition Dreitzels auf den ersten Blick keine besondere Rolle zu spielen. Die den Eliten der verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereiche zugeschriebene bereichsübergreifende Vorbildfunktion nimmt zwar das Moment einer öffentlich sichtbaren Verkörperung und Repräsentation von Werthaltungen auf. Dies geschieht jedoch lediglich deskriptiv. Die Definition enthält weder eine Verpflichtung gegenüber den gesellschaftlich vorherrschenden Wertvorstellungen noch gegenüber auch unabhängig von ihrer konkreten Anerkennung geltenden universellen Werten. Es ist daher völlig offen, welche Werte die Eliten verkörpern und ob sie als positives oder negatives Vorbild wirken. Obwohl sie normative Werthaltungen berücksichtigt, bleibt Dreitzels Definition mithin insofern einem deskriptiven Modell verhaftet, als sie keine Kriterien angibt, nach denen man zwischen einer guten oder einer schlechten Erfüllung der gesamtgesellschaftlich relevanten Funktionen der

108 Vgl. Kluth, *Sozialprestige*, S. 45f.

109 »An den Personen, die zu einer Elite zählen, kann man *sehen*, welche Leistungen, welches Handeln, welches Sein gesellschaftlich anerkannt und prämiert wird.« (Krais, »Spitzen der Gesellschaft«, S. 22, Hervorhebung des Originals).

sozialen Gestaltung und der Vorbildwirkung unterscheiden könnte. Als implizites normatives Kriterium der Gestaltungsfunktion ließe sich allenfalls festhalten, dass eine Elite, die auf jegliche Anstrengungen zur Erhaltung oder verändernden Gestaltung der Gesellschaft bzw. ihrer Teilbereiche verzichtet, nicht gut handelt, weil sie die Funktion der sozialen Gestaltung überhaupt nicht erfüllt.¹¹⁰ Eine solche Elite wäre offenbar fehl am Platze.

Die Vorbildfunktion scheint *prima facie* ein abstraktes Kriterium der Nachahmungswürdigkeit zu enthalten. Dieses ist jedoch zu indifferent, um eine Unterscheidung zwischen funktionalem und dysfunktionalem oder gar ethisch legitimem und ethisch illegitimem Handeln zu ermöglichen. So könnte auch ein moralisch schlechtes und gemeinwohlschädliches Handeln der Eliten von desillusionierten Bürgern im Rahmen einer »realistischen« Weltansicht als nachahmungswürdig beurteilt werden.

Um die Definition Dreitzels für normative Überlegungen anschlussfähig zu machen, bedarf es daher der Ergänzung durch einen normativen Maßstab, der es ermöglicht, zwischen einer *ethisch legitimen* und einer *ethisch illegitimen* Erfüllung der Funktionen der sozialen Gestaltung und der Vorbildwirkung zu unterscheiden. Eine solche Verbindung zwischen Funktion und ethischem Maßstab wird über den Begriff der Verantwortung möglich. Eine besondere Verantwortung der Eliten ergibt sich aus den besonderen Ressourcen, die ihnen bei der Ausübung der Funktionen der sozialen Gestaltung und der Vorbildwirkung zur Verfügung stehen. Aufgrund der eingenommenen Schlüsselpositionen in den zentralen Institutionen der Gesellschaft besitzen sie eine besondere Macht oder einen besonderen Einfluss. Hat die Auslese der Kandidaten für diese Positionen tatsächlich vorwiegend nach Leistungskriterien stattgefunden, verfügen sie zudem nicht nur über besondere Machtmittel, sondern auch über besondere Fähigkeiten, die es ihnen ermöglichen, einen sach- bzw. aufgabengerechten Gebrauch von Macht und Einfluss zu machen. Es ist diese Verbindung von besonderen Handlungsmöglichkeiten (zum Guten wie zum Schlechten) und einem besonderen Leistungspotenzial, die es rechtfertigt, Eliten eine besondere Verantwortung für die gesellschaftlichen Auswirkungen ihres Tuns und Lassens zuzuschreiben. Um diese *besondere Verantwortung der Eliten für die gesamte Gesellschaft*, denn es ist nicht nur die je bereichsspe-

110 In Orientierung am jeweiligen Ergebnis kann man diesbezüglich zwischen »restrukturierendem« und »destruktivierendem« (Jaeggi, *Gesellschaftliche Elite*, S. 116) Elitenhandeln unterscheiden.

zifische, sondern auch die gesamtgesellschaftliche Ebene, auf die sich die Funktionen der sozialen Gestaltung und die Vorbildwirkung auswirken, angemessen zum Ausdruck zu bringen, ist es notwendig, die Konzeption der Funktionseleiten durch die der *Verantwortungseliten* zu ersetzen. Eine diesem Wechsel gerecht werdende Erweiterung der Elitendefinition könnte folgendermaßen aussehen:

- (iii) Eine Elite bilden diejenigen Inhaber der Spitzenpositionen in einer Gruppe, Organisation oder Institution, die aufgrund einer sich wesentlich an dem persönlichen Leistungswissen orientierenden Auslese in diese Positionen gelangt sind, die kraft ihrer Positions-Rolle die Macht oder den Einfluss haben, über ihre Gruppenbelange hinaus zur Erhaltung oder Veränderung der Sozialstruktur und der sie tragenden Normen unmittelbar beizutragen oder die auf Grund ihres sozialen Ansehens eine Vorbildrolle haben, die über ihre Gruppe hinaus das Verhalten anderer normativ mitbestimmt. Aus den besonderen Macht- und Einflussmitteln und dem besonderen Potenzial der Mitglieder einer Elite zur Veränderung der Gesellschaft ergibt sich eine besondere Verantwortung der Eliten für das gesellschaftliche Ganze.

Der mit dieser Definition eingeleitete Übergang zu dem explizit normativ geprägten Paradigma einer philosophischen Elitentheorie ist jedoch noch unvollständig. Um ihn auf überzeugende Weise zu Ende zu führen, muss erstens gezeigt werden, dass es mit ihm gelingt, der modernen Differenzierung der Gesellschaft in funktionale Teilbereiche gerecht zu werden, und dass die Rede von Verantwortungseliten nicht einen bloßen Rückfall auf das Paradigma einer einheitlichen Wertelite bedeutet. Vor allem aber muss das Paradigma der Verantwortungselite zweitens den Bezug auf einen geeigneten universalethischen Maßstab einschließen, an dem sich Verantwortung und Pflichten der Eliten festmachen lassen, da sich das Problem des Wertpluralismus nur auf diese Weise lösen lässt. Der erste Schritt zur Erfüllung dieser Forderungen besteht in einer Ausdifferenzierung des Verantwortungsbegriffs als einer Relation zwischen mehreren Gliedern.

Die Ausdifferenzierung des Verantwortungsbegriffs

Um eine konkretere Vorstellung davon zu entwickeln, was unter »Verantwortungseliten« zu verstehen ist, kann auf die Ausdifferenzierung des Verantwortungsbegriffs als einer fünfgliedrigen Relation zurückgegriffen werden. In einer basalen Dreierkette ist es zunächst ein Subjekt S, das vor einer Instanz I für eine Handlung X verantwortlich ist. Als Subjekt der Verantwortungsrelation fungiert in unserem Zusammenhang ein Mitglied

der Elite eines gesellschaftlichen Teilbereichs. Berücksichtigt man, dass es nicht nur eine individuelle, sondern auch eine kollektive Verantwortung gibt, können auch mehrere Mitglieder oder gar die gesamte Teielite Subjekt der Verantwortung sein. Als verantwortungsrelevante Handlungen kommen all jene Handlungen und Unterlassungen in den Blick, die aufgrund der funktionsspezifischen Macht oder des funktionsspezifischen Einflusses sowie aufgrund der besonderen Fähigkeiten des jeweiligen Elitenmitglieds möglich werden. Gemäß der im letzten Abschnitt vorgenommenen Elitendefinition sind dies Handlungen und Unterlassungen, die entweder die Gestaltung der Sozialstruktur oder eine Wirkung als positives oder negatives Vorbild betreffen und eine gesamtgesellschaftliche Tragweite besitzen. Als Instanz, der gegenüber Verantwortung besteht, kommen auf den ersten Blick drei Kandidaten in Frage: das persönliche Gewissen, die jeweilige Elitengruppe sowie das gesamte Gemeinwesen bzw. die nicht zu der betreffenden Elite zählenden Bürger desselben. Da der Rahmen dieser Untersuchung durch die politische Ethik abgesteckt ist, liegt es nahe, bei der Verantwortungsinstanz zuerst an das Gemeinwesen zu denken. Im Zuge der globalen Ausweitung von Handlungsfolgen sind unter Umständen aber auch andere Gemeinwesen bzw. die Mitglieder derselben einzubeziehen. Welche Rolle dem moralischen Gewissen des einzelnen Elitemitglieds und dem Gruppenethos einer Elite innerhalb der politischen Ethik zukommt, wird später noch zu diskutieren sein.

Mit dem Ausbuchstabieren des dreigliedrigen Grundgerüsts der Verantwortungsrelation ergibt sich ein erstes Bild der Verantwortungseliten. Dieses Bild lässt sich verfeinern, wenn die Verantwortungsrelation um zwei weitere Glieder ergänzt wird: um den Zeitpunkt der Verantwortung Z und den Wertmaßstab W , auf dessen Grundlage Verantwortung zugerechnet wird. Die Berücksichtigung der Zeitdimension führt auf die Unterscheidung prospektiver und retrospektiver Verantwortung. Während der schwächere retrospektive Verantwortungsbegriff verlangt, dass das Subjekt der Verantwortung im Nachhinein für sein Handeln und die Folgen desselben einsteht, lokalisiert das anspruchsvollere prospektive Verständnis die Verantwortung bereits in der Planungs- und Entscheidungsphase. Als Wertmaßstab, auf dessen Grundlage den Mitgliedern einer Elite Verantwortung zugeschrieben werden kann, kommen gemäß den verschiedenen Verantwortungsinstanzen Individualmoral, Gruppenmoral, Sozialmoral oder sogar eine universelle Moral in Betracht. Genau genommen sind mit diesen Kandidaten aber weniger Wertmaßstäbe als vielmehr Ebenen von Moral

benannt. Der gesuchte Wertmaßstab muss mindestens für die ersten drei Ebenen Geltung besitzen. Denn nur ein über die Ebene von Gruppenmoralen hinausreichender und sich zumindest bis auf die Ebene einer umfassenden Sozialmoral erstreckender Maßstab wäre in der Lage, das in der Auseinandersetzung zwischen den Konzeptionen der Wertelite und der Funktionselite hervorgetretene Problem des Wertpluralismus zu überwinden.

Den Versuch, eine geeignete Wertbasis für die Verantwortung der Eliten zu bestimmen, hat in jüngster Zeit Julian Nida-Rümelin mit seinem Modell einer ethisch legitimierten Elitenkonzeption bzw. einer »ethischen Elitekritik«¹¹¹ unternommen. Dieses Modell orientiert sich an den Maßstäben des humanistischen Bildungsbegriffs und der Demokratieverträglichkeit und zeichnet auf diese Weise ein Verantwortungsprofil für Eliten. Deren besondere Verantwortung bestehe in der Rechtfertigung ihres Vorhandenseins durch ein Handeln, das gemäß den Anforderungen des Rawls'schen Differenzprinzips zur Verringerung sozialer Ungleichheit beitrage. Um dies zu gewährleisten, müssten zwei Forderungen an Eliten bzw. an den Aufbau der gesellschaftlichen Grundstruktur erhoben werden: Auf der einen Seite müsse die gesellschaftliche Grundstruktur so gestaltet werden, dass der Zugang zu politischen Ämtern und zu den Bildungsinstitutionen allen Mitgliedern des Gemeinwesens möglich sei. Auf der anderen Seite müssten sich die Eliten einer Verantwortung stellen, die sich aus dem humanistischen Bildungsbegriff mit seinem Ideal der Persönlichkeitsbildung in kultureller, politischer und historischer Hinsicht ergebe. Das Privileg, eine humanistische universitäre Bildung erhalten zu haben, erlege denjenigen, die es genossen haben, die besondere Verpflichtung auf, erstens an der kulturellen Formung der Gesellschaft mitzuwirken, zweitens – insbesondere in den Bereichen der Wissenschaft und des Bildungswesens – einen Beitrag zur politischen Gestaltung des Gemeinwesens zu leisten sowie drittens die konkreten eigenen Interessen in den Horizont größerer historischer Zusammenhänge einzuordnen.

Das Problem an diesem Ansatz liegt darin, dass er trotz wichtiger Gedanken zur Chancengleichheit und der besonderen Verantwortung und Verpflichtung privilegierter Bürger auf einem unzureichend gefassten Begriff von Elite basiert. Der mit dem Maßstab der humanistischen Bildung gezogene Kreis der akademisch Gebildeten fällt deutlich größer aus als der

111 Nida-Rümelin, »Welche Eliten? (2006)«, S. 88.

Kreis der Eliten in den verschiedenen gesellschaftlichen Teilsystemen.¹¹² Auch wenn die Mitglieder der Eliten nur als Teilmenge aller Akademiker begriffen sein sollten, fehlt die Berücksichtigung der Kriterien von Macht und Einfluss, Schlüsselposition etc. und bleibt der Verweis auf Bildung als Verpflichtungsgrund gesamtgesellschaftlicher Verantwortung einerseits zu eng begrenzt, andererseits inhaltlich zu vage. Der Verweis auf Bildung als Verpflichtungsgrund bringt das Problem mit sich, dass die Verpflichtung bei nicht entsprechend gebildeten Mitgliedern einer Elite nicht greifen würde. Es ist daher zu überlegen, ob es sinnvoll ist, die in der obigen Elitendefinition geforderte persönlich zurechenbare Leistung, auf den erfolgreichen Abschluss eines Studiums oder einer anschließenden Promotion einzuengen. So kann es z.B. in den Bereichen der Wirtschaft oder der Politik Individuen geben, die auch ohne ein universitäres Studium in der Lage sind, die dort anfallenden Führungsaufgaben erfolgreich und verantwortungsvoll wahrzunehmen. Besonderes Gewicht erhält dieser Einwand im Bereich der politischen Elite, für den gemäß den demokratischen Prinzipien der *Repräsentation* und der *Responsivität* eine Vertretung möglichst vieler sozialer Kreise zu wünschen ist. Der Verpflichtungsgrund für eine gesamtgesellschaftliche Verantwortung der Eliten scheint damit im Vergleich zu der oben vorgeschlagenen Verbindung von Macht oder Einfluss mit einem besonderen Leistungspotenzial zu spezifisch formuliert, da Letzteres nicht notwendig auf einer akademisch-humanistischen Bildung basieren muss. Auch ist nicht ganz eindeutig, ob es die spezifischen Inhalte einer humanistischen Bildung sind, die bestimmte Pflichten gegenüber dem Gemeinwesen nach sich ziehen sollen, oder ob sich die behauptete Verpflichtung schon aus dem bloßen Privileg, eine besondere Bildung erhalten zu haben, ergibt.

Sollen diese Engführungen vermieden werden, muss offenbar ein anderer normativer Maßstab als Wertgrundlage einer besonderen Verantwortung von Eliten gewählt werden. Sieht man auf die Geschichte der politischen Ethik, sind es zwei solcher Werte, die als Grundmaßstab einer gesamtgesellschaftlichen oder gar universellen Verantwortung in Frage

112 Dieses Problem zeigt sich noch deutlicher in der ersten Fassung des Textes, in der die Zugehörigkeit zur Elite über ein Wissenschaftsethos begründet wird (vgl. Nida-Rümelin, »Welche Eliten? (2004)«, S. 15–17). Zwar ist es wünschenswert, dass die Elite im Bereich der Wissenschaft über ein solches Ethos verfügt, aber die umgekehrte Behauptung, wer über ein solches Ethos verfüge, gehöre zur wissenschaftlichen Elite, ist normativ nicht ausreichend begründet und empirisch falsch.

kommen: *Gemeinwohl und Gerechtigkeit*. Lange Zeit bestand ein Vorrang des Gemeinwohldiskurses, innerhalb dessen auch Fragen der politischen und sozialen Gerechtigkeit behandelt wurden. Seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts ist dagegen eine Verselbständigung des Gerechtigkeitsbegriffs zu beobachten, die von vertragstheoretischen Überlegungen bezüglich der Grundstruktur einer nach Gerechtigkeitsprinzipien geordneten Gesellschaft ausgeht.¹¹³

Trotz der Konjunktur des Gerechtigkeitsbegriffs möchte ich die These vertreten, dass es ein Fehler wäre, auf den Begriff des Gemeinwohls als Grundbegriff der politischen Ethik zu verzichten. Um diese These auf ihre Tragfähigkeit zu überprüfen, soll das folgende Kapitel nach einem Überblick über die historische Entwicklung und das inhaltliche Potenzial des Gemeinwohlgedankens zuerst systematische Einwände gegen den Gemeinwohlbegriff erörtern und dann im Zuge weiterführender systematischer Überlegungen die Möglichkeit eines Gemeinwohlbegriffs ausloten, der den diskutierten Einwänden standhält und sich als Maßstab einer philosophisch-normativen Elitentheorie eignet.

113 Vgl. etwa Rawls, *Theorie der Gerechtigkeit*, sowie Höffe, *Politische Gerechtigkeit*.

II
Die Bedeutung des
Gemeinwohlgedankens für
die politische Ethik

2 Geschichte und Entwicklung des Gemeinwohlgedankens

In diesem Kapitel sollen die Geschichte und die Entwicklung des Gemeinwohlgedankens nachgezeichnet und seine systematische Bedeutung für die politische Ethik bzw. für eine Theorie des guten Gemeinwesens geklärt werden. Historische und systematische Aspekte stehen dabei in einer engen Verbindung zueinander. So dient der erste Abschnitt nicht nur einer historischen Rekonstruktion, sondern hat zum Teil auch begriffsklärende Funktion. Die historische Entwicklung wird in drei großen Schritten über die Etappen von Antike, Mittelalter und Neuzeit erschlossen. Für die letzte Entwicklungsphase von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart werden dabei auch die Konzepte der »guten Polizey«¹ sowie des Sozial- und Wohlfahrtsstaats einbezogen, mit denen wichtige Inhalte des Gemeinwohlgedankens weitertransportiert und bis in die Gegenwart hinein politisch wirksam gehalten werden.

Die über die Rekonstruktion der Begriffsgeschichte gewonnenen Erkenntnisse sollen anschließend für systematische Überlegungen nutzbar gemacht werden. Zu diesem Zweck folgt zunächst ein systematischer Überblick über eine Reihe dichotomer Typen von Auffassungen und Verwendungsweisen des Gemeinwohls sowie eine Diskussion verschiedener Einwände gegen eine tragende Rolle des Gemeinwohlgedankens in der politischen Ethik. Der Diskussion der Einwände werden Überlegungen zur Möglichkeit eines universellen basalen Gemeinwohlbegriffs zur Seite gestellt. Ausgehend von diesem basalen Gemeinwohlbegriff entwirft der letzte Abschnitt eine Theorie der Gemeinwohlpflichten.

Der Versuch, einen Überblick über die Geschichte und Entwicklung des Gemeinwohlgedankens zu geben, steht zunächst vor dem Problem, an welche Begriffe er sich halten will. Der Gedanke einer Orientierung des

¹ Um der nicht einfach zu vermeidenden Fehllassoziation der »guten Polizey« mit dem heutigen Polizeiapparat entgegenzuwirken, wird hier und im Folgenden die alte Schreibweise verwendet.

politischen Handelns am allgemeinen Wohl hat von der Antike bis heute in einer ganzen Reihe verschiedener Begriffe Ausdruck gefunden: Von den griechischen Begriffen der guten Ordnung (εὐνομία/*eunomia*) und des gemeinsamen Nutzens (τὸ κοινὲ συμφέρον/*to koine sympheron*) über die lateinischen Wendungen des *bonum commune*, des *salus* oder *utilitas publica/communis* oder des *bonum publicum* (engl.: *common* oder *public good*, franz.: *bien commune* oder *bien public*) bis hin zu den deutschen Ausdrücken des *Gemeinen Nutzes*, der *Guten Polizey*, der *allgemeinen Wohlfahrt* oder des *allgemeinen* oder *öffentlichen Interesses* stoßen wir auf eine Fülle von Begriffen, die zwar wesentliche inhaltliche Übereinstimmungen aufweisen, aber nicht einfach als Synonyme behandelt werden können und je für sich zum Gegenstand spezifischer Untersuchungen gemacht werden könnten. Angesichts dieser terminologischen Vielfalt steht eine systematisch ausgerichtete Rekonstruktion immer vor der Gefahr, historische Differenzen zu verkürzen. Einer philosophischen Arbeit bleibt hier nur, immer wieder auf den Spagat zwischen systematischer Ausrichtung und historischer Genauigkeit aufmerksam zu machen und auf wissenschaftliche Kontroversen und spezifizierende Literatur hinzuweisen.

2.1 Der Gemeinwohlgedanke in der griechisch-römischen Antike

In der griechischen Antike ist die Kategorie eines gemeinsamen Wohls schon früh bedeutsam. Bereits in den Überlegungen Hesiods und Solons zur guten sozialen Ordnung (εὐνομία/*eunomia*) geht es um einen guten Zustand des Gemeinwesens, der wesentlich an den richtigen Umgang der Mächtigen mit öffentlichen Gütern bzw. dem »gemeinschaftseigenen Besitztum« (κτεάνων δημόσιον/*kteanon demosion*) gekoppelt ist.² Die *eunomia* gilt als »Leitbegriff für eine stabile Ordnung, welche sich nur realisieren läßt, wenn die Reichen gemeinwohlorientiert, d.h. mit Rücksicht auch auf die Ansprüche des gesamten *demos*, handeln«³. Im Zuge der Demokratisierung in Athen wird diese Anforderung nach und nach von der adligen Führungsschicht auf alle Bürger ausgedehnt. Die Vorstellung eines sich nur

² Solon, »Eunomia-Elegie«, S. 196f.

³ Kirner, »Polis und Gemeinwohl«, S. 37, Hervorhebung des Originals.

um die eigenen Angelegenheiten kümmernden und insofern unpolitischen Bürgers ist deutlich negativ besetzt. So heißt es bei Thukydides in der »Ge-fallenenrede des Perikles«:

Wir [die Athener; E.B.] vereinigen in uns die Sorge zugleich um unser Haus und unsere Stadt, und den verschiedenen Tätigkeiten zugewandt, ist doch auch in den staatlichen Dingen (τὰ πολιτικὰ/ta politika) keiner ohne Urteil. Denn einzig bei uns heißt doch jemand, der daran keinen Anteil nimmt, nicht ein untätiger Bürger, sondern ein unnützer (ἄχρητον/achreion) [...].⁴

Die damit zum Ausdruck gebrachte Vorstellung eines essenziellen gemeinsamen Nutzens richtet sich ebenso gegen den Entwurf eines unpolitischen privaten Lebens als gegen die egoistische Haltung einer Verfolgung nur der eigenen Interessen in der politischen Arena. Das Gemeinwohl oder das gemeinsame Gut wird als τὰ κοινὰ/ta koina (wörtlich: das Gemeinsame, die gemeinsamen Dinge) bezeichnet. Der Inhalt dieses Gemeinsamen bezieht sich zum einen auf die gute Ordnung des Staates, zum anderen auf die gute Herrschaft. Auf der einen Seite geht es um eine gerechte Rechts- und Wirtschaftsordnung⁵, auf der anderen Seite um eine gute Ausübung der staatlichen Ämter sowie um eine nicht an persönlicher Vorteilsnahme ausgerichtete Führung der Staatsgeschäfte. Auch wenn die Anforderung, sich an dem Gemeinsamen zu orientieren, letztlich an alle Bürger ergeht, wird sie in besonderer Weise an die politischen Führer adressiert, da diese über besondere Möglichkeiten verfügen, die gemeinsamen Güter an sich zu reißen. Eine gemeinwohlförderliche Politik scheint demnach nur dann möglich, wenn die politischen Führer ihr Handeln an der Kategorie des Gemeinwohls als dem der Polis Nützlichen ausrichten.

Die Auffassung einer Gemeinwohlorientierung der guten Herrschaft wird im 5. Jahrhundert v. Chr. von Sophisten wie Thrasymachos herausgefordert, der die polemische Gegenthese vertritt, das Interesse der Herrschenden liege allein im Verfolgen der eigenen Ziele, insbesondere im Machterhalt.⁶ Als Reaktion auf diese Herausforderung versuchen Platon

4 Thukydides, *Geschichte des Peloponnesischen Kriegs*, 2, 40 19–23.

5 Dies wird insbesondere an den Reformen Solons deutlich. Um die gute Ordnung wiederherzustellen, sorgt er für die Abschaffung der Schuldknechtschaft sowie für eine Einschränkung des Großgrundbesitzes. Bei ihm und Hesiod ist der gerechte Zustand der guten Ordnung dabei noch unmittelbar mit dem ungehinderten Wirken der Göttin Dike verknüpft. Die Störung der von ihr gesetzten Ordnung gilt daher als Frevel; vgl. Kirner, »Polis und Gemeinwohl«, S. 34–36.

6 Vgl. Platon, *Politeia*, 338c und e.

und Aristoteles, die Gemeinwohlorientierung der Politik wieder zu stärken, indem sie sie mit einer philosophischen Begründung versehen. Unbeschadet ihrer verschiedenen Entwürfe des guten Staates bzw. der richtigen Verfassungen verbindet beide eine gemeinsame Vorstellung des Gemeinwohls als Ziel der politischen Philosophie. Platon spricht in der *Politeia* meist von τὰ δημόσια/*ta demosia* (Gemeingut) oder vom κοινόν/*koinon*⁷, Aristoteles bevorzugt vom gemeinsamen Nutzen (τὸ κοινὲ συμφέρον/*to koine sympherōn*)⁸ oder auch von der »Fürsorge für das Ganze« (ἐπιμέλεια τῶν κοινῶν/*epimeleia tōn koinōn*).⁹

Für Platon ergibt sich die Förderung des Gemeinwohls aus der Verwirklichung einer ideellen, an sich guten und gerechten Ordnung durch einen idealen Staat, in dem jedem Bürger gemäß seiner Standeszugehörigkeit eine spezifische Funktion zukommt. Dadurch dass alle Bürger die ihrem Stand entsprechenden Aufgaben erfüllen, werden die Rahmenbedingungen für einen Zustand des Gemeinwesens geschaffen, der allen ein gutes, glückseliges Leben ermöglichen soll. Zentral für die Verwirklichung des Platonischen Idealstaats ist dabei die sich aus dem Stand der Wächter rekrutierende Herrscherschicht der Philosophenkönige, da allein sie in der Lage sei, die ideelle Ordnung des an sich Guten zu erkennen und in der Polis umzusetzen. Das Platonische Staatsmodell kann daher als Entwurf einer philosophischen Theorie der politischen Elite verstanden werden. Im schärfsten Gegensatz zur These des Sophisten Thrasymachos, dass die Herrschenden die Gesetze nur gemäß ihren eigenen Interessen geben würden, verlangt Platon von den Philosophenkönigen einen weitgehenden Verzicht auf persönliches Eigentum. Ihr Lohn beschränke sich darauf, an der höchsten Glückseligkeit teilzuhaben, die allein den gerecht Handelnden beschieden sei.

Auch bei Aristoteles fungiert das Gemeinwohl als oberstes Gut und damit als Telos des Staates: »Das politische Gute (πολιτικόν ἀγαθόν/*politikon agathon*) ist das Gerechte (τὸ δίκαιον/*to dikaion*), und dieses ist das, was der Allgemeinheit zuträglich (τὸ κοινὲ συμφέρον/*to koine sympherōn*) ist.«¹⁰ Die genuine und konstitutive Aufgabe der umfassendsten und »voll-

7 Vgl. etwa *Politeia*, 343e und 344b–c.

8 Vgl. etwa Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1160a 9–14, sowie *Politik*, 1278b 19–24 oder 1282 b 17–18.

9 Aristoteles, *Politik*, 1337a 31.

10 A.a.O., 1282b 17–18.

kommenen Gemeinschaft«¹¹ des Staates besteht darin, seinen Bürgern ein glückseliges, weil tugendhaftes und gerechtes Leben zu ermöglichen. Gemäß diesem Verständnis bezeichnet das Gemeinwohl für Aristoteles einen spezifischen Nutzen, der sich nur über eine besondere Form des Zusammenlebens, nämlich in der politischen Gemeinschaft verwirklichen lässt.¹²

Als Ziel der vollkommenen Gemeinschaft gebührt dem Gemeinwohl der Vorzug vor den Interessen der Einzelnen bzw. der dem Staat untergeordneten Gemeinschaften der Dörfer und der Familien bzw. Häuser. Das Gemeinwohl bezeichnet für Aristoteles aber nicht das absolute Gegenteil der persönlichen Interessen, sondern umfasst dasjenige Gute, nach dem vernünftigerweise alle streben und das daher ohne Ausnahme allen nützt. Die mit dem Hinweis auf das Gemeinwohl von Einzelnen verlangten Einschränkungen begründen sich aus einem wohlverstandenen Eigeninteresse an einem wahrhaft glückseligen Leben, das an eine tugendhafte Lebensführung im Rahmen der Gemeinschaft gekoppelt wird. Das Gemeinwesen der Polis wird damit von Aristoteles nicht nur als unterstützende Bedingung, sondern als notwendige Voraussetzung des guten und tugendhaften Lebens verstanden. Es ist das Ziel des Staates, »die Bürger tugendhaft und gerecht zu machen«¹³. Dabei geht es aber nicht – wie man nach der Erfahrung des Jakobinischen Tugendterrors der Französischen Revolution denken könnte – um den Versuch, Tugend bzw. ein dieser entsprechendes Verhalten mittels staatlicher Gewalt zu erzwingen, sondern um den auf das gemeinsame Ziel des guten Lebens gerichteten tugendhaften und gerechten Staat als *Ermöglichungsbedingung* eines solchen Lebens. Als Träger des Gemeinwohls kommt dabei zunächst der Gesetzgeber in den Blick, dessen Aufgabe es ist, mittels guter, d.h. gerechter und gemeinwohlförderlicher Gesetze die strukturellen Rahmenbedingungen für ein tugendhaftes und glückseliges Leben der Bürger zu schaffen.¹⁴ In zwei-

11 A.a.O., 1252b 30, vgl. auch *Nikomachische Ethik*, 1160a 9–14.

12 Eine Einschränkung erfährt diese Auszeichnung des Lebens in der politischen Gemeinschaft durch den an anderen Stellen behaupteten Vorrang der theoretischen Existenz (*βίος θεωρητικός/bios theoretikos*) vor der moralisch-politischen (*βίος πολιτικός/bios politikos*) (vgl. Höffe, *Aristoteles*, S. 241ff.). Allerdings ist auch die für den Einzelnen solchermaßen ausgezeichnete theoretische Lebensform nur auf der Basis eines gewissen Wohlstands innerhalb der Polis möglich.

13 Aristoteles, *Politik*, 1280b 12–13.

14 »Die Aufgabe des tüchtigen Gesetzgebers ist dann, zu prüfen, wie der Staat und ein Verband von Menschen und jede Art von Gemeinschaft am guten Leben und an der für sie möglichen Glückseligkeit Anteil haben können« (Aristoteles, *Politik*, 1325a 8–10; vgl. auch 1280b 6–7). In diesem Sinne erhebt Aristoteles den Gemeinwohlgedanken auch in

ter Instanz richtet sich die Forderung einer tugendhaften, am gemeinsamen Nutzen orientierten Haltung aber an alle Bürger. So entwirft Aristoteles für eine gute Verfassung das Bild einer *freundschaftlichen Eintracht* unter den Bürgern, die dann gegeben sei, wenn diese »über das Förderliche einer Meinung sind, sich dasselbe vornehmen und die gemeinsamen Beschlüsse durchführen.«¹⁵ Ähnlich heißt es schon beim späten Platon, »daß die wahre Staatskunst nicht auf den Vorteil des einzelnen (τὸ ἰδιον/*to idion*), sondern auf das Gemeinwohl (τὸ κοινόν/*to koinon*) bedacht sein muß, denn das Gemeinsame eint, das Einzelne zerreißt die Staaten – und daß es für beide, für das Gemeinwesen wie für den einzelnen von Vorteil ist, wenn eher das Gemeinwohl gefördert wird als die Interessen des einzelnen.«¹⁶ Die von Aristoteles zur Förderung des Gemeinwohls gemachten Vorschläge reichen bis hin zu sehr konkreten Maßnahmen der Umverteilung materieller Güter: Der Boden müsse zum einen in einen gemeinsamen und einen privaten Teil unterteilt werden, von denen der Gemeinbesitz, der von »Staatsklaven« bebaut werde, dazu dienen solle, öffentliche Aufgaben (Kulthandlungen) sowie als Existenzsicherung für die Armen gemeinsame Mahlzeiten zu finanzieren.¹⁷ Zum anderen sollten die privaten Parzellen so verteilt sein, dass jeder ein Stück Land im Inneren und an der Grenze des Staatsgebiets erhalte, um durch das Interesse am Schutz des eigenen Besitzes die Verteidigungsbereitschaft für die Polis als Ganzes nutzbar zu machen.¹⁸

Rund 300 Jahre später, in der Endphase der römischen Republik, beschreibt Marcus Tullius Cicero das Gemeinwohl (*utilitatis communione*) auf der Grundlage der Pflichtenlehre der Stoiker und mit Anklängen an Platon als Ursache der Staatsgründung und als höchsten Maßstab des gesellschaftlichen Lebens.¹⁹ Er prägt die Formel »salus populi suprema lex« (Das Wohl

seinem Vergleich der verschiedenen Verfassungen zum Maßstab der Bewertung: »Soweit also die Verfassungen das Gemeinwohl (τὸ κοινὸν συμφέρον) berücksichtigen, sind sie im Hinblick auf das schlechthin Gerechte richtig; diejenigen aber, die nur das Wohl der Regierenden im Auge haben, sind allesamt verfehlt und weichen von den richtigen Verfassungen ab« (*Politik*, 1279a 18–22).

15 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1167a 26–28.

16 Platon, *Nomoi*, 875 a–b.

17 Vgl. Aristoteles, *Politik*, 1330a 10–14 und 31–32, sowie Höffe, *Aristoteles*, S. 273, der hier sogar »Ansätze von Wohlfahrtstaatlichkeit und Verteilungsgerechtigkeit« sieht.

18 Vgl. Aristoteles, *Politik*, 1330 14–21.

19 Cicero, *De re publica*, I, 39. Vgl. auch allgemein Hibst, *Utilitas Publica*, S. 131–141, der dort auch auf die Gemeinwohlvorstellungen Senecas eingeht.

des Volkes ist das höchste Gesetz).²⁰ Die Bedeutung Ciceros für die Entwicklung des Gemeinwohlgedankens liegt nicht zuletzt darin, dass er diesen mit seiner naturrechtlich begründeten, aber auch an die politische Realität des römischen Weltreichs angepassten Konzeption *ohne religiöse und ethnische Beschränkungen* auf den Kreis der gesamten Menschheit hin ausdehnt, die er durch das allgemeine Band des menschlichen Denk- und Redevermögens zusammengehalten sieht.²¹ Allerdings wird den Pflichten gegenüber den Mitgliedern der eigenen Vaterstadt eine höhere Verbindlichkeit zugesprochen. Cicero begründet dies mit dem engeren Zusammenhalt, der sich aus der gemeinsamen Abstammung, gemeinsamen Sitten und Gemeinwohlsgütern wie öffentlichen Gebäuden und Plätzen, Heiligtümern, Denk- und Grabmälern, dem Rechtswesen und politischen Abstimmungen ergebe.²² Das bloße Verfolgen privater Interessen sei zu verurteilen, weil derjenige, der sich darauf beschränke, aus der »Lebensgemeinschaft« der Stadt heraustrete und ihr das gebührende Engagement und die entsprechenden materiellen Mittel verweigere.²³ Gegen die Versuchungen der Eigenliebe stellt Cicero die Maxime auf, im Zweifelsfall immer zugunsten Anderer und damit auch zugunsten des Gemeinwesens zu entscheiden; gegen die Gefahr der Ruhmsucht verweist er auf die Koppelung von Gerechtigkeit und Gleichheit und die höhere Ehre, die dem Tun des tugendhaften Richtigen zukomme, auch wenn es unbemerkt bleibe.²⁴

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Bedeutung des Gemeinwohlbegriffs für die Antike kaum hoch genug veranschlagt werden kann. Die Orientierung am Gemeinwohlgedanken wird als Garantie einer guten, gerechten und stabilen politischen Ordnung verstanden. Die Vorstellungen des Gemeinwohls, der Gerechtigkeit und des Guten fallen dabei weitgehend zusammen. Zu ihrer Realisierung wird in unterschiedlichem Ausmaß auf die institutionelle Seite (Gesetze, Verfassungsform, Eigentumsfragen) und die personale Seite (Tugend der Herrscher und der übrigen Bürger) der guten Ordnung hingewiesen. Auch die institutionelle Sphäre der Gesetze bleibt jedoch an die Tugend des Herrschers rückgebunden. Über die Etablierung einer gerechten Ordnung hinaus soll die Orientierung am gemeinsamen Nutzen zudem innere Eintracht zwischen

20 Cicero, *De legibus*, III, 8.

21 Vgl. etwa Cicero, *De officiis*, I, 22.

22 Vgl. a.a.O., 55.

23 A.a.O., *De officiis*, I, 29.

24 Vgl. a.a.O., I, 64.

den Bürgern stiften. Die Kategorie des Gemeinwohls dient daher nicht nur als ethischer Orientierungspunkt und Bewertungsmaßstab tugendhafter Herrschaft und guter Verfassungen, sondern hat auch eine *integrative Funktion* für das gesamte Gemeinwesen.

Obwohl die den Zustand des Gemeinwohls herbeiführende gute bzw. gerechte Ordnung teilweise auf einen göttlichen Ursprung (Hesiod, Solon) oder auf eine metaphysisch-ideelle Vernunftordnung (Platon) zurückgeführt wird, kann für die griechisch-römische Antike von einer eindeutig irdischen Orientierung bzw. einer klar politischen Ausrichtung der Kategorie des Gemeinwohls gesprochen werden. Der Ort, an dem es um die Verwirklichung des Gemeinwohls geht, ist die politische Arena des Zusammenlebens in der Polis. Als Mittel zur Realisierung des gemeinsamen Nutzens erscheinen das Recht bzw. die von weisen und tugendhaften Herrschern und Amtsträgern gegebenen Gesetze.

2.2 Der Gemeinwohlgedanke im Mittelalter

In den Werken der Kirchenväter des 2.–7. Jahrhunderts n. Chr. sind gemeinwohlorientierte Begriffe wie *utilitas publica* oder *utilitas communis* zwar durchgängig vertreten, besitzen aber nicht mehr die zentrale Bedeutung, die dem Gemeinwohl für die Antike zukam. Zwar wird das gemeinsame Wohl weiterhin dem Nutzen des Einzelnen vorangestellt. Es verliert jedoch seine politische Valenz und wird dem christlichen Wert der Nächstenliebe untergeordnet. Einer vorübergehenden Repolitisierung durch die karolingischen Historiographen und die Fürstenspiegel des 9. Jahrhunderts folgt ein weitgehender Bedeutungsverlust im 10. und 11. Jahrhundert.²⁵

Als Folge einer verstärkten Rezeption des Römischen Rechts und einer Wiederentdeckung Aristotelischer Texte über die Begegnung mit der arabischen Kultur kommt es seit dem 12. Jahrhundert zu einer neuen und anhaltenden Konjunktur des Gemeinwohlgedankens in der Scholastik des späten Mittelalters. Zu nennen sind hier Autoren wie Johannes von Salisbury, Thomas von Aquin, Remigius von Grolami, Aegidius Romanus, Marsilius von Padua und Nikolaus von Kues. Die Thematisierung des Gemeinwohlgedankens erfolgt dabei über drei Arten von Wortbildungen, die aus unterschiedlichen Kontexten stammen. Die erste Gruppe beinhaltet

²⁵ Vgl. Hibst, »Gemeiner Nutzen«, S. 72–76, sowie Hibst, *Utilitas Publica*, S. 158–177.

Begriffe wie *utilitas publica* und *salus publica*, die aus dem Römischen Recht übernommen sind und sich vor allem in Urkunden und Rechtstexten finden. Zur zweiten Gruppe gehören verschiedene vom Wort *bonum* ausgehende Begriffsbildungen wie *bonum commune*, *bonum multitudinis* oder *bonum publicum*, die von einer im Zuge der Aristotelesrezeption entstehenden politischen Wissenschaft verwendet werden.²⁶ Als dritte Wortbildung ist schließlich der Begriff des *Gemeinen Nutzes* zu nennen, der aus der deutschen Volkssprache stammt und in deutschsprachigen Regimentstraktaten sowie in politischen Manifesten und Streitschriften des 16. Jahrhunderts auftaucht.²⁷

Durch die Einbindung des Gemeinwohlgedankens in den Kontext der christlichen Heilslehre kommt es zu einer »metaphysische[n] und theologische[n] Überhöhung gegenüber dem früheren, vorwiegend politischen Verständnis«²⁸. Das Gemeinwohl wird zum Telos der Entwicklung aller Geschöpfe Gottes, die durch die Partizipation an der göttlichen Vollkommenheit bzw. an der Ordnung des Schöpfungsganzen erreicht werden soll.

Besondere Bedeutung für die weitere Entwicklung des Gemeinwohlbegriffs kommt Thomas von Aquin zu, dessen Konzeption des *bonum commune* über die katholische Soziallehre bis heute fortwirkt. Thomas argumentiert insgesamt theologisch, wenn er das Gemeinwohl als Teil einer transzendenten, auf Gott als *causa finalis*, als *summum bonum* oder *bonum commune omnium* zulaufenden Seins- und Heilsordnung versteht, an der es für den Einzelnen wie für die Menschheit insgesamt zu partizipieren gilt. Zwar lässt Thomas eine Trennung zwischen irdisch-politischer und göttlicher Ordnung zu, die dem Menschen und seiner Vernunft eine weitgehende Selbstständigkeit zubilligt; er geht aber davon aus, dass es einen richtigen Gebrauch der Vernunft gibt, der das menschliche Streben auf das *bonum commune* im Sinne des vollkommenen Guten der göttlichen Seinsordnung hin ausrichtet. Trotz der Betonung der menschlichen Freiheit und Selbstständigkeit erweist sich das Gemeinwohl damit im Unterschied zur heutigen Auffassung letztlich als »eine vorgegebene, gewissermaßen »dogmatische« Größe, die sich den Einzelnen auferlegt, die sich also nicht erst aus dem

26 Vgl. Simon, »Gemeinwohltopik«, S. 131.

27 Zum Begriff des Gemeinen Nutzes vgl. etwa Blickle, »Der Gemeine Nutzen« sowie *Kommunalismus*.

28 Herzog, »Gemeinwohl«, Sp. 249; vgl. auch Hibst, »Gemeiner Nutzen«, S. 94.

ergibt, was die vielen Einzelnen sich als Gemeinwohl vorstellen oder erstreben [...]«²⁹

Das Gemeinwohl der irdischen politischen Gemeinschaft ist für Thomas vor allem durch Frieden (*pax*)³⁰, Gerechtigkeit (*justitia*) und die Einheit der Christenheit (*unitas christianorum*), aber auch durch »das genügende Vorhandensein materieller Güter, deren Gebrauch zu einem Akt der Tugend notwendig ist«³¹, geprägt. Der Herrscher erscheint als primärer Träger, Interpret und Koordinator des Gemeinwohls³², indem er Frieden und Gerechtigkeit sichert und durch seine gesetzgeberische Tätigkeit eine feste soziale Ordnung etabliert. Thomas unterscheidet dabei die drei Stufen des Errichtens, des Bewahrens und der Verbesserung der politisch-ethischen Ordnung. Um das Gemeinwohl zu bewahren und zu verbessern, müsse der König etwa sowohl eine gute Bevölkerungspolitik betreiben und sich mit Sorgfalt um die Besetzung öffentlicher Ämter kümmern als auch die gesellschaftliche Ordnung und den tugendhaften Lebenswandel seiner Untertanen durch geeignete Gesetze und Verordnungen sichern. Ein wesentlicher Teil der Förderung des politischen Gemeinwohls besteht auch hier darin, alle Mitglieder des Gemeinwesens dazu anzuleiten, ihren Platz in der sozialen Hierarchie einzunehmen und die diesem entsprechende soziale Funktion zu erfüllen.³³ Wie in der Antike kommt dem Gemeinwohl damit eine integrierend-harmonisierende Funktion zu, die auch bei Thomas dadurch begründet wird, dass ein tugendhaftes Leben nur in der Gemeinschaft geführt werden könne. Die Mitwirkung der Regierten ist dabei zwar nicht völlig passiv, reduziert sich aber auf eine nachgeordnete, die eigene Stellung im Auge behaltende »Verantwortung des vernünftig Gehorchenden«³⁴. Trotz der eindeutig monarchischen Ausrichtung hin-

29 Verpaalen, *Gemeinwohl bei Thomas*, S. 51.

30 Thomas kennzeichnet den Frieden als »das höchste Gut in der zu gemeinsamem Leben verbundenen Menge« sowie als innere »Einheit der Gesellschaft« (Thomas, *Herrschaft der Fürsten*, I, 5, S.20 sowie I, 15, 58).

31 A.a.O., I, 15, S. 58; vgl. auch S. 59.

32 So wird der König analog zum Verhältnis von Körper und Seele als lenkender »Verstand« des Gemeinwesens bezeichnet (a.a.O., I, 12, S. 48).

33 Vgl. a.a.O., I, 13, S. 58. Auch Thomas orientiert sich noch an der Idee des »Gottesfriedens« als einer von Gott bestimmten Friedensordnung, die für jeden Stand und Beruf bestimmte Pflichten und Funktionen sowie einen festen Ort im gesellschaftlichen Gefüge vorsah (vgl. Simon, »Gemeinwohltopik«, S. 136).

34 Verpaalen, *Gemeinwohl bei Thomas*, S. 76. Aussagen wie, die Herrscher seien »unter den Erstverantwortlichen«, jedoch keineswegs »die Alleinverantwortlichen«, da sich auch den Regierten die Aufgabe der »Gewissensbildung« stelle (Messner, *Gemeinwohl*, S. 81), sind

sichtlich der Trägerschaft des Gemeinwohls erörtert Thomas auch Probleme einer königlichen Alleinherrschaft. Zum einen drohe die Gefahr einer Tyrannis, wenn der König seinen eigenen Vorteil über das Gemeinwohl stelle. Zum anderen könne die Motivation der Regierten, das Ihre zur Verwirklichung des Gemeinwohls beizutragen, durch die paternalistische Fürsorge des Königs eingeschläfert werden.³⁵

Wie Aristoteles gelten auch Thomas die Gesetze bzw. das Recht als primäre Mittel zur Umsetzung des Gemeinwohls. So heißt es über das Gesetz selbst, es sei »nichts anderes als eine gewisse Hinordnung der Vernunft auf das Gemeinwohl«³⁶. Auch hier geht es aber nicht allein um eine durch gute Gesetze gesicherte äußere Rechts- und Friedensordnung, sondern zugleich um die ewigen Ziele des menschlichen Heils. Der Staat bilde zwar eine in sich vollkommene Gemeinschaft, der eine entscheidende Bedeutung für die Verwirklichung *bonum humanum* zukomme, aber anders als bei Aristoteles nicht die höchste oder umfassendste Gemeinschaft, die vielmehr in der Gesamtheit der Schöpfung als universaler, kosmischer Ordnung zu suchen sei. Diese Erweiterung bringt es mit sich, dass Thomas das Individuum nicht völlig in der politischen Gemeinschaft aufgehen lässt. Die damit eröffnete Selbstständigkeit ist aber nicht gegen den Staat gerichtet. Sie beschränkt sich lediglich darauf, dass die politische Gemeinschaft dem Einzelnen für die Erfüllung seiner höheren Bestimmung nicht in allem weiterhelfen kann. Dieser Sachverhalt kommt auch in der Unterscheidung eines »äußeren« und eines »inneren Gemeinwohls« zum Ausdruck: Während das äußere Gemeinwohl alle zu einem guten, wohlgeordneten Leben in der Gemeinschaft erforderlichen Dinge betrifft, besteht das auf einer

zwar nicht unberechtigt, sollten aber nicht nach heutigen Vorstellungen eines Widerstandsrechts oder zivilen Ungehorsams verstanden werden. Zwar finden sich in *Über die Herrschaft der Fürsten* auch Überlegungen zu einem »Rechte des Volkes« gegenüber einem tyrannischen König (I, 6, S. 24). Dieser Stelle stehen aber andere entgegen, an denen auf die göttliche Fügung verwiesen wird und die Tyrannis als Strafe Gottes für die Sünden eines Volkes in den Blick kommt (vgl. I, 6, S. 23 sowie 26f. und I, 10, S. 43).

35 »Es ereignet sich nämlich meistens, daß die Menschen, die unter der Herrschaft eines Königs leben, recht lässig auf das Gemeinwohl bedacht sind. Sie meinen, daß alles, was das Gemeinwohl anlangt, nicht ihre Sache sei, sondern die eines andern, dessen Macht sie die gemeinsamen Güter überantwortet sehen. Wenn sie hingegen sehen, daß das Gemeinwohl nicht der Zuständigkeit eines einzigen ausgeliefert ist, so bemühen sie sich nicht mehr so darum, als handelte es sich um die Angelegenheit eines andern, sondern jeder sucht es, als wäre es seine eigene zu verwirklichen.« (Thomas, *Herrschaft der Fürsten*, I, 4, S. 18).

36 Thomas, *Summa theologiae*, I Iiae q90 a4 (Übersetzung E.B.).

höheren Stufe angesiedelte innere Gemeinwohl darin, durch das tugendhafte Leben der Gnade Gottes bzw. der himmlischen Seligkeit teilhaftig zu werden.³⁷ Dieser Unterscheidung entsprechen zwei getrennte Zuständigkeitsbereiche: Die Sorge für das äußere Gemeinwohl obliegt dem König, das innere Gemeinwohl ist die Domäne der Kirche und letztlich Gottes. Ähnlich wie Platon mit seinem Idealstaat liefert damit auch Thomas eine *metaphysisch begründete ideale Theorie des guten Gemeinwesens*, die zwar ein spezifisches Modell der Politik enthält, aber letztlich in der Dimension des Transzendenten gründet und auf dieses hingeeordnet ist.

In ihren Fürstenspiegeln *De regimine principum* und *Defensor pacis* treiben Aegidius Romanus und Marsilius von Padua die bei Thomas von Aquin zumindest angelegte Verselbstständigung der weltlich-politischen Dimension so weit voran, dass das Gemeinwohl als säkularer Selbstzweck der politischen Gemeinschaft erscheint. Die Verbindung zwischen der irdisch-politischen Ebene und der geistlichen-transzendenten Ebene wird allerdings nicht in Frage gestellt, sondern lediglich neu bestimmt. So unterscheidet auch Marsilius zwischen einer zeitlich begrenzten irdischen (*temporale sive mundanum*) und einer ewigen oder himmlischen (*eternum sive celeste*) Lebensweise des Menschen.³⁸ Wie Thomas ordnet er dem irdischen Leben eine eigene, aber im Vergleich zum himmlischen Leben unvollkommene Form des Glücks zu, die sich nur in der Gesellschaft verwirklichen lasse und daher als »*civilis felicitas*« bezeichnet wird.³⁹ Obwohl er die Höherwertigkeit des vollkommenen himmlischen Glücks einräumt, leitet er aus diesem qualitativen Unterschied aber nicht mehr eine Unterordnung der weltlich-immanenten unter die geistlich-transzendente Sphäre ab. Zwar sei Gott als Seinsgrund (*causa remota*) beider Bereiche anzusehen; indem er sie aber unabhängig voneinander mit verschiedenen Zielen eingerichtet habe, habe er dem Menschen die eigenständige Verantwortung für das Irdisch-Politische übertragen. Die damit vollzogene Nebenordnung von irdisch-politischer und geistlich-transzendenter Sphäre hat bei Marsilius zwei bedeutende politische Konsequenzen: Auf der einen Seite richtet er sich gegen eine Ausdehnung der Herrschaft des Papstes auf die weltliche Politik. Auf der anderen Seite spricht er dem Menschen und d.h. in letzter Konsequenz: dem Volk die Entscheidung über die Einsetzung der Herr-

³⁷ Thomas, *Herrschaft des Fürsten*, I,14, S. 54.

³⁸ Vgl. Löffelberger, *Marsilius von Padua*, S. 81.

³⁹ Vgl. a.a.O.

scher und der Gesetzgebung zu.⁴⁰ Nikolaus von Kues, der das Gemeinwohl als *utilitas communis* sowie als gute Haltung des Gemeinwesens (*bona rei publicae dispositio*) bestimmt, knüpft hier mit seinem Vorschlag für eine Reichsreform an, der eine – gemessen an den herrschenden politischen Verhältnissen utopische – Demokratisierung der Trägerschaft des Gemeinwohls fordert.⁴¹

Die Besonderheit der mittelalterlichen Gemeinwohlvorstellungen liegt in deren enger Koppelung an die Dimension einer göttlichen Transzendenz und deren Ausformung als Idee einer festen und vorgegebenen Heilsordnung, die es für den Menschen partizipierend zu verwirklichen gilt. Im Anschluss an die auf Augustinus zurückgehende Konzeption des Gottesfriedens wird auch das politische Gemeinwesen mit seiner Ständeordnung als Teil der göttlichen Seins- und Heilsordnung gesehen. Der Herrscher erscheint daher gleichermaßen als Diener des Gemeinwohls wie als Diener Gottes. Die politische Funktion des Gemeinwohlgedankens besteht teils in der *Legitimierung*, teils in der normativen *Limitierung* der königlichen oder fürstlichen Herrschaft. Die Begriffe der *utilitas publica* oder des *bonum commune* dienen als ethische Korrektive politischer Herrschaft. Sie sollen deren Qualität sichern, indem sie allgemeine Ziele (Frieden, Gerechtigkeit, Wohlergehen, Eintracht der Christenheit) und zum Teil auch konkretere Maßnahmen zu deren Umsetzung festlegen und in den Fürstenspiegeln ein Vorbild des gemeinwohlorientierten uneigennützigem und tugendhaften Regenten zeichnen. Hinzu kommt eine *integrativ-harmonisierende* Funktion des Gemeinwohlgedankens, mit der jedem ein fester Platz in der Gesellschaft zugewiesen wird. Anders als bei Platon wird das gute Leben damit nicht nur an einer transzendenten Grundlage ausgerichtet, sondern mit dem Seelenheil als dem vollkommenen Glück des inneren Gemeinwohls auch auf den Bereich der Transzendenz hin ausgedehnt. Das politische Gemeinwesen erscheint daher nicht mehr wie bei Aristoteles als die höchste und vollkommene Gemeinschaft. Zwar kommt es im ausgehenden Mittelalter bei Denkern wie Aegidius Romanus und Marsilius von Padua wieder zu einer Säkularisierung des Politischen. Diese wird jedoch nur

40 Vgl. Löffelberger, *Marsilius von Padua*, S. 90f., sowie Stieglitz, *Staatstheorie des Marsilius*, S. 35–43. Im Vergleich zu Aegidius Romanus, der im Anschluss an Thomas an der traditionellen monarchischen Konzeption festhält und dem Monarchen als alleinigem Träger und Interpreten lediglich Berater an die Seite stellt (vgl. Hübst, *Utilitas Publica*, S. 195), erweist sich Marsilius in seiner politischen Konzeption damit als der radikalere Denker.

41 Vgl. Hübst, »Gemeiner Nutzen«, S. 90–92.

durch eine Nebenordnung von geistlicher und politischer Sphäre, nicht durch eine Detranszendierung des Gemeinwohlgedankens erreicht.⁴²

2.3 Die Entwicklung des Gemeinwohlgedankens von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart

2.3.1 Der Gemeinwohlgedanke in der frühen Neuzeit

Am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit stehen zwei Entwicklungen, die zu einer Veränderung der Gemeinwohlidee beitragen. Auf der einen Seite führt der Aufschwung der Städte und deren zunehmende Emanzipation von der kaiserlichen Herrschaft zu einem neuen, stärker kommunal ausgerichteten Verständnis des Gemeinwesens, wie es auch im volkssprachlichen Begriff des »gemeinen Nutzes« zum Ausdruck kommt. Diese Entwicklung birgt in mehrerer Hinsicht ein Veränderungspotenzial für die Idee des Gemeinwohls: Erstens erschüttern der soziale Aufstieg der Kaufleute und mancher Handwerker, die Unabhängigkeitsbestrebungen der Städte gegenüber dem Adel sowie das Phänomen der Landflucht die festgefügte Ständeordnung und deren ideellen Überbau des Gottesfriedens. Zweitens kommt es in den wachsenden Städten zu einer Intensivierung der gesetzgeberischen Tätigkeit durch das Erlassen von Markt-, Zunft- und vielerlei weiteren Ordnungen, was ebenfalls zu einer Dynamisierung der guten Ordnung bzw. des Gemeinwohlgedankens beiträgt.⁴³ Mit diesen Erschütterungen der tradierten Ordnung wird drittens die Frage nach einer Erweiterung der Trägerschaft des Gemeinwohls von der Person des Fürsten auf weitere Kreise virulent, die sich auch auf den Gegensatz einer monarchischen und einer zumindest im Ansatz demokratischen Gemeinwohlkonzeption bringen lässt. Auf der anderen Seite entsteht im Zuge der genannten Umbrüche sowie der späteren Bildung größerer Territorialstaaten die neue politische Doktrin der Staatsräson, die den Erhalt und die Steigerung von Macht zum zentralen Zweck politischen Handelns erklärt und damit nur noch partiell mit dem Gemeinwohlgedanken der Antike und des späten Mittelalters in Einklang zu stehen scheint.

⁴² Vgl. Hibst, *Utilitas Publica*, S. 220.

⁴³ Vgl. Simon, »Gemeinwohltopik«, S. 134.

2.3.1.1 Die Dynamisierung der politischen Ordnung

Durch den Aufschwung und die Unabhängigkeitsbestrebungen der Städte als »Sozialgebilde mit hohem internen Regelungsbedarf« kommt es zu einer Intensivierung der gesetzgeberischen Tätigkeit, die über die traditionelle Aufgabe der Bewahrung der guten Ordnung hinausgeht und in der »die Normenordnung selbst zum Gegenstand politischer Gestaltung« wird.⁴⁴ Die gesetzgeberische Tätigkeit erhält dadurch eine neue Qualität, dass sie sich nicht nur auf die einmalige Einrichtung, sondern auch auf die Veränderung der politischen Rahmenordnung des Gemeinwesens bezieht. Eine qualitative Veränderung zeigt sich zudem in der inhaltlichen Konkretisierung der Gemeinwohlziele. Dem Gemeinwohlbegriff der mittelalterlichen Fürstenspiegel eignet häufig etwas Formelhaftes. Mit der Erhaltung des Friedens, der guten Ordnung und der inneren Eintracht sowie eines gewissen Wohlstands werden die inhaltlichen Ziele einer gemeinwohlorientierten Regierungskunst oft nur sehr grob skizziert. Der Hauptzweck der Fürstenspiegel scheint vielmehr darin zu liegen, den Herrscher überhaupt für die Belange des Gemeinwesens als den Kriterien tugendhafter Herrschaft zu sensibilisieren, ihn von einer bloßen Verfolgung seines persönlichen Vorteils abzuhalten und auf diese Weise zu verhindern, dass aus der Monarchie eine Tyrannis wird.

Die genannten Veränderungen führen zwar zu einer Infragestellung des tradierten Ordnungsrahmens als solchen, nicht aber zu einer Abkehr vom Gemeinwohlgedanken, sondern lediglich zu einer Dynamisierung desselben. Der über die Vorstellung des Gottesfriedens an eine unveränderliche politische Ordnung gebundene transzendente Gemeinwohlbegriff des Mittelalters wird in der frühen Neuzeit schrittweise durch eine säkularisierte, auf das irdische politische Leben begrenzte und stärker für empirische Fragen geöffnete Auffassung ersetzt. Diese Ersetzung, die sich als Ver selbstständigung des irdisch-politischen Gemeinwohls bereits bei Aegidius Romanus und Marsilius von Padua andeutet, führt zu der neuen »politische[n] Grundfrage, ob das monarchische oder gemeindliche Organisationsprinzip für die Konstitution eines politisch verfaßten Gemeinwesens nützlicher sei«⁴⁵. Dabei geht es wesentlich darum, wer als Träger der politischen Ordnung und damit auch als Träger des Gemeinwohls zu betrachten ist bzw. um die Forderung nach einer Ausdehung der Gemeinwohl-

44 Simon, »Gemeinwohltopik«, S. 134 und 137.

45 Hibst, *Utilitas Publica*, S. 220.

trägerschaft auf alle Mitglieder des Gemeinwesens, die über das passive Maß eines »vernünftigen Gehorsams« hinausgeht. Die Herausforderung des traditionellen monarchischen Gemeinwohlmodells durch eine kommunale, zumindest in Ansätzen demokratische Konzeption markiert den Übergang zur Neuzeit. Die eng mit dieser Auseinandersetzung verknüpfte Ablösung des geistlich-transzendenten durch ein säkularisiertes irdisch-politisches Gemeinwohlverständnis findet ihren Kulminationspunkt in der spezifisch neuzeitlichen Theorie der Staatsräson.

2.3.1.2 Die Theorie der Staatsräson

Im 16. Jahrhundert kommt es zu einer Radikalisierung des gewandelten Politikverständnisses durch die theoretische Legitimation offener Machtpolitik bei Autoren wie Machiavelli und Hobbes. An die Stelle der weitgehend statischen Gemeinwohlvorstellung einer von Gott vorgegebenen Ständeordnung tritt das für eine Dynamisierung offene Paradigma der Staatsräson als ein machtorientiertes politisches Denken, innerhalb dessen einer möglichst starken und durchsetzungsfähigen Herrschaft ein so großes Gewicht beigemessen wird, dass sie auch das Brechen moralisch-religiöser und rechtlicher Normen legitimiert. Die Dynamisierung des Gemeinwohlgedankens und die Theorie der Staatsräson hängen insofern miteinander zusammen, als Letztere mit dem Begriff der Macht, im Gegensatz zur festen mittelalterlichen Ständeordnung und deren zentralen Gütern des Friedens und der Sicherheit, auf ein *steigerungsfähiges Ziel* hin ausgerichtet ist.⁴⁶ Auch in dem neuen Paradigma politischer Herrschaft wird jedoch nicht auf den Gemeinwohlgedanken verzichtet. Er dient vorwiegend der Legitimation der neuen Machtstrategien, behält aber auch eine gewisse limitierende Funktion. Auf der einen Seite wird dem Herrscher eine nahezu unbeschränkte legislative und exekutive Souveränität zugesprochen, da allein diese es ihm ermögliche, den Frieden nach außen wie im Inneren zu sichern. Auf der anderen Seite bleibt der Bezug auf das Gemeinwohl in seiner herrschaftlimitierenden Funktion aber auch bei den Theoretikern der Staatsräson erhalten: Wie vorher die fürstliche Herrschaft wird aus dieser Perspektive auch die Staatsräson dann zur »guten Staatsräson«, wenn sie »auf das *bonum publicum* achtet, während die »schlechte Staatsräson« nur das *bonum privatum* des Herrschers im Auge hat«⁴⁷.

46 Vgl. Simon, *Gute Policy*, S. 564.

47 Simon, »Gemeinwohltopik«, S. 143.

Die Spannung zwischen legitimierender und limitierender Funktion des Gemeinwohlgedankens lässt sich beispielhaft an der politischen Philosophie Niccolò Machiavellis veranschaulichen. An die Stelle der transzendent fundierten Gemeinwohlvorstellung des Mittelalters tritt in *Il Principe* das Konzept einer rein irdisch gedachten und gegenüber theologischen Moralvorstellungen autonomen Politik, in deren Zentrum die Erhaltung der Stabilität des politischen Gemeinwesens steht. Zwar kommt der Begriff der Staatsräson bei Machiavelli noch nicht vor; der Sache nach ist er aber nicht nur einer der ersten, sondern auch einer der einflussreichsten Vertreter dieses neuen Paradigmas. Die Sicherung der politischen Macht gilt als so wichtig, dass der Fürst sie mit allen Mitteln verfolgen soll. Nicht nur List, sondern auch Mord, Betrug und Verrat werden damit zu philosophisch legitimierten Mitteln der Politik. Die Rechtfertigung unmoralischer Handlungen als Mittel zum Zweck der politischen Stabilität hat Machiavelli den Vorwurf eingetragen, er habe ein völlig unmoralisches Politikverständnis etabliert, und ihn über Jahrhunderte zum Gegenstand heftiger Anfeindungen gemacht. *Sine ira et studio* lässt sich dieser Vorwurf auf die These bringen, Machiavelli habe das politische Handeln von allen moralischen Imperativen zu befreien versucht und damit eine politische Philosophie, aber keine politische Ethik geschrieben. Auch diese These ist jedoch nicht haltbar. Entgegen den häufig erhobenen Anklagen⁴⁸ ist Machiavellis Modell einer autonomen Politik nur auf den ersten Blick frei von ethischer Normierung. Es bricht weder vollständig mit der Moral oder dem Guten noch mit der Idee des Gemeinwohls. Für Machiavelli bleibt der Gemeinwohlgedanke der höchste Maßstab der Politik. Er legitimiert die Selbsterhaltung des Staates, da diese zum allgemeinen Besten der Bürger ist. Da erst der »gesunde«, auf festen Füßen stehende stabile Staat die Verwirklichung von Gemeinwohlzielen wie Wohlstand und gesicherten Rechtsverhältnissen ermöglicht, schreibt Machiavelli ihm und den zu seiner Sicherung erforderlichen Maßnahmen zentrale Bedeutung zu. Die für Machiavelli nicht bestreitbare Alternativlosigkeit der politischen Stabilität bzw. der Selbsterhaltung des Staates erhebt dieses *Mittel* zur Verwirklichung des Gemeinwohls in den Status eines Dienstwerts. Dies bedeutet, dass auch die Mittel zu seiner Verwirklichung wiederum als notwendige Maßnahmen zur Förderung des Gemeinwohls zu betrachten sind. Damit gibt es für Machiavelli ein oberstes ethisches Prinzip der Politik, wenngleich dieses weniger offen

⁴⁸ Vgl. etwa Meinecke, *Staatsräson*, Ritter, *Dämonie der Macht*, sowie die Diskussion bei Münkler, *Machiavelli*, S. 293–299.

in Erscheinung tritt als in der politischen Ethik des ausgehenden Mittelalters. Durch die Ausrichtung am Gedanken des Gemeinwohls steht das Politische auch bei Machiavelli unter den Anforderungen einer politischen Ethik. Gegen diese These spricht, dass Machiavelli bereit ist, unmoralische Handlungen als legitime Mittel der Verwirklichung des Gemeinwohls anzusehen. Kann noch von einer politischen Ethik gesprochen werden, wenn das Gemeinwohl seine limitierende Funktion gegenüber ethisch nicht legitimierbaren Formen der Ausübung von Herrschaft verliert?

Machiavelli nimmt keine Beschönigungen vor. Er nennt die Dinge beim Namen und unterscheidet deutlich zwischen dem in funktionaler Hinsicht Guten bzw. Effizienten und dem moralisch Guten.⁴⁹ Das zur Erhaltung des Staates Notwendige – etwa eine grausame Strafaktion oder gar ein politischer Mord – könne aufgrund seiner Nützlichkeit für die Sicherung des Gemeinwohls als effizient und politisch geboten gerechtfertigt werden; unabhängig von dieser Rechtfertigung und selbst bei einer Beschränkung auf das geringstmögliche Ausmaß bleibt das betreffende Handeln aber grausam und böse, d.h. moralisch verwerflich. Der Widerspruch zwischen moralischer Verwerflichkeit und politischer Rechtfertigung wird von Machiavelli durch die Unterscheidung der beiden Ebenen einer christlich gefassten (Individual-)Ethik und einer zumindest partiell von deren Geboten ausgenommenen politischen (Sozial-)Ethik integriert. Der Trennung von Individualethik und politischer Ethik entspricht dabei eine seltsam anmutende Zweiteilung zwischen der individuellen Tugend der einzelnen Bürger und der »politischen Tugend« des Herrschers.⁵⁰ Der nicht an der Spitze des Staates stehende und nicht in besonderer Weise für dessen Erhaltung verantwortliche Bürger habe sich nicht nur an die Gebote der christlichen Moral und der Menschlichkeit zu halten, er könne sich glücklich schätzen, nicht den an den Fürsten gerichteten Anforderungen unterworfen zu sein, die diesen vor die »Alternative zwischen dem Heil der

49 Vgl. Münkler, *Machiavelli*, S. 294 sowie 288.

50 Wolfgang Kersting hat zudem darauf hingewiesen, dass der *Principe* nur einen Teil der politischen Ethik Machiavellis abdeckt. Der dort positiv ausgezeichnete Zustand einer »Gewalt nicht scheuenden, durch personale Herrschaft garantierten Ordnung« stehe zwischen den Extremen einer völlig aus den Fugen geratenen, politisch ungeordneten und einer idealen und wohlgeordneten, nach dem Vorbild der römischen Republik verfassten Gesellschaft (Kersting, *Machiavelli*, S. 47). Die monarchische Herrschaftsform werde so zum Übergangsstadium, der Fürst zu einem »Geschöpf der Krise« (S. 126), dem historisch wie systematisch nur eine begrenzte Wirkungszeit zugedacht ist.

Seele und dem Wohl des Vaterlandes«⁵¹ stellen. So heißt es in den *Discorsi*: »Diese Mittel sind grausam und lebensfeindlich. Nicht nur als Christ, sondern auch aus Menschlichkeit soll jeder sie meiden und lieber als unbekannter Bürger (*privato*) leben denn als König zum Verderben so vieler Menschen.«⁵² So paradox es klingen mag, der höchste Zweck der Förderung des Gemeinwohls verlangt dem Herrscher als Imperativ politischer »Tugend« ab, sich schwerster individuaethischer Verfehlungen schuldig zu machen – sofern die Situation es erfordert. Dabei gilt es jedoch zu beachten, dass dieser politische »Tugend«-Begriff nur solange als Rechtfertigung in Anspruch genommen werden kann, wie sich der Herrscher auf das erforderliche Ausmaß an Verbrechen beschränkt und diese nicht zum eigenen Vorteil, sondern zum Vorteil des Gemeinwesens, d.h. »zum größtmöglichen Nutzen der Untertanen (*in più utilità de' sudditi*)«⁵³, begeht. Wie damit deutlich wird, bleibt das Kriterium einer Förderung des allgemeinen Wohls als oberster Zweck der politischen Ethik auch bei Machiavelli erhalten.⁵⁴ Es kommt allerdings zu einer *zweifachen Entgrenzung* des Gemeinwohlbegriffs: Zum einen stellt Machiavellis Modell Mittel zur Verfügung, die in den bisher erörterten Theorien des Gemeinwohls tabuisiert waren. Galten diesen allein die Gesetze und das tugendhafte Handeln der Regierenden als Mittel zur Förderung des Gemeinwohls, so werden nun – mit den erwähnten Einschränkungen – auch Grausamkeit bis hin zu Mord, Betrug und Intrigen zu theoretisch geadelten Mitteln einer auf das Gemeinwohl ausgerichteten Politik. Man kann darüber streiten, ob diese Entgrenzung zu einer Entmoralisierung des Handelns der Herrschenden führt oder lediglich eine realistische Angleichung der Theorie an die tatsächlichen Verhältnisse darstellt.⁵⁵ Der Befund einer politischen Ethik, die Verbrechen in Kauf nimmt und zu legitimieren bereit ist, bleibt jedoch eindeutig.

Aus dieser ersten *Entgrenzung der Mittel* resultiert eine zweite, nicht weniger bedeutsame Veränderung, die die *Zielgruppe* des Gemeinwohlgedankens betrifft. Bei aller Kritik an dem exklusiven Charakter der antiken Gesell-

51 Münkler, *Machiavelli*, S. 299.

52 Machiavelli, *Discorsi*, I, 26, S. 79.

53 Machiavelli, *Der Fürst*, VIII, S. 37f.

54 Der an Meinecke und Ritter angelehnte Vorwurf, Machiavelli habe die Idee des Gemeinwohls »ihres ethischen Gehalts beraubt und für die Rechtfertigung fürstlicher Interessen- und Machtpolitik benutzt« (Hibst, *Utilitas Publica*, S. 226), ist daher nur teilweise gerechtfertigt.

55 Vgl. Münkler, *Machiavelli*, S. 295ff.

schaften wie der Gemeinwesen des Mittelalters boten deren Gemeinwohlkonzepte zumindest dem Anspruch nach Schutz für alle vollwertigen Mitglieder des Gemeinwesens. Daher kann zumindest für die Gruppe der Vollbürger von einem *distributiven* Verständnis des Gemeinwohls gesprochen werden, dem zufolge das allgemeine Wohl als Wohl *sämtlicher* Mitglieder des Gemeinwesens verstanden wird. Machiavellis Modell des Gemeinwohls setzt dagegen auf ein in heutiger Begrifflichkeit: utilitaristisches Gemeinwohlverständnis, das den Nutzen des Ganzen in einer Weise über den der Einzelnen stellt, dass es das individuelle Wohl Einzelner vollständig disponibel macht. Politische Gegner der Regierung müssen dem Gemeinwohl zum Opfer gebracht werden.

Die politische Ethik Machiavellis ist damit in dreifacher Hinsicht bedeutsam für die Entwicklung des Gemeinwohlgedankens: Sie markiert erstens einen wichtigen Schritt in der *Detranszendierung des Gemeinwohlbegriffs*. Sie führt zweitens mit der Auszeichnung der Selbsterhaltung des Staates als Gemeinwohlziel nicht nur zum neuen Paradigma der Staatsräson, sondern auch zu einer *Pragmatisierung und zumindest partiellen Entmoralisierung der Politik*, indem sie die Frage aufwirft, wie moralisch Politik sein kann bzw. wieviel an individueller Moral sich ein Politiker leisten darf. Hinzu kommt drittens die systematische Frage, ob einer gemeinwohlorientierten Politik ein *ausnahmslos allen zugutekommendes distributives* oder ein *der Gesamtheit nützendes kollektives* Verständnis des Gemeinwohlgedankens zugrunde liegen sollte.

Auch für den zweiten großen Vertreter der Theorie der Staatsräson, Thomas Hobbes, lässt sich zeigen, dass die in seinem vertragstheoretischen Gesellschaftsmodell behauptete Sonderstellung des Souveräns gegenüber den Bürgern im Rahmen des Gemeinwohlgedankens steht. So erklärt Hobbes den Gesellschaftsvertrag nicht nur als Zusammenschluss von Individuen zur gemeinsamen und besseren Verfolgung beliebiger privater Interessen. Ganz im Sinne des mittelalterlichen Gemeinwohldenken ist es zuerst das Ziel der Friedenssicherung nach außen wie nach innen und dann, in Folge dieses ersten Ziels, eine gesicherte materielle Grundlage, die jedem ein gutes Leben ermöglichen soll. Die Gemeinwohlziele des Staates bestehen darin, »die Menschen vor dem Angriff Fremder und vor gegenseitigen Übergriffen zu schützen und ihnen dadurch eine solche Sicherheit zu verschaffen, daß sie durch ihren eigenen Fleiß und von den Früchten der Erde ernähren und zufrieden leben können«; des Weiteren ist auch von »der Beachtung von Gerechtigkeit und allen anderen natürlichen Gesetzen« die

Rede.⁵⁶ Auch die Entscheidung zugunsten der monarchischen Regierungsform wird letztlich über den Gemeinwohlgedanken begründet. Die Aufgabe des Souveräns als allgemeiner Gewalt besteht darin, die Mitglieder des Gemeinwesens »im Zaum [zu] halten und ihre Handlungen auf das Gemeinwohl hin[zuh]lenken«⁵⁷. Diese Aufgabe wird für Hobbes besser von einem Monarchen als von einer Gruppe von Aristokraten oder Volksvertretern erfüllt, da es bei einem einzelnen Menschen einfacher sei, allgemeines und privates Interesse zur Deckung zu bringen, und zudem keine Uneinigkeit zu befürchten sei. Hobbes vertraut dabei nicht auf die guten oder sozialen Elemente in der Natur des Menschen. Selbst der gutwillige Herrscher sei vom Egoismus seiner privaten Interessen getrieben. Gesichert werde das Gemeinwohl daher nicht durch Tugend, sondern durch die *strukturelle Übereinstimmung* der Interessen des Souveräns mit denen des Gemeinwesens.⁵⁸ Eine solche Übereinstimmung sei vor allem bei einem Alleinherrscher gegeben:

Nun fällt in der Monarchie das Privatinteresse mit dem öffentlichen zusammen. Reichtum, Macht und Ehre eines Monarchen ergeben sich allein aus dem Reichtum, der Stärke und dem Ansehen seiner Untertanen. [...] In einer Demokratie oder Aristokratie dagegen trägt der öffentliche Wohlstand zum Privatvermögen eines korrupten oder ehrgeizigen Menschen weniger bei als oftmals ein hinterlistiger Rat, eine verräterische Handlung oder ein Bürgerkrieg.⁵⁹

Damit wird auch bei Hobbes die Staatsräson als die Forderung nach der vorrangigen Selbsterhaltung des Staates und seiner Gewalt nicht als Selbstzweck verabsolutiert, sondern bleibt in letzter Instanz an den Gemeinwohlgedanken zurückgebunden. Anders als bei Machiavelli fehlt allerdings das im Hintergrund stehende Ideal eines Republikanismus. Die Fürstenherrschaft in Form der Theorie der Staatsräson erscheint nicht als durch eine geschichtliche Krise notwendig gemachter Zwischenzustand auf dem Weg zu einer idealen Ordnung, sondern als das bestmögliche politische System.

⁵⁶ Hobbes, *Leviathan*, S. 134 und 132.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Die entsprechende Formulierung lautet: »Und selbst wenn er als politische Person sich sorgfältig um das Gemeinwohl kümmert, so kümmert er sich doch mehr, oder mindestens nicht weniger, um sein Privatwohl [...] und wenn das öffentliche Interesse zufällig dem privaten in die Quere kommt, so zieht er meistens das private vor, denn die Leidenschaften der Menschen sind gewöhnlich mächtiger als ihre Vernunft.« (a.a.O., S. 146f.).

⁵⁹ A.a.O., S. 147.

Zusammenfassend ist das Gemeinwohlverständnis der frühen Neuzeit im Zuge der Abkoppelung des Naturrechts von der göttlichen *lex aeterna* vornehmlich auf das soziale Leben bzw. auf die Ordnung politischer Gemeinwesen beschränkt. Sowohl die Dynamisierung des Gemeinwohlgedankens als auch die Theorie der Staatsräson steht im Rahmen einer *Detranszendierung des Gemeinwohldenkens*, für das die gute Regierung des Gemeinwesens zu einer irdisch-politischen Angelegenheit mit in erster Linie weltlichen Anforderungen wird.⁶⁰ Ziel und »höchstes Gesetz« der politischen Lehre bleibt das gute Leben der Bürger, das – so die teils anthropologisch teils politiktheoretisch und geschichtsphilosophisch begründete Auffassung – unter politisch instabilen Verhältnissen nur durch eine starke und machtvolle, zum Teil von den Imperativen der christlichen Moral entbundenen Herrschaft des Staates gesichert werden kann.

Die politischen Umbrüche des ausgehenden Mittelalters spiegeln sich auch im Konzept der »guten Polizey«, das als eine neue Form gemeinwohlorientierter Herrschaft ebenfalls im Übergang zur Neuzeit entsteht und den Gemeinwohlgedanken bis in das 19. Jahrhundert hineinträgt.

2.3.2 Die gute Polizey als neue Form gemeinwohlorientierter Herrschaft

Auch wenn die bereits diskutierte Intensivierung der gesetzgeberischen Funktion durch den neuen Ordnungsbedarf in den aufstrebenden Städten mit dem Begriff des Gemeinen Nutzes ein stärker kommunal-genossenschaftliches Modell des Gemeinwohls hervorbringt, setzt sich dieses nicht auf breiter Basis durch. Noch bis zur Französischen Revolution und in den meisten europäischen Ländern lange darüber hinaus bleibt die fürstlich-monarchische Regierungsform das dominierende Modell politischer Herrschaft. Gleichwohl führt der steigende Bedarf an gesetzgeberischer Nor-

⁶⁰ Während Thomas von Aquin dem tugendhaften Herrscher »den höchsten Grad in der himmlischen Seligkeit« in Aussicht stellt (vgl. Thomas, *Herrschaft der Fürsten*, I, 9, S. 35ff.), locken ihn Machiavelli und Hobbes mit irdischen Gütern wie Ruhm, Reichtum und Macht. Im Unterschied zu Machiavelli greift Hobbes bei seiner Begründung der Pflichten des Herrschers aber stärker auf die Gebote Gottes zurück: So endet der das Gemeinwesen behandelnde zweite Teil des *Leviathan* mit einem Abschnitt »Vom natürlichen Königreich Gottes«, und an anderer Stelle werden das Gemeinwohl bzw. das Volk schädigende Handlungen der Regierenden als »Übertretungen des Naturgesetzes und des göttlichen Gesetzes [...] bei Strafe der ewigen Verdammnis« charakterisiert (Hobbes, *Naturrecht*, 9, 1, S. 200).

mierung schrittweise zu einer Veränderung auch innerhalb dieser Regierungsform selbst. Diese Veränderung lässt sich am Begriff der guten Polizey festmachen, der vom 16. bis zum beginnenden 19. Jahrhundert die Entwicklung des Gemeinwohlgedankens im deutschsprachigen Raum wesentlich geprägt hat. Hinsichtlich seiner Entstehung wird teils von einer Übertragung aus dem Burgundischen, in dem der Ausdruck *pollicie* seit dem 14. Jahrhundert zur Bezeichnung der inneren Aufgaben des Staates verwendet wurde, teils von einer volkssprachlichen Übersetzung des lateinischen *politia* ausgegangen.⁶¹ Seiner Verwendung nach lassen sich zwei Phasen gegeneinander abgrenzen. In einer älteren Phase bedeutet »gute Polizey« in etwa so viel wie die Begriffe des *bonum commune* oder der *utilitas publica* in den Regierungstraktaten des späten Mittelalters. Abgesehen von der Beschränkung auf die inneren Angelegenheiten des Gemeinwesens wird »gute Polizey« nahezu synonym mit »Gemeinwohl« gebraucht.⁶² In einer späteren Phase kommt es in zweierlei Hinsicht zu einer Dynamisierung des Konzepts: Zum einen verändert sich die Art der mit dem Begriff der guten Polizey bezeichneten Aufgaben und Tätigkeiten von einer schützend-bewahrenden zu einer beaufsichtigenden und vorsorglich regulierenden Funktion. Zum anderen erweitert sich die Trägerschaft vom Fürsten auf die sich vergrößernden und zunehmend selbstständig agierenden Verwaltungseinheiten der Beamtenschaft. Dieser späteren Erweiterung entspricht das Entstehen einer umfangreichen polizeywissenschaftlichen Literatur⁶³ sowie einer deren Ergebnisse vermittelnden Lehrtätigkeit an den Univer-

61 Vgl. Maier, *Ältere Staats- und Verwaltungslehre*, S. 121f., und 123f., sowie Simon, *Gute Polizey*, S. 112.

62 Als wichtigste Vertreter dieser älteren Phase können Veit Ludwig von Seckendorff (*Teutscher Fürsten-Staat*, Frankfurt a. M. 1656), Johannes Oldendorp (*Van radtslagende, wo men gude Politie und ordnung ynn Steden und landen erbolden möghe*, Rostock 1530), Melchior von Osse (*Politisches Testament*, 1555), Christian Warner Fried[tlieb] (*Prudentia politica Christiana, das ist Beschreibung einer christlichen, nützlichen und guten Polizey, wie dieselbe beschaffen sein solle*, Goslar 1614), Georg Obrecht (*Fünff unterschiedliche Secreta Politica von Anstellung, Erhaltung und Vermehrung guter Polizey und von billicher, rechtmäßiger und notwendiger Erhöhung eines jeden Regenten Jährlichen Gefällen und Einkommen*, Straßburg 1644) sowie Dietrich Reiningk (*Biblische Polizey*, Frankfurt. a. M. 1653) gelten; vgl. Maier, *Ältere Staats- und Verwaltungslehre*, S. 172.

63 Dabei lassen sich die drei Stränge der älteren Polizeyliteratur (16. bis Anfang 18. Jahrhundert), der philosophisch-staatsrechtlichen Polizeyliteratur (18. und frühes 19. Jahrhundert), als deren wichtigste Vertreter Samuel von Pufendorf, Christian Thomasius und Christian Wolff zu nennen sind, sowie der kameralistischen Polizeywissenschaft des 18. und 19. Jahrhunderts unterscheiden (vgl. Maier, *Ältere Staats- und Verwaltungslehre*, S. 45–47).

sitäten, die erst seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhundert unter dem heutigen Titel der »Verwaltungswissenschaft« stattfindet.

Im Gegensatz zur heutigen Polizei, bei der es sich um einen die innere Sicherheit gewährleistenden Teil der Exekutive handelt, sind die Aufgaben der guten Polizei, wie sie in Stadt- und Landespolizeyordnungen sowie in den Regierungshandbüchern der Polizeywissenschaft behandelt werden, sehr viel weiter gefasst. Sie beziehen sich nicht nur auf den Schutz der Rechtsordnung durch ein exekutives Organ, sondern auf die Frage, »wie der Fürst den Staat und die Bevölkerung regieren sollte, um die Ordnung des gesamten gegliederten Gemeinwesens zu sichern und dabei das Wohl der Bevölkerung zu fördern und zu vermehren«⁶⁴. Der Begriff der guten Policey knüpft damit einerseits an das ältere Konzept des Gemeinwohls aus den Regierungstraktaten des Mittelalters an; er verbindet die Vorstellung eines idealen Ordnungszustands mit einer diesen realisierenden Herrschaftspraxis, deren zentrales Mittel Verordnungen und Gesetze darstellen. Gemäß der Dynamisierung des Gemeinwohlgedankens werden die Inhalte der regulierenden Tätigkeit aber weiter ausgedehnt und inhaltlich konkretisiert. Die gute Polizey umfasst

die ganze Breite des inneren staatlichen Lebens: von der Religions- und Sittenpolizei bis zu den Kleiderordnungen; von der noch halb ständischen Zunftverfassung bis zu den ersten Ansätzen einer freieren Gestaltung des Wirtschaftslebens; von bloßer Sicherheitspolizei und Gefahrenabwehr bis zur positiven Vorsorge des Staates für »Peuplierung«, »Commerzien« und bürgerliche Wohlfahrt der Untertanen.⁶⁵

Wie die Ausdehung des Gegenstandsbereiches deutlich macht, geht es nicht mehr nur um die Aufrechterhaltung der bestehenden Ordnung und die bloße Existenzsicherung der Mitglieder des Gemeinwesens, sondern auch um die Voraussetzungen eines guten Lebens.⁶⁶ Allerdings muss dabei genauer zwischen einem älteren und einem jüngeren Verständnis der guten Polizei unterschieden werden. Für die ältere Auffassung steht wie in den mittelalterlichen Fürstenspiegeln noch die *tranquillitas ordinis* als die Sicherung und Wiederherstellung der guten Ordnung im Vordergrund.⁶⁷ Die jüngere Auffassung zielt zwar weiterhin auf den Zustand einer guten und

64 Bohlender, »Metamorphosen des Gemeinwohls«, S. 248, vgl. auch Simon, *Gute Polizey*, S. 112.

65 Maier, *Ältere Staats- und Verwaltungslehre*, S. 20.

66 Vgl. a.a.O., S. 20 und 29.

67 Simon, *Gute Polizey*, S. 113; vgl. auch Maier, *Ältere Staats- und Verwaltungslehre*, S. 120f.

stabilen sozialen Ordnung, fußt aber auf einer dynamisierten Vorstellung derselben, der gemäß auch aktive Umgestaltungen als Mittel der Wohlstandförderung in den Blick kommen.

Die Bedeutung des Konzepts der guten Polizey für die Entwicklung des Gemeinwohlgedankens liegt in dieser mit der jüngeren Auffassung verbundenen Dynamisierung und inhaltlichen Konkretisierung von Begriffen wie Wohlfahrt, Wohlstand oder Wohlergehen. Zwar erscheinen diese bereits in den Fürstenspiegeln des späten Mittelalters, haben dort aber einen eher formelhaften Charakter und dürfen nicht einfach im heutigen Sinne aufgefasst werden.⁶⁸ Die Rede von der Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung der guten Ordnung bleibt noch innerhalb der Grenzen der ständischen Gesellschaftsordnung, in der jedem Stand bestimmte wirtschaftliche Aktivitäten und eine diesen entsprechende materielle Versorgung zugeordnet sind.⁶⁹ Dies ändert sich mit der Dynamisierung des Gemeinwohlgedankens und mit dem Übergang zum neuen Paradigma der Staatsräson, durch den die Gestaltung der politischen Ordnung insgesamt zu einer rein irdischen, detranszendenten Angelegenheit wird. Dabei wandelt sich der Staat in seinem legitimatorischen Selbstverständnis langsam von der Frieden und Recht innerhalb der guten Ordnung garantierenden Macht zum absolutistischen und paternalistisch-fürsorglichen Obrigkeitsstaat. Die Lösung von der gottgegebenen Ordnung des Mittelalters und der Voraussetzung Gottes soll aber durch die Bindung an den Gemeinwohlgedanken bzw. an die Forderungen der Vernunft aufgefangen werden: So wird die gute Polizey bei Thomasius und Wolff »zur vernünftigen Pflicht des Monarchen gegenüber einem unaufgeklärten, beschränkten und verderbten Untertanenverstand«⁷⁰ erklärt. Das Ziel des Staates bestehe darin, den in

68 »Man darf sich also bei der Einschätzung der wirtschaftspolitischen Zielsetzungen des 16. Jahrhunderts nicht davon täuschen lassen, daß in der politischen Sprache dieser Zeit regelmäßig vom »Wohlstand, von der »Aufnahme« oder vom »Gedeyen« von Land und Leuten die Rede ist. Keinesfalls sollte damit eine Vorstellung von staatlicher Wohlfahrtsförderung zum Ausdruck gebracht oder gar eine »Verpflichtung zur Strukturverbesserung« als selbstständiges politisches Handlungsziel formuliert werden. Das Wort Wohlstand wurde im 16. Jahrhundert noch nicht im modernen Sinne rein materiell-finanziell verstanden: Es meinte im Grunde nicht mehr als gute »Ordnung.« (Simon, *Gute Polizey*, S. 165f.).

69 In diesem Sinne ist etwa der Begriff der »ziemlichen Nahrung« zu verstehen, der sich auf die Sicherstellung einer standesgemäßen Versorgung mit Lebensmitteln bezog (vgl. a.a.O., S. 159f.).

70 Maier, *Ältere Staats- und Verwaltungslehre*, S. 195 und 196. Wolff lehnt in der *Deutschen Politik* die demokratische Regierungsform mit der Begründung ab, dass »der gemeine

ihm vereinigten Bürgern, diejenigen materiellen und immateriellen Güter zu verschaffen, die sie alleine nicht erzeugen oder gewährleisten könnten. Die allgemeine Wohlfahrt des Staates und die individuelle Wohlfahrt der einzelnen Bürger bzw. »Häuser« fallen richtig verstanden im Begriff des gemeinen Besten zusammen.⁷¹ Aus diesem Zusammenhang wird die Verpflichtung der Regenten als derjenigen, »welche für die gemeine Wohlfahrt sorgen«, abgeleitet, »die übrigen im gemeinen Wesen glücklich zu machen.«⁷² Mit dem Hinweis auf diese Aufgabe, wird die Zuständigkeit der verschiedenen dem Fürsten zuarbeitenden Polizeybehörden nach und nach auf alle sozialen Bereiche ausgedehnt. Im Hinblick auf die Person des Regenten kommt es zu einer eigentümlichen Verschränkung von Machtbegrenzung und -erweiterung, wie sie bereits ähnlich am Paradigma der Staatsräson zu beobachten war. Auf der einen Seite wird der Fürst in seinem Handeln durch den Begriff des Gemeinwohls bzw. der guten Polizey eingeschränkt. Es steht ihm nicht frei, seine persönlichen Interessen denen des Volkes voranzustellen. Auf der anderen Seite erweist sich die herrschaftliche Aufgabe, für das Wohl des Volkes zu sorgen, als Legitimationsgrund nicht nur der Machterhaltung, sondern nahezu unbegrenzter Machtsteigerung. Diese dynamische Entgrenzung manifestiert sich auch im politischen Verhältnis von Regent und Regierten: Das Konzept einer weisen und gütigen landesväterlichen Fürsorge sieht für den Bürger nur die weitgehend passive Rolle eines Kindes bzw. des gehorsamen Untertanen

Mann weder Verstand genug hat, zu urteilen, was dienlich oder schädlich ist, weil er nicht weit genug hinaussieht, noch auch in der Tugend und Liebe gegen andere so festgesetzt ist, daß er seinen vermeinten besonderen Nutzen [...] dem gemeinen Besten nachsetzt« (Wolff, *Vernünfftige Gedanken*, § 253, S. 191). An anderer Stelle heißt es zurückhaltender, dass die Untertanen »nicht immer in stande sind zu urteilen, was zum gemeinen Besten gerecht, weil sie von der Beschaffenheit des ganzen gemeinen Wesens und seinem wahren Zustand nicht genugsame Erkenntnis haben« (a.a.O., § 433, S. 359).

71 Vgl. Wolff, *Natur- und Völkerrecht*, § 972, sowie Justi, *Grundfeste*, § 8. Wolff bestimmt die drei unter dem Begriff der Wohlfahrt gefassten Gemeinwohlziele des »hinlänglichen Lebensunterhalts (in sufficientia vita)« der »innern Ruhe des Staates (tranquillitate civitatis)« und der »Sicherheit (securitate)« über den »Ueberfluß alles dessen, was zur Nothdurft, zur Bequemlichkeit und zum Vergnügen des Lebens, auch zur Glückseligkeit des Menschen erfordert wird«, über die »Befreyung von der Furcht für Unrecht, oder Verletzung seines Rechts« sowie über die »Befreyung von der Furcht vor äußerer Gewalt« (ebd.). In der *Deutschen Politik* wird »Wohlfahrt« als der »ungehinderte Fortgang in Beförderung des gemeinen Besten, das man durch vereinigte Kräfte zu erhalten gedenkt« definiert, aber von »Sicherheit« abgegrenzt (vgl. Wolff, *Vernünfftige Gedanken*, § 3, S. 68 sowie § 214, S. 172f.).

72 Wolff, *Vernünfftige Gedanken*, § 245, S. 186.

vor. Weil es letztlich allein dem Fürsten obliegt, für das Wohl des Volkes zu sorgen, kann er sich jegliche Einmischung in seine Entscheidungen verbitten.

In einem weiteren Entwicklungsschritt verändert sich die gute Polizey von einer auf die Regierungskunst des Herrschers bezogenen Gemeinwohlvorstellung zu einer entpersonalisierten Polizeywissenschaft. Diese Veränderung entspricht dem Wandel »vom absolutistischen Fürstenstaat zum aufgeklärten Polizeystaat«⁷³, der sich besonders in den Schriften Johann Heinrich Gottlob von Justi manifestiert.⁷⁴ Als Ursache dieser Veränderung kann zum einen auf die zunehmende Verselbstständigung der Polizeybehörden verwiesen werden, die dem Herrscher ursprünglich nur die zum Fällen seiner Entscheidungen nötigen Daten lieferten.⁷⁵ Die wachsende Bedeutung der Beamten manifestiert sich in der Etablierung kameralistischer und polizeywissenschaftlicher Studiengänge seit den 20er und 30er Jahren des 18. Jahrhunderts an den Universitäten. In ihrer dem aufgeklärten Absolutismus korrespondierenden Fassung fasst sie die polizeyliche Fürsorgepflicht des Staates nicht nur als erfolgreiche Vermittlung zwischen dem Wohlergehen der Einzelnen und dem allgemeinen Besten, sondern stellt ihr auch ein »Wohlfahrtsrecht des Bürgers« bzw. der einzelnen Familien gegenüber.⁷⁶ Diese den Interessen des aufstrebenden Bürgertums Rechnung tragende Konzeption Justi wurde allerdings von nachfolgenden Autoren wie Joseph von Sonnenfels revidiert, da sie die Grenzen auch des aufgeklärten Absolutismus überschritt. Die vom Bürgertum getragene Aufklärung und der in Folge entstehende wirtschaftliche und politi-

73 Bohlender, »Metamorphosen des Gemeinwohls«, S. 258.

74 Vgl. Justi, *Grundsätze der Policy-Wissenschaft*, Göttingen 1756, sowie *Grundfeste zu der Macht und Glückseligkeit der Staaten oder ausführliche Vorstellung der gesamten Policy-Wissenschaft*, 2 Bde, Königsberg/Leipzig 1760/61.

75 Ein Lexikonartikel aus dem Jahre 1832 nennt unter den beiden Hauptsträngen der »Sicherheits-« und der »Wohlfahrtspolizey« eine Vielzahl von Unterabteilungen: Landespolizey, Straßenpolizey, Zuchtpolizey, Marktpolizey, Armenpolizey, Kirchen, Schul- und Sittenpolizey sowie Feuer- und Wasserpolizey (Neuestes Conversations-Lexicon, »Polizey«, S. 208). Schon die Zahl der Unterabteilungen verdeutlicht das Ausmaß, in dem mit den öffentlichen Aufgaben auch die öffentliche Verwaltung angewachsen ist.

76 Vgl. Maier, *Ältere Staats- und Verwaltungslehre*, S. 221, sowie Bohlender, »Metamorphosen des Gemeinwohls«, S. 259. In leichter Abänderung seiner früheren Konzeption formuliert Justi 1760 »Man muß in allen innern Landesangelegenheiten die Wohlfarth der einzeln Familien mit dem gemeinschaftlichen Besten, oder der Glückseligkeit des gesamten Staats, in die genaueste Verbindung und Zusammenhang zu setzen suchen« und betont dabei unter anderem die Unverletzlichkeit des Eigentums der Bürger (*Grundfeste*, § 8 und 14).

sche Liberalismus erweisen sich jedoch als nicht mehr aufzuhaltende Gegenkräfte. Unter der fortlaufenden Kritik am »Polizeystaat« kommt es zu Umgestaltungen und einer schleichenden Entwertung der Polizeywissenschaft. Auf der einen Seite wird sie inhaltlich weitgehend auf wirtschaftliche Fragen beschränkt und unter neuen Bezeichnungen wie »Volkswirtschaftspolitik« oder »Volkswirtschaftspflege« fortgeführt.⁷⁷ Auf der anderen Seite findet eine zunehmende Theoretisierung statt, die mit einem Verlust an politischer Bedeutung verbunden ist, da das praktische Betätigungsfeld der Regulierung der verschiedenen Wirtschaftszweige immer weiter eingeschränkt wird. Schließlich kommt es zu einer »Eliminierung des Wohlfahrtszwecks«⁷⁸ aus dem Tätigkeitsbereich der Polizei, die nach und nach auf ihre heutige Funktion der Rechtssicherung und der Abwehr von Gefahren reduziert wird.

2.3.3 Die Einschränkung des Gemeinwohlgedankens durch die Kritik der Aufklärung und des Liberalismus

Im 18./19. Jahrhundert wird der Gemeinwohlgedanke durch die Aufklärung und den Liberalismus in seiner inhaltlichen Reichweite stark eingeschränkt. Die Kritik beider Strömungen richtet sich gegen das Modell einer von Seiten des Staates dirigierten Schutz- und Vorsorgepolitik, wie sie im deutschsprachigen Raum unter dem Namen der guten Polizei betrieben wurde. Abgelehnt wird die Vorstellung einer »Staatsvernunft, die für sich allein beansprucht, um das sittliche, materielle und religiöse Wohl der Bevölkerung zu wissen und dieses Wissen mit entsprechenden Gesetzen, Maßnahmen, Reglementierungen und Disziplinierungen durchzusetzen«⁷⁹. Wichtige und wirkungsmächtige Vertreter dieser Kritik sind Bernard Mandeville, Adam Smith, Wilhelm von Humboldt und Immanuel Kant.

2.3.3.1 Bernard Mandeville – öffentliche Tugend durch private Laster?

Mandeville scheint mit seiner *Bienenfabel* und dem bereits im Titel auftauchenden Motto »Private Laster, öffentliche Vorteile« mit der seit der Antike vorherrschenden moralisch-tugendhaften Auffassung des Gemein-

⁷⁷ Vgl. Maier, *Ältere Staats- und Verwaltungslehre*, S. 239.

⁷⁸ A.a.O., S. 244; vgl. auch S. 248 und 198.

⁷⁹ Bohlender, »Metamorphosen des Gemeinwohls«, S. 249.

wohls zu brechen und für eine *Laissez-faire*-Haltung des Staates zu plädieren.⁸⁰ So erklärt er »Sittlichkeit« zunächst als ein »sozialpolitisches Erzeugnis aus Schmeichelei und Eitelkeit«⁸¹ und führt sie auf eine geschickte politische Manipulation der Selbstliebe und des Egoismus zurück. Dass es gelungen sei, eine allgemein akzeptierte Auffassung der Tugend zu etablieren, der zufolge es geboten sei, sich um das Wohlergehen Anderer und um die Bändigung der eigenen Leidenschaften zu bemühen, sei nur auf ein geschicktes System von pädagogischen und politischen Anreizen zurückzuführen. Diese Erklärung hat Mandeville den Vorwurf eingetragen, eine Entmoralisierung der Politik zu befürworten.⁸² Dieser Vorwurf trifft jedoch – ähnlich wie bei Machiavelli – nur eingeschränkt zu. Auf der einen Seite findet sich bei Mandeville auch ein anderer Strang der Erklärung moralischer Prinzipien, der diese in emphatischerer Weise an den Prozess der Bildung knüpft und ihnen eine stärkere Eigenwertigkeit zuspricht.⁸³ Auf der anderen Seite zieht die These von der Gemeinwohlkompatibilität des Lasters weder einen Verzicht auf moralische Beurteilungen noch eine Entwertung des Gemeinwohlgedankens nach sich. Die Nützlichkeit des Lasters für das allgemeine Wohl ändert nichts an dessen moralischer Qualität der Bösartigkeit, und alle ungerechten und gesetzeswidrigen Handlungen sollen konsequent verfolgt und geahndet werden. Der Gedanke eines allgemeinen Wohls wird daher in seiner politischen Bedeutsamkeit nicht in Frage gestellt, aber nach Maßgabe des dynamisierten Gemeinwohlverständnisses und der Theorie der Staatsräson einer inhaltlichen Revision unterzogen. Mandeville skizziert zwei Wege der Gemeinwohlorientierung, einen stärker moral- und einen stärker machtorientierten. Wer danach strebe, »eine ehrenhafte Gemeinschaft zu begründen«, könne dies nur dann erreichen, wenn er die Menschen in einem möglichst einfachen Zustand der Genügsamkeit erhalte.⁸⁴ Wer dagegen darauf aus sei, »eine Gemein-

80 Mandeville veröffentlichte 1705 anonym ein satirisches Gedicht mit dem Titel *The Grumbling Hive*. Die zweite um eine Reihe von Anmerkungen und den Essay »Eine Untersuchung über den Ursprung der sittlichen Tugend« ergänzte Ausgabe erschien ebenfalls anonym im Jahre 1714 unter dem Titel *The Fable of the Bees or Private Vices Made Public Benefits*.

81 Mandeville, *Bienenfabel*, S. 101.

82 So kritisiert beispielsweise Adam Smith die Auffassung Mandevilles in einem Kapitel mit der Überschrift »Über Systeme, welche jede sittliche Bindung aufheben« (vgl. Smith, *Theorie ethischer Gefühle*, S. 510–523).

83 Vgl. Euchner, »Versuch«, S. 39f.

84 Mandeville, *Bienenfabel*, S. 223.

schaft von Menschen stark und mächtig zu machen«, könne nur dadurch zum Erfolg gelangen, dass er sich der Leidenschaften und Interessen der Menschen bediene, um diese zur Vervollkommnung ihrer Fähigkeiten und zur Erweiterung ihrer Tätigkeitsfelder anzustacheln.⁸⁵ Wie in diesen Empfehlungen an die Lenker eines Staates anklingt, lehnt Mandeville eine wirtschaftsgestaltende Politik nicht nur nicht ab, sondern fordert sie sogar. Er schränkt seine These von der Gemeinwohlförderlichkeit privater Laster dahingehend ein, dass von einer solchen nur gesprochen werden könne, wenn die Politik sich das lasterhafte Handeln einzelner Bürger durch geeignete Maßnahmen zu Nutzen zu machen wisse.⁸⁶ Die »Moral« der *Bienenfabel* lautet daher »Bare virtue can't make nations live«⁸⁷ – dies impliziert aber lediglich eine Kritik der »reinen« Tugend, nicht den Verzicht auf jegliche Tugend. Mandeville leistet mithin zwar einer *Aufwertung des Interessenbegriffs* und einer teilweisen Entmoralisierung der Politik Vorschub, ist aber kein Vertreter einer wirtschaftsliberalen *Laissez-faire*-Politik. Seine Theorie hält an einer bewussten Gemeinwohlorientierung der Politik fest und favorisiert lediglich eine Auffassung desselben, die stark an die Theorie der Staatsräson angelehnt ist.

2.3.3.2 Adam Smith – der Triumph des rationalen Eigeninteresses

Adam Smith äußert dagegen massive Zweifel an der Fähigkeit eines Herrschers bzw. staatlicher Behörden, das Wohl des Gemeinwesens effizient zu verfolgen. Der Markt als Sphäre wirtschaftlicher Transaktionen erweise sich als zu kompliziert und zu unübersichtlich, als dass er von der Regierung und ihren Behörden gesteuert werden könne. So heißt es in der berühmten Stelle aus dem *Wealth of Nations* von 1776:

Tatsächlich fördert (intends) [jeder einzelne] in der Regel nicht bewußt das Allgemeinwohl (public interest), noch weiß er, wie hoch der eigene Beitrag ist. [...] er wird in diesem wie auch in vielen anderen Fällen von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat [...] ja gerade dadurch, daß er das eigene Interesse verfolgt, fördert er häufig das der Gesellschaft nachhaltiger, als wenn er wirklich beabsichtigt, es zu

⁸⁵ Mandeville, *Bienenfabel*, S. 222f.

⁸⁶ So heißt es am Ende der *Bienenfabel*, »daß die privaten Laster durch das geschickte Vorgehen eines tüchtigen Politikers in öffentliche Vorteile umgewandelt werden können« (a.a.O., S. 400, Hervorhebung E.B.).

⁸⁷ A.a.O., S. 79.

tun. Alle, die jemals vorgaben, ihre Geschäfte dienten dem Wohl der Allgemeinheit (public good), haben meines Wissens niemals etwas Gutes getan.⁸⁸

Angesichts der behaupteten schlechten Ergebnisse einer bewussten Gemeinwohlorientierung scheint es Smith plausibler, auf das Eigeninteresse der einzelnen (Wirtschafts-)Bürger zu setzen, die ihre Belange am kompetentesten zu verfolgen wissen. An die Stelle einer absichtlichen und als moralisch verstandenen Orientierung am Gemeinwohl tritt das neue Paradigma rationalen Eigeninteresses, welches das allgemeine Wohl auf sicherere, nachhaltigere und weniger aufwändige Art und Weise realisieren soll. Der Gemeinwohlgedanke wird damit auch hier keineswegs verabschiedet, aber anders als bei Mandeville *funktionalisiert* und mithin tatsächlich *weitgehend seines ethischen Inhalts entkleidet*. Das durch Smith und seine Interpreten etablierte (wirtschafts-)liberale *Paradigma des rationalen Eigeninteresses* führt zu bedeutenden Verschiebungen sowohl hinsichtlich der Trägerschaft des Gemeinwohls als auch hinsichtlich der zu dessen Realisierung ins Auge gefassten Mittel: Träger der Gemeinwohlförderung sind nicht mehr die Politik und die staatlichen Behörden, sondern die auf dem Markt agierenden Bürger bzw. die hinter deren Transaktionen stehende Rationalität des Marktes. Die »unsichtbare Hand« der wirtschaftlichen Rationalität lässt eine aktive Orientierung am Gemeinwohl als politisch-moralische Leitidee überflüssig erscheinen. Mit diesem Theorem ist Adam Smith

der semantische Coup des Liberalismus gelungen, Handeln aus Eigeninteresse als gemeinwohlwirksam darzustellen. An die Stelle von Ansprüchen an die moralische Intentionalität sozialer Akteure tritt das Vertrauen auf Rationalität sowie eine Institutionalität, mittels derer sozial-moralische Defizite bei Regierenden wie bei Regierten neutralisiert werden sollen.⁸⁹

Der wirtschaftsliberalen Kritik an der Förderung des Gemeinwohls als Aufgabe der Politik folgt bei Humboldt und Kant eine *politisch-rechtsphilosophische Kritik* an einer staatlichen Fürsorge für die Wohlfahrt und das Glück der Bürger. Beide plädieren für eine Beschränkung des Staates auf die Funktion der Rechtsbewahrung und für ein weitgehendes Abschneiden der positiven wohlfahrtsbezogenen Aufgaben. Als markante Gegenposition zum Paradigma des Eigeninteresses soll jedoch zunächst die Position Jean-Jaques Rousseaus erörtert werden.

⁸⁸ Smith, *Wohlstand der Nationen*, S. 371.

⁸⁹ Münkler/Fischer, »Gemeinwohl in der modernen Gesellschaft«, S. 889.

2.3.3.3 Jean-Jaques Rousseau – die Unterwerfung der Sonderinteressen unter den allgemeinen Willen

Rousseau knüpft in vielem an die antike Auffassung des Gemeinwohlgedankens an. Mit Cicero versteht er das Gemeinwohl (*bien commune, bien public*) als Grund für die Errichtung des Staates und als obersten Maßstab der Politik.⁹⁰ Der Inhalt des Gemeinwohls wird aber in dem 1752 veröffentlichten *Contrat social* nicht durch die Benennung einzelner Staatsziele, sondern nur durch systematische Überlegungen zur Instanz des allgemeinen Willens (*volonté générale*) und dessen Verhältnis zu den Einzelwillen der Individuen und dem Sonderwillen verschiedener Gruppen bestimmt. Der allgemeine Wille ist demnach nichts anderes als der vernünftige Wille aller Mitglieder des Gemeinwesens in den gemeinsamen Angelegenheiten, das Gemeinwohl gewissermaßen der »logische Inhalt«⁹¹ des allgemeinen Willens. Mit der Definition der Souveränität durch das Stimmrecht aller Bürger vertritt Rousseau eine *inklusionistische Gemeinwohlauffassung*.⁹² Das Modell des Gesellschaftsvertrags ermögliche es, dass die Gerechtigkeitforderung der politischen Gleichheit mit dem Gemeinwohl als dem Nutzen für alle zusammenstimme. Allerdings hat das von Rousseau den Bürgern zugesprochene Stimmrecht wenig mit dem öffentlichen Artikulieren von Interessen und einer deliberativen Willensbildung zu tun. Der Inhalt und die Angelegenheiten des allgemeinen Willens gelten ihm als *selbstevident* und verlangen keine Diskussion, sondern lediglich Bestätigung in öffentlichen Abstimmungen.⁹³ Das Gemeinwohl könne nur dadurch realisiert werden,

90 Vgl. Rousseau, *Gesellschaftsvertrag*, S. 27.

91 Kersting, »Vertragsidee des *Contrat social*«, S. 62.

92 Die starke Betonung politischer Gleichheit lässt Rousseau als Vertreter einer radikalen basisdemokratischen Auffassung erscheinen. Der *Gesellschaftsvertrag* zeichnet die Demokratie allerdings nicht grundsätzlich als bestmögliche oder gerechteste Verfassung aus. So empfiehlt Rousseau gemäß unterschiedlicher empirischer Rahmenbedingungen (etwa der Größe des Territoriums und der Bevölkerung oder der geographischen Lage) verschiedene Regierungsformen zur Verwirklichung des allgemeinen Willens, wobei auch die Monarchie in Frage kommt (vgl. *Gesellschaftsvertrag*, S. 71f.).

93 Vgl. Herb, »Verweigerter Moderne«, S. 172f. Mit Verweis auf die Demokratie der Genfer »Bauern« zeichnet Rousseau ein Idyll der einfachen Verhältnisse eines ursprünglichen und guten Gemeinwesens, in dem die gemeinsamen Angelegenheiten so transparent seien, dass Einzelinteressen keine Chance hätten, sich durchzusetzen: Solange die Menschen sich als gleichwertige Mitglieder eines politischen Gemeinwesens betrachten würden, gäbe es »keine verwickelten, widersprüchlichen Interessen, das Gemeinwohl ist immer offenbar, und man braucht nur gesunden Menschenverstand, um es wahrzunehmen« (*Gesellschaftsvertrag*, S. 112).

dass die vergesellschafteten Individuen tugendhaft auf ihr illegitimes Vorteilsstreben verzichten bzw. dazu erzogen würden, ein solches gar nicht erst zu entwickeln und sich als Bürger der Vernunft des allgemeinen Willens zu unterwerfen.⁹⁴ Öffentliche Debatten und Streitigkeiten seien daher ein Indiz dafür, dass Einzel- oder Gruppeninteressen anstelle der Unterwerfung unter den allgemeinen Willen getreten seien. Diesem Problem könne nur durch vom allgemeinen Willen beschlossene Sanktionen sowie durch den Ausschluss politischer Stellvertretung entgegengewirkt werden, da diese das Ausbilden von Einzel- und Gruppeninteressen begünstige.

Die scharfe Kritik an Einzel- und Sonderwillen sowie am Gedanken der politischen Repräsentation des Volkes als Gesetzgeber bringt Rousseau in eine klare Gegenstellung zum wirtschaftlichen Liberalismus und dessen Idee der unsichtbaren Hand. Bei aller Wirksamkeit seiner Forderung der politischen Gleichheit vermochte sich seine durch eine strikte Vernunftorientierung des allgemeinen Willens und eine Beschränkung auf wenige »echte« öffentliche Angelegenheiten bestimmte Konzeption des Gemeinwohls jedoch nicht durchzusetzen.⁹⁵ Über den politischen Liberalismus, wie er etwa von Humboldt und Kant vertreten wird, findet das Paradigma des Eigeninteresses schnell Eingang in die politische Philosophie.

2.3.3.4 *Wilhelm von Humboldt – der Maßstab der freien Entwicklung*

Humboldt schreibt 1792 in seiner Schrift *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*: »der Staat enthalte sich aller Sorgfalt für den positiven Wohlstand der Bürger, und gehe keinen Schritt weiter, als zu ihrer Sicherstellung gegen sich selbst, und gegen auswärtige Feinde nothwendig ist; zu keinem anderen Endzwecke beschränke er ihre Freiheit.«⁹⁶ Humboldt will die Einwirkung des Staates auf diejenigen Fälle reduziert wissen, in denen das Handeln einzelner Bürger andere in ihren Rechten zu verletzen droht, und begrenzt gesetzliche Regelungen daher auf

⁹⁴ Dass Rousseau dezidierte Vorschläge macht, wie der Wille aller zum allgemeinen Willen gemacht bzw. diesem unterworfen werden könne (unter anderem durch die Überzeugungarbeit der Ausnahmeperson eines Verfassungsgebers und den »irrational[e]n Kunstgriff« einer Staatsreligion), lässt jedoch Zweifel daran aufkommen, wie stark sein Vertrauen in die Tugend der Staatsbürger ist und ob es tatsächlich eine »Moral des Gemeinwohls« bei ihm gibt (vgl. Riley, »Erklärung des Gemeinwillens«, S. 127).

⁹⁵ Nicht zu unterschätzen bleibt dessen ungeachtet der Einfluss dieser Konzeption auf den Autonomiegedanken der Kantischen Moralphilosophie.

⁹⁶ Humboldt, »Grenzen«, S. 90.

das Gemeinwohlziel der Sicherheit. Die Organisation der Wohlfahrt durch den Staat hemme die Entwicklung der besonderen Kräfte des Individuums und stehe einer Veredelung des menschlichen Charakters zu der ihm möglichen Schönheit und Vollkommenheit entgegen. Humboldt erläutert diesen Gesichtspunkt auch anhand des antiken Bildungsideals, hinter dessen Ziel der Menschenbildung die auf materielle Güter fixierte Gegenwart weit zurückbleibe: »Die alten sorgten für die Kraft und Bildung des Menschen als Menschen; die neueren für seinen Wohlstand, seine Habe und seine Erwerbfähigkeit. Die alten suchten Tugend, die neueren Glückseligkeit.«⁹⁷ Die materielle Ausrichtung der polizeystaatlichen Förderung der »gemeinen Wohlfahrt« vernachlässige die moralische Kraft der Individuen und »unterdrückt die Energie, welche gleichsam die Quelle jeder tätigen Tugend und die notwendige Bedingung zu einer höheren und vielseitigeren Ausbildung ist«⁹⁸. Der mit der Etablierung rechtlicher Regelungen verbundene Zwangscharakter »gewöhne [...] den Menschen zu sehr, mehr fremde Belehrung, fremde Leitung, fremde Hilfe zu erwarten, als selbst auf Auswege zu denken«⁹⁹.

Die Begründung dieser Kritik ähnelt dem aus den jüngsten Debatten um die Zukunft des Sozialstaats bekannten Argument, soziale Förderung würde bei denjenigen, denen sie zugutekommt, zu einer passiven und initiativlosen Haltung führen. Humboldt argumentiert jedoch auf einer anderen Ebene, da er seinen Einwand auf der Grundlage philosophischer Kategorien wie »Entwicklung« und »Energie« bzw. eines philosophischen Ideals menschlicher Bildung erhebt, das er selbst als »unerreichbares Muster«¹⁰⁰ charakterisiert. Wie idealistisch diese scheinbar vertraute Kritik gedacht ist, zeigt sich an dem Bild, das Humboldt von einer Gesellschaft zeichnet, in der sich der Staat jeglicher Wohlfahrtsförderung enthielte. Er schwärmt von einem Zustand, in dem »keiner dem anderen gleichsam aufgeopfert würde, wie jeder seine ganze, ihm zugemessene Kraft für sich behielte, und ihn eben darum eine noch schönere Bereitwilligkeit begeisterte, ihr eine für andere wohlthätige Richtung zu geben«¹⁰¹. Dabei geht Humboldt davon

97 Humboldt, »Grenzen«, S. 61.

98 A.a.O., S. 61f.

99 A.a.O., S. 73; vgl. auch S. 74.

100 A.a.O., S. 213.

101 A.a.O., S. 89. Ein beredtes Zeugnis dieser stark idealistischen Ausrichtung bietet der als rhetorische Frage verstandene Satz »Verachtet nicht jeder den Bettler, dem es lieber wäre, ein Jahr im Hospital bequem ernährt zu werden, als nach mancher erduldeten

aus, dass der Mensch Tätigkeit mehr schätze als Besitz.¹⁰² Diese Voraussetzung führt ihn zu der Auffassung, die Menschen seien in der Lage, die unter dem Titel der Wohlfahrt versammelten Probleme auch ohne staatliche Institutionen zu lösen, wenn sie nur konsequent dem Interesse an ihrer eigenen Entwicklung folgten. So unterscheidet Humboldt die zwangsbewehrte Institution des Staates von dem zwanglosen Zusammenleben der Bürger als Nation und kritisiert deren Verwechslung miteinander; er setzt auf einen partiellen Wechsel in der Gemeinwohlträgerschaft von der staatlich institutionalisierten Fürsorge auf das freiwillige und spontane Zusammenwirken der einzelnen Bürger innerhalb des Solidarverbands der Nation. Das mit dieser Verlagerung stark gemachte individuelle Privatinteresse stelle deshalb keine Gefahr für das Gemeinwohl dar, weil es über die freiwillige Anerkennung des seine Rechte sichernden Staates und die aus dieser resultierende »Liebe zur Konstitution«¹⁰³ positiv mit dem Interesse des Gemeinwesens vermittelt sei.

Im letzten Kapitel seiner Abhandlung nimmt Humboldt allerdings eine nicht unwesentliche Einschränkung seiner vorherigen Überlegungen vor. Eine ideale Theorie der freien Entwicklung des Menschen könne zwar ohne Berücksichtigung der besonderen nationalen und politischen Verhältnisse entwickelt, aber nicht ohne deren Beachtung in die Wirklichkeit umgesetzt werden. Eine vollständige Abschaffung staatlicher Wohlfahrtspolitik sei nur dann sinnvoll, wenn die in der betreffenden Gesellschaft lebenden Menschen über die notwendige »Reife zur Freiheit« verfügten, um die entsprechenden Probleme selbst zu lösen. Dies führt Humboldt zu der politischen Empfehlung,

alle Freiheitsbeschränkungen, die einmal in der Gegenwart gegründet wären, so lange ruhig bestehen zu lassen, bis die Menschen durch untrügliche Kennzeichen zu erkennen geben, dass sie dieselben als einengende Fesseln ansehen, dass sie ihren Druck fühlen, und also in diesem Stücke zur Freiheit reif sind; dann aber dieselben ungesäumt [zu] entfernen.¹⁰⁴

Humboldt plädiert damit für eine behutsame Politik der Reform, die sich an einer genauen Kenntnis der sozialen Realität orientiert. Als Kriterium für die Gebotenheit liberalisierender Reformen benennt er die Erreichbar-

Noth, nicht auf eine hinwerfende Hand, aber auf ein theilnehmendes Herz zu stoßen?« (Humboldt, »Grenzen«, S. 94).

102 A.a.O., S. 92.

103 A.a.O., S. 210.

104 A.a.O., S. 218.

keit der angestrebten Ziele bzw. die *Sicherung der Existenz der Betroffenen*. Es müsse in jedem Fall dafür Sorge getragen werden, »dass die auf einmal gewährte Freiheit nicht Resultate zerstöre, ohne welche nicht nur jeder weitere Fortschritt, sondern die Existenz selbst in Gefahr geräth«¹⁰⁵. Trotz der Einbeziehung empirisch-historischer Elemente hält Humboldt jedoch in systematischer Hinsicht an einer idealen Theorie fest. Um eindeutige Maßstäbe zu erhalten, müsse sich die Politik an den notwendigen Bestimmungen des »natürlichen Menschen« orientieren, nicht an den je besonderen und damit zufälligen Umständen des »historischen«. Die konkreten Nutzenkalküle einer fürsorglichen Wohlfahrtspolitik kämen nicht über stark irrtumsanfällige »Berechnungen der Wahrscheinlichkeit« hinaus, da »das Nützliche« zu viele Abstufungen kenne und keine sicheren Ableitungen ermögliche.¹⁰⁶

2.3.3.5 Immanuel Kant – von der despotischen Fürsorge zum Primat der republikanischen Freiheit

Humboldts systematisches Argument, die Politik müsse sich am Notwendigen, nicht am Wahrscheinlichen orientieren, liefert einen Berührungspunkt zur Position Kants, der sich zwischen 1793 und 1798 in verschiedenen seiner Schriften kritisch mit der Frage staatlicher Wohlfahrtsförderung auseinandersetzt. Während Humboldts Ablehnung einer staatlichen Wohlfahrtspolitik der Sorge um die freie Entwicklung und Charakterbildung der Individuen und damit im weiteren Sinne pädagogischen Motiven entspringt, liefert Kants Kritik am verabsolutierten Wohlfahrts- und Glücksgedanken der guten Polizey eine *rechtsphilosophisch untermauerte republikanische Begründung*. In der Konsequenz seines Begriffs von Aufklärung als dem Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit, mag sich Kant nicht mehr mit dem Vertrauen auf die kluge und tugendhafte Fürsorge einer fürstlich-absolutistischen Herrschaft zufriedengeben, die dem Bürger keinerlei Mitsprache lässt.¹⁰⁷ Das von Justi formulierte »Recht auf Wohl-

¹⁰⁵ Humboldt, »Grenzen«, S. 221 (Hervorhebung des Originals gelöscht).

¹⁰⁶ A.a.O., S. 222.

¹⁰⁷ Im Zuge dieser Kritik wird von Kant auch der Kompetenzbereich der Polizey massiv eingeschränkt. Ihrer Wohlfahrtsaufgabe entkleidet und von »Staatswirtschaft« und »Finanzwesen« getrennt, kommt ihr nur noch der eingeschränkte Auftrag zu, »die öffentliche Sicherheit, Gemächlichkeit und Anständigkeit« zu gewährleisten, um damit »Verletzungen des moralischen Sinns« vorzubeugen, sowie die öffentliche Aufsicht über politisch-religiöse Vereine und die Kirchen zu führen, um »das öffentliche Wohl der

fahrt« sei solange unbefriedigend und wertlos, wie es nicht auf das Recht der Selbstregierung gegründet sei: »das Recht der Menschen, welche gehorchen sollen, muß notwendig vor aller Rücksicht auf Wohlbefinden vorhergehen, und dieses ist ein Heiligtum, das über allen Preis (der Nützlichkeit) erhaben ist; und welches keine Regierung, so wohlthätig sie auch immer sein mag, antasten darf.«¹⁰⁸ Der *Primat der politischen Selbstbestimmung* gründet sich für Kant auf den formalen und unbedingten Charakter, der die Autonomie des Menschen als Prinzip der praktischen Vernunft ausweist. Das Ziel der Wohlfahrt sei dagegen aufgrund ihres subjektiven und empirisch-materiellen Charakters nicht für eine allgemeine und prinzipielle Regulierung durch den Staat und das Recht geeignet: »Wohlfahrt aber hat kein Prinzip, weder für den, der sie empfängt, noch [für den; E.B.] der sie austeilte (der eine setzt sie hierin, der andere darin); weil es dabei auf das *Materiale* des Willens ankommt, welches empirisch, und so der Allgemeinheit einer Regel unfähig ist.«¹⁰⁹ Dem von Wolff gezeichneten Ideal einer weisen und väterlich-fürsorglichen Regierung hält Kant schon im *Gemeinspruch* von 1793 entgegen, dass es den Bürgern Unmündigkeit unterstelle und daher selbst bei optimaler Verwirklichung despotisch bleibe:

Eine Regierung, die auf dem Prinzip des Wohlwollens gegen das Volk als eines *Vaters* gegen seine Kinder errichtet wäre, d.i. eine *väterliche Regierung* (*imperium paternale*), wo also die Untertanen als unmündige Kinder, die nicht unterscheiden können, was ihnen wahrhaft nützlich oder schädlich ist, sich bloß passiv zu verhalten genötigt sind, um, wie sie glücklich sein *sollen*, bloß von dem Urteile des Staatsoberhaupts, und, daß dieser es auch wolle, bloß von seiner Gütigkeit zu erwarten: ist der größte denkbare *Despotismus* (Verfassung, die alle Freiheit der Untertanen, die alsdenn gar keine Rechte haben, aufhebt).¹¹⁰

Kants systematische Kritik am Gemeinwohlziel der Wohlfahrt scheint nichts von einer staatlich organisierten Politik der Wohlfahrtsförderung

Gesellschaft« zu sichern und »die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr kommen zu lassen« (Kant, *Metaphysik der Sitten*, S. 445f. sowie 448/AA VI, S. 325 und 327, Hervorhebungen des Originals gelöscht). Im *Streit der Fakultäten* wird die Funktion der Aufsicht mit der »medizinischen Polizeie« auch auf das Gesundheitswesen ausgedehnt (vgl. Kant, *Streit*, S. 288f./AA VII, S. 26f.).

108 Kant, *Streit*, S. 360, Anm./AA VII, S. 87 Anm.

109 Ebd. (Hervorhebung des Originals); vgl. auch Kant, *Gemeinspruch*, S. 144/AA VIII, S. 289. Gleichwohl geht Kant davon aus, dass die Förderung »fremder Glückseligkeit« neben der Vervollkommnung der eigenen Person einen der beiden kategorisch gebotenen Grundzwecke der Ethik ausmacht (vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten*, S. 514–518/AA VI, S. 384–388).

110 Kant, *Gemeinspruch*, S. 145f./AA VIII, S. 290f., (Hervorhebungen des Originals).

übrig zu lassen. Wohlfahrt und Glückseligkeit kommen aufgrund ihres subjektiven Charakters bzw. ihrer inhaltlichen Unbestimmtheit nicht als Grundprinzip des Gemeinwesens in Frage, da sie »alle feste[n] Grundsätze unmöglich« machen und »zum Prinzip der Gesetzgebung *für sich allein* untauglich« sind.¹¹¹ Nicht die Glückseligkeit, sondern die Sicherung des Rechts müsse als oberstes Prinzip gelten. Kant beschränkt den Gedanken eines allgemeinen Wohls damit inhaltlich auf eine formale republikanische Rechtsstaatlichkeit, die – um nicht despotisch zu werden – offen für alle mit dem Recht vereinbaren Glücksvorstellungen bleiben müsse:

Der Satz: *Salus publica suprema civitatis lex est*, bleibt in seinem unverminderten Wert und Ansehen; aber das öffentliche Heil, welches *zuerst* in Betrachtung zu ziehen steht, ist gerade diejenige gesetzliche Verfassung, die jedem seine Freiheit durch Gesetze sichert: wobei es ihm unbenommen bleibt, seine Glückseligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beste dünkt, zu suchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen gesetzmäßigen Freiheit, mithin dem Rechte anderer Mituntertanen Abbruch tut.¹¹²

Interessanterweise wird die Glückseligkeit bzw. das Ziel einer allgemeinen Wohlfahrt in den zuletzt genannten Stellen nicht völlig als Gemeinwohlziel ausgeschlossen. Es ist zwar »für sich allein« und »zuerst« kein legitimierbares Prinzip der Gemeinwohlorientierung, sondern muss im Rahmen einer vernunftrechtlichen Staatsbegründung dem Rechtsprinzip unterstellt werden. Ist aber diese Unterordnung anerkannt und einmal eine bürgerliche Verfassung geschaffen, gesteht Kant der Regierung zu, Gesetze zu geben, »die zunächst auf die Glückseligkeit (die Wohlhabenheit der Bürger, die Bevölkerung u. dergl.) gerichtet sind«¹¹³. Die entsprechende Befugnis bleibt allerdings auf diejenigen Maßnahmen beschränkt, derer es bedarf, um das Gemeinwesen bzw. dessen rechtliche Ordnung zu sichern.

In der *Rechtslehre* geht Kant näher auf die Befugnisse der Regierung ein, über rechtliche Regelungen in die Freiheit der Bürger einzugreifen. Dabei geht es wesentlich um die Existenzsicherung (»Erhaltung«) aller Mitglieder des Gemeinwesens – einen zentralen Teilbereich der Wohlfahrtspolitik. Kant spricht dem Staat das Recht zu, das Volk und insbesondere die Vermögenden mit Steuern zu belasten, um die Existenzsicherung von Armen und Waisen zu gewährleisten, da sich die Pflicht zu deren Erhaltung als

111 Kant, *Gemeinspruch*, S. 154/AA VIII, S. 298, (Hervorhebung, E.B.).

112 A.a.O., S. 154f./AA VIII, S. 298, (Hervorhebung des Originals).

113 A.a.O., S. 155/AA VIII, S. 298.

Konsequenz aus dem Gesellschaftsvertrag ergebe, in den auch diese eingewilligt hätten:

Von Staatswegen ist also die Regierung berechtigt, die Vermögenden zu nötigen, die Mittel der Erhaltung derjenigen, die es, selbst den notwendigsten Naturbedürfnissen nach, nicht sind, herbei zu schaffen; weil ihre Existenz zugleich als Akt der Unterwerfung unter den Schutz und die zu ihrem Dasein notwendige Fürsorge des gemeinen Wesens ist, wozu sie sich verbindlich gemacht haben, auf welche nun der Staat sein Recht gründet, die Vermögenden zu nöthigen, zur Erhaltung ihrer Mitbürger das Ihrige beizutragen.¹¹⁴

Für den eingeschränkten Bereich der Existenzsicherung lasse sich die Finanzierung durch staatlich erhobene Zwangsabgaben als legitim und notwendig begründen. Sie müsse jedoch – hier stimmt Kant mit Humboldt überein – punktgenau an den augenblicklichen Erfordernissen ausgerichtet werden, um zu verhindern, dass eine bequeme, die eigenen Erwerbsmöglichkeiten ungenutzt lassende Versorgungshaltung entstehe.

Ähnlich wie Humboldt wendet sich damit auch Kant zunächst aus prinzipiellen Gründen gegen eine Beförderung der allgemeinen Wohlfahrt durch den Staat, um diesem danach auf einer niederstufigen Ebene, zumindest einen *begrenzten Korridor einer Wohlfahrtspolitik* zuzugestehen, der durch dasjenige Minimum abgesteckt ist, dessen es zur Sicherung der physischen Existenz der Mitglieder des Gemeinwesens, zur Sicherung des Staates nach außen und zur Aufrechterhaltung der inneren Ordnung bedarf. Zu dieser Trennung zweier Ebenen passt auch, dass Kant es in der *Friedensschrift* als »die eigentliche Aufgabe der Politik« bezeichnet, das Volk »mit seinem Zustande zufrieden zu machen«, indem sie den »allgemeinen Zweck des Publikums (der Glückseligkeit)« mit verfolge.¹¹⁵

114 Kant, *Metaphysik der Sitten*, S. 446/AA VI, S. 326. Ich entscheide mich im letzten Satz für die Lesart der Akademie-Ausgabe.

115 Kant, *Frieden*, S. 250/AA VIII, S. 386. Der auf den ersten Blick entstehende Widerspruch zwischen der Ablehnung von Wohlfahrt und Glückseligkeit als Prinzipien eines Gemeinwesens und der Auszeichnung der Glückseligkeit des Volkes als »eigentlicher Aufgabe der Politik« lässt sich dann auflösen, wenn man zwischen der *höheren Ebene der vernunftrechtlichen Legitimation* samt einer entsprechenden Einrichtung des Staates und der niedriger angesetzten Ebene der politischen Aufrechterhaltung und des Gedeihens eines einmal gemäß den Prinzipien der Vernunft eingerichteten und verfassten Staates unterscheidet.

2.3.3.6 Zusammenfassung

Zusammenfassend ergeben sich drei wichtige Resultate der Kritik der Aufklärung und des Liberalismus an der vorgefundenen Ausprägung des Gemeinwohldenkens. Erstens zielen – mit Ausnahme Mandevilles – alle der behandelten Autoren auf eine *Stärkung der bürgerlichen Freiheit* durch eine Zurückdrängung der staatlichen Wohlfahrts- und Wirtschaftspolitik. Der Staat soll sich so weit wie möglich aus den wirtschaftlichen Angelegenheiten der Bürger heraushalten. Zweitens unterstützen letztlich alle Autoren die Etablierung eines neuen *Paradigmas des rationalen Eigeninteresses* als wirksamstes Mittel zur Förderung des Gemeinwohls. Mit unterschiedlichen Begründungen kommen sie überein, dass von der freien Entwicklung der Individuen und der freien Verfolgung ihrer Interessen bessere bzw. gerechtere Resultate für das Gemeinwesen zu erwarten sind als von einer staatlichen Wohlfahrtspolitik. Die bei Smith über die Auseinandersetzung mit wirtschaftlichen Fragestellungen entwickelte Kritik erhält bei Humboldt und insbesondere bei Kant eine stärkere philosophische Untermauerung, da es bei ihnen um Fragen der Legitimität nicht der Effizienz geht.

Das neue Paradigma des Eigeninteresses fördert drittens eine *anonymisierende Funktionalisierung des Gemeinwohldenkens*, die in letzter Konsequenz zu einer *Entintentionalisierung* und damit zu einer *Entmoralisierung* führt. Mandeville leistet *nolens volens* die Vorarbeit für eine solche Entmoralisierung, auch wenn von einer derartigen Zielsetzung bei ihm nicht die Rede sein kann. Es sind Smith und mehr noch seine Interpreten, die mit der Kritik an den Steuerungskompetenzen der Regierenden gegenüber einem komplexen und unübersichtlichen Marktgeschehen zusammen mit dem Konzept der unsichtbaren Hand die Vorstellung einer anonymen Logik des Marktes etablieren, der eine funktionale und weitgehend entmoralisierte Auffassung der Förderung des Gemeinwohls entspricht.

Keine der Kritiken geht jedoch so weit, den Gemeinwohlgedanken zu verabschieden oder ihm seine Berechtigung abzusprechen. Und keiner der genannten Autoren verlangt, auf jeglichen staatlichen Eingriff zur Förderung der allgemeinen Wohlfahrt zu verzichten. Mandeville befürwortet eine staatliche Politik der Gemeinwohlförderung uneingeschränkt, Humboldt und Kant wollen im Rahmen des Gemeinwohlziels der Sicherheit zumindest die Existenz der Individuen bzw. den Bestand der staatlichen Ordnung gewährleistet wissen, und selbst Smith sieht staatliche Eingriffe gegen die Bildung von Monopolen vor, um ein Versagen des Marktes zu verhindern.

Der Einschränkung der staatlichen Gemeinwohlförderung entspricht eine weitgehende Verlagerung der Trägerschaft des Gemeinwohlgedankens von den staatlichen Polizeybehörden auf die ihre eigenen Belange verfolgenden (Wirtschafts-)Bürger. Die Kritik der Aufklärung und des frühen Liberalismus an der Wohlfahrtspolitik bzw. dem Gemeinwohlverständnis auch des aufgeklärten Absolutismus markiert den folgenreichen Umbruch zum Paradigma des Eigeninteresses. Die als Ausgleich für den Wegfall staatlicher Aufsicht und Fürsorge vorgeschlagene wohltätige Solidarität der Bürger innerhalb der Nation bzw. die unsichtbare Hand des Marktes erweisen sich jedoch als nicht geeignet, um den gesellschaftlichen Umbrüchen der industriellen Revolution und der aus diesen entstehenden Sozialfrage zu begegnen.¹¹⁶ Nach dem langsamen Abbau der merkantilistischen Wirtschaftspolitik und des absolutistischen Polizeystaates kommt es daher in mehreren europäischen Ländern erneut zu einer dezidierten Sozialgesetzgebung, die in die Konzepte des Sozial- und des Wohlfahrtsstaats mündet.

2.3.4 Der Sozial- und Wohlfahrtsstaat als Weiterführungen des Gemeinwohlgedankens bis in die Gegenwart

Der Begriff der Wohlfahrt steht von je her in engem Zusammenhang mit dem Gemeinwohlgedanken. In der griechischen Polis wie im antiken Rom bestimmt der kluge und tugendhafte Umgang mit gemeinsamen Wirtschaftsgütern einen Teil des gemeinsamen Nutzens. In den Fürstenspiegeln des Mittelalters wird »Wohlergehen« oder »Wohlfahrt« explizit als Teilbereich des Gemeinwohls genannt; zwar bleibt das inhaltliche Verständnis hier zunächst meist formelhaft-abstrakt und eng an die festgefügte Ständeordnung gebunden, es wird aber in der frühen Neuzeit dynamisiert und zum eigenwertigen Gegenstand der guten Polizey. Der Ausdruck »Wohlfahrt« entsteht im 14./15. Jahrhundert aus dem mittelhochdeutschen »wol farn«, das »glücklich leben« und »gedeihen« bedeutet. Aus dem ursprünglich privaten Bezug auf das individuelle Wohlergehen im Hinblick auf Heil, Glück und Gesundheit entwickelt sich im 17./18. Jahrhundert die poli-

¹¹⁶ Einen markanten philosophischen Niederschlag findet dieses Problem in der Hegel'schen Rechtsphilosophie in den Ausführungen zur Notwendigkeit von Polizey und Korporation innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft (vgl. Hegel, *Philosophie des Rechts*, §§ 230–256).

tisch-öffentliche Begrifflichkeit der »allgemeinen Wohlfahrt«, die auf die Beförderung des allgemeinen Besten (*salus publica*) abhebt. Aufgrund der engen Verbindung des Wohlfahrtsgedankens mit der Konzeption der guten Polizey werden »Polizeystaat« und eine ältere Bedeutung von »Wohlfahrtsstaat« oft synonym verwendet. Auch nach der aufklärerischen und liberalen Kritik an der bevormundenden Fürsorge durch den absolutistischen Polizeystaat und dessen weitgehender Reduktion auf die Funktion der Rechtsbewahrung zu Beginn des 19. Jahrhunderts bleibt der Begriff der Wohlfahrt weiterhin virulent. Als Antwort auf die Soziale Frage werden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter Titeln wie »Sozialpolitik«, »Sozialgesetzgebung« sowie »Sozial-« und »Wohlfahrtsstaat« erneut staatliche Programme zur Sicherung der durch die industrielle Revolution in Bedrängnis geratenen Bevölkerungsschichten aufgelegt. Mit diesen Programmen wird das Gemeinwohlziel der Wohlfahrt bis in die Gegenwart als wichtiger Teilbereich des Gemeinwohlgedankens festgehalten.

Am Umgang mit der Sozialen Frage zeigt sich, dass die Kritik der Aufklärung und des Liberalismus die Idee einer staatlichen Wohlfahrtspolitik nicht völlig zu diskreditieren vermochte. Noch ganz im Sinne der guten Polizey formulieren Autoren wie August Ludwig Schlözer, Heinrich Luden und dann Lorenz von Stein eine Verpflichtung des Staates, nicht nur die Freiheitsrechte, sondern auch das Wohlergehen seiner Bürger zu fördern. Die konkret geforderten Maßnahmen zur Behebung des sozialen Elends bzw. der Förderung der Entwicklung der Bürger reichen dabei von der Unterstützung der Armen über Gesundheitsfürsorge bis hin zur Bildung. Stein fasst sie als die »Gesammtheit aller derjenigen wirklichen Tätigkeiten des Staats, deren Aufgabe und letztes Ziel sich als die individuelle Entwicklung aller dem Staate angehörenden einzelnen Persönlichkeiten – und zwar im weitesten Sinne des Wortes – darstellt«¹¹⁷. Die »soziale Verwaltung« erstreckt sich damit nicht nur auf die Bekämpfung und Vermeidung des schlimmsten Elends, sondern auch auf die Bedingungen des sozialen Aufstiegs: Sie umfasst das »gesamte [...] Hülfswesen, in welchem die Entwicklung des individuellen Vermögens als Grundlage für die Erhebung aus der niederen Classe in die höhere die Aufgabe [...] ist«¹¹⁸. Seinen bestmöglichen Zustand könne der Staat nur dann erreichen, wenn er alle Bürger unabhängig von ihrer sozialen Herkunft in die Lage versetze, ihre Fähigkeiten voll zu entfalten. Stein fordert damit eine *Chancengleichheit*, die

117 Stein, *Verwaltungslehre*, II, S. 5.

118 A.a.O., II, S. 50.

nur durch eine gezielte Förderung der sozial Schwachen möglich werde.¹¹⁹ Die Förderung der Entwicklung benachteiligter Individuen ist dabei allerdings nur als struktureller Anstoß bzw. als Hilfe zur Selbsthilfe gedacht. Der soziale Staat bzw. seine Verwaltung soll

niemals und unter keinen Umständen etwas anderes leisten als die Herstellung der Bedingungen der persönlichen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung, welche der Einzelne sich nicht selber zu schaffen vermag, und es dann dem Einzelnen und seiner freien selbstständigen That überlassen, aus der Benützung dieser Bedingungen sich sein eigenes Leben zu bilden und zu entwickeln.¹²⁰

In Deutschland ist es die Bismarck'sche Sozialgesetzgebung, die mit der Trias großer Sozialversicherungen – Krankenversicherung (1883), Unfallversicherung (1884) und Rentenversicherung (1889) – die Wurzel des modernen Sozial- und Wohlfahrtsstaats bildet. 1927 kommt die Arbeitslosenversicherung hinzu. Die Modelle des Sozial- und des Wohlfahrtsstaates stimmen insoweit überein, als sie zur Förderung des Gemeinwohls staatliche Eingriffe in die Wirtschaft vorsehen. Im Unterschied zum absolutistischen Polizeystaat zielen sie jedoch nicht auf eine staatliche Aufsicht, Regulierung und vorsorgliche Planung der gesamten wirtschaftlichen Tätigkeit, sondern lediglich auf die Einrichtung einzelner staatlich organisierter Sicherungssysteme, mit denen negative Folgen einer politisch weitgehend ungebundenen Marktwirtschaft aufgefangen werden sollen. Dabei geht es auch um eine öffentliche Förderung von Infrastrukturen (wie z.B. Krankenhäuser, Verkehrswesen, Kindergärten, Schulen, Universitäten etc.), um die Erbringung staatlicher Dienstleistungen (Beratungen, Aufklärungskampagnen) sowie um die Verankerung von Schutzrechten (Bestimmungen zur Arbeitssicherheit, zum Kündigungs- oder Mieterschutz, Mitbestimmungsregelungen, Schulpflicht etc.). Hinzu kommen Einkommenszusätze wie z.B. Kindergeld, Wohngeld oder Gelder zur Förderung von Studium und Weiterbildung.

Gemäß dem heutigen Sprachgebrauch geht der Wohlfahrtsstaat dabei hinsichtlich des Umfangs der vorgesehenen Leistungen weit über die Existenzsicherung des Sozialstaats hinaus. Historisch ist diese Erweiterung auf die prosperierende Wirtschaftslage in den meisten europäischen Industrie-

119 Die höhere, oberhalb von Klasseninteressen angesiedelte Natur des Staates »wendet sich stets gerade denjenigen zu, welche in geistiger, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Beziehung die Untergeordneten und Beherrschten sind« (Stein, *Verwaltungslehre*, II, S. 31).

120 A.a.O., II, S. 59.

nationen seit den 1960er Jahren zurückzuführen. Wohlfahrtsstaatliche Leistungen sind nicht nur auf die Unterstützung Bedürftiger ausgerichtet, sondern können auch Wohlhabenden zugutekommen (z.B. in Form einkommensunabhängiger staatlicher Zuzahlungen oder Steuererleichterungen). Dieser Unterschied kann an den Begriffen der *Daseinsversorgung* und der *Daseinsvorsorge* festgemacht werden. Erstere bezieht sich auf das existenzielle Minimum an Gütern, das ein Mensch oder eine Familie aktuell zum Überleben braucht, Letztere betrifft dagegen den Bereich einer über die Existenzsicherung hinausgehenden Wohlstandsmehrung. Die Grenzen zwischen diesen Bereichen verschwimmen allerdings, wenn es etwa um das zukunftsgerichtete Gut der Bildung bzw. die schon bei Stein thematisierte Frage einer (Start-)Chancengleichheit oder um die Absicherung gegen existenzbedrohende Standardrisiken wie Krankheit, Arbeitslosigkeit, Berufsunfähigkeit oder Altersschwäche geht. Hier stellt sich bei einer zunehmenden (Re-)Privatisierung die Frage, in welchem Maße Menschen unterstützt und abgesichert werden sollen, die auf diesem Gebiet schlechte Investitionsentscheidungen getroffen haben.

Der deutsche Sozial- bzw. Wohlfahrtsstaat hat seine rechtliche Grundlage im sogenannten Sozialstaatsprinzip. Gemäß Artikel 20 und 28 des Grundgesetzes ist die Bundesrepublik als sozialer Rechtsstaat dazu verpflichtet, eine »annähernd gleichmäßige Förderung des Wohles aller Bürger und annähernd gleichmäßige Verteilung der Lasten« zu bewirken. Das übergeordnete Ziel des Sozial- und Wohlfahrtsstaats liegt damit in der *Gewährleistung sozialer Gerechtigkeit* im Sinne einer gerechten Verteilung öffentlicher Güter bzw. eines für alle gewährleisteten Zugangs zu diesen sowie einer deren Produktion und Sicherung ermöglichenden gerechten Verteilung von Pflichten und Lasten. Angestrebt wird dabei auch die *Mediation oder zumindest Abfederung sozialer Konflikte* und dadurch die Sicherung sozialer Stabilität. Die Konzepte des Sozial- und des Wohlfahrtsstaats decken zwar nur einen Teilbereich des Gemeinwohls ab; nachdem die Verwirklichung anderer Gemeinwohlziele wie Rechtspflege und Friedenssicherung immer selbstverständlicher geworden ist, hat sich mit ihnen aber ein Großteil des Gemeinwohldiskurses auf Fragen der materiellen Versorgung verlagert.

Seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts kommt es, befördert durch steigende Arbeitslosenzahlen und ein verringertes Wirtschaftswachstum, in Europa zu einer verstärkten Kritik am Sozial- und Wohlfahrtsstaat. Dabei werden zum Teil wirtschaftliche, zum Teil politisch-ethische Argumente

ins Feld geführt. Die wirtschaftlichen Argumente beziehen sich auf die geschrumpfte Verteilungsmasse, die nicht mehr zur Befriedigung der bislang anerkannten, weit über die Existenzsicherung hinausgehenden Ansprüche ausreiche, und/oder auf die mangelnde Effizienz der staatlichen Verteilungsagenturen. Die politisch-ethischen Einwände richten sich primär gegen die sogenannte »Hilfefalle«, die aus autonomen und eigenverantwortlichen Bürgern passive Hilfeempfänger mache, und greifen damit auf die liberale Kritik an einer staatlichen Wohlfahrtspolitik zurück.¹²¹ Während deren Verteidiger behaupten, der Sozialstaat sichere lediglich die Freiheit bzw. die materialen Voraussetzungen derselben, wenden Kritiker ein, »daß ein Maximum an Sozialstaatlichkeit keineswegs ein Optimum an Freiheit bedeutet«¹²². Allerdings steht eine Ausdehnung sozial- bzw. wohlfahrtsstaatlicher Leistungen von der Existenzsicherung auf die Sicherung eines Lebensstandards nicht per se im Widerspruch zu der Forderung, die freie Entwicklung der Individuen und ihrer Kräfte so stark wie möglich voranzubringen, da die Absicherung auch neue Möglichkeiten und Entscheidungsspielräume schaffen kann, die sonst nicht in den Blick gekommen wären.

Im Hinblick auf die gegen den Wohlfahrtsstaat erhobenen Vorwürfe, dass der Staat seine Befugnisse entweder schon mit dem Übergang von der Daseinsvorsorge zur Daseinsfürsorge oder aber spätestens mit der fortgesetzten Ausdehnung der Fürsorge überschritten habe, stellt sich zudem die Frage, was für ein Begriff von Wohlfahrt zugrunde gelegt werden soll. Weite, an die Vorstellungen Steins angelehnte Definitionen als Inbegriff »alle[r] materiellen und ideellen Güter, die das menschliche Dasein daseinswert machen«¹²³ oder der Wohlfahrtspolitik als der »gesamten staatlichen Tätigkeit, die der Vervollkommnung der Volksanlage in wirtschaftlicher und kultureller Beziehung dient« und »dem einzelnen die bestmögliche Entwicklung seiner Persönlichkeit und der Gesamtheit die höchstmögliche Steigerung der Volkskraft sichern«¹²⁴ soll, sind als zu unbestimmt kritisiert worden, um als Maßstab staatlichen Handelns zu dienen. Daher hat man alternativ in der sogenannten Wohlfahrtsökonomie versucht, Wohlfahrt auf die einer Gesellschaft zur Verfügung stehenden *materiellen* Werte sowie auf sämtliche Güter, deren Wert direkt oder indirekt in Geld ausgedrückt

121 Vgl. etwa Kleinhenz, »Marktwirtschaft und Sozialstaat«, S. 39.

122 Bethusy-Huc, »Sozialstaat«, S. 477.

123 Mann, »Wohlfahrt«, S. 1304f.

124 Salomon/Wronsky, *Wohlfahrtspflege*, S. 18.

werden kann, zu beschränken. Ein solcher Ansatz läuft jedoch Gefahr, entweder wichtige Güter auszublenden oder aber einer Ökonomisierung und Kommerzialisierung sämtlicher Lebensbereiche Vorschub zu leisten. So stellt sich einerseits die Frage, ob es vorteilhaft ist, die Erzeugung und gerechte Verteilung von immateriellen Gütern wie z.B. Bildung an betriebswirtschaftlichen Parametern zu orientieren. Andererseits wäre zu klären, ob die Erzeugung, Bewahrung und Verteilung *öffentlicher Güter, d.h. derjenigen Güter, derer alle bedürfen und die nur gemeinsam zu erlangen, aufrechtzuerhalten oder zu schützen sind*, nicht prinzipiell in den Aufgabenbereich des Gemeinwesens fällt.

Neben den Konzepten des Sozial- und des Wohlfahrtsstaates gibt es mit der katholischen Soziallehre und der prozeduralen Gemeinwohlauffassung in der Rechtswissenschaft nach 1945 noch zwei weitere Linien, mit denen sich der Gemeinwohlgedanke bis in die Gegenwart fortgeschrieben hat.

2.3.5 Der Gemeinwohlgedanke in der katholischen Soziallehre und in der Rechtswissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg

2.3.5.1 Der Gemeinwohlgedanke in der katholischen Soziallehre

Das Gemeinwohldenken der katholischen Soziallehre knüpft an den Begriff des *bonum commune* bei Thomas von Aquin an, löst ihn allerdings aus dem historischen Kontext der mittelalterlichen Ständeordnung heraus und versucht ihn im Rahmen einer Sozialethik für die Lösung aktueller gesellschaftlicher Probleme nutzbar zu machen. Dabei lassen sich zwei Stränge unterscheiden. Auf der einen Seite steht eine *metaphysisch-naturrechtliche* Konzeption des Gemeinwohls, die von Theologen wie Johannes Messner oder Arthur-Friedolin Utz vertreten wird, die das Gemeinwohl bzw. das Gemeinwesen als den Individuen vorgegebenen Eigenwert betrachten.¹²⁵ Auf der anderen Seite findet sich mit Oswald von Nell-Breuning ein Vertreter einer *empirisch-realistischen* Gemeinwohlkonzeption, die sich an den in den Prozessen der Vergesellschaftung artikulierten konkreten Bedürfnissen

¹²⁵ Vgl. Messner, *Gemeinwohl*, sowie Utz, *Sozialethik*.

der personalen Entwicklung der Individuen orientiert und der Idee einer vorrangigen gesellschaftlichen Seinsordnung eine Absage erteilt.¹²⁶

Der metaphysisch-naturrechtlichen Konzeption gilt das Gemeinwohl als »die allseitig verwirklichte Gerechtigkeit« und als Grundwert der Ethik überhaupt, mit dem ein Vorrang der Sozial- vor der Individualethik zum Ausdruck komme.¹²⁷ Innerhalb der vorgeordneten Sozialethik gehe es zwar wesentlich um die Förderung der Entwicklung der Individuen, sofern diese dazu der gesellschaftlichen Unterstützung bedürfen. Diese Ausrichtung erfasse jedoch lediglich die organisatorisch-institutionelle Seite des Gemeinwohls, die auf die Versorgung mit denjenigen »geistigen und leiblichen Gütern« ausgerichtet sei, »die zur allgemeinen irdischen Wohlfahrt gehören«.¹²⁸ Sie beziehe sich auf die Erzeugung und Verteilung derjenigen »Güter, die zu beschaffen Zweck des Staates ist, die allen notwendig und nützlich sind, aber von den einzelnen durch bloße Privattätigkeit nicht genügend erreicht werden können«¹²⁹. Die mit der Versorgung der Mitglieder des Gemeinwesens mit solchen öffentlichen Gütern erfasste organisatorische Ebene des Gemeinwohls bleibe aber einem höheren ontologischen Verständnis von Gesellschaft und Gemeinwohl untergeordnet und besitze diesem gegenüber lediglich den Charakter eines Instrumentalwerts. Dem nicht-instrumentellen höheren Gemeinwohl komme als wesenhaftem »Wertbestand« bzw. als Teil einer vorgelagerten Seins- und Gerechtigkeitsordnung dagegen eine »Eigenwirklichkeit« zu.¹³⁰ Gesellschaft und Gemeinwohl werden damit nicht als das Ergebnis eines Zusammenwirkens der Mitglieder des Gemeinwesens aufgefasst, sondern bilden einen dem Handeln der Individuen vorgelagerten Horizont, der durch eigene Werte und

126 Die Bedeutung des Gemeinwohlbegriffs in der katholischen Soziallehre manifestiert sich auch in vielen der päpstlichen Enzykliken der sogenannten Sozialverkündigung der Kirche. Noch vor dem Hintergrund der Sozialen Frage und mit Hinblick auf das Gemeinwohlziel der Wohlfahrt kennzeichnet es Leo XIII. im Jahre 1891 als die zentrale »Pflicht« des Staates, »das Gemeinwohl zu fördern« (*Rerum novarum*, S. 26). Pius XI. mahnt 1931 unter dem Stichwort der »Gemeinwohlgerechtigkeit« (*Quadragesimo anno*, S. 57) eine klassenübergreifende soziale Verantwortung des Eigentums an. Johannes XXIII. erweitert die Gemeinwohlidee 1961 auf die globale Dimension eines die gesamte Menschheit umspannenden Gemeinwohls, das auf den Wegen einer partnerschaftlichen Zusammenarbeit und der Entwicklungshilfe gefördert werden soll (Vgl. *Mater et magistra*, S. 71 sowie 78ff.).

127 Messner, *Gemeinwohl*, S. 10.

128 A.a.O., S. 47.

129 Cathrein, *Moralphilosophie*, Bd. 2, S. 529.

130 Messner, *Gemeinwohl*, S. 43 und 50.

Güter bestimmt ist und ohne den das Ganze einer konkreten »kulturellen Lebensform« nicht entstehen kann:

Das Gemeinwohl ist [...] *nicht ein Fonds, zu dem alle beitragen und aus dem allen zugeteilt wird.* Seine Grundsicht besteht vielmehr in einer Wirklichkeit von Werten und Wertgütern des Gesellschaftsganzen, die erst die gesellschaftliche Kooperation möglich macht, nämlich die über die Generationen fortwirkende, kulturelle Lebensform und die darin wurzelnden Lebensordnungen.¹³¹

Die ontologische Eigenwirklichkeit der Gesellschaft und des Gemeinwohls ist damit an die Erkenntnis einer werthaften Seinsordnung geknüpft, in der die Rahmenbedingungen der Gemeinwohlverwirklichung vorgegeben sind: So sei der Mensch aufgrund seiner Beschränktheit als endliches Wesen, aber auch aufgrund seiner Freiheit, nicht nur Gutes, sondern auch Böses zu tun, nie zu einer vollkommenen Verwirklichung des Gemeinwohls in der Lage.¹³² Der Gemeinwohlgedanke erscheine daher als »sittliche[r] Imperativ« einer fortwährenden »Sozialreform«.¹³³

Hinsichtlich der Trägerschaft des Gemeinwohldenkens verweist Messner auf die soziale Gestaltung durch die Regierenden, aber auch auf die »Gewissensbildung« der einzelnen Bürger, in der diese ihre Ansprüche an das Gemeinwesen prüfen sollen. Anders als bei Thomas von Aquin verteilt sich die Verantwortung für das Gemeinwohl damit auf die Schultern aller Bürger. Die Regierenden seien nurmehr »unter den Erstverantwortlichen«, und das »Gerechtigkeitsgewissen der vielen« erweise sich in Gestalt eines »sittlichen Rechtsgewissen[s]« bzw. eines »Gemeinwohlgewissen[s]« als das »bedeutendste Gemeinwohlgut«.¹³⁴ Es ermögliche den Zugang zu der metaphysisch-naturrechtlichen Seins- und Gerechtigkeitsordnung und könne sich sowohl im Denken und Handeln des Einzelnen wie als kritische öffentliche Meinung manifestieren. Demokratie wird so als »Prozeß der Gemeinwohlverwirklichung unter Mitverantwortung aller Staatsbürger«¹³⁵ verstanden. Die Verantwortung des einzelnen Bürgers beziehe sich in der pluralistischen und repräsentativen Demokratie der Moderne insbesondere auf die Kontrolle der Parteien und Verbände, denen er angehöre und von denen er sich und seine Interessen vertreten lasse.

131 Messner, *Gemeinwohl*, S. 51 (Hervorhebung des Originals).

132 Vgl. a.a.O., S. 59.

133 A.a.O., S. 61.

134 A.a.O., S. 81, 98, 90 und 91.

135 A.a.O., S. 97.

Als politisches Programm bewegt sich Messners Gemeinwohlverständnis in einer Zwischenstellung zwischen sozialer Umverteilung und politischem Liberalismus. Auf der einen Seite kritisiert er das Paradigma des Eigeninteresses, da es der Gefahr einer Unterhöhnung des Gemeinwohls durch das macht- und erfolgsorientierte Verfolgen von Gruppen- und Sonderinteressen Vorschub leiste, und setzt stattdessen auf eine staatliche Wohlfahrtsförderung.¹³⁶ Als »Erfüllung der Ansprüche der Gesellschaftsglieder und Gesellschaftsgruppen auf ihren verhältnismäßigen Anteil (ihr *suum*) an dem im Gesellschaftsprozeß sich bildenden geistigen und wirtschaftlichen Wertbestand«¹³⁷ erscheint das Gemeinwohl als etwas, das es gerecht zu verteilen bzw. umzuverteilen gilt. Auf der anderen Seite betont Messner den »Leistungswillen« des Individuums und will die staatliche Förderung »auf das Notwendige zur Ermöglichung der Erfüllung der Selbstverantwortungsaufgaben des Menschen und der gesellschaftlichen Gruppen eingeschränkt« sehen.¹³⁸ Zwei die gesamte Erörterung durchziehende Konstanten bilden die Kritik an einer vorwiegend materialistischen Auffassung von Wohlfahrt und Gemeinwohl sowie an einem Gemeinwohlverständnis, das das allgemeine Wohl nur noch im Ausgleich konfligierender Interessen sieht. Hinter dieser Kritik steht die Befürchtung, dass sich das substanziell Gerechte in rein prozeduralen Routinen eines Macht- und Interessenausgleichs nicht durchzusetzen vermöge. Das Gemeinwohl drohe zu einer »Sache des Gezänks der Parteien und der Interessengruppen« zu verkommen, der Staat zum bloßen Erfüllungsgehilfen mächtiger Gruppeninteressen.¹³⁹ In dem Maße, in dem sich eine rein prozedurale Auffassung durchsetze, drohten Allgemeininteresse und Allgemeinwohl auseinander zu fallen: Erstens sei die Tendenz zu beobachten, dass materielle Interessen Gemeinwohlwerte geistiger Art verdrängten. Zweitens drohe die Gefahr, dass das Individuum und seine Gewissensentscheidungen hinter den es vertretenden Gruppen verschwänden. Drittens gehe es zunehmend um einen bloßen Ausgleich von Machtpositionen. Das allgemeine Wohl sei jedoch mehr als das »Ergebnis der Ausbalancierungs- und Kompromißmaschinerie der Demokratie«¹⁴⁰. Gerechtigkeit und Macht könnten nur dann übereinstimmen, wenn diese jener in einem inhaltlich

136 Vgl. Messner, *Gemeinwohl*, S. 82 sowie 87–90.

137 A.a.O., S. 38.

138 A.a.O., S. 44.

139 A.a.O., S. 82.

140 A.a.O., S. 54.

durch Grundwerte bestimmten substanziellen Gemeinwohlbegriff untergeordnet werde.

Eine dem substanzialistisch-metaphysischen Gemeinwohlbegriff von Messner und Utz entgegengesetzte Position ist besonders markant von Nell-Breuning vertreten worden. Er bezeichnet das Gemeinwohl ebenfalls als zentralen Begriff der katholischen Soziallehre, denkt ihn aber stärker von der Entfaltung des konkreten Individuums aus. Der Gesellschaft komme nur insofern eine Eigenwertigkeit zu, als sie eine *reale Beziehungseinheit* von vergesellschafteten Individuen darstelle. Über diese Einheit als sozialer Zusammenschluss hinaus besitze sie kein substanzielles, dem Leben der Individuen irgendwie vor- oder übergeordnetes Sein.¹⁴¹ Dies gelte in der gleichen Weise für das Gemeinwohl, das zwar die entscheidende Vermittlungsinstanz zwischen Individuum und Gesellschaft und die einzige Grundlage sozialer Autorität darstelle, aber dennoch *nicht inhaltlich vorgegeben* sei. Ganz im Sinne dieser inhaltlichen Offenheit definiert Nell-Breuning das Gemeinwohl als

den guten Befund oder Zustand eines gesellschaftlichen Gebildes oder Gemeinwesens kraft dessen es imstande ist, seinen Gliedern zu helfen, zu erleichtern oder überhaupt zu ermöglichen, durch ihre eigenen Anstrengungen das, was sie erstreben, das ist ihr eigenes Wohl oder ihre eigene Vervollkommnung oder ein von ihnen gemeinsam erstrebtes Ziel, zu erreichen.¹⁴²

Das Gemeinwohl könne damit einerseits in organisatorischer Hinsicht als »Dienstwert« betrachtet werden, es könne aber auch auf höherer Ebene einen »Selbstwert« bezeichnen.¹⁴³ Auch als Selbstwert sei das Gemeinwohl jedoch nicht etwas ontologisch Vorgebenes, sondern werde erst durch die sozialen Zusammenschlüsse von Individuen konstituiert. Sofern von einem Eigenwert der Gesellschaft und des Gemeinwohls gesprochen werden könne, bestehe dieser »genau in den Werten, die nicht in den Einzelmenschen als solchen, sondern nur zwischen ihnen in ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Verbundenheit [...] denk- und seinsmöglich sind«¹⁴⁴. Auch die durch das Gemeinwohl verliehene Autorität ergebe sich erst aus dem gesellschaftlichen Gründungsakt und sei nicht als diesem vorausgehend zu

141 Vgl. Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit*, S. 52.

142 A.a.O., S. 41.

143 Vgl. a.a.O., S. 41f.

144 A.a.O., S. 40.

denken.¹⁴⁵ Als höchster Wert eines jeden gesellschaftlichen Zusammenschlusses fungiere das Gemeinwohl zum einen als zentrale Integrationsformel, zum anderen als der maßgebliche Verpflichtungsgrund aller sittlichen und rechtlichen Regelungen. In dieser normativ-regulativen Funktion bezeichnet Nell-Breuning das Gemeinwohl auch als »Gemeingut«, da es dasjenige umfasst, was Menschen nur gemeinsam erreichen, an dem sie nur gemeinsam teilhaben können.¹⁴⁶ Es benenne etwas, *das die Einzelnen dem Ganzen schuldig seien*. Die inhaltliche Bestimmung dieser Schuldigkeiten bleibe aber immer an den Aspekt der Förderung des Individualwohls rückgebunden, das wesentlich in der Entfaltung der Persönlichkeit bestehe. Gemeinwohl und Einzelwohl sind mithin so gedacht, dass sie sich einerseits wechselseitig fördern, andererseits wechselseitig begrenzen.¹⁴⁷ Das Gemeinwohl erscheint als sorgfältig auszutarierendes Verhältnis zwischen Leistungen der Einzelnen für das Ganze und Anregung und Förderung dieser Einzelnen durch Staat und Gesellschaft: Ohne das wirtschaftliche, kulturelle und politische Engagement der Bürger könne der Staat als Ganzes nicht gedeihen –, und ohne die Bereitstellung geeigneter Rahmenbedingungen und jegliche Anregung und Förderung durch das Gemeinwesen bleibe ein solches Engagement unwahrscheinlich.¹⁴⁸

Die Schärfe, mit der die Auseinandersetzung um den Begriff des Gemeinwohls in den 1950er und 60er Jahren innerhalb der katholischen Soziallehre geführt wurde, erklärt sich zum Teil aus den traumatischen Erfahrungen mit der totalitären Herrschaft der Nationalsozialisten. Diese hatten sich nicht zuletzt zur Legitimation der Einschränkung der Rechte ihrer

145 Vgl. Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit*, S. 46f. Für die richtige Einordnung dieser Aussage muss allerdings berücksichtigt werden, dass Nell-Breuning zwischen einer irdisch-politischen und einer religiös-transzendenten Ebene der Autorität unterscheidet. Während sich die irdisch-politische Autorität vom Individuum her, d.h. von unten nach oben, begründe, sei die im Bereich der Transzendenz angesiedelte Autorität Gottes gegenüber der von ihm geschaffenen Welt als »von oben nach unten herabsteigende Autorität« (a.a.O., S. 47) und damit als dem menschlichen Tun vorgeordnet zu betrachten. Im Anschluss an Thomas betont Nell-Breuning damit zunächst die politische Selbstständigkeit des Menschen, sieht diesen aber darüber hinaus auf Gott verwiesen (vgl. S. 52).

146 Vgl. Nell-Breuning, »Gemeingut/Gemeinwohl«, sowie Veith, »Gemeinwohl«, S. 6.

147 »die einzelnen dürfen, da sie Glieder des Ganzen sind, nicht allein auf ihr Einzelwohl bedacht sein, sondern haben auch zum Wohl des Ganzen beizutragen; ebenso darf umgekehrt auch das Ganze die Kräfte seiner Glieder nicht ganz für sich und sein Wohl in Anspruch nehmen, sondern ist dazu da, um *deren* Wohl zu fördern.« (Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit*, S. 41, Hervorhebung des Originals).

148 Vgl. Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit*, S. 48.

politischen Gegner auf eine Auffassung des Gemeinen Nutzes¹⁴⁹ berufen, die das Wohl des Individuums bedingungslos dem des Gemeinwesens unterwarf. Dabei wurde das allgemeine Wohl zum einen auf das Wohl einer rassistisch-weltanschaulich definierten Volksgemeinschaft verkürzt. Zum anderen wurden unter Berufung auf Sätze wie »Gemeinnutz geht vor Eigennutz« oder »Du bist nichts, Dein Volk ist alles« die individuellen Grundrechte auch der Mitglieder dieser Gemeinschaft willkürlich aufgehoben. Im Zuge einer totalitären Herrschaft wurde die Kategorie des Gemeinwohls zu einem gefährlichen Werkzeug in den Händen der Machthaber. Der Gemeinwohlgedanke galt daher in Deutschland lange Zeit als kompromittiert. Während eine ältere Generation katholischer Theologen um eine Konzeption des Gemeinwohls stritt, die gegen eine totalitäre Instrumentalisierung gefeiert wäre¹⁵⁰, verzichtete eine jüngere Generation (wie z.B. Wilhelm Korff oder Franz Furger) weitgehend auf diese Kategorie.

Mit der Diskreditierung eines inhaltlich-substanziell bestimmten Gemeinwohlbegriffs durch die totalitäre Herrschaft des Nationalsozialismus gewinnt eine auf substanzielle Festlegungen weitgehend verzichtende *prozedurale* Gemeinwohlauffassung an Bedeutung, wie sie nach 1945 vor allem in der Rechtswissenschaft entwickelt wird. Mit der Erörterung dieser Auffassung soll der Durchgang durch wichtige Etappen der historischen Entwicklung des Gemeinwohlgedankens beschlossen werden.

2.3.5.2 *Das Gemeinwohl als Inbegriff öffentlicher Interessen – die prozedurale Auffassung der modernen Rechtswissenschaft*

Die nach dem Zweiten Weltkrieg in der deutschen Rechtswissenschaft herausgebildete Gemeinwohlauffassung ist durch eine weitgehende »Entsubstantialisierung und Prozeduralisierung des Gemeinwohlgedankens«¹⁵¹

149 Es ist kein Zufall, dass die Nationalsozialisten nicht an das Gemeinwohl im Sinne des *bonum commune*, sondern an den im deutschen Sprachraum entstandenen, stark organisch-gemeinschaftlich konnotierten Begriff des Gemeinen Nutzes anknüpften. Eine ausführliche Diskussion des Gebrauchs von Gemeinwohlformeln in der Zeit von 1933–1945 findet sich in der Untersuchung *Gemeinwohlformeln im nationalsozialistischen Recht* von Michael Stolleis. Die am häufigsten verwendeten Formeln waren »Gemeinnutz«, »Gemeinwohl« und »öffentliches Interesse« (vgl. Stolleis, *Gemeinwohlformeln*, S. 10f.).

150 So richtet sich Nell-Breunings Kritik an einem »absoluten Vorrang« des Gemeinwohls oder des sozialen Ganzen vor dem Wohl der Einzelnen dezidiert gegen die Gefahr einer totalitären Herrschaft: »Die ›Ganzheit‹ ist immer in Gefahr, *totalitär* mißdeutet und mißbraucht zu werden.« (*Gerechtigkeit und Freiheit*, S. 53, Hervorhebung des Originals).

151 Hofmann, »Verfassungsrechtliche Annäherungen«, S. 31.

gekennzeichnet. Dabei geht es um eine Formalisierung des Gemeinwohlgedankens im Sinne eines »Wandel[s] von Inhalt zu Verfahren, von materieller zu formaler Rationalität«¹⁵². Das Schlagwort der Entsubstanzialisierung steht für die Abkehr vom Gemeinwohl als einem eindeutig erkenn- und konstatablen Sachverhalt. Es richtet sich gegen die »apriorische Vor- und Überordnung« eines als substantiell behaupteten singulären Gemeinwohlbegriffs, auf dessen Grundlage über die Köpfe der betroffenen Individuen hinweg »substantielle Gemeinsamkeit[en] beschworen«, »Gemeinschaftsanliegen postuliert« und Pflichten über individuelle Grundrechte gestellt werden können.¹⁵³ Um Engführungen dieser Art zu vermeiden, bedürfe es nicht nur einer offenen Gesellschaft, sondern auch eines *offenen* Begriffs des Gemeinwohls.¹⁵⁴ Dessen Inhalt müsse *unabhängig von substantiellen Zielvorgaben* grundsätzlich und dauerhaft offen für die historische und politische Entwicklung gehalten werden und könne daher nur auf dem *formal-prozeduralen Weg demokratischer Willensbildung* bestimmt werden. Entscheidend ist nicht mehr die Frage nach dem Inhalt des Gemeinwohls, sondern die Frage, wer es mit Hilfe welcher Verfahren bestimmt: »Der Inhalt des Gemeinwohls tritt in seiner Bedeutung für die Staatslehre zurück zugunsten der Frage, wer über den Inhalt entscheidet. Damit stellt sich das Gemeinwohl im wesentlichen als ein formales Problem von Kompetenz und Verfahren dar.«¹⁵⁵ Im Gegensatz zur metaphysischen Konzeption des Naturrechts wird das Gemeinwohl damit von einer Frage richtigen Erkennens oder einer richtigen Deduktion zum *Gegenstand politischer Entscheidung*. Vertreter der prozeduralen Auffassung betonen daher die »zentrale Bedeutung eines konfliktoffenen Verfahrens für die Bestimmung des Gemeinwohls«, in dem nach demokratischen Regeln in deliberativen Prozessen entschieden und das von einer *Konkurrenz verschiedener Gemeinwohlkonzepte* getragen wird.¹⁵⁶ Das Gemeinwohl erscheint damit als »positiv zu besetzende Leerstelle in Debatten um kollektiv anzustrebende Ziele einer politischen Gemeinschaft«, als »Generalklausel«, die erst in der poli-

152 Schuppert, »Gemeinwohl«, S. 912f.

153 Hofmann, »Verfassungsrechtliche Annäherungen«, S. 26.

154 Vgl. Engel, »Offene Gemeinwohldefinitionen«, Schuppert, »Gemeinwohl«, S. 912, sowie Isensee, »Gemeinwohl und Staatsaufgaben«, S. 39.

155 Isensee, »Gemeinwohl und Staatsaufgaben«, S. 17; vgl. auch S. 39f., sowie Schuppert, »Gemeinwohl«, S. 914.

156 Schuppert, »Gemeinwohl«, S. 925; vgl. auch S. 911.

tisch-sozialen Praxis ihre konkrete Auslegung bzw. Ausgestaltung erfährt.«¹⁵⁷

Die Gemeinwolauffassung in der modernen Rechtswissenschaft basiert auf dem Modell des modernen freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaates. Dessen freiheitliche Ausrichtung zeigt sich in zwei Punkten: erstens in der Sicherung einer privaten Sphäre des Individuums, die durch Grundrechte vor staatlichen Eingriffen geschützt ist; und zweitens in der ebenfalls durch die Verfassung gesicherten demokratischen Selbstbestimmung des Volkes. Die Definitionskompetenz und Trägerschaft des Gemeinwohls ist auf diese Weise nicht mehr an eine ursupierbare Machtposition, sondern an die verfassungsrechtlich festgelegte Souveränität des Volkes gekoppelt.¹⁵⁸ Die Bestimmung des Gemeinwohls erfolgt in einer lückenlosen Legitimationskette¹⁵⁹ von unten nach oben, weshalb auch von einer »Input-Legitimation«¹⁶⁰ gesprochen wird. Die bei der Bestimmung des Gemeinwohls direkt oder indirekt beteiligten Instanzen sind allesamt an die Souveränität des Volkes rückgebunden. So liegt die unmittelbare Entscheidung über das Gemeinwohl in einer repräsentativen Demokratie in den Händen der vom Volk gewählten Regierung, die in ihren Entscheidungen an die ebenfalls auf die Souveränität des Volkes zurückgehende Verfassung gebunden ist und von einer unabhängigen Verfassungsgerichtsbarkeit kontrolliert wird, die jederzeit von den Bürgern angerufen werden kann.¹⁶¹ Die im modernen System der repräsentativen Demokratie erreichte *Demokratisierung des Gemeinwohlgedankens* basiert damit auf einer »umfassende[n] Verrechtlichung«¹⁶², die sich aber nicht auf die inhaltlichen Vorgaben einzelner

157 Kirner, »Polis und Gemeinwohl«, S. 31.

158 Vgl. Schuppert, »Gemeinwohl«, S. 913f., sowie Isensee, »Gemeinwohl und Staatsaufgaben«, S. 26.

159 »Die juristische Doktrin stellt sich Legitimation vor allem als ein formales Konzept vor: Eine ununterbrochene Kette der sachlichen Legitimation soll vom Volk über das Wahlvolk zum Parlament, zur Regierung und zur Verwaltung führen.« (Engel, »Offene Gemeinwohldefinitionen«, S. 39).

160 Ebd.

161 Das Verfassungsgericht erscheint damit als letzte Instanz der prozeduralen Definition des Gemeinwohls: »Aus dem Rangverhältnis von Verfassungsrecht und einfachem Recht folgt notwendig die autonome Befugnis des Verfassungsgerichts zur Definition des Gemeinwohls. Gestritten werden kann nur über Grad und Maß, also über die Kontrolldichte.« (Engel, »Offene Gemeinwohldefinitionen«, S. 24). Zur partiellen Kritik dieser Auffassung vgl. Schuppert, »Gemeinwohl«, S. 926f., sowie Frankenberg, *Verfassung der Republik*, S. 23.

162 Schuppert, »Gemeinwohl«, S. 914.

Rechtspflichten, sondern auf die verfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen der politischen Verfahren und Kompetenzen zur Gemeinwohlbestimmung bezieht.

Das Bestreben nach einer Entsubstanzialisierung und Prozeduralisierung des Gemeinwohls speist sich wesentlich aus der historischen Erfahrung des totalitären Gemeinschaftsterrors des »Dritten Reiches«. Wie in der katholischen Soziallehre stellt sich auch für die rechtswissenschaftliche Auffassung in den 1950er und 60er Jahren die Aufgabe einer deutlichen Abgrenzung von der substanziellen Gemeinwohlkonzeption der Nationalsozialisten.¹⁶³ So vermeidet das Grundgesetz zur Absicherung gegen den »Terror der einen Idee«¹⁶⁴ die normative Bindung der Grundrechte an ein Gemeinwohl im Singular. Es bemüht sich um eine *offene, pluralistischen Interessen Rechnung tragende* Gemeinwohlkonzeption als »eine Art natürlicher Impfung gegen Intoleranz«¹⁶⁵. Der Gefahr staatlich-kollektivistischer Übergriffe soll darüber hinaus mit der Betonung der Freiheitsrechte als individuelle Abwehrrechte begegnet werden. Die subjektiven Grundrechte etwa der Meinungs- und Religionsfreiheit, der Presse- und Versammlungsfreiheit sowie die Prinzipien der Gewaltenteilung, der Rechtssicherheit und der Gesetzmäßigkeit ziehen dem staatlichen Handeln klare Grenzen und schützen das Individuum gegen staatliche Willkür sowie dagegen, den Interessen der politischen Mehrheit zum Opfer gebracht zu werden.

Diese Grenzziehung wird durch die freiheitlich-liberale Ausrichtung des modernen Verfassungsstaates unterstützt, der sich bei der Verwirklichung des Gemeinwohls in vielen Bereichen bewusst zurückhält. Gegenüber der vormodernen Staatsidee zeichnet sich der moderne Verfassungsstaat dadurch aus, dass er nicht mehr den Anspruch erhebt, sämtliche Aspekte des gesellschaftlichen Lebens und des Gemeinwohls zu umfassen. Er behält lediglich diejenigen Gemeinwohlaufgaben bei, die von den einzelnen Bürgern oder von Zusammenschlüssen derselben überhaupt nicht oder nicht mit hinreichendem Erfolg bewältigt werden können, d.h., er kümmert sich um die Erzeugung und Bewahrung jener *existenzwichtigen* Güter,

163 Vgl. etwa Sternberger, »Das allgemeine Beste«, S. 170, Isensee, »Gemeinwohl und Staatsaufgaben«, S. 5, 25 und 38, sowie Stolleis, *Gemeinwohlformeln*, S. 2f. Hinzu kommt auch in der Rechtswissenschaft das Bedürfnis einer Auseinandersetzung mit der als einengend empfundenen Lehre vom Naturrecht.

164 Engel, »Offene Gemeinwohldefinitionen«, S. 32.

165 Ebd.

die sich Individuen nicht allein verschaffen können und die deshalb als *öffentliche Güter* bezeichnet werden.

Bei aller Abgrenzung gegen eine kollektivistisch-totalitäre Unterdrückung des Individuums und aller Einschränkung des staatlichen Aufgabebereichs behält die Konzeption des modernen freiheitlichen Verfassungsstaates aber dennoch einen *positiven Bezug auf das Gemeinwohl*. Dieser positive Bezug manifestiert sich darin, dass die Grundrechte nicht nur als Abwehrrechte gegen den Staat als den traditionellen Träger der Gemeinwohlverwirklichung konzipiert sind, sondern zugleich auch als »Ermächtigung der Bürger« interpretiert werden können, in den verschiedenen Sphären der Gesellschaft, »an der Herstellung des Gemeinwohls mitzuwirken«. ¹⁶⁶ Die schon bei John Locke angelegte Trennung von Staat und Gesellschaft erfährt durch das eng mit der Konzeption einer weitestmöglichen Förderung des Gemeinwohls durch die Bürger verbundene Ideal der *Bürgergesellschaft* ¹⁶⁷ eine affirmative Bestätigung. Der freiheitlich-liberale Charakter der modernen rechtswissenschaftlichen Gemeinwohlaufassung führt dazu, dass zunehmend darüber diskutiert wird, welche Ziele vom Staat, welche von nicht-staatlichen Zusammenschlüssen einzelner Bürger gesetzt und verfolgt werden sollen. ¹⁶⁸ Die Idee der vom Staat getrennten Bürgergesellschaft eröffnet eine zweite Sphäre der Öffentlichkeit, in der die Unterscheidung gemeinwohlförderlichen oder gemeinwohlschädlichen Handelns zwar nach wie vor von Bedeutung ist, aus der sich der Staat aber so weit wie möglich zurückzieht. Der Staat bzw. die Regierung gilt damit nicht mehr als primärer Träger oder primäre Verwirklichungsinstanz des Gemeinwohls, sondern wird auf die schwächeren Rollen des Garanten der verfassungsmäßig festgelegten Grundrechte und der diese realisierenden öffentlichen Güter sowie des Vermittlers zwischen konfligierenden Einzel- und Gruppeninteressen beschränkt. Gemäß der liberalen Ausrichtung des

166 Isensee, »Gemeinwohl und Staatsaufgaben«, S. 37.

167 Vgl. hierzu Abschnitt 7.3.3.

168 Locke sieht im *Second Treatise of Government* eine Reihe von natürlichen Rechten auf Subsistenz vor: »Men, being once born, have a right to their Preservation, and consequently to Meat and Drink, and such other things, as Nature affords for their Subsistence« (§ 25). Die Anerkennung entsprechender moralischer Wohlfahrtsrechte zieht für Locke jedoch nicht die Notwendigkeit staatlicher Eingriffe nach sich und führt daher nicht zur Etablierung entsprechender Rechtsansprüche und Gesetze (*legal rights*). Es bleibt vielmehr offen, ob die Sicherung der betreffenden natürlichen Rechte durch staatliche Institutionen oder durch private Zusammenschlüsse wohlthätiger Individuen zu realisieren sei. Der Wohlfahrtsstaat entscheidet diese Frage zugunsten staatlicher Institutionen.

modernen Verfassungsstaates bleibt das durch die Grundrechte ermöglichte, an die Stelle staatlichen Handelns tretende bürgergesellschaftliche Gemeinwohlangagement jedoch im Modus der Freiwilligkeit: »Den Grundrechten korrespondieren weder symmetrische Grundpflichten der Bürger noch symmetrische Eingriffsermächtigungen des Staates.«¹⁶⁹ Die Aufgabe des Verfassungsstaates liegt nicht in der Einforderung tugendhaften gemeinwohlorientierten Verhaltens, sondern in der Garantie von Freiheitsrechten. Eine »Grundpflicht jedes Staatsbürgers, »seine körperlichen und geistigen Kräfte so zu betätigen, wie es dem Gemeinwohl entspricht«, wie sie in Art. 20 der Verfassung von Rheinland-Pfalz formuliert ist, widerspreche der freiheitlich-liberalen Ausrichtung des Grundgesetzes. Sie sei nicht »rechtswirksam« und könne nur den Status eines »verfassungsethischen Appells« beanspruchen.¹⁷⁰

Der an der Idee des Gemeinwohls orientierte »Dienst für die Allgemeinheit« ist damit zwar staatlich erwünscht, bleibt aber im Modus des *freiwilligen, tugendhaften Engagements*. Er entspringt lediglich der »Verfassungserwartung«¹⁷¹, dass die Bürger von der ihnen durch die Grundrechte zugesicherten Freiheit einen Gebrauch machen, der aus freien Stücken zur Förderung des Gemeinwohls beiträgt. Diese Erwartung eines spontanen und freiwilligen Engagements zugunsten des Gemeinwohls hat den Charakter eines *stummen Appells*. Er setzt auf ein entsprechendes »Grundrechtsethos«¹⁷² der Bürger, aus dem heraus sie – wenn nicht jeder einzeln, so doch insgesamt – die vom Staat in sie gesetzten Erwartungen erfüllen. An dieser Stelle greift das berühmte Diktum Wolfgang Böckenfördes, der freiheitlich säkularisierte Staat beruhe auf Voraussetzungen, die er selbst

169 Isensee, »Gemeinwohl und Staatsaufgaben«, S. 38. Eine Ausnahme bildet beispielsweise die in Art. 16 des Grundgesetzes im Rahmen der »Sozialpflichtigkeit des Eigentums« festgelegte Möglichkeit von Enteignungen zugunsten des allgemeinen Interesses. Es gibt somit auch Gemeinwohlziele, die eine partielle Einschränkung individueller Grundrechte rechtfertigen können. Insgesamt zielt das Grundgesetz aber darauf ab, einer rechtlichen Durchsetzung des Gemeinwohls durch den Staat mit den individuellen Grundrechten eine nicht überschreitbare Grenze zu ziehen, um die Freiheit der Bürger zu sichern: »Das Defizit der Kompetenzzusstattung des Verfassungsstaates gegenüber dem Handlungsbedarf des Gemeinwohls ist unter den Bedingungen der Freiheit notwendig und nicht aufhebbar.« (a.a.O., S. 39).

170 A.a.O., S. 38, Anm. 125; vgl. auch S. 48.

171 Isensee spricht diesbezüglich auch von einer Verwirklichung des »Gemeinwohlpotential[s] der Grundrechte« (a.a.O., S. 38).

172 Ebd.

nicht zu schaffen bzw. zu garantieren vermöge.¹⁷³ Es ist vor allem die integrative Funktion des Gemeinwohlgedankens, an der dessen Charakter als »soziomoralische Ressource«¹⁷⁴ deutlich wird. Das Gemeinwohl benennt nicht nur eine bloße Schnittmenge von Interessen, die es für zweckrational handelnde Akteure klugerweise gemeinsam zu verfolgen gilt. Es fungiert darüber hinaus als *Symbol der Einheit staatlicher Ziele* und damit als *Basis eines politischen Gemeinschaftsgefühls*. Gemäß der Gemeinwohlkonzeption der modernen Rechtswissenschaft trägt der moderne Verfassungsstaat damit zwar nach wie vor insofern eine umfassende Verantwortung für das Gemeinwohl, als er für die Verwirklichung der verfassungsrechtlich festgelegten Staatsziele bzw. für die Wahrung der öffentlichen Interessen und Güter zuständig ist, bleibt aber durch die Grundrechte seiner Bürger in seiner Gemeinwohlträgerschaft auf ein »staatsethische[s] Minimum«¹⁷⁵ eingeschränkt.

Das Vertrauen des Verfassungsstaates in den Gemeinsinn seiner Bürger bzw. in eine unsichtbare Systemrationalität ist allerdings nicht ungebrochen.¹⁷⁶ So macht beispielsweise die Sozialstaatsklausel deutlich, »daß der »von unten« kommende Prozeß der Gemeinwohlerhebung prekär ist und die Verfassung den altliberalen Optimismus nicht teilt, daß das allgemeine Beste kraft der unsichtbaren Hand des Marktes von selber aus dem Wettbewerb der Interessen hervorgehe«¹⁷⁷. Der engen Verflechtung des modernen Verfassungsstaates mit dem liberalen Interessenparadigma steht daher auf der anderen Seite eine enge Verbindung von Verfassungsstaat und Sozialstaat gegenüber, die in ihrer deutschen Variante mit dem Etikett der sozialen Marktwirtschaft belegt worden ist. Der Vergleich mit dem absolutistischen Wohlfahrtsstaat der guten Polizey zeigt jedoch, dass die Förderung des Gemeinwohls durch staatliche Eingriffe heute stark ein-

173 Vgl. Böckenförde, »Entstehung des Staates«, S. 60.

174 Münkler/Fischer, »Rhetoriken des Gemeinwohls«, S. 10.

175 Isensee, »Gemeinwohl und Staatsaufgaben«, S. 12.

176 Frankenberg, der die Gemeinwohlbelange als Werte versteht und kritisiert, konstatiert eine angestrebte Suggestivwirkung der in der Verfassung ausgezeichneten Gemeinwohlziele, die gerade auf einer Skepsis gegenüber der Verwurzelung dieser Ziele in einer pluralistischen Gesellschaft beruhe: »Wertvorgaben bringen nach einer neuen Lesart normative Überzeugungen zum Ausdruck, von denen die Verfassung suggeriert, sie würden weithin geteilt. Nicht selten signalisieren »Wertordnungen« oder eine verfassungsförmige Staats- oder Bürgerethik, daß der Verfassungsgeber einer durch gemeinsame ethische Vorstellungen bewirkten sozialen Kohäsion gerade nicht traut.« (Frankenberg, *Verfassung der Republik*, S. 22).

177 Isensee, »Gemeinwohl und Staatsaufgaben«, S. 39.

geschränkt ist. Außerhalb des Sozialbereichs und über die Funktion der Rechtssicherung hinaus bleibt der moderne Verfassungsstaat weitgehend auf die Rolle einer Vermittlungsinstanz zwischen den divergierenden Interessen von Konfliktparteien eingeschränkt. Er wird zum Mediator, zu einer zwischen Gemeinwohl und Partikularwohl ausgleichenden und in Streitfällen entscheidenden Instanz.¹⁷⁸

Die für diese Rollenänderung wesentlich verantwortliche prozedurale Auffassung der modernen Rechtswissenschaft wirft allerdings auch Probleme auf. Sie birgt die Gefahr eines formalistischen oder positivistischen Gemeinwohlverständnisses, dem alles als Gemeinwohl gilt, was gemäß den durch die Verfassung bestimmten Verfahrensregeln und Kompetenzverteilungen als solches beschlossen wird. Eine *rein* prozedurale Auffassung scheint darauf hinauszulaufen, dass alle Gemeinwohlbelange politischen Mehrheitsentscheidungen unterworfen sind und damit grundsätzlich zur Disposition stehen. Auch in der juristisch-prozeduralen Auffassung bleibt jedoch eine *Spannung zwischen materialen und prozedural-formalen Momenten*, zwischen »Sachrichtigkeit« und »Konfliktbewältigung«¹⁷⁹ erhalten. Es gibt unterschiedliche Auffassungen darüber, wie weit sich die Formalisierung und Prozeduralisierung des Gemeinwohlgedankens ausdehnen lässt. Kritiker einer rein formalen Auffassung weisen darauf hin, dass es zusätzlich zu der formalen prozeduralen einer materialen Rechtfertigung bedürfe, die die prozedural ermittelten Ergebnisse an die materialen Gemeinwohlziele rückkoppelt: »Die ordnungsgemäße Art und Weise des Zustandekommens einer Entscheidung macht die Frage nach ihrem richtigen Inhalt nicht entbehrlich. Formale Organisationsstrukturen vermitteln auch nur formale Legitimation.«¹⁸⁰

Ein rein formales Verständnis birgt als Kehrseite der prozeduralen Entsubstanzialisierung die *Gefahr einer inhaltlichen Aushöhlung* des Gemeinwohlgedankens und damit einer Beliebigkeit seiner Bestimmung. Die prozedurale Auffassung der Rechtswissenschaft steht daher vor einem »Gemeinwohl-Dilemma«:

Einerseits verbieten es die Funktionserfordernisse eines offenen politischen Prozesses [...] wie das Leitbild des freiheitlichen Verfassungsstaates [...], das Gemeinwohl als Maßstab sozialen Handelns verbindlich und mit Geltungsanspruch gegenüber jedermann zu definieren, andererseits scheint der naheliegende Weg in die

178 Vgl. Isensee, »Gemeinwohl und Staatsaufgaben«, S. 11.

179 Engel, »Offene Gemeinwohldefinitionen«, S. 31.

180 Isensee, »Gemeinwohl und Staatsaufgaben«, S. 26; vgl. auch S. 40.

Prozeduralisierung des Gemeinwohls zwangsläufig im Holzweg der Maßstablosigkeit zu enden.¹⁸¹

Dieses Dilemma könne jedoch dadurch gelöst werden, dass man über die in der Verfassung festgelegten einzelnen *Gemeinwohlbelange* materiale Gehalte in die prozedurale Auffassung integriere und die Bestimmung des Gemeinwohls darüber hinaus so offen, d.h. so formal und prozedural wie möglich, gestalte.¹⁸² Der Inhalt des Gemeinwohls liege demnach zunächst in denjenigen Zielen, die der Verfassungsgeber in einem deliberativen Prozess als Gemeinwohlbelange ausgezeichnet hat. Der Prozess demokratischer Mehrheitsentscheidungen setze erst auf einer untergeordneten Ebene an und sei durch die verfassungsrechtlichen Vorgaben der materialen Gemeinwohlbelange hinreichend fundiert und der Beliebigkeit entzogen. Diesem Lösungsvorschlag kann allerdings entgegengehalten werden, dass er das Gemeinwohl zwar einer beliebigen Disponibilität entzieht, sich aber zu wenig Gedanken über den vorgeordneten Prozess der verfassungsrechtlichen Auszeichnung und Bestimmung der Gemeinwohlbelange macht und es damit letztlich bei einer formalistischen Legitimation belässt. Anders als es der *verfassungsrechtliche Prozeduralismus* nahe legt, kann ein demokratisches Gemeinwesen nicht selbstverständlich davon ausgehen, dass die in seiner Verfassung festgelegten Werte und Normen notwendig, d.h. ein für alle Mal, dem allgemeinen oder öffentlichen Interesse entsprechen: »Da die freiheitliche Demokratie sich nicht gewiß sein kann, daß ihre Normen schon von Verfassungen wegen das allgemeine Interesse verwirklichen, ist sie auf materiale Rechtfertigung aus der Idee des Gemeinwohls angewiesen.«¹⁸³

Eine alternative Lösungsstrategie des Gemeinwohldilemmas besteht in dem Versuch, einer beliebigen Bestimmung des Gemeinwohls nach den jeweiligen Mehrheitsverhältnissen durch die Einführung prozeduraler Ergänzungsregeln vorzubeugen, die sich auf die politische Entscheidungsfindung beziehen und deren Ergebnissen eine größere Akzeptanz verschaffen sollen. Im Unterschied zur Input-Legitimation, die sich aus der Partizipationsmöglichkeit für alle Mitglieder des Gemeinwesens ergibt, wird dabei eine ergebnisbezogene *Output-Legitimation* angestrebt, die auf der Überzeugung der Betroffenen fußt, es sei fair und richtig entschieden wor-

181 Schuppert, »Gemeinwohl«, S. 914f.

182 Vgl. a.a.O., S. 915f.

183 Isensee, »Gemeinwohl und Staatsaufgaben«, S. 42.

den.¹⁸⁴ Um eine solche Überzeugung entstehen zu lassen, bedarf es nicht nur des korrekten Einhaltens prozeduraler Routinen, sondern auch einer *zusätzlichen Rechtfertigung* durch die Darlegung von Gründen, die in einem nachvollziehbaren Verhältnis zu den in der Verfassung ausgezeichneten Gemeinwohlzielen stehen. Die Darlegung der Gründe müsse idealerweise unter zwei Aspekten erfolgen: Zum einen sollten die für die Entscheidung ausschlaggebenden Gründe benannt und einsichtig gemacht werden. Zum anderen sollten aber auch diejenigen Gründe und/oder Gemeinwohlvorstellungen ausgewiesen werden, die zwar im Prozess der Entscheidungsfindung erörtert, aber nicht als ausschlaggebend beurteilt worden sind.¹⁸⁵ Die Strategie einer stärkeren Legitimation durch Ergänzungsregeln der prozeduralen Bestimmung geht damit durch den Abgleich der Ergebnisse der politischen Entscheidung mit den verfassungsrechtlich festgelegten Gemeinwohlzielen und das nachträgliche Ausweisen der konkreten entscheidungsbestimmenden Gründe, Argumente und Gemeinwohlvorstellungen stärker auf inhaltliche Gesichtspunkte ein. Die genannten Ergänzungsregeln lassen sich jedoch rein prozedural formulieren, sodass man darüber streiten kann, ob die betreffende Legitimationsstrategie tatsächlich in der Lage ist, den befürchteten Formalismus zu verhindern. Zudem bleibt die Frage nach der inhaltlichen Richtigkeit der verfassungsrechtlich festgelegten Gemeinwohlbelange auch hier unbeantwortet.

Eine dritte Strategie zur Lösung des Gemeinwohldilemmas ist daher stärker an materialen Überlegungen ausgerichtet. Neben der Wichtigkeit der verfassungsrechtlich festgelegten prozeduralen Regeln und Kompetenzverteilungen betont sie die *inhaltliche Bedeutung des Gemeinwohls als geistig-politische Zieleinheit*. Die Idee des modernen Verfassungsstaates gehe schon deshalb über eine rein formale Gemeinwohlbestimmung hinaus, weil das Gemeinwohl in ihm von Anfang an als inhaltlich umrissenes Thema vorgegeben sei, das »den Spielraum der möglichen Lösungen«¹⁸⁶ wesentlich bestimme. Zwar verzichte das Grundgesetz auf die Formulierung eines inhaltlich bestimmten allgemein verbindlichen Gemeinwohlbegriffs im Singular. Eine Einschränkung der individuellen Grundrechte der Bürger könne nicht mit Berufung auf »das Gemeinwohl« oder »das öffentliche Interesse« im Allgemeinen erfolgen, sondern nur mit Bezug auf einzelne mit Verfassungsrang versehene Rechtswerte. Gleichwohl stehe hinter diesen

184 Vgl. Engel, »Offene Gemeinwohldefinitionen«, S. 39.

185 Vgl. a.a.O., S. 51.

186 Isensee, »Gemeinwohl und Staatsaufgaben«, S. 17.

einzelnen Gemeinwohlbelangen so etwas wie ein allgemeines »latent vorhandenes Gemeinwohlverständnis«, das allerdings nicht mehr als »geschlossenes Gemeinwohlprogramm« zu verstehen sei, sondern nur in differenzierender Auseinandersetzung mit den an verschiedenen Stellen der Verfassung festgehaltenen Gemeinwohlbelangen erschlossen werden könne.¹⁸⁷ Das Gemeinwohl erscheint damit zum einen als rechtlich bestimmter »Gegenstand der Verfassung«, darüber hinaus aber auch als überpositiver »Sinnhorizont, in dem die Verfassung steht.«¹⁸⁸ Als »Inbegriff aller legitimen Staatsziele« diene das Gemeinwohl nicht nur als abstrakter »Legitimationsgrund der Staatlichkeit«, der jeder möglichen Verfassung vorausgeht, sondern auch als »geistige Zieleinheit« der öffentlichen Interessen, die bindende Grundlage politischer und richterlicher Entscheidungen ist.¹⁸⁹ Die dem Staat gemäß der modernen rechts- und politikwissenschaftlichen Auffassung zugeschriebene Funktion der Mediation unterschiedlicher Interessen könne nur dann erfolgreich ausgeübt werden, d.h. die angestrebte integrative Wirkung entfalten, wenn sie ein *minimales materiales Fundament* besitze. Allein ein solches Fundament ermögliche es, dem mit dem Einwand der Maßstabslosigkeit thematisierten Problem von »Divergenzen zwischen Mehrheits-Legalität und Gemeinwohl-Legitimität«¹⁹⁰ zu begegnen, das eine rein formale Auffassung nicht einmal in den Blick bekomme.

Die Strategie einer stärker material ausgerichteten Legitimation schreibt dem Begriff des Gemeinwohls und den verschiedenen unter ihm subsumierten verfassungsrechtlichen Gemeinwohlbelangen eine *überpositive, oberhalb rechtlicher und politischer Entscheidungen angesiedelte Geltung* zu. Über den Abgleich konkreter Gemeinwohlbestimmungen mit den verfassungsrechtlich festgelegten Gemeinwohlzielen hinaus orientiert sie sich zumindest partiell an der Vorstellung von »Gemeinwohl- und Gerechtigkeitskriterien [...], die diesen vorgeordnet sind und damit über den Horizont des positiven Rechts hinausgreifen«¹⁹¹. Wie die Unantastbarkeit der Menschenwürde und der Menschenrechte deutlich mache, lasse der rechtsphilosophische Standpunkt des Grundgesetzes eine »demokratie-transzendente« Auffassung des Gemeinwohls erkennen.¹⁹² Die mit der materialen Legiti-

187 Isensee, »Gemeinwohl und Staatsaufgaben«, S. 50.

188 A.a.O., S. 51

189 A.a.O., S. 4; vgl. auch Knebel, »Gemeinwohl«, S. 171, sowie Herzog, »Gemeinwohl«, Sp. 257.

190 Isensee, »Gemeinwohl und Staatsaufgaben«, S. 41.

191 A.a.O., S. 40.

192 Ebd.

mationsstrategie aufgeworfene Alternative einer demokratie-immanenten oder demokratie-transzendenten Geltung des Gemeinwohls führt zu der Frage zurück, ob die Verfassung und ihre Bestimmungen oberhalb der Ebene politischer Entscheidungen nicht doch eine unabhängige »normative Substanz« besitzen.¹⁹³

Gemäß der materialen Rechtfertigungsstrategie kann die Funktion des Verfassungsgesetzes in einer Konkretisierung der überpositiven Idee des Gemeinwohls in drei Punkten gesehen werden: Die Aufgabe der Konkretisierung umfasst erstens »die Bestimmung der Gemeinwohlinhalte (Menschenwürde, soziale Gerechtigkeit«), zweitens die »Verteilung der Aufgaben zur Gemeinwohlehervorbringung zwischen Staat und Grundrechtsträgern« und drittens die Festlegung der staatlichen Befugnisse sowie von Entscheidungsprozeduren für die Klärung offener Gemeinwohlfragen im politischen Tagesgeschäft.¹⁹⁴ Der insbesondere gegen den ersten Punkt gerichtete Gegeneinwand lautet, dass die vorgeschlagene materiale Lösungsstrategie des Gemeinwohldilemmas hinter die Errungenschaften der prozeduralen Auffassung zurückfalle, da sie »mit der Annahme einer hinter der Verfassung liegenden Wertordnung« die »Ebene der Konvention verlasse« und zu einer »Werterkenntnis« zurückkehre.¹⁹⁵

Dieser Einwand verfehlt jedoch die Pointe dieser Lösungsstrategie, der es nicht um die Reinhonorisierung einer ontologisch-naturrechtlich vorgegebenen Seins- und Gerechtigkeitsordnung, sondern um die Verbindung einer formal-prozedural gefassten Offenheit *auch der Verfassung selbst* mit der Idee von mehr als rein formalen überpositiven Gemeinwohl- und Gerechtigkeitskriterien und damit um die Verquickung zweier eigentlich entgegengesetzter Orientierungen geht. Das entscheidende Moment, das diese Verbindung bewirkt, ist darin zu sehen, dass der Maßstab für die Lösung des Gemeinwohldilemmas in einer *Idee* des Gemeinwohls als geistiger Zieleinheit einzelner Gemeinwohlbelange gesucht wird. Die Idee einer solchen überpositiven Zieleinheit geht zwar einerseits über einen rein formalen bzw. prozeduralen Begriff des Gemeinwohls hinaus, behauptet aber nicht die beweisbare Existenz einer erkennbaren Seins- und Wertordnung, weshalb man besser von einer *quasi-materialen* als von einer materialen Strategie sprechen sollte. Die Verfassung wird demnach einerseits insofern als unveränderlich eingestuft, als sie die vorausgesetzten überpositiven Gemein-

193 Isensee, »Gemeinwohl und Staatsaufgaben«, S. 44.

194 A.a.O., S. 48.

195 Frankenberg, *Verfassung der Republik*, S. 23.

wohl- und Gerechtigkeitsprinzipien zur Geltung bringen und gegen alle Versuche einer Aushebelung zugunsten partikularer Interessen schützen soll. Sie wird aber zugleich insoweit als offen und veränderlich betrachtet, als es um die optimale Realisierung der unter der Zieleinheit des Gemeinwohls versammelten als überpositiv gedachten Prinzipien geht. Auch die in der Verfassung als Rechtswerte festgeschriebenen Gemeinwohlbelange stehen unter dem permanenten Vorbehalt, die angestrebte bestmögliche Realisierung eventuell noch nicht erreicht zu haben, und sollten daher immer wieder der Überprüfung unterzogen werden. Man könnte daher von einer Art *hypothetischem Universalismus*¹⁹⁶ sprechen, der sich einerseits von einer als überpositiv angenommenen Idee wie den Menschenrechten leiten lässt, zugleich aber davon ausgeht, dass zwischen den Angehörigen verschiedener Kulturgemeinschaften in verschiedenen Epochen immer wieder um die Verbesserung bzw. um die adäquate Formulierung dieser moralischen Rechte und deren Umsetzung in verfassungsrechtlich garantierte Grundrechte gestritten werden muss.

Für die zweite und die dritte Stufe der materialen bzw. quasi-materialen Lösungsstrategie, auf der es um die Verteilung der gemeinwohlbezogenen Aufgaben zwischen Staat und Bürgergesellschaft sowie um die Festlegung von Prozeduren und Kompetenzen für die politischen Entscheidungen geht, kann die Spannung zwischen materialen und formalen Momenten der rechtswissenschaftlichen Gemeinwolauffassung durch die Unterscheidung von *Staatszielen* und *Staatsaufgaben* herabgesetzt werden. Staatsziele können als »die Belange des Gemeinwohls (öffentliche Interessen)« verstanden werden, »die der Staat sich zu eigen macht und in deren Dienst er sich planmäßig stellt.¹⁹⁷ Sie fungieren als »Leitbild zur Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung«¹⁹⁸. Als einzelne Gemeinwohlbelange sind sie konkreter als der Begriff des Gemeinwohls im Singular, der als geistige Zieleinheit sowie als abstrakter Legitimationsgrund der Staatlichkeit dient. Auf der anderen Seite besitzen sie aber einen abstrakteren Charakter als die Staatsaufgaben, die sich auf spezifische Tätigkeitsbereiche und Strategien der Gemeinwohlverwirklichung beziehen. Man denke etwa an den Unterschied zwischen dem allgemeinen Gemeinwohlziel der Wohlfahrt und dessen verfassungsrechtlicher Implementierung in der Sozialstaatsklausel

196 Das »Hypothetische« bezieht sich dabei lediglich auf den ontologischen Status; die Geltung ist dagegen als universal oder im Kantischen Sinne als kategorisch zu verstehen.

197 Isensee, »Gemeinwohl und Staatsaufgaben«, S. 51.

198 A.a.O., S. 52.

des Grundgesetzes auf der einen und den konkreten sozialstaatlichen Aufgaben in den Bereichen der Wohlfahrtspflege, des Gesundheits- oder Bildungswesens auf der anderen Seite. Während die Staatsziele insofern nicht zur politischen Disposition stehen, als sie in der Verfassung festgeschrieben sind¹⁹⁹, können die Staatsaufgaben als offen und dabei nicht nur als gegeneinander gewichtbar – dies gilt mit Einschränkungen auch für die Staatsziele, sofern sich Konflikte zwischen ihnen ergeben –, sondern auch als disponibel begriffen werden.

Als Fazit der Diskussion über das Verhältnis von formalen und materialen Momenten in der prozeduralen Gemeinwohlauffassung der modernen Rechtswissenschaft kann festgehalten werden, dass das Gemeinwohl-dilemma zwischen Sachrichtigkeit und prozedural-offenen Konfliktlösungsverfahren dadurch gelöst werden kann, dass das Gemeinwohl einerseits als *quasi-materiale geistige Einheit der Staatsziele oder öffentlichen Interessen* betrachtet und andererseits die Konkretisierung und Verwirklichung dieser Ziele so offen und prozedural wie möglich gehalten wird. Gemäß dieser Lösung weist die Idee des Gemeinwohls in zweifacher Hinsicht über den rein formal-prozedural gedachten Verfassungsstaat hinaus: Als normatives Leitbild übersteigt sie ihn als positives Rechtsgebilde. Und auch im Vergleich mit dem Verfassungsstaat als normative Idee erweist sie sich als reichhaltiger, weil die Idee des Verfassungsstaates »nur eine rechtliche Rahmenordnung des staatlichen Lebens gibt, das Gemeinwohl aber Rahmen und Inhalt gleichermaßen umfaßt«²⁰⁰. Der Gemeinwohlgedanke liefert nicht nur eine abstrakte Legitimation der Staatlichkeit, sondern steht auch für die geistige Zieleinheit des Staates als die Summe der einzelnen verfassungsrechtlich gesicherten Gemeinwohlbelange und die in diesen angelegten Möglichkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung. Er trägt so die *inhaltlich erfüllte Vorstellung eines idealen Zustands des guten Gemeinwesens, das die richtigen, ethisch legitimierbaren Ziele verfolgt*. Einen ersten Hinweis auf ein Kriterium für die Ermittlung der »richtigen« Gemeinwohlziele liefert die moralische Idee der Menschenrechte, die der freiheitlich-liberale moderne Verfassungsstaat in einen Katalog von rechtlich verbindlichen Grundrechten zu übersetzen versucht. Denkt man an das Ganze der Gemeinwohlziele (Frieden, Rechtssicherheit, innere Eintracht der Bürger, Wohlfahrt), wird zudem deutlich,

199 Gleichwohl bleibt gemäß der offenen Auffassung des Gemeinwohls wie der Verfassung die Möglichkeit einer Verbesserung oder Erweiterung der Verfassung als konsequenterer Verwirklichung des Gemeinwohlgedankens.

200 Isensee, »Gemeinwohl und Staatsaufgaben«, S. 13.

dass sich der Gemeinwohlgedanke nicht nur auf die politische, sondern auch auf die soziale Gerechtigkeit erstreckt. Seine inhaltliche Koppelung an die Ideen der Menschenrechte sowie der politischen und sozialen Gerechtigkeit scheint auch deshalb sinnvoll, weil sie der zum Teil berechtigten Skepsis gegenüber einem naturrechtlich-metaphysischen Gemeinwohlverständnis Rechnung trägt, zugleich aber mit diesen weniger unter Metaphysikverdacht stehenden Ideen die positiven Momente des Naturrechtsdenkens in sich aufnimmt.²⁰¹

2.4 Zusammenfassung

Wie der Überblick über die Geschichte und Entwicklung des Gemeinwohlgedankens eindrucksvoll verdeutlicht, fungiert die Idee des Gemeinwohls seit 2500 Jahren in verschiedenen Gestalten als Grundbegriff der politischen Ethik.²⁰² Die Entwicklung dieses Gedankens weist Einschnitte und Verschiebungen, aber wenig echte Brüche auf.²⁰³

Schon in der Gemeinwohlauffassung der Antike sind Grundzüge angelegt, die sich bis in die Gegenwart durchhalten: Als gute soziale Ordnung, als das Gemeinsame oder als der gemeinsame Nutzen steht das Gemeinwohl für eine zentrale politische Zweckeinheit, die die Vollmitglieder des Gemeinwesens als Bürger miteinander verbindet. Die Trägerschaft des Gemeinwohls liegt zunächst beim König und beim Adel und bleibt mit der politischen Macht lange dort konzentriert. Ab dem 5. Jahrhundert v. Chr. kommt es in Athen erstmals zu einer schrittweisen, wenn auch nur episodischen Einbeziehung der übrigen Bürger. In motivationaler Hinsicht setzt die Gemeinwohlauffassung der Antike auf die Vernunft, die Tugend und das wohlverstandene Eigeninteresse, welche sie als direkt miteinander verbundene Elemente versteht: Das Streben des Einzelnen nach Glück ist für seine vollständige Verwirklichung nicht nur auf seine eigene Vernunft,

201 Zur Herausarbeitung dieser Momente und zum Verhältnis von politischer Gerechtigkeit und Naturrecht vgl. Höffe, *Politische Gerechtigkeit*, S. 88–109.

202 Zu den gleichwohl verbleibenden Einwänden gegen die Tauglichkeit des Gemeinwohlbegriffs als zentraler Kategorie der politischen Ethik vgl. Kapitel 4.

203 Ein partieller Bruch könnte allenfalls für das frühe Mittelalter konstatiert werden, das im Vergleich zur Antike durch einen politischen Bedeutungsverlust des Gemeinwohlgedankens gekennzeichnet ist. Auch die frühen Kirchenväter halten jedoch an gemeinwohl-orientierten Begriffen wie *utilitas publica* oder *utilitas communis* fest.

sondern auch auf den Rahmen des Gemeinwesens angewiesen, das sich in einem guten Zustand befindet. Die Aufgabe des Staates wird darin gesehen, den Bürgern ein tugendhaftes und gerechtes und deshalb glückseliges Leben zu ermöglichen. Als zentrale Mittel zur Sicherung des Gemeinwohls gelten die gute, tugendhafte Herrschaft der dazu Geeigneten (Platon) und/oder die sachgerechten, persönlicher Willkür entzogenen Gesetze (Aristoteles). Die inhaltliche Ausrichtung des Gemeinwohls ergibt sich über Ziele wie den Schutz des Gemeinwesens vor Feinden, eine kluge und gerechte Staatsführung, eine gerechte Verfassung, innere Eintracht unter den Bürgern und eine gesicherte materielle Existenzgrundlage derselben. Das so bestimmte Gemeinwohl dient als normativer Maßstab des guten Gemeinwesens sowie des Vergleichs verschiedener politischer Verfassungen.

Das christliche Mittelalter stärkt die in der Vernunftordnung der Platonischen Ideen angelegte transzendente Ausrichtung des Gemeinwohlgedankens, indem es ihn in die christliche Heilslehre einbindet und auf die Person Gottes zulaufen lässt. Das *bonum commune* besteht in der vernünftigen Hinordnung aller irdischen Angelegenheiten auf die Vollkommenheit Gottes als das *summum bonum* oder das *bonum commune omnium*. Durch diesen Bezug erweist sich die Gemeinwohl-idee des Mittelalters als feste, unwandelbare und dogmatische Größe. Über die Augustinische Theorie des Gottesfriedens führt das christliche Gemeinwohlverständnis auf eine festgefügte Ständeordnung. Trotz dieser stark religiösen Ausrichtung des Politischen werden die göttlich-transzendente Heilsordnung und die irdisch-politische Ordnung der menschlichen Gemeinwesen als zwei getrennte Ebenen verstanden. Dieser Ebenentrennung entspricht die Differenzierung zwischen äußerem (politisch-öffentlichem) und innerem (persönlich-individuellem) Gemeinwohl bei Thomas von Aquin. Allerdings formuliert diese Unterscheidung keine Entgegensetzung, die das Individuum aus dem Staat herausreißt, sondern lediglich ein Ergänzungsverhältnis, in dem zum Ausdruck kommt, dass die politische Gemeinschaft dem Einzelnen nicht in allen Punkten bei seiner Vervollkommnung helfen kann.

In politischer Hinsicht dient das Gemeinwohl im Mittelalter der Legitimation und der moralischen Regulierung der königlichen oder fürstlichen Herrschaft. Die Fürstenspiegel des späten Mittelalters zeichnen ein Idealbild des tugendhaften, sich uneigennützig an den Gemeinwohlzielen von Frieden, Gerechtigkeit, Wohlergehen sowie der Einheit der Christenheit orientierenden Herrschers. Der Gemeinwohlgedanke fungiert damit als ethisches Korrektiv einer eigennützigen Ausübung politischer Macht. Ähn-

lich wie in der Antike soll auch der Fürst des Mittelalters seinen Untertanen ein gutes Leben ermöglichen, indem er sie zu einem tugendhaften und standesgemäßen Verhalten anleitet. Anders als in den demokratischen Versuchsformen der Antike beschränkt sich die Gemeinwohlorientierung der Regierten im Mittelalter allerdings durchgängig auf einen »vernünftigen«, die Schranken des eigenen Standes beachtenden Gehorsam.

Eine erneute Ausweitung der Gemeinwohlträgerschaft ist in Ansätzen erst im Übergang zur frühen Neuzeit bei Denkern wie Marsilius von Padua und Nikolaus von Kues in der Idee des Wahlkönigtums zu beobachten. Hier kommt es auch zu einer veränderten Auffassung des Verhältnisses von irdisch-politischer und geistlich-transzendenter Sphäre, die wieder zu einer stärkeren Säkularisierung der Politik führt. Die Emanzipation der Städte und das langsame Aufweichen des Feudalsystems bereiten den Boden für eine Dynamisierung und damit für ein Aufbrechen der tradierten Ständeordnung. Die politischen Krisen des ausgehenden Mittelalters bringen mit der Theorie der Staatsräson bei Machiavelli und Hobbes ein neues Paradigma politischer Herrschaft hervor, das oft als Entmoralisierung der Politik verurteilt worden ist. Die Erhaltung des Staates und seiner Stabilität steht jedoch nur vermeintlich an absolut erster Stelle: Machiavelli wie Hobbes sprechen dem Herrscher über den Staat starke Vollmachten zu, um den Bestand des Gemeinwesens in politischen Krisenzeiten zu gewährleisten. Sie unterscheiden jedoch nach wie vor zwischen einer guten und einer schlechten Staatsräson und verwenden hierfür die traditionelle Disjunktion der entweder gemeinwohlorientierten oder eigennützigen Herrschaft. Auch die zur Bestandssicherung des Staates verstärkten Befugnisse des Herrschers bleiben damit dem ethischen Maßstab des Gemeinwohlgedankens unterworfen. Allerdings tritt in der Theorie der Staatsräson die legitimierende Funktion des Gemeinwohls gegenüber der limitierenden, das politische Handeln begrenzenden Funktion in den Vordergrund.

Die wirkliche Neuerung, die Machiavelli dem Gemeinwohldenken beschert, liegt in der Vorstellung einer rein irdisch gedachten, gegenüber theologischen Moralvorstellungen autonomen Politik. Trotz dieser De-transzendenzierung bzw. Säkularisierung des Gemeinwohlgedankens bleibt dieser aber auch bei Machiavelli der höchste Maßstab einer politischen Ethik. Zwar kommt es zu einem partiellen Auseinanderfallen von politischer (Staats-)Moral und christlicher Individualmoral: Der Fürst darf, ja muss auf Kosten seines Seelenheils Maßnahmen ergreifen, die der Moral und dem Recht widerstreiten; er ist aber verpflichtet, diese Maßnahmen auf

dasjenige Minimum zu beschränken, das für die Sicherung der Herrschaft und des Gemeinwesens erforderlich ist. Zudem darf er sich nicht aus eigennützligen Motiven, sondern nur um des Nutzens der Untertanen willen über die Gebote der Moral hinwegsetzen. Allerdings wird in aller Offenheit die Frage aufgeworfen, wie viel an Moral sich die Politik leisten kann.

Mit dem Konzept der guten Polizey, das in seiner älteren Variante an das *bonum commune* der mittelalterlichen Fürstenspiegel anknüpft, kommt es ab dem 16. Jahrhundert zu einer neuen Form gemeinwohlorientierter Herrschaft und zu einer weiteren Dynamisierung des Gemeinwohlgedankens. Diese Dynamisierung zeigt sich erstens darin, dass sich die Art der polizeylichen Tätigkeit von einer bewahrenden, die Verletzungen der *tranquillitas ordinis* wieder zurechtrückenden zu einer nicht nur beaufsichtigenden, sondern auch vorsorglich planenden und auf Verbesserungen des gesamten politischen Systems abzielenden Funktion erweitert. Die Dynamisierung äußert sich zweitens in einer Ausweitung der Gemeinwohlträgerschaft vom Monarchen auf die sich vergrößernde und zunehmend selbstständig agierende Beamtenschaft. Diese Erweiterung manifestiert sich auch in der Entstehung einer eigenen Polizeywissenschaft als Vorläuferin der heutigen Verwaltungs-, Wirtschafts- und Politikwissenschaft. Die Dynamisierung der polizeylichen Tätigkeit schlägt sich schließlich drittens in der inhaltlichen Konkretisierung von Begriffen wie Wohlfahrt, Wohlstand oder Wohlergehen nieder, die den Gegenstand der Wohlfahrtspolizey als einem der beiden Hauptstränge der guten Polizey bilden.

Auch im Gemeinwohlkonzept der guten Polizey wird die Orientierung des Herrschers bzw. der verwaltenden Beamtenschaft an den eigenen Interessen normativ ausgeschlossen. Die Tugendanforderungen an den guten Herrscher beschränken sich allerdings darauf, sich selbst und das Gemeinwesen stark und mächtig zu erhalten, um sich auf diese Weise der Mittel zu versichern, derer es zu einer Regierung zum gemeinen Besten bedarf. Der »Polizeystaat« des 17.–19. Jahrhunderts ist ein absolutistisch-fürsorglicher Obrigkeitsstaat. Wie in den Fürstenspiegeln des Mittelalters legitimiert er sich über die Sicherung und Fürsorge, mit der er den Bürgern alles zukommen lässt, was zur guten Verfassung des bürgerlichen Lebens erforderlich ist. Eine Mitwirkung der Betroffenen ist dabei jedoch nicht vorgesehen.

Der absolutistische und obrigkeitsstaatliche Charakter des Gemeinwohlkonzepts der guten Polizey bzw. einer ausgeprägten kameralistischen Wirtschafts- und Wohlfahrtspolitik zieht im 18. Jahrhundert die Kritik der

Aufklärung und des Liberalismus auf sich. Diese Kritik unterteilt sich in einen stärker wirtschaftlichen und einen stärker politischen bzw. rechtsphilosophischen Strang: Mandeville und Smith geht es um eine Effizienzsteigerung der Wirtschaft mit dem Endziel einer Stärkung des Staates, Humboldt und Kant um die Frage der philosophischen Legitimität staatlicher Wohlfahrtsförderung. Der wirtschaftliche Liberalismus hält das Marktgeschehen der Neuzeit für zu komplex, als dass es erfolgreich einer gemeinwohlorientierten staatlichen Wirtschaftsplanung unterzogen werden könnte und empfiehlt stattdessen ein weitgehendes, wenn auch nicht uneingeschränktes Vertrauen in die rationalen Strukturen des Marktes und das Eigeninteresse der auf ihm agierenden Akteure. Die historisch äußerst einflussreiche Idee der unsichtbaren Hand führt langfristig zu einer starken Abwertung der Gemeinwohlorientierung: Zwar wird der Begriff des Gemeinwohls nach wie vor zur Benennung der Ziele des Gemeinwesens verwendet. Da der einzelne Bürger aber theoretisch nicht mehr dafür tun muss, als seine eigenen Interessen klug, nach Mandeville sogar: egoistisch zu verfolgen, bleibt letztendlich nicht viel davon übrig. Im wirtschaftsliberalen und dann später im neoliberalen Paradigma kommt es zu einer weitgehenden Entintentionalisierung und Entmoralisierung des Gemeinwohlgedankens. Zwar setzen Mandeville und auch Smith auf ein gemeinwohlorientiertes Handeln der Politik, das das egoistische Handeln der (Wirtschafts-)Bürger in die richtigen Bahnen lenken (Mandeville) bzw. ein Marktversagen verhindern oder dessen Folgen auffangen soll (Smith). In der Rezeption ihrer Theorien sind diese Ergänzungsstücke staatlicher Regulierung jedoch meist unter den Tisch gefallen. Rousseaus fundamentale Kritik an der Legitimität von Einzel- und Sonderinteressen bleibt nicht ohne Wirkung auf die Französische Revolution und die Autonomiekonzeption Kants, vermag den Siegeszug des liberalen Paradigmas des Eigeninteresses aber nicht aufzuhalten.

Auch der politische Strang des Liberalismus und der Aufklärung, wie ihn Humboldt und Kant vertreten, fordert eine Beschränkung des Staates auf die Aufgaben der Rechtssicherung. Einerseits hindere die Wohlfahrtspolitik der Polizeybehörden die Bürger an ihrer individuellen Entwicklung, andererseits stelle das System der allgemeinen Wohlfahrt, mit seinem Anspruch, die Untertanen glücklich zu machen, eine paternalistische Bevormundung dar, die den Primat der Selbstbestimmung als das Grundprinzip der Sittlichkeit verletze. Zudem sei das hinter dem System der allgemeinen Wohlfahrt stehende Prinzip der Glückseligkeit nicht in der Lage, eine ver-

nünftige und universalisierbare Legitimation des Staates zu liefern. Trotz dieser scharfen Kritik lassen Kant wie Humboldt aber einen gewissen Raum für die Wohlfahrt als staatliches Gemeinwohlziel: Humboldt knüpft den Rückzug des Staates an die Reife der Bevölkerung zur gegenseitigen Unterstützung sowie an die Sicherung der physischen Existenz, die in jedem Fall gewährleistet sein müsse. Kant lässt eine staatliche Wohlfahrtsförderung unter der Bedingung zu, dass der Wohlfahrtszweck nicht zur Legitimation des Staates herangezogen, sondern klar dem Rechtsprinzip untergeordnet wird. Sofern diese Bedingung erfüllt werde, seien genau jene wohlfahrtspolitischen Maßnahmen zulässig, derer es bedürfe, um das Gemeinwesen nach innen stabil und nach außen verteidigungsfähig zu halten.

Die Kritik der Aufklärung und des Liberalismus zielt auf eine Verlagerung der Gemeinwohlträgerschaft vom Monarchen und den in seinem Namen agierenden Behörden auf die ihre eigenen Belange verfolgenden (Wirtschafts-)Bürger, die auch in politischer Hinsicht selbstbestimmt agieren. Darüber hinaus bewirkt sie den folgenreichen Umbruch zum Paradigma des Eigeninteresses. Dass die von Mandeville, Smith, Humboldt und Kant mindestens vorläufig für erforderlich gehaltenen staatlichen Maßnahmen gegen ein Versagen des Marktes bzw. zugunsten einer Sicherung der Existenz des Einzelnen und der Stabilität des Gemeinwesens notwendig sind, zeigt sich in der historischen Entwicklung bald am Entstehen der Sozialen Frage.

Die gesellschaftlichen Umbrüche im Zuge der industriellen Revolution bewirken die Verelendung ganzer Bevölkerungsschichten und machen staatliche Gegenmaßnahmen unumgänglich. Diese führen zur Ausbildung des modernen Sozialstaats, mit dem über eine Reihe staatlich organisierter Sicherungssysteme die Existenzgrundlage der Mitglieder des Gemeinwesens sowie die soziale Stabilität gesichert werden soll. Während der Sozialstaat sich auf die Sicherung der Existenzgrundlage und – nach den Vorstellungen Steins – auf die im Sinne einer Hilfe zur Selbsthilfe erforderliche strukturelle Unterstützung sozial benachteiligter Schichten beschränkt, reichen die Ziele des Wohlfahrtsstaats im modernen Sinne weit darüber hinaus. Die Klärung der Frage, auf welche Maßnahmen oder Güter sich das Gemeinwohlziel der Wohlfahrt bezieht und inwieweit die entsprechende Versorgung in den Aufgabenbereich des Staates oder in die Eigenverantwortung der Bürger fällt, wird dadurch erschwert, dass die Grenze zwischen unbedingt gebotener Existenzsicherung und nur bedingt gebotener Zusatzversorgung nicht immer deutlich zu ziehen ist. Die Diskussion der

letzten Jahre über die Zukunft des Wohlfahrts-, zum Teil auch des Sozialstaats dreht sich neben der Frage der Finanzierbarkeit auch um die gerechte Verteilung der Lasten, die von den Mitgliedern des Gemeinwesens getragen werden müssen, um die Gemeinwohlziele des Staates zu finanzieren. Damit geht es auch um das Verhältnis von öffentlichen und privaten Interessen sowie um die Erzeugung und Bereitstellung öffentlicher Güter, Themen die auch in der katholischen Soziallehre sowie in der prozeduralen Gemeinwohlauffassung der Rechtswissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg eine große Rolle spielen.

Den Kernpunkt der Auseinandersetzung um den Gemeinwohlbegriff in der jüngeren katholischen Soziallehre bildet die Frage nach dem ontologischen Status des Gemeinwohls und der Gesellschaftsordnung. Gemäß der naturrechtlich-metaphysischen Konzeption bezeichnet das Gemeinwohl als zentraler Teil einer transzendenten Seins- und Gerechtigkeitsordnung einen dem Handeln der Individuen vorgelagerten Horizont von Werten und Gütern. Gemäß der empirisch-realistischen oder prozeduralen Auffassung ist das Gemeinwohl bzw. die Vorstellung desselben dagegen lediglich als Ergebnis eines historisch bedingten Zusammenwirkens der Mitglieder des Gemeinwesens zu betrachten. Die Gesellschaft wird als reale Beziehungseinheit gesehen, die ebenso wenig wie das Gemeinwohl ein den Individuen vorgeordnetes substantielles Sein besitze. Die an einer naturrechtlichen Fassung des Gemeinwohls als vorgelagerter Seins- und Wertordnung ausgerichtete Fraktion der katholischen Soziallehre betont die Gefahr einer Aushöhlung des Gemeinwohlgedankens durch das egozentrische Verfolgen von Gruppen- und Sonderinteressen. Befürchtet wird, dass sich das substantiell Gerechte der werthaftern Gemeinwohlziele in den erfolgs- und machtorientierten Prozessen der Ausbalancierung und Kompromissfindung nicht durchzusetzen vermöge.

Trotz dieser Differenzen besteht jedoch Einigkeit über die zentrale Bedeutung der Gemeinwohlidee als Verpflichtungsgrund aller rechtlichen und sittlichen Regeln sowie als zentrale Formel gesellschaftlicher Integration. Auch die mit der Demokratisierung erreichte Ausweitung der Gemeinwohlträgerschaft wird von beiden Seiten unterstrichen. Zwar liege die Verantwortung für die Verwirklichung des Gemeinwohls vordergründig bei den Regierenden; letztlich komme sie aber jedem einzelnen Bürger zu, der seine politischen Wahlentscheidungen wie seine Ansprüche an das Gemeinwesen vor der Instanz seines »Gerechtigkeits-« bzw. »Gemeinwohlgewissens« auf ihre Berechtigung zu prüfen habe. Anzustreben sei eine

wechselseitige Limitierung von Gemeinwohl und Einzelwohl, ein gleichmäßiges Verhältnis zwischen den Leistungen der Einzelnen für das Gemeinwesen und der Förderung dieser Einzelnen durch dasselbe. Gemäß der Vorstellung, dass es sich bei öffentlichen Gütern um Güter handle, die nicht von Einzelnen erzeugt, bewahrt und verteilt werden können, ergebe sich der Inhalt des Gemeinwohls als die Summe derjenigen sozialen Werte, die nur im Zusammenwirken der Mitglieder des Gemeinwesens konzipiert und verwirklicht werden können.

Vergleicht man die Diskussionen in der katholischen Soziallehre und in der deutschen Rechtswissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg, ergeben sich drei Berührungspunkte: Erstens wird hier wie dort nach der Erfahrung der totalitären Gewaltherrschaft der Nationalsozialisten ein missbrauchsresistenter Gemeinwohlbegriff gesucht. Zweitens wird in beiden Zusammenhängen die Bedeutung öffentlicher Güter im Spannungsfeld zwischen privaten und öffentlich-allgemeinen Interessen erörtert. Drittens geht es in beiden Bereichen um die Frage nach dem ontologischen Status bzw. einer demokratie-immanenten oder demokratie-transzendenten Geltung des Gemeinwohls.

In der Rechtswissenschaft wird darüber diskutiert, ob verfassungsrechtlich bestimmten Gemeinwohlbelangen oder Staatszielen eine Geltung zukommt, die der politischen Entscheidung ganz oder zumindest weitgehend entzogen ist. Viele Autoren setzen dabei auf eine vollständige Entsubstanzialisierung und Prozeduralisierung des Gemeinwohls. Diese prozedurale Auffassung zeigt sich in einer Abkehr vom Gemeinwohl als einem eindeutig erkenn- und konstatierbaren Sachverhalt: So verzichtet das Grundgesetz der Bundesrepublik auf die Formulierung eines allgemein verbindlichen Gemeinwohlbegriffs im Singular. Stattdessen werden eine Reihe einzelner Gemeinwohlbelange in der Verfassung festgehalten, sodass das hinter ihnen stehende Gemeinwohlverständnis offen, d.h. Gegenstand der öffentlichen politischen wie verfassungsrechtlichen Auseinandersetzung, bleibt. Dieser Pluralismus der Gemeinwohlbelange wird durch die demokratischen Prozeduren der politischen Willensbildung und Entscheidungsfindung, das Prinzip der Gewaltenteilung sowie durch die Kontrollinstanz des Bundesverfassungsgerichts ergänzt. Die prozedurale Auffassung bejaht dabei ausdrücklich das Paradigma des Eigeninteresses, verweist aber gleichzeitig auf die in der Verfassung festgelegten Gemeinwohlbelange, die auch staatliche Interventionen rechtfertigen. Eine interessenorientierte, rein prozedurale Gemeinwohlauffassung scheint jedoch darauf hinauszuweisen,

dass alle Gemeinwohlbelange politischen Mehrheitsentscheidungen unterworfen sind. Damit drohen Diskrepanzen zwischen Konfliktbewältigung und Sachrichtigkeit, zwischen Mehrheitsentscheidungen und Gemeinwohl-Legitimität. Das mit diesen Diskrepanzen beschriebene Gemeinwohl-Dilemma führt auch in der Rechtswissenschaft auf die Frage nach einer inhaltlich bestimmbar normativen Substanz der Verfassung bzw. nach einem überpositiven, demokratietranszendenten Gemeinwohlbegriff. Diese Frage kann weder durch den bloßen Verweis auf die verfassungsrechtlichen Gemeinwohlbelange noch durch die Einführung prozeduraler Ergänzungsregeln bei der Begründung von das Gemeinwohl betreffenden Entscheidungen befriedigend beantwortet werden. Plausibler erscheint eine stärker an materialen Überlegungen ausgerichtete Strategie, die die inhaltliche Bedeutung des Gemeinwohls als geistige Zieleinheit und überpositiver Sinnhorizont betont, in dem die Verfassung steht. Die Pointe dieser quasi-materialen Lösungsstrategie, der es nicht um die Reinhonisierung einer ontologisch-naturrechtlich vorgegebenen Seins- und Gerechtigkeitsordnung geht, besteht in der Verbindung einer formal-prozedural gefassten Offenheit auch der Verfassung selbst mit der *Idee* von überpositiven Gemeinwohl- und Gerechtigkeitskriterien.

Was die Erzeugung, Bewahrung und Verteilung öffentlicher Güter betrifft, besteht weitgehende Einigkeit, dass diese in den Zuständigkeitsbereich des Gemeinwesens fällt. Die Diskussion darüber, wie sich die betreffenden Aufgaben zwischen Staat und (Bürger-)Gesellschaft verteilen, ist jedoch nicht abgeschlossen. Übereinstimmung ist weiterhin dahingehend gegeben, dass der Gemeinwohlgedanke zwar als Verpflichtungsgrund bürgerlichen Engagements zu betrachten ist, dieses Engagement aber im Modus der Freiwilligkeit verbleibt. Die rechtswissenschaftliche Auffassung verweist hier auf die Grundrechte, die nicht nur als Abwehrrechte gegen überzogene Anforderungen des Staates zu verstehen seien, sondern durch den mit ihnen geschaffenen Freiraum auch als Ermöglichungs- und Ermächtigungsbedingungen für ein selbsttätiges Engagement zugunsten des Gemeinwohls begriffen werden sollten.

Aus der geschichtlichen Entwicklung des Gemeinwohlgedankens lassen sich, die Zusammenfassung deutet es bereits an, einige epochenübergreifende Bestimmungen gewinnen: Hinter der Kategorie des Gemeinwohls stehen letztlich immer die Fragen nach den *Zielen* und der *idealen Ordnung* des Gemeinwesens sowie der Trägerschaft. Bei allen Unterschieden in den jeweiligen Ausprägungen wird die gute, gemeinwohlorientierte Herrschaft

durchgängig als gerechte Herrschaft begriffen.²⁰⁴ Die Gleichsetzung von »guter« und »gerechter Ordnung« sowie von »guter« und »gerechter Herrschaft« erhebt das Gemeinwohl seit der Antike zum höchsten Zweck und zur höchsten, universalen Norm des Gemeinwesens, zuweilen sogar alles Sittlichen. Neben der Sicherung der Rechtsordnung und des äußeren Friedens bezieht es sich auch auf die Sicherung des körperlichen oder materiellen Wohlergehens, die seit dem 19. Jahrhundert unter den Schlagworten der Sozialen Frage und der sozialen Gerechtigkeit behandelt wird. Allerdings ist das materielle Wohlergehen, von dem schon in den Gemeinwohlvorstellungen der Antike und des Mittelalters die Rede ist, weit von der Idee systematischer Umverteilungen entfernt, die erst in den modernen Konzeptionen des Sozial- und des Wohlfahrtsstaates in den Blick kommt.

Das Gemeinwohl erscheint entweder als *normatives Leitbild*, als zu einem bestimmten Handeln verpflichtende und motivierende Norm, oder als *idealer Zustand* eines guten Gemeinwesens. Als regulative Idee im Sinne Kants »entwirft das Gemeinwohl eine Einheit der Interessen, die in der Wirklichkeit noch nicht besteht, aber zu suchen ist, und eine Vollkommenheit des Gemeinwesens, die sich in der Erfahrung noch nicht findet«²⁰⁵. Es kann aber auch das Ergebnis gemeinwohlorientierten Handelns bezeichnen und steht dann für den guten Zustand des Gemeinwesens. Als ein solcher guter Zustand ergibt es sich aus dem *Zusammenwirken von guter institutioneller Ordnung und guter Herrschaft*, wobei Letztere durch das gemeinwohlorientierte Handeln der Regierten unterstützt wird. Dabei gilt historisch nahezu durchgängig die staatliche Gesetzgebung als Hebel für die Realisierung des Gemeinwohls. Es sind die guten Gesetze und ihre Beachtung durch die Regierenden wie die Regierten, auf die sich das Gemeinwohl als idealer Zustand gründet. Diese vorherrschende Auffassung wird erst in der Neuzeit durch zwei Gegentendenzen herausgefordert: durch das Interessenparadigma des politischen und wirtschaftlichen Liberalismus und durch die Trennung von Staat und Gesellschaft als zwei verschiedenen öffentlichen Sphären der Gemeinwohlverwirklichung.

Der Gemeinwohlgedanke erfüllt geschichtsübergreifend drei Funktionen: eine *legitimierende*, eine *limitierend-regulative* und eine *integrative* Funktion. Der Bezug auf das Gemeinwohl und die unter diesem gefassten Ziele

204 Ausnahmen finden sich, wie wir gesehen haben, allein bei den Sophisten (Thrasymachos) und bei Machiavelli – aber in beiden Fällen gibt es gute Argumente, dennoch von einer übergreifenden Orientierung am Gemeinwohl auszugehen.

205 Isensee, »Gemeinwohl und Staatsaufgaben«, S. 18.

ermöglicht erstens eine Rechtfertigung politischer Entscheidungen sowie eine Legitimation der gesamten politisch-sozialen Ordnung. Auf einer zweiten stärker auf das konkrete politische Handeln der Regierenden und in historisch unterschiedlichem Ausmaß auch auf das der Regierten bezogenen Ebene dient der Gemeinwohlgedanke als höchster Orientierungsmaßstab; entweder positiv als höchste Richtschnur ethisch gebotenen politischen Handelns oder negativ als Instanz, die eine Einschränkung oder Kritik abweichenden Verhaltens erlaubt. Der Gemeinwohlgedanke fungiert hier als ethisches Korrektiv. In der dritten, integrativen Funktion dient er als gemeinsamer Bezugspunkt, der die Interessen der einzelnen Bürger bündelt und zusammenführt und das Entstehen eines politisch-sozialen Wir-Gefühls ermöglicht.

Diese drei Funktionen richten sich in engem Zusammenhang mit den vorherrschenden Verfassungsformen zu unterschiedlichen Zeiten an verschiedene Adressaten. Die legitimierende Funktion scheint auf den ersten Blick alle Mitglieder des Gemeinwesens mit einzubeziehen. In nicht demokratischen Verfassungen betrifft sie sich jedoch allein die Herrschenden, die gehalten sind, ihre Entscheidungen und Handlungen sowie die Herrschaftsform selbst durch den Rückbezug auf das Gemeinwohl zu rechtfertigen. Eine wirkliche Einbeziehung der Regierten erfolgt nur in Verfassungen, in denen ihnen ein Mitspracherecht bzw. eine Kontrolle der Regierenden zusteht.²⁰⁶ Ein ähnliches Bild ergibt sich für die limitierend-regulative Funktion: Zwar richtet sich der Gemeinwohlgedanke als das politische und soziale Handeln normierende und gegebenenfalls korrigierende Instanz an alle Mitglieder des Gemeinwesens. In den Monarchien der Antike, des Mittelalters und der Neuzeit betrifft er das Handeln der Regierenden aber in einer deutlich anderen Weise als das der Regierten. Sofern das Handeln Letzterer in den Fürstenspiegeln und Regierungstraktaten des Mittelalters und später in den Handbüchern der Polizeywissenschaft überhaupt thematisiert wird, geht es um die passive »Verantwortung« eines Rechtsgehorsams. Erst mit der Trennung von Staat und (Bürger-)Gesellschaft entsteht ein zweiter öffentlicher Raum der Gemeinwohilverwirklichung, in dem aktive Beiträge der Regierten zur Förderung des Gemeinwohls gefragt sind.

206 Moscas Theorem der »politischen Formel« sieht die Aufgabe der Rechtfertigung gegenüber dem Volk zwar auch dann gegeben, wenn dieses keine verfassungsmäßigen politischen Rechte besitzt. Der Maßstab der »Legitimität« ist dabei mit der politischen Stabilität aber kein genuin ethischer (vgl. Abschnitt 1.2.1).

Dieser Prozess wird seit dem späten 18. Jahrhundert durch eine zunehmende Demokratisierung vieler Staatsordnungen ergänzt.

Allein die integrative Funktion des Gemeinwohlgedankens ist unabhängig von Verfassungs- und Regierungsform immer schon an sämtliche Mitglieder des Gemeinwesens gerichtet. Als ideelle Zieleinheit des politischen Handelns soll der Gedanke des Gemeinwohls von je her die Aufgabe erfüllen, einen inneren Zusammenhalt zwischen allen Bürgern herzustellen. Dies soll dadurch erreicht werden, dass die Interessen der Einzelnen mit dem Interesse des Ganzen zur Deckung gebracht werden. Wie am Problem der Ungleichheit politischer Rechte deutlich wird, orientiert sich die integrative Funktion jedoch über lange Zeiträume eher am Kriterium der sozialen Stabilität als am Maßstab der Gerechtigkeit.²⁰⁷

Der Hinweis auf die *historische* Bedeutsamkeit und die tragende Funktion des Gemeinwohlgedankens für die politische Ethik kann jedoch nur ein erster Schritt sein, dem als zweiter eine *systematische* Diskussion der Tragfähigkeit des Gemeinwohlbegriffs zu folgen hat. Die im ersten Hauptabschnitt dieses Kapitels gewonnenen Ergebnisse sollen daher im Folgenden mit Einwänden gegen den Gemeinwohlbegriff konfrontiert werden, da die Frage nach dessen Tragfähigkeit als zentraler Kategorie der politischen Ethik nur im Für und Wider systematischer Argumente geklärt werden kann. In dieser Absicht soll auf der Basis des historischen Überblicks zunächst eine kurze Typologie verschiedener Auffassungen des Gemeinwohls entwickelt werden. Vor dem Hintergrund dieser Typologie wird es einfacher sein, die gegen den Gemeinwohlbegriff erhobenen Einwände, von denen einige bereits angeklungen sind, systematisch zu erörtern. Dieses Vorgehen könnte sich vor allem dann als sinnvoll erweisen, wenn auf diese Weise genauer differenziert werden kann, welche Gemeinwohlauffassungen von welchem Einwand getroffen werden und welche nicht. Auf diese Weise sollte sich näherer Aufschluss über die systematischen Anforderungen gewinnen lassen, die an einen Gemeinwohlbegriff als Maßstab der Verantwortung von Eliten zu stellen sind.

²⁰⁷ Allerdings gilt es bei Urteilen dieser Art auch den ideengeschichtlichen Wandel von Begriffen wie »Gerechtigkeit« zu berücksichtigen.

3 Systematische Auffassungen und Verwendungsweisen des Gemeinwohlbegriffs

3.1 Apriorische versus aposteriorische Auffassungen des Gemeinwohls

Der Gegensatz apriorischer und aposteriorischer Auffassungen ist *methodologischer* bzw. *epistemologischer* Art. Er bezieht sich auf die Erkennbarkeit des Gemeinwohls bzw. auf die Frage, auf welchem Wege der Gemeinwohlbegriff inhaltlich bestimmt werden kann. Vertreter einer apriorischen Auffassung bejahen die Möglichkeit einer ins Absolute oder in den Bereich einer ideellen oder göttlichen Transzendenz hineinreichenden Erkenntnis. Sie postulieren die »Existenz eines vorab definierten, objektiven allgemeinen Wohls [...], das nicht an die empirisch zu ermittelnde Zustimmung der Gesellschafts- bzw. Gemeinschaftsmitglieder gebunden ist«¹. Als Vertreter einer solchen Auffassung sind uns im historischen Überblick Platon, Thomas von Aquin und in vielem an diese anknüpfend der naturrechtliche Strang der katholischen Soziallehre (Messner, Utz) begegnet. Auch die natur- bzw. vernunftrechtliche Gemeinwohlbeurteilung von Hobbes bis Kant trägt apriorische Züge.

Kritiker der apriorischen Auffassung halten ihr entgegen, sie sei ahistorisch, geschlossen und einseitig. Apriorische Gemeinwohlauffassungen sprächen der Pluralität von Gemeinwohlkonzepten die Berechtigung ab. Sie verabsolutierten den Gemeinwohlbegriff als nicht mehr hinterfragbaren Maßstab und versuchten, aus diesem das ganze System politisch-gesellschaftlicher Ordnung abzuleiten. Aposteriorische Auffassungen gehen demgegenüber davon aus, dass eine Bestimmung des Gemeinwohls nur empirisch möglich ist, also politisch ausgehandelt werden muss. Es bedarf demnach besonderer Untersuchungen bzw. Abstimmungsverfahren, um

¹ Schultze, »Gemeinwohl«, S. 137.

für ein bestimmtes Gemeinwesen zu einer Definition des Gemeinwohls zu gelangen. Hier ist neben der Auffassung Nell-Breunings insbesondere das prozedurale Gemeinwohlverständnis der Rechtswissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg zu nennen.

Gegen eine apriorische Auffassung des Gemeinwohls, die auf eine transzendente Seins- oder Wertordnung ausgreift, lässt sich zunächst ein methodologisch-erkenntniskritischer Einwand geltend machen: Angesichts der modernen Metaphysikkritik vermag die Vorstellung einer Erkenntnis transzendenter Gegenstände nicht zu bestehen. Den Bereich konkreter Erfahrung übersteigende und damit vom historischen Wandel unabhängige Ideen und Werte lassen sich zwar *denken* und als Maßstäbe moralisch-politischer Orientierung *postulieren*, aber nicht *erkennen*. Dieser Einwand scheint notwendig auf eine empirisch-aposteriorische Bestimmung des Gemeinwohls zu verweisen.

Mit der von Kant entwickelten und im Neukantianismus erweiterten Methode der Transzendentalphilosophie gibt es jedoch noch eine Art Zwischenmodell, das sich zwar als apriorisch versteht, aber metaphysische Ausgriffe auf ein Transzendentes vermeidet, indem es Aussagen über dieses nur im Modus *regulativer Ideen* zulässt. Wie die Anwendung der transzendentalen Methode auf den Begriff des Gemeinwohls aussieht und zu was für einer Art von Ergebnis sie führt, deutete sich bereits bei der Diskussion des Gemeinwohldilemmas der prozeduralen Auffassung der modernen Rechtswissenschaft an. Die das Gemeinwohldilemma bestimmende Spannung zwischen potenziell beliebigen Mehrheitsentscheidungen und einer metaphysisch-naturrechtlichen Hypostasierung des Gemeinwohls führte auf die Frage, ob als Bedingung der Möglichkeit einer gerechten Verfassung mit gesicherten individuellen Grundrechten nicht ein überpositiver und demokratie-transzendenter Begriff des Gemeinwohls ausgewiesen werden muss. Der transzendentalphilosophisch ausgerichtete Ansatz eines *hypothetischen Universalismus* löst dieses Dilemma mit einer quasi-materialen Konzeption des Gemeinwohls als geistige Zieleinheit und überpositivem Sinnhorizont der Verfassung, die gewissermaßen als Fluchtpunkt der politischen Ethik dient.

Mit dieser Gemeinwohlonzeption wird zwar ein apriorischer Anspruch erhoben, aber nicht in Form ontologischer Behauptungen über eine transzendente Wert- oder Gerechtigkeitsordnung. Der Vorwurf eines Rückfalls auf den Standpunkt einer vermeintlichen »Werterkenntnis«² kann

2 Frankenberg, *Verfassung der Republik*, S. 23.

daher zurückgewiesen werden. Darüber hinaus findet in zwei Punkten eine Annäherung an die empirische Ausrichtung der aposteriorischen Auffassung statt: Zum einen wird eine apriorische Begründung nur auf der obersten Ebene der Verfassung für die Bestimmung der Gemeinwohlziele in Anspruch genommen. Sowohl die Bestimmung der an diesen ausgerichteten Gemeinwohlaufgaben als auch die Verteilung der Kompetenzen zwischen Staat und Bürgern zur Erfüllung derselben soll nach demokratischen Regeln empirisch ausgehandelt werden. Zum anderen wird auch die *Formulierung* der Gemeinwohl- bzw. Verfassungsziele selbst insoweit als offen betrachtet, als sie einen *Gegenstand des öffentlichen Diskurses* bildet, in dem es sowohl um die bestmögliche Formulierung als auch um die bestmögliche Realisierung dieser Ziele geht. Der mit der regulativen Idee von Gemeinwohl- und Gerechtigkeitsprinzipien postulierte Anspruch einer überpositiven Geltung bleibt dadurch diesseits metaphysischer Spekulationen, dass er sich lediglich in formaler bzw. hypothetischer Hinsicht auf die Unverzichtbarkeit solcher Prinzipien als normative Grundlage einer gerechten, individuelle Grundrechte garantierenden Verfassung bezieht, ohne Aussagen über deren ontologische Realität zu treffen. Eine nähere Bestimmung kann über den allgemein anerkannten Maßstab der Menschenrechte erfolgen. Auch für diese gilt, dass die Art ihrer Formulierung wie ihrer Umsetzung den Gegenstand eines öffentlichen, in diesem Fall weltöffentlichen Diskurses bildet.

3.2 Materiale versus formale Auffassungen des Gemeinwohls

Eine weitere systematische Differenzierung kann anhand des Gegensatzes materialer und formaler Gemeinwohlauffassungen vorgenommen werden. Materialen Auffassungen zufolge »bezeichnet das Gemeinwohl einen allgemeinen Zweck, der sich in einem sozialen Gefüge in der Form von *gemeinsamen* Werten und Zielen konkretisiert«³. Im Gegensatz zu der pluralistischen Divergenz der Individualinteressen steht die Ebene des übergrei-

3 Veith, »Gemeinwohl«, S. 270. Auf den ersten Blick scheint diese Definition auch auf die quasi-materiale Bestimmung des transzendentalphilosophischen Ansatzes zuzutreffen. Während dieser jedoch lediglich die *formale Geltung* der vorausgesetzten Gemeinwohl- und Gerechtigkeitsprinzipien behauptet, unterstellen materiale Auffassungen oft auch die *reale Existenz* der betreffenden gemeinsamen Werte.

fenden allgemeinen Wohls für einen geteilten inhaltlichen »Kernbestand sozialer Leitvorstellungen, der in gesellschaftlichen Teilbereichen wie Politik, Wirtschaft, Wissenschaft oder Medien einen hohen Grad an Verbindlichkeit besitzt«⁴. Das materiale Moment liegt mithin in der Voraussetzung gemeinsamer, für sämtliche Bereiche eines bestimmten Gemeinwesens maßgeblicher Werte. Der Begriff des Gemeinwohls wird dabei als »normative Integrationsformel«⁵ in Anspruch genommen. Der gemeinsame Wertbestand kann dann entweder als substanzhaft und apriori vorgegeben – in diesem Fall fällt die materiale mit einer apriorischen und substanzialen Auffassung zusammen – oder als Resultat einer besonderen historischen Entwicklung und Tradition gefasst werden. Gemäß dieser Definition lassen sich beispielsweise trotz aller Gegensätze beide oben diskutierten Richtungen der katholischen Soziallehre als materiale Auffassungen charakterisieren. Sowohl bei Messner und Utz als auch bei Nell-Breuning erscheint das Gemeinwohl als gesellschaftsübergreifend verbindlicher Wertbestand.⁶ Ein weiteres Beispiel für eine materiale Auffassung des Gemeinwohls aus jüngerer Zeit bildet die politische Philosophie des Kommunitarismus, der den Bezug auf besondere Gemeinwesen (*communities*) bereits im Namen führt.⁷

Formale Auffassungen des Gemeinwohls beziehen sich dagegen nicht auf inhaltlich bestimmte Werte oder Glücksvorstellungen, sondern auf *strukturelle Voraussetzungen*, insbesondere auf die *Notwendigkeit bestimmter Institutionen*.⁸ Die Bedeutung materialer Werte und Ideen wird zwar nicht geleugnet, aber nicht als entscheidendes Moment einer legitimierungsfähigen Gemeinwohlbestimmung und -realisierung verstanden. Der Blickpunkt liegt stattdessen auf denjenigen institutionellen Voraussetzungen, derer es bedarf, um gemeinsame Ziele zu realisieren (instrumentelle formale Auffassung) oder überhaupt erst zu ermitteln (prozedurale formale Auffassung). Als Beispiele formaler Gemeinwohauffassungen sind die Kantische Rechtsphilosophie und vor allem die prozedurale Auffassung der modernen Rechtswissenschaft zu nennen. Während Kant die Förderung des

4 Veith, »Gemeinwohl«, S. 270f.

5 Münkler/Fischer, »Gemeinwohl in der modernen Gesellschaft«, S. 890.

6 Die Trennlinie innerhalb der katholischen Soziallehre verläuft daher nicht entlang der Dichotomie materialer und formaler, sondern substanzialistischer und prozeduraler Auffassungen.

7 Vgl. etwa Sandel, *Republik*, MacIntyre, *Verlust der Tugend*, Taylor, »Atomism«, Etzioni, *Common Good*, sowie Reese-Schäfer, *Kommunitarismus*.

8 Vgl. Veith, »Gemeinwohl«, S. 271 und 281.

Gemeinwohls vor allem von einer vernünftigen Rechtsordnung erwartet und seine Rechtsphilosophie auf der Grundlage eines formalen Vernunftbegriffs des Rechts entwickelt⁹, versucht die moderne Rechtswissenschaft auf der Basis einer Pluralität von Gemeinwohlbelangen eine deliberative Entscheidungskultur zu etablieren. Auch die Diskursethik ist in diesem Zusammenhang zu nennen, da sie das ethisch Gebotene ebenfalls auf der Grundlage formaler Verfahrensregeln zu ermitteln sucht.

Gegen die materiale Auffassung spricht, dass sie mit festgeschriebenen Wertvorstellungen und Glückskonzepten arbeitet, die kaum Raum für Einsprüche von Individuen und Gruppen lassen. Dieser Vorwurf trifft nicht nur für apriorische, sondern auch für aposteriorische materiale Auffassungen zu. Zwar behaupten Letztere keine übergeschichtliche Geltung für die von ihnen vertretenen Wertvorstellungen. Sie gehen aber davon aus, dass es einen faktisch ausweisbaren traditionellen Kanon von Wertvorstellungen gibt, an dem nicht gerüttelt werden soll. Formalen Auffassungen stellt sich genau das entgegengesetzte Problem: Aufgrund ihrer inhaltlichen Offenheit für die Interessen von Individuen und Gruppen laufen sie Gefahr, in eine inhaltliche Beliebigkeit bzw. einen formalistischen Gemeinwohlpositivismus zu verfallen. So steht beispielsweise, wie oben diskutiert, die formal-prozedurale Auffassung der modernen Rechtswissenschaft vor der Frage, ob die in der Verfassung festgeschriebenen Grundrechte und Verfahrensweisen der politischen Willensbildung rein formal zu verstehen sind oder ob es nicht wenigstens eines Minimums materialer Vorgaben bedarf, um den über das Gemeinwohl-Dilemma zum Ausdruck gebrachten Gefahren der Maßstabslosigkeit bzw. der inhaltlichen Beliebigkeit von Mehrheitsentscheidungen zu entgehen. Dieses Dilemma erweist sich erst dann als lösbar, wenn man eine nicht rein formale Auffassung zugrunde legt, die ein minimales quasi-materiales Fundament erhält, das die höchste Ebene des Verfassungsrahmens und der durch diesen bestimmten, an den Menschenrechten orientierten Grundrechten umfasst.

Eine materiale Auffassung des Gemeinwohls scheint somit nur dann vertretbar, wenn sie weder apriorisch noch substanziell konzipiert ist, d.h., wenn sie sich, wie etwa der Kommunitarismus, bewusst als partikular ver-

⁹ Folgt man der Kantischen Unterscheidung von »formal« und »material«, sind sämtliche Gemeinwohlauffassungen als material und damit als von eingeschränkter Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit zu verstehen, die das allgemeine Wohl nicht zuerst in die republikanische Rechtsstaatlichkeit, sondern primär in das Glück oder das gute Leben der Bürger setzen.

steht. Allerdings kommt sie in einer solchen Fassung nicht als Maßstab einer universellen politischen Ethik in Frage. Hier greift die von Kant betonte Notwendigkeit einer formalen Herangehensweise, wenn die Ebene einer unbedingten Allgemeingültigkeit erreicht werden soll.

3.3 Substanzielle versus prozedurale Auffassungen des Gemeinwohls

Substanzielle Auffassungen gehen in Übereinstimmung mit den meisten apriorischen Auffassungen davon aus, dass es sich bei dem Gemeinwohl um eine Substanz handelt, die in ihrer Wesenhaftigkeit unabhängig vom geschichtlichen Wandel bestimmt werden kann. Sie postulieren die Existenz und die Erkennbarkeit einer vorgelagerten metaphysisch-naturrechtlichen Seins- und Wertordnung.¹⁰ Kernpunkt der substanziellen Gemeinwohlaufassung ist eine *normative Wertsubstanz*, die als oberster Verpflichtungsgrund politischen und sozialen Handelns ausgezeichnet wird. Die Aufgabe der Gemeinwohilverwirklichung steht so in einem festen, vorgegebenen Rahmen, der der Einwirkung der Individuen weitgehend entzogen ist – es gilt nur noch, Abweichungen zu vermeiden und die Realisierung des Gemeinwohls so weit wie möglich voranzutreiben. Die Orientierung an einem festen, substanziellen Maßstab des Guten führt dazu, dass die Lösung von Konflikten über eine Konkurrenz oder einen vermittelnden Ausgleich von Interessen als defizient erscheint, da es – substanziell betrachtet – genau eine sachgerechte richtige Lösung gibt, die durch Kompromisse oder aufgrund eines Machtübergewichts einzelner Gruppen verfehlt werden kann.

Die genannten Kennzeichen der substanziellen Auffassung führen dazu, dass mit Blick auf sie auch von einem »idealistischen« oder »transpersonale[n], »metaphysische[n]« Gemeinwohlverständnis«¹¹ die Rede ist: »Idealists believe that the public interest reposes not in the positive law made by men, but in the higher law, in natural law. They describe the public interest as a thing of substance, independent of the decisional process

10 Der Ausrichtung an der Sphäre einer vorgelagerten *idealen* Wertwirklichkeit geht dabei – wie bei Platon und bei Messner – oft die Ablehnung einer *materialistischen*, vorwiegend an materiellen Gütern orientierten Auffassung des Gemeinwohls einher.

11 Stolleis, *Gemeinwohlformeln*, S. 303.

and absolute in its terms.«¹² Der damit behauptete ideale und überhistorische Charakter des Gemeinwohls beinhaltet eine Abschottung gegenüber der Geschichte¹³, weshalb die Gegner einer substanziellen Auffassung diese als »geschlossene« Konzeption kritisieren. Der Vorwurf der Geschlossenheit richtet sich allerdings auch gleichermaßen gegen ein »Interpretationsmonopol«¹⁴ des Gemeinwohls in der Hand weniger (z.B. der Philosophenkönige Platons, der letztlich nur Gott gegenüber verantwortlichen Fürsten des Mittelalters oder der von Wolff legitimierten fürsorglich-paternalistisch agierenden absolutistischen Monarchen), denen allein die Kompetenz zur Erkenntnis und/oder zur Verwirklichung des Gemeinwohls zugesprochen wird. Aus dieser Perspektive erscheinen substanzielle Auffassungen des Gemeinwohls nicht nur als ahistorisch, sondern auch als *elitär und antidemokratisch*.¹⁵ Dass substanzielle Auffassungen aber nicht per se an eine monarchische oder oligarchische Herrschaftsform gebunden sind, zeigt der naturrechtlich-metaphysische Gemeinwohlbegriff der katholischen Soziallehre, wie er von Messner vertreten wird. Die Aufgabe der Erkenntnis des Gemeinwohls sowie der Beurteilung der zu seiner Verwirklichung ergriffenen Maßnahmen wird dort jedem einzelnen Mitglied des Gemeinwesens zugesprochen. Als Erkenntnisinstanz verweist Messner auf ein »Gemeinwohlsgewissen«, das einen Abgleich zwischen dem substanziellen Gemeinwohl bzw. den dieses konstituierenden Werten und dem politischen Handeln gesellschaftlicher Gruppen ermöglichen soll. Sofern dieser Abgleich zu einem negativen Ergebnis führe, erwachse dem Einzelnen die Pflicht, sein Urteil öffentlich zu machen und den gemeinwohlschädlich agierenden Gruppen die politische Unterstützung zu entziehen – also z.B. bestimmte Politiker entweder gar nicht erst oder zumindest nicht wieder-zuwählen. Die These, »das transpersonale, »metaphysische« Gemeinwohl-

12 Schubert, *Public Interest*, S. 200. Der Begriff einer idealistischen Gemeinwohlauffassung ist jedoch nicht besonders trennscharf. So wie er von Stolleis und Schubert gebraucht wird, passt er zwar auf die Ideenlehre Platons, aber nicht einmal ansatzweise auf den transzendentalen Idealismus Kants. Es scheint daher plausibler, zur Bezeichnung der partiellen Überschneidungen zwischen Platon und Kant von apriorischen Auffassungen zu sprechen.

13 Man denke etwa an den statischen Gemeinwohlbegriff des Mittelalters, der sich aus der Koppelung des Gemeinwohls an die »gottgewollte« politische Ordnung der Ständegesellschaft ergibt (vgl. Abschnitt 2.2).

14 Schuppert, »Gemeinwohl«, S. 911.

15 »The public interest, of course, is what the elite thinks is good for the masses. Idealist dogma, as dogma, is basically antithetical to democratic theories of governance.« (Schubert, *Public Interest*, S. 200).

verständnis« sei »mit dem pluralistischen Demokratieverständnis unvereinbar«¹⁶, ist daher nur insoweit zutreffend, als der Pluralismus individueller Interessen nicht in die Bestimmung eines substanziellen Gemeinwohlbegriffs eingeht. Zwar gilt der substanziellen Auffassung das Gemeinwohl in der Tat als »ein Begriff eigener Realität, für dessen Inhalt es auf Selbstverständnis und Wünsche von Individuen und Interessengruppen nicht ankommt«¹⁷. Er kann aber gleichwohl von jedem Einzelnen als Maßstab der Kritik herangezogen werden, wenn das auf seine Verwirklichung verpflichtete Handeln einer Regierung oder einer gesellschaftlichen Gruppierung ihm nicht gerecht wird.

Die prozedurale¹⁸ Auffassung geht dagegen von einer starken, wenn nicht vollständigen Offenheit des Gemeinwohlbegriffs wie auch der Gesellschaft aus. Gegen die Vorstellung eines substanziellen Kanons von Werten und einer vorgegebenen Gesellschaftsordnung verlangt sie eine Öffnung der Gemeinwohlidee für den historischen Wandel politischer Interessen über eine *Entsubstanzialisierung*, *Detranszendierung* und *Formalisierung* des Gemeinwohlbegriffs. Vertreter der prozeduralen Auffassung sehen institutionell verankerte demokratisch-partizipative Verfahrensweisen als einzige Möglichkeit, um zu einer offenen und damit tragfähigen Bestimmung des Gemeinwohls zu gelangen. Das Gemeinwohl erscheint damit als *Leerstelle*, die in konflikträchtigen öffentlichen Debatten über den Kurs und die Ziele des Gemeinwesens immer wieder neu gefüllt werden muss. Der Staat und die Regierung gelten nicht als Sachwalter einer vorgegebenen substanziellen Ordnung, sondern als Hüter eines formalen Rahmens sowie als Vermittler zwischen divergierenden politischen Interessen. Allerdings wird der *Ausgleich der Interessen* weniger nach dem funktionalen Modell der unsichtbaren Hand als vielmehr auf der *Basis eines rechtsphilosophisch begründeten demokratischen Republikanismus* gedacht, der sich durch das

16 Stolleis, *Gemeinwohlformeln*, S. 303.

17 Ebd.

18 Aus philosophischer Sicht könnte man im Anschluss an den von Ernst Cassirer für die moderne Naturwissenschaft beschriebenen Übergang vom »Substanzbegriff« zum »Funktionsbegriff« daran denken, der substanzialistischen Gemeinwohlauffassung die funktionale gegenüberzustellen. Der von Cassirer konstatierte Übergang von substanzhaften Dingen zu abstrakten Gegenständen, die nur noch als Kreuzungspunkte verschiedener begrifflicher Relationen bzw. als Werte entsprechender Funktionen aufgefasst werden, meint jedoch etwas deutlich anderes als die »Funktion« des marktwirtschaftlichen Wettbewerbs bei Adam Smith.

Verständnis einer Reihe von Grundrechten als individuellen Abwehrrechten gegen den Staat auszeichnet.¹⁹

Vor dem Hintergrund der Metaphysikkritik der Moderne erscheint die substanzielle Auffassung, soweit sie mit der apriorischen zusammenfällt, schon methodisch als fragwürdig. Es bleibt unklar, wie das Gemeinwohl als normative Substanz apriori erkannt werden soll. Der Verweis auf das Gewissen als Erkenntnisinstanz ist sowohl in epistemologischer als auch in moralphilosophischer Hinsicht unbefriedigend. Ein zweites Problem bildet die historische Diskreditierung durch das substanzielle Gemeinwohlverständnis insbesondere des »Dritten Reiches«, aus der sich die Frage nach hinreichenden Schutzvorrichtungen gegen einen Missbrauch der Gemeinwohlidee ergibt. Wie die Erörterung des kritischen Potenzials der Auffassung Messners gezeigt hat, sind substanzielle Auffassungen zwar nicht zwangsläufig elitär oder gar antidemokratisch; hinsichtlich der Gemeinwohltüchtigkeit sind durchaus Übereinstimmungen zur prozeduralen Auffassung möglich. Als wesentliche Differenz bleibt jedoch bestehen, dass das Gemeinwohl der substanziellen Auffassung zufolge nicht als frei bestimmbar gilt, sondern an die Erkenntnis einer vorgegebenen Seins- und Wertordnung gebunden ist.

Diesen Problemen substanzieller Auffassungen stehen zwei Vorteile prozeduraler Auffassungen gegenüber: Sie sind erstens *aufnahmefähig für den historischen Wandel* von Gemeinwohlvorstellungen. Und sie sind zweitens *offen gegenüber sozialen Konflikten*, die ihren Niederschlag nicht zuletzt im Streit um die adäquate Formulierung und eventuell auch um die unterschiedliche Gewichtung von Gemeinwohlzielen finden. Vertreter der prozeduralen Auffassung betonen daher die Bedeutung eines konfliktoffenen Verfahrens. Den genannten Vorteilen einer prozeduralen Auffassung steht der Einwand entgegen, die mit ihr betriebene Entsubstanzialisierung des Gemeinwohlbegriffs stelle eine inhaltliche Aushöhlung dar, die dazu führe, dass dieser seine Bedeutung als Maßstab der politischen Ethik verliere. Die Bestimmung des Gemeinwohls bzw. der einzelnen Gemeinwohlziele über prozedurale Routinen unterwerfe diese dem Mehrheitsprinzip und drohe

¹⁹ Unter den Verfechtern der prozeduralen Auffassung gibt es allerdings Diskrepanzen darüber, inwieweit die Garantie dieser Grundrechte, die zugleich Möglichkeiten eines freien Engagements für das Gemeinwohl bieten, für die Förderung des Gemeinwohls ausreicht. Neben Vertretern, die gewisse staatliche Eingriffe wie z.B. ein Sozialstaatsprinzip für notwendig halten, gibt es auch eine liberale eher funktional ausgerichtete Fraktion.

sie damit disponibel zu machen. Auch diesem Einwand gegenüber kann jedoch auf die bereits mehrfach angeführte teils prozedurale, teils transzendentalphilosophische Lösung des Gemeinwohldilemmas verwiesen werden, die darin besteht, dass das Gemeinwohl nicht rein formal gefasst wird, sondern im Rahmen einer Ebenentrennung ein minimales quasi-materiales Fundament erhält. Gemäß dieser Lösung stellt das Gemeinwohl zwar auf der höchsten Ebene der Gemeinwohlziele eine überpositive und demokratietranszendente Größe dar, die alltagspolitischen Mehrheitsentscheidungen vorgeordnet ist, wird aber weder als substantiell noch als absolut oder geschlossen aufgefasst. Auch über die Formulierung und die Umsetzung der Gemeinwohlziele und der verfassungsmäßig festgelegten Grundrechte kann nach wie vor öffentlich gestritten werden. Die volle demokratische Offenheit der prozeduralen Auffassung kommt dann auf den konkreteren Ebenen der Bestimmung und Durchführung der Staatsaufgaben zum Tragen.

3.4 Moralische versus funktionale Auffassungen des Gemeinwohls – Gemeinwohl und Gemeinsinn

Die moralische Auffassung des Gemeinwohls ist dadurch gekennzeichnet, dass die Orientierung am Gemeinwohl als moralische Handlung bzw. als Tugend gesehen und entsprechend positiv ausgezeichnet wird. Ihre Wurzeln liegen in der griechischen Antike. Das Wohl der Polis wurde an die Tugend der gesetzgebenden Herrscher und im Zuge der Demokratisierung auch an das tugendhafte politische Engagement der Bürger gekoppelt. Als tugendhaft gilt dabei ein Handeln, das nicht eigennützig an der Bereicherung auf Kosten des Gemeinwesens ausgerichtet ist, sondern sich in bewusster Ausrichtung am gemeinsamen Nutzen hervortut. Während Eigennutz und Gemeinwohlorientierung als unvereinbar gelten, gehen Eigeninteresse und Gemeinwohl im strebensethischen Denken der Griechen aber durchaus zusammen. Richtig verstanden verweise das Streben des Einzelnen nach einem guten und glückseligen Leben notwendig auf die Förderung des Gemeinwesens. Diese Auffassung erklärt sich zum einen aus der Überzeugung, ein gutes Leben könne kein anderes sein als ein tugendhaftes und gerechtes, zum anderen aus der Ansicht, ein solcher Lebensentwurf könne nur im Rahmen der politischen Gemeinschaft der Polis

realisiert werden. *Tugend und Einsicht* erscheinen damit gleichermaßen als Voraussetzung des Gemeinwohls wie des individuellen Lebensglücks. Trotz der Vielgestaltigkeit der griechischen Philosophie wird deren moralische Auffassung des Gemeinwohls so weitgehend von einem Grundkonsens hinsichtlich der politischen Lebensform getragen.²⁰ Eine zweite wichtige Voraussetzung liegt darin, dass Politik und Recht nicht als sich selbst tragende – systemtheoretisch gesprochen: autopoietische – und in sich vollkommene Institutionen gesehen werden. Gute Gesetze kommen nur dann zustande und können ihre Wirkung nur dann voll entfalten, wenn der gesetzgebende Regent wie die regierten Bürger tugendhaft sind. Personale Tugend gilt damit als unverzichtbarer Bestandteil guter Ordnung.

Auch in ihrer modernen Ausprägung setzt die moralische Auffassung des Gemeinwohls auf die Tugend der Bürger und ist oft durch eine *personalistische Sicht auf Institutionen* gekennzeichnet: So ist es erstens charakteristisch für die moralische Auffassung, dass sie wesentlich durch eine *aktive* und *bewusste* Orientierung am Wohl des Gemeinwesens bestimmt ist. Gemeinwohlförderliches Handeln erscheint als Ausdruck einer explizit auf die Förderung des Gemeinwohls ausgerichteten Haltung oder *Gesinnung*.

Das Gemeinwohl kommt nicht von selbst, sondern man muß es wollen. Nur eine moralische Gesinnung kann die Institutionen selber so modeln und tauglich machen, daß sie eben die Eignung beweisen, das allgemeine Beste zu befördern. Mit einem Wort bürgerliche Tugend kann nicht entbehrt werden.²¹

Zweitens gelten ihr Institutionen nur als so gut, wie die in ihnen waltenden und schaltenden Individuen. Die mit dieser Ansicht verbundene Skepsis gegenüber einer rein funktionalen bzw. institutionalisierten Steuerung der Gesellschaft betrifft sowohl die Institution des Marktes als auch die des Rechts. Auf der einen Seite stehen Zweifel, »ob eine wohlgeordnete Gesellschaft mit den Mitteln des *Rechts* (und der demokratischen Kontrolle der Gesetzgebung) *allein* entstehen und bestehen kann«²². Auf der anderen Seite scheint es fraglich, »ob der von *Erverbsinteressen* geleitete Freiheits-

20 Wie bereits erwähnt, gibt es aber sowohl die Gegenbewegung sophistischer Herrschaftstheorien als auch eine gewisse Spannung innerhalb der gemeinwohlorientierten Ethik in der Frage nach dem Primat von theoretischer (*bios theoretikos*) oder praktisch-politischer Lebensführung (*bios politikos*). So vertritt beispielsweise Platon die These, dass die Philosophen ihr Glück besser in der Wissenschaft finden könnten und daher zur Übernahme der Königsherrschaft gezwungen werden müssten (vgl. Platon, *Politeia* 347b–d sowie 540a).

21 Sternberger, »Das allgemeine Beste«, S. 190.

22 Offe, »Wessen Wohl«, S. 57, Hervorhebung des Originals; vgl. auch S. 63.

gebrauch von Individuen auf Märkten *allein* [...] eine erträgliche soziale Synthese zustande kommen lässt²³. Die moralische Gemeinwohlauffassung setzt damit auf ein über das Funktionieren von Institutionen hinausgehendes, ja dieses erst ermöglichendes personalistisches Mehr einer tugendhaften Gesinnung. Sie misstraut einem allein durch die Kalküle der Zweckrationalität oder den äußeren Zwang des Rechts gezügelten Eigeninteresse und stützt sich auf ein Ethos der Selbstbeherrschung sowie eines bürgerlichen Engagements.

Die funktionale Auffassung des Gemeinwohls dagegen ist ein Produkt der Neuzeit. Sie ist durch den Verzicht auf eine bewusste Orientierung am Gemeinwohl bzw. durch ein starkes Vertrauen in eine institutionelle Rationalität nach Art der unsichtbaren Hand des Marktes gekennzeichnet. Sie steht damit in engstem inhaltlichen Zusammenhang mit dem Paradigma des Eigeninteresses und hält eine bewusste Ausrichtung am Gemeinwohl für überflüssig, wenn nicht gar schädlich.²⁴ Das Wohl der Allgemeinheit werde am besten dadurch gefördert, dass jeder Einzelne nach seinen Bedürfnissen und Fähigkeiten seine eigenen Interessen bzw. einen individuellen Lebensplan verfolge.

Als Väter der funktionalen Auffassung sind Mandeville und Smith anzusehen. Mandeville hält das antike Modell einer tugendorientierten Gemeinwohlförderung nicht mehr für ausreichend, um das Gemeinwesen wirtschaftlich und politisch hinreichend stark zu machen. Die reine Tugend sei nicht in der Lage, den modernen Staat am Leben bzw. konkurrenzfähig zu anderen Staaten zu halten (»Bare virtue can't make nations live«). Um einen Machtzuwachs zu ermöglichen, müsse sich die Politik gezielt auch der unmoralischen Leidenschaften der Bürger bedienen, um mit deren Gier und Eitelkeit auch deren Leistungsfähigkeit anzustacheln. Während sich für die moralische Gemeinwohlauffassung wohlverstandenes Eigeninteresse und das Interesse des Gemeinwesens dadurch glücklich ergänzen, dass sich das durch den bewussten Einsatz der Bürger geförderte Gemeinwohl wiederum positiv auf deren Tugend und Glückseligkeit auswirkt, wird diese Synergie im Modell der Staatsräson auf Kosten der Tugendhaftigkeit der Bürger aufgelöst: Was die Bürger an Tugend verlieren, gewinnt das Gemeinwesen an wirtschaftlichem Wohlergehen. Die potenziellen gemeinwohlschädlichen Auswirkungen einer egoistischen Orientierung an den eigenen Interessen sollen durch die auf einer höheren Ebene

23 Offe, »Wessen Wohl«, S. 57, Hervorhebung des Originals.

24 Vgl. etwa Homann, »Wirtschaftsethik«, S. 20.

angesiedelte Rationalitätsstruktur des Marktes nicht nur aufgefangen werden, sondern sogar zu einer höheren Stufe der Gemeinwohlförderung führen. An die Stelle der Tugendverpflichtung des Einzelnen, nur diejenigen Interessen zu verfolgen, die mit denen des Gemeinwesens in Einklang stehen, treten teils die funktionalen Ausgleichsmechanismen des Marktes, teils die prozeduralen Routinen eines Ausgleichs durch die öffentliche politische Auseinandersetzung.²⁵ Obwohl Smith als Moralphilosoph Mandeville eine deutliche Absage erteilt, führt er als Ökonom dessen Linie fort, ja radikalisiert sie, indem er an die Stelle der von Mandeville geforderten politischen Lenkung des Wirtschaftsgeschehens die unsichtbare Hand des Marktes setzt und die Begriffe der Tugend und des Lasters sowie die Vorstellung einer bewussten Gemeinwohlförderung weitgehend aus seinen Überlegungen verbannt.

Die Gegenüberstellung von moralischer und funktionaler Gemeinwohlaufassung führt auf die Frage nach dem systematischen Verhältnis von Gemeinwohl und *Gemeinsinn*. Kann eine Realisierung des Gemeinwohls auch ohne Gemeinsinn, also auch außerhalb einer moralischen Gemeinwohlaufassung erfolgen? Der moralischen Gemeinwohlaufassung zufolge erscheint Gemeinsinn als die Bereitschaft, sich freiwillig am Gemeinwohl zu orientieren oder aus diesem abgeleitete Verpflichtungen anzuerkennen, und wäre demnach als »motivationale Voraussetzung jedweder normativen Gemeinwohlorientierung« sowie als »politische Tugend« zu begreifen.²⁶

Gemäß der funktionalen Auffassung scheint ein bewusstes Engagement zur Förderung des Gemeinwohls dagegen verzichtbar wenn nicht gar kontraproduktiv. Wollte man innerhalb der funktionalen Auffassung von einem »Gemeinsinn« sprechen, so müsste dieser in der Einstellung zum Ausdruck kommen, so konsequent und so rational wie möglich die eigenen wirtschaftlichen und politischen Interessen zu verfolgen, um unter Vermittlung der Mechanismen des Marktes und der politischen Öffentlichkeit den eigenen Beitrag zur Realisierung des allgemeinen Besten zu leisten. Eine in dieser Weise an den eigenen Interessen orientierte Einstellung steht

25 Das Interessenparadigma macht dabei keinen wesentlichen Unterschied zwischen Interessen und Ideen. Wie divergierende Interessen sollen sich auch divergierende Gemeinwohlkonzeptionen auf dem »Markt der Ideen« unter einer unsichtbaren Hand so miteinander vermitteln, dass sich die beste durchsetzt. Dabei stellt sich jedoch die Frage, ob Markt und Öffentlichkeit nach den gleichen Gesetzmäßigkeiten funktionieren bzw. ob sich Ideen in der gleichen Weise austarieren lassen wie Interessen (vgl. Engel, »Offene Gemeinwohldefinitionen«, S. 27f. sowie 32).

26 Münkler/Fischer, »Gemeinwohl in der modernen Gesellschaft«, S. 893.

jedoch in so deutlichem Gegensatz zu der traditionellen Auffassung, dass es nicht mehr gerechtfertigt scheint, sie noch als eine Form von Gemein-sinn zu bezeichnen. Der funktionalistischen Gemeinwohlauffassung eignet damit eine gewisse Paradoxie: Sie propagiert nicht nur eine Förderung des allgemeinen Interesses durch die Verfolgung des Eigeninteresses, sondern eine *Gemeinwohlförderung ohne Gemeinwohlorientierung*, d.h. ohne Gemeinsinn.

Gegen eine moralische Auffassung des Gemeinwohls lässt sich in Anschlag bringen, dass die antike Koppelung von Tugend und gutem Leben in modernen Gesellschaften nicht mehr tragfähig sei: Vor dem Hintergrund eines faktischen moralischen Pluralismus sei nicht mehr allgemeinverbindlich zu ermitteln, worin ein gutes bzw. tugendhaftes und gemeinwohlorientiertes Leben bestehe; zudem wirke die Ausdifferenzierung der Gesellschaft in eigenständige Teilsysteme einer ganzheitlichen Lebensperspektive entgegen. Gegen eine funktionalistische Gemeinwohlauffassung sprechen zwei Gründe: Ein erstes Gegenargument ergibt sich aus dem Entstehungskontext der funktionalen Auffassung. Smith begründet seine Forderung, der Staat solle auf eine Politik der aktiven Wirtschaftsförderung bzw. auf eine Wohlfahrtspolitik verzichten, mit der Komplexität des Marktgeschehens und der mangelnden Fähigkeit der Politiker, dieses zu überblicken und angemessene wirtschaftspolitische Entscheidungen zu treffen. Er geht jedoch nicht so weit, einen Verzicht auf jegliche wirtschafts- oder wohlfahrtspolitischen Maßnahmen zu verlangen, da der Staat etwa im Falle der Bildung von Monopolen eingreifen müsse, um ein Versagen des Marktes zu verhindern. Darf, ja soll sich der auf dem Markt agierende Wirtschaftsbürger frei von jeglicher bewussten Gemeinwohlorientierung halten, so muss der für das von Smith eingeräumte Residuum gemeinwohlpolitischer Maßnahmen zuständige Politiker bewusst gemeinwohlorientierte, mithin commonsinnige Überlegungen anstellen. Damit ergibt sich, dass trotz des dichotomischen Gegensatzes von moralischer und funktionaler Auffassung – zumindest aus Sicht der funktionalen Auffassung – auch Zwischenformen möglich sind. Der Blick auf die Geschichte des Gemeinwohlgedankens zeigt, dass die Urheber des Interessenparadigmas bzw. der funktionalen Gemeinwohlauffassung keinen vollständigen Verzicht auf normative Kategorien im Sinn hatten. Zwar wird die Förderung des wirtschaftlichen Gemeinwohls bei Smith anonymisiert, entintentionalisiert und damit letztlich entmoralisiert. Es bleibt jedoch ein *Restbedarf an aktiver Gemeinwohlpolitik* in Form wirtschaftspolitischer Eingriffe. Allerdings scheinen die von den Vätern des Interessenparadigmas vorgesehenen

Kautelen bei ihren neoliberalen Nachfolgern zunehmend in Vergessenheit zu geraten.²⁷

Darüber hinaus gilt es zweitens zu berücksichtigen, dass die Förderung der öffentlichen Wohlfahrt nur einen Teilbereich des Gemeinwohls umfasst. Es wäre daher je einzeln zu prüfen, ob das Argument der Überkomplexität sich von der Wirtschaft auf die Bereiche der Friedenssicherung, der Rechtspflege, der Sicherung sozialer Eintracht oder des Umweltschutzes übertragen lässt. Selbst wenn man eine solche Übertragbarkeit für gegeben hält, bleibt auch in diesen Bereichen die in dem ersten Gegenargument konstatierte Notwendigkeit eines Restminimums an politischer Regulierung bestehen. Ein solcher Restbedarf an aktiver Gemeinwohlpolitik lässt aber eine bewusste Orientierung am Gemeinwohl, d.h. Gemeinsinn, mindestens für die regierende Elite als normativ geboten erscheinen.

Die vorgebrachten Argumente gegen eine *rein* funktionale Auffassung führen nicht zu einer Widerlegung der funktionalen Gemeinwohlauffassung oder des liberalen Interessenparadigmas. Sie demonstrieren aber die Unsinnigkeit einer *funktionalistischen* oder *liberalistischen* Auffassung und unterstreichen die Unverzichtbarkeit einer bewussten normativen Gemeinwohlorientierung als »politikrelevante moralische Ressource«²⁸.

3.5 Positiv-präskriptive versus negativ-kritische Verwendungsweisen des Gemeinwohlbegriffs – die Rhetorik des Gemeinwohls

Zusätzlich zu den vier bereits erörterten dichotomen Auffassungen des Gemeinwohls lassen sich zwei konträre *Verwendungsweisen* des Gemeinwohlbegriffs gegeneinander abgrenzen. Sie können als »positiv-präskriptiv« und als »negativ-kritisch«²⁹ beschrieben werden und laufen gewissermaßen quer zu den bisherigen Dichotomien, da sie auf jede einzelne Auffassung Anwendung finden können. *Prima facie* scheint dies allerdings für die funktionale Gemeinwohlauffassung nicht zu gelten: Da sie auf die Forderung einer bewussten Gemeinwohlorientierung verzichtet, scheint es aus ihrer

²⁷ Vgl. hierzu die Ausführungen zu den Gemeinwohlpflichten wirtschaftlicher Eliten in Kapitel 8.

²⁸ Offe, »Wessen Wohl«, S. 59.

²⁹ Vgl. a.a.O., S. 62.

Perspektive überflüssig, gemeinwohlschädliches Verhalten zu kritisieren oder gemeinwohlförderliches Verhalten auszuzeichnen. Gleichwohl nehmen auch Vertreter einer funktionalen Auffassung eine Kritik bzw. eine Auszeichnung bestimmter Handlungsweisen vor, nämlich dann, wenn sie die bewusste Orientierung an Gemeinwohlbelangen als kontraproduktiv darstellen. Wie dieses Beispiel zeigt, hat die negativ-kritische wie die positiv-präskriptive Verwendung des Gemeinwohlbegriffs grundsätzlich einen *normativ-evaluativen* Charakter, ist aber nicht in jedem Fall Ausdruck einer moralischen Gemeinwohlauffassung.

Die negativ-kritische Verwendung macht auf eingetretene oder befürchtete Schädigungen des Gemeinwohls aufmerksam. Die Kritik erfolgt in Form polemischer Ermahnungen oder in Gestalt eines disqualifizierenden Tadels, mit denen die betreffenden Handlungen Einzelner oder von Gruppen meist öffentlich als eigennützig, rücksichtslos oder kurzsichtig verurteilt werden. Gegenstand der Kritik sind dabei nicht nur Handlungen oder Unterlassungen, sondern auch die hinter diesen vermutete innere Einstellung oder Gesinnung.

Die positiv-präskriptive Verwendungsweise des Gemeinwohlbegriffs besteht in der anerkennenden Würdigung gemeinwohlförderlichen Handelns. Sie vollzieht sich in der öffentlichen Auszeichnung von Handlungen und den in diesen zum Ausdruck gebrachten Einstellungen als vorbildlich und nachahmenswert und erfolgt auch in Form der Verleihung von Preisen, Orden und Ehrentiteln.

Entscheidend für die Beurteilung der positiv-präskriptiven wie der negativ-kritischen Verwendungsweise des Gemeinwohlbegriffs ist zunächst einmal nur, dass sie auf dem Feld politischer Auseinandersetzungen und damit einer *Gemeinwohlrhetorik* angesiedelt sind. Der Gemeinwohlbegriff dient hier nicht mehr nur der grundsätzlichen Legitimation des Staates, sondern als rhetorisches Mittel der Legitimation und Limitation einzelner Handlungen, Entscheidungen und Vorhaben innerhalb der politischen Alltagspraxis. Dass es dabei immer auch um Machtinteressen geht, hat zu mehreren Einwänden gegen den Gemeinwohlbegriff als Kategorie der politischen Ethik geführt: In engem Zusammenhang mit dem generellen Vorbehalt gegen die Rhetorik, sie ziele unabhängig von Sachverhalten und moralischen Überlegungen allein darauf, die eigenen Interessen so weit wie möglich durchzusetzen, wird der Gemeinwohlbegriff als bloßes Mittel zur

Bemäntelung partikularer Interessen sowie als Werkzeug der *ideologischen Verklärung* politischer Herrschaft kritisiert.³⁰

Der negativ-kritische Gebrauch des Gemeinwohlbegriffs birgt im Rahmen einer Gemeinwohrrhetorik zudem das Risiko einer missbräuchlichen *Moralisierung der Politik*. Die Berufung auf das Gemeinwohl ermöglicht beispielsweise die öffentliche Diskreditierung rechtlich zulässigen Handelns als gemeinwohlschädlich und damit als verwerflich und unmoralisch. Die auf diese Weise mit dem Gemeinwohldiskurs verbundene Macht kann etwa zum Verlust von Ämtern oder zu Umsatzeinbußen von Unternehmen führen. In nicht demokratischen Gemeinwesen reicht sie bis zum Ausschluss aus dem Gemeinwesen oder der Aberkennung der Bürgerrechte.

Den Einwänden einer Verschleierung von Interessen sowie einer missbräuchlichen *Moralisierung der Politik* stehen jedoch auch positive Einschätzungen der Gemeinwohrrhetorik als Teil einer *Kultur der öffentlichen Deliberation* gegenüber. Diese gründen sich auf den öffentlichen Charakter der Diskussion von Gemeinwohlfragen, der sich auch instrumentalisierende Versuche einer ideologischen Verschleierung nicht entziehen können. Die Berufung auf das Gemeinwohl erfordert eine öffentliche Ankündigung und gegebenenfalls auch eine öffentliche Diskussion der betreffenden Ansprüche, Meinungen und Vorhaben. Der öffentliche Charakter von Gemeinwohlfragen bedingt eine gewisse »Selbstbindungswirkung von Gemeinwohrrhetoriken«³¹ und bewirkt einen disziplinierenden Effekt gegenüber missbräuchlicher Verwendung:

[...] infolge ihrer offensichtlichen Inanspruchnahme in diesem Kampf um semantische Vorherrschaft transzendieren Gemeinwohrrhetoriken auch die Eigeninteressen, die zu ihrer Verwendung motiviert haben. Denn wer sich auf das allgemeine Wohl beruft, muss öffentlich angeben können, in welcher Hinsicht sein Verhalten dieser Norm genügt, und im Rahmen dieser Selbstbindungswirkung erzwingt eine strategisch intendierte Gemeinwohrrhetorik eine tatsächliche Gemeinwohlorientierung.³²

Ähnlich wie bei den Menschenrechten handelt es sich auch beim Gemeinwohl um einen Maßstab der politischen Ethik, den kein politisches System, keine Partei einfach von sich weisen kann. Wer aber diese Begriffe überhaupt in den Mund nimmt, kann sich nicht vollständig über das in ihnen

30 Zur Diskussion des Partikularismuseinwands und des Ideologievorwurfs vgl. Abschnitt 4.2 und 4.3.

31 Münkler/Fischer, »Gemeinwohl in der modernen Gesellschaft«, S. 890.

32 Ebd.

enthaltene ethische Potenzial hinwegsetzen. Der öffentlichen Auseinandersetzung mit verschiedenen Gemeinwohlkonzeptionen wird zudem auch die methodische Funktion einer »politische[n] Heuristik« beigemessen: »Der Kampf um die Definition des Gemeinwohls schafft Aufmerksamkeit für Belange und Lösungen, die andernfalls übersehen würden.«³³

Diesen positiven Einschätzungen des Gemeinwohldiskurses, die der mit rhetorischen Mitteln geführten öffentlichen Auseinandersetzung um den Inhalt des Gemeinwohls eine wichtige Funktion für eine gute Politik zusprechen, kann allerdings entgegengehalten werden, dass sie erstens an das Vorhandensein einer demokratischen und kritischen Öffentlichkeit gebunden sind und zweitens nur für Themen gelten, die von einer solchen Öffentlichkeit bzw. von den sich als Teil derselben verstehenden und über jene informierenden Bürgern überschaut und beurteilt werden können; je komplexer und schwieriger die zu diskutierenden Probleme und je langfristiger die diese betreffenden Entscheidungen ausgerichtet sind, desto größer sind die Möglichkeiten der Manipulation, desto geringer wird die behauptete Selbstbindungswirkung ausfallen.

Die Erörterung der Dichotomien apriorischer und aposteriorischer, materialer und formaler, substanzieller und prozeduraler sowie moralischer und funktionaler Gemeinwohlauffassungen hat bereits auf Stärken und Schwächen einzelner dieser Auffassungen aufmerksam gemacht. Auch die Diskussion der negativ-kritischen und der positiv-präskriptiven Verwendungsweise des Gemeinwohlbegriffs im Rahmen einer Gemeinwohrrhetorik führte auf Pro- und Contra-Argumente, die sich aber aufgrund des übergreifenden Charakters der positiven oder negativen Verwendungsweise nicht auf einzelne Auffassungen, sondern auf die Idee des Gemeinwohls im Allgemeinen beziehen. Um in der Frage nach der Tauglichkeit des Gemeinwohls als Kategorie der politischen Ethik weiterzukommen, sollen die bisher herausgearbeiteten Argumente nun ergänzt und in Form von vier generellen Einwänden gegen den Gemeinwohlbegriff verhandelt werden. Die vorherige Diskussion der einzelnen Gemeinwohlauffassungen könnte sich dabei insofern als hilfreich erweisen, als sich besser beurteilen lassen sollte, ob sich die Einwände gegen die Kategorie des Gemeinwohls an sich oder nur gegen bestimmte Auffassungen desselben richten und als zutreffend erweisen.

33 Engel, »Offene Gemeinwohldefinitionen«, S. 38.

4 Einwände gegen den Gemeinwohlbegriff als zentrale Kategorie der politischen Ethik

Der folgende Abschnitt diskutiert vier Einwände, die gegen den Gemeinwohlbegriff erhoben werden: 1.) Den Einwand der Unterbestimmtheit, 2.) den Ideologievorwurf, 3.) den Partikularismuseinwand und 4.) den Paternalismusvorwurf. Wie sich zeigen wird, hängen die verschiedenen Einwände zum Teil eng miteinander zusammen.

4.1 Der Einwand der Unterbestimmtheit

Der Einwand der Unterbestimmtheit richtet sich zunächst einmal gegen die Auffassung einer apriorischen oder substanziellen Bestimmbarkeit des Gemeinwohls. Mit ihm wird in Frage gestellt, dass sich das Wohl eines Gemeinwesens ein für alle Mal unabhängig von den konkreten Interessen der zu ihm gehörigen Individuen festlegen lässt. Die Versuche einer solchen Festlegung blieben »hoffnungslos unterbestimmt«¹. Sie seien zwangsläufig zum Scheitern verurteilt, da sich das Wohl aller auf einen *Inbegriff individueller und subjektiver Zwecke* beziehe, der nur empirisch, also aposteriori ermittelt werden könne. So geht etwa Kant, wie bereits im historischen Teil erörtert, davon aus, dass die »Wohlfahrt« aufgrund der unterschiedlichen individuellen Präferenzen nicht als Prinzip des Staates in Frage komme. Eine apriorische Bestimmung des Gemeinwohls erscheint damit als *contradictio in adiecto*, weil die unter ihm befassten subjektiven Zwecke in ihrer Individualität nicht gedanklich vorweggenommen, sondern allenfalls auf empirischem oder prozeduralem Wege ausfindig gemacht werden können.

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* heißt es in ähnlicher Weise über den Begriff des Glücks:

¹ Vgl. Höffe, *Demokratie*, S. 42.

Allein es ist ein Unglück, daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache davon ist: daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind.²

So wie Kant ihn hier fasst, richtet sich der Einwand der Unterbestimmtheit nicht nur gegen apriorische, sondern auch gegen aposteriorische oder empirisch-materiale Bestimmungsversuche des allgemeinen Wohls als des Glücks aller. Wenn die Mitglieder von Gemeinwesen nicht nur untereinander, sondern sogar mit sich selbst uneins darüber sind, worin sie ihr Glück setzen sollen, darf man skeptisch sein, ob es auch nur innerhalb einzelner Gemeinwesen gelingen kann, zu einheitlichen bzw. hinreichend bestimmten Vorstellungen über das Gemeinwohl zu gelangen.

Da er sowohl gegen apriorisch-substanzielle als auch gegen empirisch-materiale Gemeinwohlauffassungen gerichtet ist, beinhaltet der Einwand der Unterbestimmtheit eine fundamentale Kritik am Gemeinwohlgedanken als zentrale Kategorie der politischen Ethik. Geht man mit Kant davon aus, dass als Prinzip einer universellen politischen Ethik bzw. einer Rechtsphilosophie mit politischem Anspruch nur ein rein formaler, apriori bestimmbarer Begriff in Frage kommt, so scheint das Gemeinwohl weder als Wohlfahrt noch als Glück dafür geeignet, da es ihm als allenfalls empirisch mit Inhalt zu füllendem Begriff an der erforderlichen unbedingten Allgemeingültigkeit fehlt. Es taugt offenbar nicht als Grundlage, von der aus Imperative einer kategorischen Sozialmoral zu gewinnen sind.

Gegen dieses Ergebnis lassen sich jedoch auf der Basis der Aristotelischen und interessanterweise auch der Kantischen Philosophie selbst zwei Einwände formulieren: Auf der einen Seite liefert Aristoteles mit seiner Strebensethik eine Konzeption menschlichen Glücks, die mit guten Gründen den Anspruch einer »objektiven Bestimmung«³ erhebt. Aristoteles sieht das für Menschen erreichbare Glück in der Vollkommenheit eines guten und gelingenden Lebens, das durch tugendhafte Handlungen geprägt ist. Um einen solchen Zustand zu erreichen, gilt es, mehrere Voraussetzungen zu erfüllen: Abstrakt gesehen, bedarf es der Wahl einer bestimmten Lebensform oder -strategie, die die Ausbildung gewisser tugendhafter Grundhaltungen nahe legt, aus denen sich wiederum Anhaltspunkte für

² Kant, *Grundlegung*, S. 47/AA IV, S. 418.

³ Höffe, *Aristoteles*, S. 221.

das konkrete Handeln gewinnen lassen.⁴ Zur Konkretisierung dieses Schemas nennt Aristoteles zahlreiche Elemente, die ein gutes und glückseliges Leben ausmachen, zu denen u.a. »viele und gute Freunde, Reichtum, wohlgeratener und zahlreicher Nachwuchs, ein glückliches Altern«, »Gesundheit, Schönheit, Kraft«, »Ansehen, Ruhm, Glück«, die vier Kardinaltugenden Tapferkeit (weiter gefasst: Mut), Mäßigung, Klugheit und Gerechtigkeit sowie die alle genannten Vorzüge begleitende Lust zählen.⁵ Das Glück hat dabei einen integrativen Charakter, da es als höchstes bzw. »zielhaftestes« Ziel (*telos teleiōtaton*) alle diese Momente oder partiellen »Endziele« unter sich begreift, ohne deren vollständige Verwirklichung in allen Lebensformen zu verlangen.⁶ Diese Konzeption menschlichen Glücks mag sich nicht mit den subjektiven Vorstellungen aller Individuen decken. Sie liefert aber erstens wichtige und allgemein nachvollziehbare Anhaltspunkte für eine gelingende Lebensführung, mit denen das Problem der Bestimmung des Glücks eine zwar inhaltlich partiell offene, aber dennoch hinreichend bestimmte Lösung erfährt. Und sie ist zweitens mit der von Kant erhobenen Forderung vereinbar, dass das Gemeinwohl nur so bestimmt werden dürfe, dass es für alle mit dem Recht vereinbaren Glücksvorstellungen Raum lasse.⁷ Was bleibt ist der Vorwurf, dass die einzelnen Elemente dieser Glückskonzeption nicht logisch aus dem Begriff des Glücks deduziert werden können, sondern sich nur empirisch ermitteln lassen, und der daraus abgeleitete Einwand, die Glückseligkeit aller, das Gemeinwohl, taue nicht als Grundlage einer universellen politischen Ethik.

Dass sich die von Aristoteles genannten Bedingungen eines glücklichen Lebens nicht rein apriori herleiten lassen ist nicht zu bestreiten. Man kann sich gegenüber diesem Einwand jedoch auf das Argument berufen, dass die Forderung der Befriedigung des menschlichen Strebens nach Glück einen apriorischen Charakter habe, da sie auf die fundamentale *Bestimmung*

4 Vgl. Höffe, *Aristoteles*, S. 222.

5 Aristoteles, *Rhetorik*, I, 5, 1360b 19–24. Die dort ebenfalls genannte »vornehme Abstammung« kann heute nicht mehr als notwendige Bedingung eines glückseligen Lebens akzeptiert werden. Auf den ersten Blick mag erstaunen, dass Aristoteles in dieser Liste nicht auf die Bedeutung des Gemeinwesens bzw. des Lebens in der politischen Gemeinschaft als Voraussetzung eines guten Lebens eingeht. Der Bezug auf den Rahmen des Gemeinwesens ergibt sich aber zum einen aus der »sozialen Tugend« der Gerechtigkeit, zum anderen aus dem weiteren Kontext des ersten Buches der *Rhetorik*: So wird die Erfüllung der Glücksvoraussetzungen nicht nur »für den Privatbereich«, sondern auch »für einen Staat« erörtert (vgl. I, 5 1361a).

6 Vgl. Höffe, *Aristoteles*, S. 227f.

7 Vgl. hierzu Abschnitt 2.3.3.5.

des Menschen als bedürftiges, mit Neigungen und Trieben behaftetes Wesen zurückzuführen sei.⁸ Hierzu passt, dass Kant es als den »eigentlichen Zweck« der Politik beschreibt, die Glückseligkeit des Volkes als den »allgemeinen Zweck des Publikums« zu befördern.⁹ Orientiert man sich an Kants Versuch, eine universelle Moral zu begründen, ergibt sich zwar eine klare Hierarchie der beiden Aussagen: An übergeordneter Stelle steht die in der *Grundlegung* vertretene Auffassung, eine universelle Moralbegründung dürfe nicht bei der menschlichen Natur ansetzen, da sie sich sonst als bedingt, in heutiger Terminologie: als anthropozentrisch erweise. Das Glücksstreben des Menschen und die Art desselben könne daher erst in der Politik auf der niedrigeren Ebene der auch empirische Bedingungen einbeziehenden »ausübende[n] Rechtslehre«¹⁰ berücksichtigt werden. Man kann jedoch kantkritisch fragen, ob es für die politische Ethik tatsächlich einer so strikten, letztlich metaphysischen Auffassung von Universalität bedarf.

Auf der anderen Seite ist gegen den Vorwurf der Unterbestimmtheit des Gemeinwohlbegriffs daran zu erinnern, dass Kant selbst mit seiner Transzendentalphilosophie das Modell einer apriorischen bzw. überempirischen Theorie des Empirischen entwickelt hat. Mit Berufung auf dieses Zwischenmodell einer mehr als empirischen, aber nicht apriorisch-substantziellen Bestimmung der *Bedingungen der Möglichkeit von etwas* kann eingesetzt werden, dass auch die Widerlegung einer apriorisch-substantziellen Auffassung des Gemeinwohls nicht notwendig zu einer Ausgrenzung des Begriffs aus der Begründungsebene der politischen Ethik führt. Dass der zugrunde gelegte Glücks- bzw. Gemeinwohlbegriff sich nicht als synthetisches Apriori ausweisen lässt, sondern nur als Bedingung der Möglichkeit einer legitimen Formulierung von Gemeinwohlzielen bzw. einer glücksorientierten Lebensführung, markiert die Differenz zwischen Kant selbst und dem neukantianischen Verständnis der Transzendentalphilosophie als *transzendentaler Methode*¹¹, das auf den Begriff eines *hypothetischen Univer-*

8 Man könnte argumentieren, dass es sich hier ähnlich wie bei der Sprache um einen »universalen Partikularismus« handelt. Universal, weil es jedem Menschen um sein Glück geht, partikular, weil die Vorstellung desselben mindestens in Teilen auf die Vorstellungen der jeweiligen Gesellschaften, sozialen Kreise und Individuen zugeschnitten ist (vgl. Höffe, *Wirtschaftsbürger*, S. 86).

9 Kant, *Frieden*, S. 250/AA VIII, S. 386.

10 A.a.O., S. 229/AA VIII, S. 370.

11 Vgl. Bohlken, *Grundlagen interkultureller Ethik*, S. 13f. sowie Natorp, »Kant«, S. 196f. Ein weiterer Strang dieses analytischen Verständnisses findet sich in der im Anschluss an Peter F. Strawson etablierten Rede von »transzendentalen Argumenten«.

salismus gebracht werden kann. Gemäß diesem weniger anspruchsvollen Verständnis der transzendentalen Methode geht es nicht um die Bedingung der Möglichkeit von Objektivität oder Moralität überhaupt, sondern »lediglich« um die *Rekonstruktion der Möglichkeitsbedingungen empirisch gegebener kultureller Praktiken* wie z.B. des wissenschaftlichen oder moralischen Handelns von Menschen. Die Ergebnisse derart analytisch ausgerichteter Untersuchungen sind nicht mehr absolut unbeding, wie es die Forderung eines synthetischen Apriori oder einer metaphysischen Deduktion verlangt. Sie führen auf ein Apriori, das Spuren einer Relation auf den Menschen in sich trägt und insofern als *relatives Apriori* bezeichnet werden kann. Entsprechend eignet den Ergebnissen solcher Untersuchungen keine absolute Formalität, ohne dass sie dadurch schon material im empirischen Sinne würden.¹² Die auf diese Weise gewonnene Allgemeinheit rechtfertigt nach wie vor den Anspruch einer *menschheitsumfassenden* und insoweit universellen Begründung, bleibt jedoch hinter der metaphysischen Forderung einer für sämtliche mögliche Welten geltenden Theorie zurück, weshalb nicht von einem unbedingten, sondern nur von einem hypothetischen Universalismus gesprochen werden kann.

Die Kritik an der Unterbestimmtheit des Gemeinwohlbegriffs führt somit zwar zur Zurückweisung apriorisch-substanzieller sowie aposteriorisch-materialer Gemeinwohlauffassungen, lässt jedoch Raum für das Zwischenmodell des hypothetischen Universalismus einer transzendentalphilosophisch-analytischen Auffassung, die es ermöglicht, Universalität und Inhaltsoffenheit mit einer hinreichenden Bestimmtheit zu verbinden. Als Beispiele für eine solche Auffassung können sowohl die Aristotelische Glückskonzeption als auch die als Lösung des Gemeinwohldilemmas vorgeschlagene Ebenentrennung zwischen quasi-materialen Gemeinwohlzielen und nur empirisch-prozedural zu bestimmenden Gemeinwohlaufgaben genannt werden. Wie die an den Menschenrechten ausgerichteten Gemeinwohlziele und Grundrechte lässt sich auch die Aristotelische Glückskonzeption als quasi-materiale höchste Zielvorgabe verstehen, die als Bedingung der Möglichkeit konkreterer Bestimmungen fungiert und dieser einen festen Rahmen liefert.¹³ Eine inhaltliche Verbindung beider Konzeptionen ergibt sich über die im Gemeinwohlbegriff angelegte Verschränkung von

12 Die schon mehrfach gebrauchte Rede von »quasi-materialen« Gemeinwohlzielen erfährt hier ihre methodische Rechtfertigung.

13 Vgl. Höffe, »Aristoteles' universalistische Tugendethik«, S. 54–56, sowie Nussbaum, »Nicht-relative Tugenden«, S. 116f.

individuellem und allgemeinem Wohl bzw. über den Begriff öffentlicher Güter.¹⁴ Fasst man die von Aristoteles genannten Voraussetzungen eines glücklichen Lebens als Güter, so lässt sich der Inhalt des Gemeinwohls über diejenigen dieser Güter bestimmen, die sich das Individuum nicht allein, sondern nur als Mitglied eines Gemeinwesens verschaffen kann. Der Gemeinwohlgedanke beinhaltet damit weder eine Glücksgarantie noch ein Glücksversprechen, aber die Forderung der Bereitstellung derjenigen öffentlichen Güter, die das Individuum in den Stand setzen, sein Glück durch eigenes Streben zu befördern (*pursuit of happiness*) – sofern es dadurch nicht die Grundrechte der anderen Mitglieder des Gemeinwesens verletzt. Aus der Perspektive des Gemeinwohls ist es mithin Ziel des Staates, diejenigen institutionellen, z.B. rechtlichen und ökonomischen Rahmenbedingungen zu schaffen, die den Bürgern über die möglichst ungehinderte Verfolgung ihrer Lebenspläne ein gutes Leben ermöglichen.¹⁵

Der erste Einwand gegen den Gemeinwohlbegriff als Grundlage der politischen Ethik führt damit nicht auf das Ergebnis einer generellen Unterbestimmtheit des Gemeinwohls. Die Diskussion bestätigt sowohl eine *hinreichende Bestimmtheit auf der Ebene der Gemeinwohlziele* als auch die Erfüllung der Forderung einer *Offenheit oder Unbestimmtheit auf der Ebene der Gemeinwohlaufgaben*, die erst empirisch durch die Ergebnisse prozeduraler Abstimmungen mit Inhalt gefüllt und zwischen Staat und Bürgern verteilt werden können. Für die Ebene der Gemeinwohlziele kann die von einem Grundbegriff der politischen Ethik zu verlangende Universalität durch eine transzendentalphilosophisch-analytische, quasi-materiale Bestimmung erreicht werden.¹⁶ Als Inbegriff öffentlicher Güter ist das Gemeinwohl hier

14 Zwar hat die Aristotelische Strebensethik vordergündig einen stark individualethischen Charakter; mit der Konzeption der Gerechtigkeit als auf gesellschaftliche Verhältnisse bezogene »sozial« Tugend und der Betonung einer guten politischen Ordnung als notwendiger Rahmenbedingung eines gelingenden Lebens ist sie aber nicht minder sozialetisch ausgerichtet (siehe Abschnitt 2.1.).

15 So bieten die potenzierten Kräfte des Gemeinwesens etwa die Möglichkeit, der fehlenden »Gunst des Schicksals« in materieller Hinsicht eine sozialstaatlich-solidarische Absicherung gegen Standardrisiken entgegenzusetzen. Die Gemeinwohlidee umfasst zwar keine Gesundheitsgarantie, beinhaltet aber die Schaffung eines Gesundheitssystems, das die Mitglieder des Gemeinwesens einerseits bei der Prävention von Krankheiten unterstützt und andererseits die Behandlung von Unfällen oder Krankheiten ermöglicht.

16 Die systematische Inhaltsbestimmung der quasi-materiale Gemeinwohlziele wurde bisher durch den Verweis auf historisch-traditionelle Gemeinwohlziele sowie die Menschenrechte nur in groben Zügen angedeutet. Eine präzisere Bestimmung erfolgt in Abschnitt 5.1.

mehr als ein »Inbegriff kluger Zwecke«¹⁷ und geht daher über die Ebene einer bloßen Sozialpragmatik hinaus. Klugheitsüberlegungen und demokratisch-prozedurale Mehrheitsentscheidungen kommen vielmehr erst auf der konkreteren Ebene der Bestimmung der Gemeinwohlaufgaben zum Tragen. Hier kann von einer partiellen – gemäß der prozeduralen Auffassung sogar unverzichtbaren – Unbestimmtheit des Gemeinwohls gesprochen werden, die aber eine positive Offenheit und keine zu bemängelnde Unterbestimmtheit darstellt. Die Offenheit oder Unbestimmtheit der Gemeinwohlaufgaben verweist damit zwar auf die Notwendigkeit ergänzender konkretisierender Überlegungen und Abstimmungsverfahren, führt aber weder zu einer vollständigen Empirisierung oder Subjektivierung noch zu einer Pragmatisierung des Gemeinwohlgedankens.

4.2 Der Ideologievorwurf

Der Ideologievorwurf beinhaltet eine methodisch andere Kritik an der Kategorie des Gemeinwohls, die insgesamt radikaler ausfällt. Anders als der Vorwurf der Unterbestimmtheit richtet er sich nicht nur gegen einzelne Auffassungen des Gemeinwohls, sondern zielt darauf, diesen grundsätzlich zu diskreditieren und aus der Politik bzw. aus der politischen Ethik auszuschließen. Der Ideologieeinwand lautet dahingehend, dass dem von einzelnen Personen oder Gruppen in Anspruch genommenen Gemeinwohl *kein objektiver Gegenstand* entspricht. Die Berufung auf das Gemeinwohl stelle nicht mehr dar als eine *leere rhetorische Figur*, die der *Verschleierung partikularer Machtinteressen* diene. Das Gemeinwohl sei ein Konstrukt, das nur deshalb geschaffen worden sei, um die politisch Machtlosen zu beschwichtigen und ihren Blick von den realen Verhältnissen abzulenken.

Bei der Diskussion des Ideologievorwurfs muss zwischen zwei Varianten unterschieden werden: Ein ideologischer, objektiv nicht einlösbarer Bezug auf das Gemeinwohl kann auf der einen Seite unbeabsichtigt durch eine falsche Einschätzung der Sachlage entstehen, auf der anderen Seite das Ergebnis einer absichtlichen Täuschung sein. In der ersten Variante liegt das ideologische Moment im Verfehlen eines Angestrebten, nicht in fehlender Aufrichtigkeit oder einer manipulativen Absicht. Es betrifft das *epistemische Problem der Irrtumsanfälligkeit* bzw. der begrenzten Reichweite

17 Höffe, *Demokratie*, S. 42.

menschlicher Erkenntnis. Man kann darüber streiten, ob in diesem Fall überhaupt von »Ideologie« gesprochen werden kann. Im engeren Sinne ideologisch wäre ein solches Verfehlen erst dann, wenn es *zwangsläufig* einträte, weil es dem sich auf das Gemeinwohl Berufenden grundsätzlich – z.B. aufgrund seiner Klasseninteressen – unmöglich wäre, eine neutrale bzw. allgemeine Perspektive einzunehmen.¹⁸

Bei der zweiten Variante liegt das ideologische Moment hingegen nicht in einem bloßen Irrtum, sondern in einer bewussten und *manipulativen Vorspiegelung falscher Tatsachen*. Die betreffende Person oder Gruppe weiß, dass die von ihr als Interessen des Gemeinwesens ausgegebenen Ziele lediglich ihren eigenen partikularen Interessen entsprechen, möchte aber die anderen Mitglieder des Gemeinwesens darüber hinwegtäuschen.

Dadurch, dass sie die Erkennbarkeit des Gemeinwohls überhaupt in Frage stellt, erweist sich die erste Variante des Ideologievorwurfs als die radikalere: Die Unmöglichkeit einer neutralen oder objektiven Bestimmung des Wohls aller würde es zu einer Schimäre machen. Was bliebe wäre bestenfalls eine regulative Idee. Eine ideologische Verwendung des Gemeinwohlbegriffs erwiese sich damit als nahezu unvermeidlich – das tatsächliche Wohl aller könnte höchstens zufällig getroffen werden. Dieser radikalen Variante des Ideologieeinwands kann jedoch entgegengehalten werden, dass sie einen strikten *Interessendeterminismus* vertritt, dessen Grundthese seiner aufklärerischen bzw. ideologiekritischen Zielsetzung widerspricht. Wenn es zuträfe, dass dieses Determinationsverhältnis – wie z.B. vom Vulgärmarxismus behauptet – notwendig für alle Klassen gilt, geht das kritische Fundament verloren, von dem aus eine Unterscheidung zwischen ideologischen und nicht ideologischen Positionen bzw. die Auszeichnung einer bestimmten Klasse als bevorzugtes Subjekt der Geschichte möglich wäre.

In einem zweiten Argument kann gegen die Behauptung eines solchen Interessendeterminismus auf die Freiheit des Denkens und die mit der Vernunft gegebene Möglichkeit der Kritik und Distanzsetzung verwiesen werden. Diese Freiheit wird beispielhaft von Kant in § 40 der *Kritik der Urteilskraft* in seinen Ausführungen über den *sensus communis* als der »Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes« und über die »Maxime der erweiterten Denkungsart« zum Ausdruck gebracht. Kant begründet dort die Möglich-

18 Man könnte diesbezüglich von einer funktionalen Version des Ideologieeinwands sprechen, weil sich der ideologische Charakter des Gemeinwohlbegriffs gewissermaßen als unsichtbare strukturelle Funktion der Klasseninteressen ergäbe.

keit einer Horizonterweiterung bzw. eines Perspektivenwechsels von der individuellen Sicht des Einzelnen zur Perspektive eines überindividuellen und gesellschaftsübergreifenden Allgemeinen.¹⁹ Sofern es nicht gelingt, triftige Gründe gegen die Möglichkeit einer solchen Horizonterweiterung in Richtung auf ein gesellschaftsübergreifendes Allgemeines vorzubringen²⁰, vermag die erste Version des Ideologievorwurfs nicht zu überzeugen.

In der zweiten Variante des Ideologievorwurfs wird die Erkennbarkeit eines objektiven Gemeinwohls dagegen nicht grundsätzlich ausgeschlossen. Der Verweis auf die Möglichkeit des *Missbrauchs* schließt ein, dass es auch so etwas wie einen »richtigen«, d.h. entweder sach- oder regelgerechten Gebrauch des Gemeinwohlbegriffs gibt. Die zweite Variante des Ideologievorwurfs fällt somit weniger radikal aus. Sie begründet nicht den ideologischen Charakter des Gemeinwohlbegriffs, sondern lediglich eine gewisse *Ideologiefälligkeit*: »Die Offenheit [des Gemeinwohlbegriffs, E.B.] erleichtert zwar den ideologischen Mißbrauch; ideologisch ist aber nicht der Begriff selbst, sondern der Versuch, ihn auf eine nur partikular gültige Interpretation festzulegen.«²¹ Der Begriff des Gemeinwohls kann daher nicht *per se* als »ideologisch« gebrandmarkt und mit dieser Begründung aus der politischen Ethik ausgeschlossen werden. In der Frage nach der Eignung des Gemeinwohls als Grundbegriff der politischen Ethik führt der Ideologievorwurf schließlich auch deshalb nicht weiter, weil er sich in derselben Weise gegen alternative Kandidaten wie »Gerechtigkeit«, »Freiheit« oder »Demokratie« richten lässt.

4.3 Der Partikularismuseinwand

Der Partikularismuseinwand weist starke Überschneidungen mit dem Ideologieeinwand auf, der die Berufung auf das Gemeinwohl als Verschleierung *partikularer* Machtinteressen kritisiert. In seiner radikalen Fassung besagt er,

19 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, S. 389 und 390/AA V, S. 293f. Kants Vorstellung einer »erweiterten Denkungsart« überschreitet dabei den Horizont einzelner Gemeinwesen, ist also universell gedacht.

20 Neben den Argumenten Kants und der Kritik am Vulgärmarxismus spricht dafür auch die Entwicklung konkreter Verfahren des Perspektivenwechsels innerhalb der Psychologie und der interkulturellen Pädagogik.

21 Höffe, *Demokratie*, S. 42.

dass jegliche Berufung auf das Gemeinwohl hinter dem Anspruch zurückbleiben müsse, das Wohl aller zu umfassen, da sie nicht über die besonderen Standpunkte einzelner Gruppen, Parteien oder Klassen hinauskommen könne. Auch der Partikularismuseinwand beruht mithin wesentlich auf der *Skepsis gegenüber der Möglichkeit einer objektiven inhaltlichen Bestimmung des Gemeinwohls*. Obwohl er damit eine gewisse Übereinstimmung mit dem Einwand der Unterbestimmtheit und dem Ideologievorwurf aufweist, kann er jedoch deshalb als eigenständiger Einwand behandelt werden, weil er in der Mehrzahl der Fälle in einer gemäßigten Variante vertreten wird, in der nicht die Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis des Wohls von Gemeinwesen überhaupt, sondern lediglich die *Reichweite bzw. die Universalisierbarkeit* der Kategorie des Gemeinwohls in Frage gestellt wird. So müsse berücksichtigt werden, dass sich der Begriff des Gemeinwohls stets auf die begrenzte soziale und politische Einheit je verschiedener Gemeinwesen beziehe.

Der Partikularismuseinwand erstreckt sich damit auf den Rahmen, die »soziale Referenz« oder »relevante Bezugsgesamtheit« des Gemeinwohlbegriffs, innerhalb deren bzw. dessen sinnvoll von Gemeinwohl und Gemeinwohlorientierung gesprochen werden kann.²² Die diskutierten Referenzrahmen reichen dabei von der Familie über staatliche Gemeinwesen bis hin zu der die gesamte Menschheit umfassenden Weltgesellschaft.²³ Im Hinblick auf die historische Entwicklung des Gemeinwohlgedankens sowie auf seinen Gebrauch in der politischen Ethik scheint es jedoch unpassend, vom Gemeinwohl einer Familie, einer Partei oder anderer gesellschaftlicher Gruppen zu sprechen, weil es sich bei diesen zwar um *Gemeinschaften*, aber nicht um *Gemeinwesen* handelt. Diese Differenz tritt noch deutlicher hervor, wenn man dem Bedeutungsfeld der Gemeinwohlkategorie zugehörige Begriffe wie allgemeines oder öffentliches Interesse berücksichtigt. Die *Frage nach der sozialen Referenz des Gemeinwohls* ist daher sinnvollerweise zum einen auf eine mögliche Konkurrenz verschiedener Gemeinwohlkonzepte innerhalb eines Gemeinwesens, zum anderen auf die Frage einzuschränken, ob der Gemeinwohlbegriff auch oberhalb nationalstaatlich verfasster Gemeinwesen Anwendung finden kann. Die vom Partikularismuseinwand

22 Offe, »Wessen Wohl«, S. 64 und 65. Man kann diesbezüglich auch von der »Zielgruppe« des gemeinen Nutzens sprechen (Hibst, *Utilitas Publica*, S. 24).

23 Die Verwendung des Gemeinwohlbegriffs für Gruppen innerhalb des Gemeinwesens ist insbesondere in der katholischen Soziallehre üblich (vgl. etwa Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit*, S. 41).

problematisierte Reichweite des Gemeinwohlbegriffs kann dementsprechend sowohl für die Binnenebene eines Gemeinwesens als Problem der »internen Differenzierung«²⁴ als auch im Hinblick auf dessen äußere Umgebung als Problem einer »externen Rechenschaftspflicht«²⁵ erörtert werden. Beide Teilbereiche des Partikularismuseinwands sollen zunächst einzeln vorgestellt und dann gemeinsam diskutiert werden.

4.3.1 Das Problem der internen Differenzierung

Das Problem der internen Differenzierung bzw. der Vorwurf einer entsprechenden »Differenzblindheit«²⁶ des Gemeinwohlbegriffs ist vor allem gegen materiale Gemeinwohlauffassungen und die hinter diesen stehende Annahme einer gemeinschaftlichen Basis von Wertvorstellungen gerichtet. Die gegen diese Annahme gerichtete Variante des Partikularismuseinwands verweist auf die *Pluralität von Wertvorstellungen, Identitätswürfen und Lebensplänen in modernen Gesellschaften* und hinterfragt, ob für Letztere noch von einer gemeinsamen inhaltlichen Basis gesprochen werden kann. Der Gemeinwohlbegriff werde dann »unscharf und bestreitbar, [...] wenn die innere Differenzierung der Angehörigen einer politischen Gemeinschaft und mithin die Pluralität von Wertüberzeugungen so anwächst, dass ein einigermaßen instruktiver Konsens über den Gehalt des Gemeinwohlbegriffs kaum noch zu erlangen ist«²⁷. Die faktische Pluralität von Wertvorstellungen und die aus dieser resultierende fehlende Übereinstimmung bezüglich des Inhalts des Gemeinwohls ermögliche die Bildung verschiedener (Sub-)Gemeinschaften, die sich jeweils als legitime Vertreter des Gemeinwohls verstünden.²⁸ Damit werde aber unklar, wer von wem eine Orientierung am Gemeinwohl einfordern könne. Aus der Pluralität der Gemeinschaften und der Konkurrenz zwischen ihnen entstünden als »Resultat erfolgreich ausgeübter partikularer Definitionsmacht« Mechanis-

24 Offe, »Wessen Wohl«, S. 66.

25 Ebd.

26 Ladwig, »Liberales Gemeinwohl«, S. 94.

27 Offe, »Wessen Wohl«, S. 66.

28 Vgl. ebd. Diese Verschiebung kann sich in zwei unterschiedlichen Formen vollziehen: Entweder wird die Idee eines gesamtgesellschaftlichen Gemeinwohls stillschweigend aufgegeben und nur noch das Wohl der je eigenen Gemeinschaft als »legitim« betrachtet. Oder eine (Sub-)Gemeinschaft, z.B. die Mehrheits- oder Dominanzkultur, setzt ihre Interessen mit denen des übergeordneten Ganzen gleich.

men von Inklusion und Exklusion bzw. ein »Problem der Kontingenz« hinsichtlich der Zugehörigkeitskriterien.²⁹ Das Problem der internen Differenzierung stellt sich auch unterhalb der staatlichen Ebene, etwa im – nicht rechtlich geregelten – sozialen Umgang der Angehörigen verschiedener Kulturgemeinschaften miteinander, betrifft aber in besonderer Weise das Gemeinwesen. Diesem kommt die Funktion zu, als verbindende Einheit der unter ihm befassten Gemeinschaften bzw. aller Bürger zu wirken. Es hat die Aufgabe, »eine umfassende und selbsterhaltungsfähige soziale Ordnung zu garantieren, die alle ihre Mitglieder in die Lage versetzt, ihr Dasein so gut wie möglich zu meistern«³⁰. Die allgemeine Akzeptanz dieser Aufgabe führt dazu, dass »eine Gesellschaft gewöhnlich für berechtigt gehalten [wird], ihren Mitgliedern im Namen des Gemeinwohls erheblich mehr und drückendere Pflichten und Einschränkungen aufzuerlegen, als dies für andere Gemeinschaften mit begrenzteren Zwecken gilt«³¹.

Wie der Vorwurf ungerechtfertigter Ausschlüsse deutlich macht, betrifft das Problem der internen Differenzierung die legitimierende, aber auch die von materialen Gemeinwohlauffassungen besonders in Anspruch genommene *integrative Funktion* des Gemeinwohlgedankens. Letztere könne sich in pluralistischen Gesellschaften leicht in ihr Gegenteil verkehren. Eine integrative Wirkung sei allenfalls dann zu erwarten, wenn die entsprechenden Wertvorstellungen sehr vage formuliert würden:

Sobald Werte präziser werden, offenbaren sie, daß sie, obwohl im universalistischen Gewand auftretend, in aller Regel doch nur partikularistische Vorstellungen über eine angemessene Lebensführung in Gesellschaften zur Geltung bringen. Werden diese nun von sozialen Gruppen mit anderen Wertvorstellungen bestritten, entfalten Werte die ihnen stets latente desintegrative Wirkung.³²

29 Offe, »Wessen Wohl«, S. 65. Das dort genannte Beispiel von Parteien scheint allerdings nicht besonders gut gewählt, und die generelle These, dass sich bei der Hinfälligkeit des nationalstaatlichen Bezugsrahmens »jede kollektiv geteilte Lebensform, Lebensweise oder ›Identität‹ familialer, ethnischer, religiöser, politischer, geschlechtlicher, generationeller, subkultureller, sprachlicher, regionaler, auch berufsständischer Art als ein verpflichtendes Gemeinwesen zur Geltung [zu] bringen« (S. 66) vermöge, geht an der politischen Realität des Gemeinwohlgedankens vorbei. Adäquatere Beispiele scheinen dagegen Sezessionsbestrebungen sowie diejenigen interkulturellen Konflikte abzugeben, die in der öffentlichen Debatte unter der Überschrift sogenannter Parallelgesellschaften diskutiert werden.

30 Koller, »Konzept des Gemeinwohls«, S. 19, Hervorhebungen des Originals gelöscht.

31 Ebd.

32 Frankenberg, *Verfassung der Republik*, S. 23.

Das Gemeinwohl wird damit nicht als Quelle sozialer Integration verstanden, sondern als notdürftige Verkleidung gesellschaftlicher Differenzen kritisiert, die auf einer »Unterschätzung oder Missachtung innerer Grenzen eines Gemeinwesens«³³ basiert.

4.3.2 Das Problem der externen Rechenschaft

Das Problem der externen Rechenschaft bezieht sich in analoger Weise wie das Problem der internen Differenzierung auf die vor allem mit materialen Auffassungen des Gemeinwohls verbundenen Mechanismen von Inklusion und Exklusion. Die Ausschlüsse und deren Folgen werden jedoch nicht von innen, sondern nach außen hin thematisiert. Der Begriff des Gemeinwohls werde auch »in dem Maße unscharf und bestreitbar, in dem es [...] außenstehende Betroffene gibt, die negative externe Effekte einklagen können«³⁴. Das Problem der externen Rechenschaftspflicht bezieht sich damit auf die Forderung, Schädigungen der nicht zum jeweiligen Gemeinwesen Gehörigen zu vermeiden, die aus der Orientierung an dessen Gemeinwohl entstehen können und von außen als »gruppenegoistisch und diskriminierend«³⁵ erscheinen. Als Beispiel wären etwa Sezessionsbestrebungen wohlhabender Regionen³⁶, staatliche Subventionen der nationalen Wirtschaft oder bestimmter Zweige derselben oder eine unilateral oder sogar imperialistisch ausgerichtete Außenpolitik zu nennen. Auf internationaler Ebene, so der Einwand, führe die Orientierung am Begriff des Gemeinwohls zu einer Abschottung verschiedener nationalstaatlicher Gemeinwesen gegeneinander.

Im Unterschied zum Problem der internen Differenzierung, das sich für jede Gemeinschaft stellen kann, ist dem Problem der externen Rechenschaft mit dem Erreichen der Ebene einer Weltgesellschaft als eines Weltgemeinwesens eine Obergrenze gesetzt.³⁷ Es verschwindet hier bzw. fällt

33 Ladwig, »Liberales Gemeinwohl«, S. 94.

34 Offe, »Wessen Wohl«, S. 66.

35 A.a.O., S. 67.

36 In diesem Fall gehen die Probleme der internen Differenzierung und der externen Rechenschaft mit der beabsichtigten Verschiebung der sozialen Referenz fließend ineinander über.

37 Sofern man sich auf Menschen beschränkt und damit Tiere oder außerirdische Lebensformen beiseite lässt, trifft die These »Für jede Gemeinschaft, die Anspruch auf den Gemeinsinn ihrer Angehörigen erhebt und entsprechende Pflichten normiert, gibt

mit dem der internen Differenzierung zusammen. Dieser Tatbestand erinnert daran, dass es sich bei den Problemen der internen Differenzierung und der externen Rechenschaft um zwei Aspekte ein und derselben Sache handelt – um Ausschlüsse, die durch *partikularistische Festschreibungen des Gemeinwohls* entstehen.

4.3.3 Diskussion der beiden Probleme

Eine die beiden Aspekte der internen Differenzierung und der externen Rechenschaftspflicht zusammenfassende Formulierung des Partikularismuseinwands könnte etwa lauten: Der Partikularismuseinwand erhebt den Vorwurf, der Begriff des Gemeinwohls produziere nach innen wie nach außen zwangsläufig Ausschlüsse, die bzw. deren Folgen der ethischen Legitimation bedürfen, aufgrund des *kontingenten Charakters der Zugehörigkeit zu einzelnen Gemeinschaften und zu einem übergeordneten Gemeinwesen* aber nicht durch einen Rekurs auf das Gemeinwohl zu rechtfertigen sind. Je nach der Reichweite, die man der Kategorie des Gemeinwohls bzw. der Bindungskraft gemeinschaftlicher Wertvorstellungen zubilligt, erscheint diese damit entweder als gar nicht oder als nur begrenzt geeignet für eine Begründung der politischen Ethik.

In seiner radikalen Form ist der Partikularismuseinwand mit einer völligen Infragestellung zunächst der materialen Auffassung des Gemeinwohls verbunden: Mit dem Verweis auf das Problem der internen Differenzierung wird die Möglichkeit einer geteilten Basis gemeinschafts- und gemeinwohlkonstitutiver Wertvorstellungen auf binnengesellschaftlicher wie globaler Ebene bestritten. Wenn es aufgrund der internen Differenzierung schon innerhalb einzelner Gemeinwesen unmöglich sein sollte, die partikularen Wertvorstellungen und Interessen der Mitglieder zu einer gemeinsamen Vorstellung des allgemeinen Wohls zu vereinen, scheinen sich analoge Versuche auf internationaler Ebene von vornherein zu erübrigen. Insbesondere sei es fraglich, ob sich der Bezugsrahmen des Gemeinwohls bis hin zu einem die gesamte Menschheit umfassenden *Weltgemeinwesen* erweitern lässt.

es eine umfassende größere Gemeinschaft, deren Restmenge sich dann in den (zumindest relativen) Nachteil eines Ausschlusses von dem Wohl der kleineren Gemeinschaft gesetzt sehen kann.« (Offe, »Wessen Wohl«, S. 67) auf dieser Ebene nicht mehr zu; vgl. auch Isensee, »Gemeinwohl und Staatsaufgaben«, S. 12.

Dieser Kritik kann jedoch entgegengehalten werden, dass der Partikularismuseinwand keine logische Deduktion der Unmöglichkeit übergreifender gemeinschaftskonstitutiver Wertvorstellungen zu liefern vermag, sondern lediglich einen auf Beobachtungen gegründeten Hinweis auf nicht von der Hand zu weisende, aber theoretisch und vielleicht sogar praktisch lösbare Probleme gibt. Theoretisch gesehen spricht nichts gegen die universalisierende Ausdehnung der sozialen Referenz des Gemeinwohlbegriffs auf föderal verfasste supranationale Staatengemeinschaften wie z.B. die EU oder gar auf ein Weltgemeinwesen. Die Errichtung eines alle Menschen einschließenden Weltgemeinwesens ist sowohl denkbar als auch ethisch zu rechtfertigen. Die zu berücksichtigenden Einwände gegen eine universelle Ausdehnung der sozialen Referenz des Gemeinwohlbegriffs sind damit größtenteils *pragmatischer Art*. Sie betreffen konkrete politische Hindernisse, zumeist gegenläufige partikulare Interessen, die der Verwirklichung eines Weltgemeinwesens entgegenstehen und sie unwahrscheinlich machen. Der Partikularismuseinwand vermag damit keinen prinzipiellen Nachweis für die Unmöglichkeit eines Weltgemeinwesens zu erbringen. Er benennt Probleme, die der Verwirklichung eines solchen Gemeinwesens *gegenwärtig* im Wege stehen, die sich aber künftig als überwindbar herausstellen könnten. Zur Bekräftigung dieser These sei etwa auf die europäische Einigung verwiesen: Vor hundert Jahren wäre die Vorstellung einer europäischen Union in ihrer heutigen Gestalt den meisten Politikern als unmöglich und allenfalls unter der Vorherrschaft einer Hegemonialmacht denkbar erschienen. Die soziale Referenz des Gemeinwohlbegriffs kann daher – bei allen praktischen Vorbehalten – zumindest als *universalisierungsfähig* bezeichnet werden.

Mit dem Vorwurf der Differenzblindheit verweist der Partikularismuseinwand allerdings auf ein massives Problem materialer oder substanzieller Gemeinwohlauffassungen: den Umgang mit Wertvorstellungen, die vom als gemeinschaftskonstitutiv behaupteten Wertekanon abweichen. Für eine prozedurale Gemeinwohlauffassung stellt die radikale Variante des Partikularismuseinwands dagegen keine besondere Herausforderung dar. Auf der Binnenebene einzelner Gesellschaften kann sie auf die erfolgreiche Praxis deliberativer Demokratien verweisen. Die für diese charakteristischen Abstimmungsprozeduren und Diskussionsforen führen zwar nicht zu gemeinschaftskonstitutiven Wertvorstellungen, ermöglichen es aber, den unter-

stellten Ausschlüssen dadurch entgegenzuwirken, dass sie allen innerhalb des Gemeinwesens Betroffenen offen stehen.³⁸

Größere Schwierigkeiten erwachsen für eine prozedurale Auffassung erst aus dem Problem der externen Rechenschaft bzw. aus dem Mit- bzw. Gegeneinander verschiedener (national-)staatlicher Einheiten. Zwar ist sie auch auf der internationalen Ebene nicht auf die Übereinstimmung materialer Wertvorstellungen angewiesen, sondern kann sich mit der Etablierung geeigneter Abstimmungsprozeduren und Diskussionsforen zufriedengeben. Trotz der Existenz internationaler Organisationen wie z.B. der UNO ist die Etablierung einer weltumspannenden demokratischen Struktur, von der man die Wahrnehmung eines *Weltgemeinwohls* erwarten könnte, jedoch nach wie vor ein Desiderat. Auch diese kritische Einschätzung liefert allerdings keine logische Widerlegung, sondern »lediglich« einen pragmatischen Hinweis auf die bislang zu beobachtende Differenz von Theorie und Wirklichkeit. In systematischer Hinsicht ist der »Ordnungsbezug« der Gemeinwohlkategorie nicht auf politische Einheiten bestimmter Größe festgelegt.³⁹

Der Partikularismuseinwand verweist damit auf Schwächen und Gefahrenpotenziale apriorischer wie aposteriorischer materialer oder substanzieller Gemeinwohlauffassungen. Er greift jedoch nicht gegenüber einer formal-prozeduralen Auffassung, sofern diese nicht in positivistischer oder formalistischer Engführung auftritt. Der Gegensatz moralischer und funktionaler Auffassungen bleibt weitgehend unberührt. Allerdings lässt sich auch hinsichtlich eines Weltgemeinwohls die Frage stellen, ob dieses besser durch die unsichtbare Hand des Weltmarktes oder durch ein an ethischen Maßstäben ausgerichtetes Handeln gefördert wird und wie die betreffenden Prozesse der Globalisierung zu gestalten sind. Der Partikularismuseinwand formuliert Skepsis gegenüber der Möglichkeit eines universellen Gemeinwohls, kann diese Skepsis aber nicht auf überzeugende systematische Einwände, sondern nur auf empirische Beobachtungen stützen. Er ist daher vor allem in pragmatischer Hinsicht von Bedeutung, da er auf Hin-

38 Wie oben erörtert, gilt diese positive Einschätzung allerdings nicht für eine positivistische oder formalistische Gemeinwohlauffassung. Es bedarf eines Sets durch die Verfassung bestimmter quasi-materialer Gemeinwohlziele, um das Gemeinwohldilemma zu lösen.

39 »[...] begrifflich spricht nichts dagegen, auch die Welt als Ganze [sic] zum Gegenstand eines Gemeinwohls zu erklären« (Ladwig, »Liberales Gemeinwohl«, S. 93). Die Funktion der quasi-materialen Gemeinwohlziele eines Weltgemeinwesens kann durch die Menschenrechte übernommen werden.

dernisse und Gefahren aufmerksam macht, die eine an der Kategorie des Gemeinwohls orientierte politische Ethik und eine entsprechende Gemeinwohlpolitik beachten und überwinden müssen. Obwohl er gewichtige Probleme des Gemeinwohlbegriffs und der Einrichtung eines Weltgemeinwesens thematisiert, vermag daher auch der Partikularismuseinwand letztlich nicht zu überzeugen.

4.4 Der Paternalismuseinwand

Der gegen den Gemeinwohlgedanken vorgebrachte Einwand des Paternalismus erwächst aus der Befürchtung, der Staat bzw. die politischen Eliten könnten unter Berufung auf das Gemeinwohl eine die Bürger bevormundende und ihr Recht auf Selbstbestimmung verletzende Politik betreiben. Er richtet sich gegen die Festlegung eines substanziellen Gemeinwohlbegriffs als Orientierungspunkt einer staatlich verordneten Glücksförderung. Gemäß der Basis, von der aus er erhoben wird, kann zwischen einer *epistemischen* und einer *politisch liberalen* Variante unterschieden werden.

Die epistemische Fassung des Paternalismuseinwands fällt inhaltlich mit dem Vorwurf der Unterbestimmtheit zusammen. Sie »stellt die *Erkennbarkeit* eines Gemeinwohls in Frage, das mehr ist als ein Aggregat aus den vielen privaten Glücksvorstellungen«⁴⁰. Ausgehend von der »neuzeitliche[n] Prämisse einer *Subjektivierung* des Guten«⁴¹ formuliert sie Zweifel an der Existenz eines objektiv erkennbaren bzw. substanziellen Gemeinwohls. Das Gemeinwohl lasse sich »nicht unabhängig von kontingenten Umständen« bestimmen und »könne daher kein zweifelsfreier Maßstab« staatlichen Handelns sein.⁴² Wie sich aus der obigen Erörterung ergab, vermag diese Kritik jedoch nicht zu überzeugen, weil es auf der Ebene verfassungsrechtlicher Gemeinwohlziele möglich ist, strukturelle Rahmenbedingungen zu setzen, die einerseits hinreichend bestimmt sind, um eine Reihe von Grundrechten festzulegen, andererseits in ihrer abstrakten Universalität von allen Mitgliedern des Gemeinwesens akzeptiert werden können, da sie hinreichend offen sind, um diesen ein Leben nach ihren eigenen Glücksvorstellungen zu ermöglichen.

40 Ladwig, »Liberales Gemeinwohl«, S. 91, Hervorhebung des Originals.

41 Ebd., Hervorhebung des Originals.

42 Ebd.

Die politisch liberale Variante des Paternalismuseinwands konkretisiert dieses Ergebnis. Unter Berufung auf den Leitwert personaler Selbstbestimmung lehnt sie in der Tradition Humboldts und Kants alle Eingriffe des Staates in die Freiheitsrechte seiner Bürger ab, die über die Sicherung der Grundrechte als eines Systems negativer Freiheiten hinausgehen oder diese Rechte auch nur partiell in Frage stellen. Sie kann auf der einen Seite in liberalistisch-funktionalistischer, auf der anderen Seite in ethischer, d.h. moralphilosophischer Ausrichtung vertreten werden. Aus der Perspektive der liberalistischen oder funktionalistischen Position ist eine staatliche Gemeinwohlförderung deshalb abzulehnen, weil sie eine unzulässige und gefährliche Moralisierung der Politik bewirke. So werde, beispielsweise durch sozial- oder wohlfahrtsstaatliche Umverteilungen, das Eigentum der Bürger angetastet und die optimale Entwicklung des Gemeinwohls behindert, die sich aus der rationalen Verfolgung individueller Interessen ergebe.⁴³

Für die ethische Variante des Paternalismuseinwands ist eine mit moralischem Anspruch auftretende Glücksförderungspolitik von Seiten des Staates dagegen nur dann abzulehnen, wenn deren Maßnahmen nicht in Einklang mit Gerechtigkeitsprinzipien stehen. Sie befasst sich mit dem Problem, »dass etwas gemeinwohlförderlich und trotzdem ungerecht sein kann«⁴⁴. So spreche es gegen den Utilitarismus als »die Ethik des zu maximierenden Gemeinwohls«⁴⁵, dass er die Verletzung individueller Grundrechte nicht nur als Ausnahme billige, sondern sie sogar als moralisch geboten auszeichne: Die utilitaristische Ethik »lässt nicht bloß zu, berechnete Ansprüche, selbst die Grund- und Menschenrechte zu verletzen, sofern es dem Kollektivwohl dient; sie verlangt es sogar«⁴⁶. Mit der Forderung, das größte Glück der größten Zahl, d.h. das *maximale Kollektivwohl*, zum Maßstab ethischen Handelns zu machen, verzichte der Utilitarist unbedacht auf den Anspruch, eine Person mit unverlierbaren Rechten zu sein.⁴⁷ Gegen

43 Diese Position geht insofern über den wirtschaftlichen Liberalismus hinaus, als es ihr nicht nur um den ökonomischen Gesichtspunkt der Effizienz, sondern auch um die politische bzw. rechtsphilosophische Frage der Einschränkung von Grundrechten zu tun ist.

44 Höffe, *Gerechtigkeit*, S. 29.

45 A.a.O., S. 38.

46 Ebd.

47 Die Gefahr, unter Berufung auf das Gemeinwohl die Rechte des Individuums zu vernachlässigen, ist auch im Bild des Gemeinwesens als Organismus angelegt. Dieses Bild »verführt allzu leicht dazu, die einzelnen nur als Glieder des Organismus anzusehen, de-

ein *kollektivistisches* Verständnis des Gemeinwohls verweist die ethische Version des Paternalismuseinwands damit auf die Gefahr eines moralisierenden⁴⁸ oder gar totalitären⁴⁹ Missbrauchs des Gemeinwohlgedankens auf Kosten einzelner Mitglieder des Gemeinwesens.

Der Einwand, eine Orientierung der Politik am Begriff des Gemeinwohls bilde ein Einfallstor für eine unzulässige Moralisierung, ist nicht unbegründet. Er beweist jedoch nicht, dass eine solche Politik generell zu paternalistischen Eingriffen des Staates in die Rechte seiner Bürger führt. Auf der einen Seite ist festzuhalten, dass der Gemeinwohlgedanke dann mit hoher Wahrscheinlichkeit zu Paternalismen führt, wenn eine substanzialistische Bestimmung des Gemeinwohls zugrunde gelegt wird, die sich der weiteren Diskussion entzieht. Die von der epistemischen Variante des Paternalismuseinwands in Übereinstimmung mit dem Einwand der Unterbestimmtheit vorgebrachte Kritik an einer objektiven Bestimmbarkeit des Gemeinwohls macht eine *Entsubstanzialisierung* des Gemeinwohlbegriffs erforderlich, die entweder in Form einer aposteriorischen, und zwar formalprozeduralen, oder einer (relativ) apriorischen, nämlich quasi-materialen transzendentalphilosophischen Bestimmung erfolgen kann. Wie wir bei der Diskussion des Gemeinwohldilemmas in der Rechtswissenschaft gesehen haben, führt eine rein formal-prozedurale Bestimmung jedoch zu einem Gemeinwohlformalismus oder -positivismus, der die im Zentrum des Paternalismuseinwands stehenden bürgerlichen Grundrechte nicht gegen eine Verletzung durch Mehrheitsentscheidungen zu schützen vermag. Um die Gefahr paternalistischer Übergriffe zu vermeiden, bedarf es daher eines *überpositiven*, gleichwohl nicht substanzialistisch festgeschriebenen Maßstabs, der eine Verletzung individueller Grundrechte ausschließt. Ein solcher hinreichend inhaltlich bestimmter und dennoch nicht substanzialistischer

ren Bedeutung sich in der Funktion erschöpft, die sie im Organismus und für den Organismus haben« (Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit*, S. 53). Die Reduktion des Individuums auf ein bloßes Glied des Ganzen legt den Gedanken nahe, es sei gerechtfertigt, den Einzelnen oder seine Rechte zu opfern, wenn der gesellschaftliche Organismus dadurch erhalten werden könne.

48 Die Gefahr einer solchen paternalistischen Moralisierung ergibt sich insbesondere aus der negativ-kritischen Verwendungsweise des Gemeinwohlbegriffs, die eine öffentliche Diskreditierung rechtlich zulässigen Handelns als gemeinwohlschädlich bzw. als unmoralisch ermöglicht. In der auf diese Weise mit dem Gemeinwohldiskurs verbundenen Macht zum Ausschluss liegt die Gefahr eines machtmisbrauchenden Moralismus; vgl. Offe, »Wessen Wohl«, S. 60 und 64; siehe auch oben Abschnitt 3.5.

49 »Die ›Ganzheit ist immer in Gefahr, *totalitaristisch* mißdeutet und mißbraucht zu werden.« (Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit*, S. 53, Hervorhebung des Originals).

Maßstab kann nur auf dem Wege einer transzendentalphilosophischen Reflexion gewonnen werden, die ihr Ergebnis in seiner Notwendigkeit als universell, aber in seiner teilweise historisch und kulturell gefärbten Formulierung als hypothetisch und verbesserungsfähig begreift.

4.5 Auswertung

In diesem Zwischenfazit soll noch einmal kurz rekapituliert werden, welcher Einwand sich gegen welche Auffassung des Gemeinwohls richtet und welche Argumente sich als schlagkräftig erwiesen haben. Auf diese Weise sollte es möglich sein, zu ermitteln, in welcher Fassung der Gemeinwohlbegriff nach der Berücksichtigung der Einwände als Grundbegriff der politischen Ethik in Frage kommt.

Der Einwand der Unterbestimmtheit führt zur Zurückweisung apriorisch-substanzieller Auffassungen des Gemeinwohls. Da er jedoch andere Gemeinwohlauffassungen unberührt lässt, ergibt sich aus ihm keine Diskreditierung des Gemeinwohlbegriffs insgesamt. Der Ideologievorwurf hingegen richtet sich mit der Behauptung, das Gemeinwohl könne nicht objektiv bestimmt werden, sondern diene lediglich als rhetorisches Vehikel im politischen Machtkampf, nicht nur gegen bestimmte Auffassungen des Gemeinwohls, sondern gegen die Kategorie als solche. Die Behauptung, der Gemeinwohlrhetorik fehle jede objektive Grundlage, erwies sich jedoch als unbegründet. Die Diskussion ergab zwar eine *Ideologieanfälligkeit* des Gemeinwohlbegriffs, diese besagt jedoch wenig über seine Eignung als Grundbegriff der politischen Ethik. Zum einen kann der Vorwurf der Ideologieanfälligkeit in gleicher Weise gegen Begriffe wie »Gerechtigkeit«, »Freiheit« oder »Demokratie« gerichtet werden und bleibt damit eher unspezifisch. Zum anderen ergibt sich die Möglichkeit eines ideologisierenden *Missbrauchs* nur vor dem Hintergrund einer mindestens vorstellbaren sach- oder regelgerechten, d.h. nicht ideologischen Verwendung. Der Ideologieeinwand verweist daher lediglich auf Gefahren eines nicht hinreichend bestimmten Gemeinwohlbegriffs.

Der Partikularismuseinwand trifft vor allem materiale Gemeinwohlauffassungen. Besonders deutlich wird dies an dem Problem der internen Differenzierung, das sich direkt auf die Frage bezieht, ob unter den Bedingungen der Moderne noch von Gemeinwesen mit gemeinsamen Wertvor-

stellungen gesprochen werden kann. Zwar liefert der Partikularismuseinwand keine logische Widerlegung materialer Auffassungen; auf praktischer Ebene benennt er jedoch ein massives Problem, dem sich diese nicht gewachsen zeigen. Angesichts einer faktischen Pluralität von Gemeinwohlvorstellungen bleibt ihnen letztlich nur die Möglichkeit, eine Konzeption als die traditionelle und/oder richtige auszuzeichnen und alle anderen Positionen als Abweichungen abzulehnen. Materiale Gemeinwohlauffassungen verfügen jedoch nicht über einen übergeordneten Maßstab, mit dem sich eine solche Auszeichnung überzeugend begründen ließe. Ihre Gemeinwohlvorstellungen bleiben daher notwendig partikular und eignen sich nicht als Grundlage einer universellen politischen Ethik. Dabei macht es keinen Unterschied, ob die Auszeichnung der »richtigen« Position im Rahmen einer empirischen, auf die Tradition eines bestimmten Gemeinwesens bezogenen oder im Rahmen einer apriorisch-substanzialistischen Auffassung mit Bezug auf das ideale Gemeinwesen überhaupt erfolgt. Der Partikularismuseinwand trifft daher ebenso den Kommunitarismus wie den metaphysisch-naturrechtlichen Strang der katholischen Soziallehre.

Prozedurale Gemeinwohlauffassungen können sich dagegen gut gegen den Partikularismuseinwand behaupten. Das Problem der internen Differenzierung geht insofern an ihnen vorbei, als die materiale Vielfalt verschiedener Positionen ja gerade den Grund dafür bildet, formale und demokratische Verfahren als Instanzen der Vermittlung auszuzeichnen. Auf internationaler Ebene stehen allerdings auch sie angesichts des Problems der externen Rechenschaft vor der Schwierigkeit, Prozeduren und Institutionen zu etablieren, die die negativen Effekte einzelstaatlicher partikularistischer Orientierungen auszugleichen oder dem Entstehen solcher Orientierungen entgegenzuwirken vermögen. Diese Schwierigkeit ist jedoch weniger theoretischer als praktischer Art und könnte auch in dieser Hinsicht überwunden werden.

Der Einwand des Paternalismus schließlich bekräftigt einerseits die Ablehnung eines substanzial festgeschriebenen Gemeinwohls durch den Einwand der Unterbestimmtheit und scheint damit für eine formal-prozedurale Auffassung zu sprechen. Er bringt zudem dadurch ein neues Moment in die Diskussion, dass er sich direkt auf den Gegensatz zwischen einer funktionalen und einer moralischen Auffassung des Gemeinwohls bezieht. Damit wird auch die Frage nach der Zulässigkeit und dem Sinn einer nach ethischen Maßstäben ausgerichteten Politik berührt. Festgehalten werden kann, dass eine solche Politik nicht zu paternalistischen Eingriffen des

Staates führen muss, aber – soll dies gewährleistet bleiben – ein sowohl entsubstanzialisiertes als auch *nicht kollektivistisches* Gemeinwohlverständnis voraussetzt.

Als Gesamtergebnis kann damit festgehalten werden, dass sich keiner der diskutierten Einwände als tauglich erweist, die Tragfähigkeit des Gemeinwohlgedankens als zentrale Kategorie der politischen Ethik begründet in Frage zu stellen. Gleichwohl führt die Diskussion zu einer Auslese unter den verschiedenen Auffassungen des Gemeinwohls: Der Begriff des Gemeinwohls kann dann als zentrale Kategorie der politischen Ethik legitimiert werden, wenn es gelingt, die Möglichkeit einer Gemeinwohlauffassung darzulegen, die frei von apriorisch-substanziellen Festschreibungen, d.h. so weit wie möglich offen und prozeduralisiert ist. Da ein die gesamte politische Ethik tragender Begriff universelle Gültigkeit besitzen muss, bedarf es zudem einerseits einer apriorisch-transzendentalphilosophischen Bestimmung überpositiver Gemeinwohlziele nach dem vorgeschlagenen Muster eines hypothetischen Universalismus, andererseits der Ausdehnung der sozialen Referenz des Gemeinwohls auf ein Weltgemeinwesen. Übrig bleibt demnach eine Kombination aus apriorisch-transzendentalphilosophischer und empirisch-prozeduraler Auffassung, wie sie sich bereits in der modernen Rechtswissenschaft bei einigen Vertretern des liberalen Verfassungsstaats angedeutet hat. Diese auf den ersten Blick paradox wirkende Kombination manifestiert und bewährt sich im Rahmen einer Ebenentrennung: Während die Bestimmung der konkreten Gemeinwohlaufgaben und der zu deren Erfüllung notwendigen Arbeitsteilung zwischen Staat und Gesellschaft nur empirisch und formal gemäß demokratischen Verfahrensweisen erfolgen kann, ist eine die Gefahren des Partikularismus und des Paternalismus vermeidende Bestimmung der in der Verfassung festgeschriebenen Gemeinwohlziele und Grundrechte nur in einer transzendentalphilosophischen Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit eines allgemeinen Wohls möglich. Die Ergebnisse dieser Reflexion führen, wie im Folgenden gezeigt werden soll, auf ein *basales Gemeinwohl*, das die notwendigen Grundlagen eines ethisch legitimen, d.h. eines in posttraditionellem Sinne guten Gemeinwesens umfasst.

5 Möglichkeiten einer philosophisch-systematischen Bestimmung des Gemeinwohlbegriffs

Den Ausgangspunkt der transzendentalphilosophischen Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit eines allgemeinen Wohls bildet der Begriff des Gemeinwohls selbst. Beginnt man mit einer Auflösung des Begriffs in seine Bestandteile, ergeben sich zwei Teilfragen: 1.) Worin besteht das Gemeine oder Gemeinsame? Und 2.) Was heißt »Wohl« bzw. welche Güter sollen gemeinsam erzeugt und/oder gemeinsam genossen werden?

Da das Gemeinwohl das *allgemeine* Wohl bezeichnet, lässt sich die erste Frage auch auf die Formulierung bringen, wer alles zur Allgemeinheit gehört. Sie zielt auf den sozialen und territorialen Bezugsrahmen des Gemeinwohlbegriffs. Im Rahmen der politischen Ethik geht es dabei nicht um die Mitglieder beliebiger Gemeinschaften, sondern um sämtliche Mitglieder eines zumeist (national-)staatlich verfassten Gemeinwesens.¹

Im Hinblick auf diese Bestimmung muss jedoch zusätzlich geklärt werden, in welcher Art und Weise die Allgemeinheit zu verstehen ist, um deren Wohl es geht. Handelt es sich um ein *kollektiv gedachtes* Allgemeines, für welches das *Wohl des Ganzen* bzw. der Mehrheit der Mitglieder im Vordergrund steht, oder um ein *strikt inklusives* Allgemeines, das sich auf das Wohl *jedes einzelnen* Mitglieds bezieht. Die Beantwortung dieser Frage ergibt sich nicht schon aus der Begriffsanalyse, da der Begriff des Allgemeinen sowohl im Sinne eines für sich bestehenden und den Individuen normativ vorgeordneten substanziellen Ganzen als auch als Inbegriff sämtlicher Individuen und ihrer Entscheidungen verstanden werden kann. Die obige Kritik substanzieller und kollektivistischer Gemeinwohlauffassungen lässt jedoch nur eine strikt inklusive Auffassung zu. Zunächst bleibt allerdings offen, worauf sich die Inklusion genau bezieht: In einer prozeduralen Variante kann sie sich auf die Möglichkeit der (direkten oder indirekten) Teilhabe aller Staatsbürger an sämtlichen Prozessen der politischen Entscheidungs-

¹ Auf transnationaler Ebene kann sich der Bezugsrahmen auf supranationale Staaten erweitern und bis zu einem Weltgemeinwesen ausdehnen.

findung des Gemeinwesens beziehen.² In einer stärker inhaltlich ausgerichteten Variante kann das Inklusionsverhältnis aber auch die *Garantie unverlierbarer individueller Grundrechte* bzw. den Anspruch aller Mitglieder des Gemeinwesens auf die durch diese geschützten Güter umfassen. Dabei schließt die zweite Variante die erste insofern ein, als die Garantie unverlierbarer Grund- und Freiheitsrechte auch die Rechte auf politische Teilhabe umfasst.

Die Frage nach dem *Inhalt* des allgemeinen Wohls, nach den Gütern, die den Mitgliedern des Gemeinwesens zugutekommen sollen, scheint bereits weitgehend durch die historische Bestimmung der Gemeinwohlziele beantwortet, die allen konkreten Unterschieden zum Trotz auf die allgemeinen Ziele der Friedenssicherung, der Gerechtigkeit (Rechtsstaatlichkeit bzw. Rechtspflege), eines existenzsichernden Wohlergehens und der Eintracht zwischen den Bürgern führt. Diese Antwort muss jedoch auch systematisch bestätigt werden.

In systematischer Perspektive lässt sich die Frage nach dem Inhalt des allgemeinen Wohls auf folgende Weise stellen: Welche der Ziele, die sich Menschen in ihrem Streben nach einem guten Leben setzen, stellen zugleich notwendige Ziele des Gemeinwesens dar? Die damit postulierte Notwendigkeit bestimmter Gemeinwohlziele und der zu ihrer Realisierung erforderlichen Güter misst sich an dem Kriterium der Existenzsicherung aller Mitglieder des Gemeinwesens. Dieses Kriterium muss auf die einzelnen Individuen bezogen werden, nicht auf das Gemeinwesen, weil dessen Interesse an seiner Selbsterhaltung entgegen einer substanziellen Auffassung des Gemeinwohls keinen Eigenwert darstellt, sondern sich nur aus seinem Wert für die Existenzsicherung der zu ihm gehörenden Individuen rechtfertigen lässt. Mit dieser Orientierung am Individuum wird jedoch nicht einem atomistischen Individualismus das Wort geredet. Wie schon im Begriff des Gemeinwohls aufscheint, geht es um eine gemeinsame Sicherung des Individualwohls jedes Einzelnen durch soziale oder öffentliche Güter.

² Diese Inklusion ist allerdings insofern unvollkommen, als sie nicht Wahlberechtigte wenn nicht aus dem Prozess der öffentlichen Diskussion, so doch zumindest aus der politischen Abstimmung ausschließt.

5.1 Das basale Gemeinwohl

Gemäß dem Kriterium der Existenzsicherung bestimmt sich der notwendige Inhalt eines *basalen* oder *minimalen Gemeinwohls* als der Inbegriff derjenigen Güter, die Menschen benötigen, um sich gemeinsam in ihrer Existenz zu erhalten. Fragt man weiter, welche Arten von Gütern dies sind, sieht man sich auf die Doppelnatur des Menschen als *in Gemeinschaft lebendes Natur-Kultur-Wesen* verwiesen. Gemäß dieser Bestimmung geht es zunächst einerseits um Güter, derer der Mensch bedarf, um sein physisches Überleben zu sichern, andererseits um Güter, die es Menschen ermöglichen, sich auf verschiedenen Kulturgebieten zu betätigen und auf diese Weise etwas zu realisieren, das sich als *kulturelle Autonomie*³ bezeichnen lässt. Die Sicherung des physischen Überlebens umfasst materielle Güter wie Nahrungsmittel und (sauberes) Trinkwasser, Kleidung, Behausung, lebensfreundliche, d.h. nicht künstlich beeinträchtigte Umweltbedingungen und eine medizinische Grundversorgung, aber auch immaterielle Güter wie eine Rechtsordnung, die u.a. auch das Recht auf Leib und Leben schützt. Unter »kultureller Autonomie« verstehe ich die Freiheit, sich auf allen Kulturgebieten betätigen zu können, die sich als universell verstehbar⁴ ausweisen lassen. Hierzu sind die Bereiche der Wissenschaft, der Religion, der Kunst, der Ethik sowie ein Bereich persönlicher sozialer Beziehungen zu zählen. Um Zugang zu diesen Sinnhorizonten zu erhalten, benötigt man Grundkenntnisse über die entsprechenden kulturellen Praktiken und Kompetenzen.

Auch die für die Ermöglichung kultureller Autonomie erforderlichen Güter sind teilweise materieller, teilweise immaterieller Art. Zu den materiellen gehören etwa die Mittel für den Schulbesuch, der Kenntnisse über die verschiedenen kulturellen Praktiken und Kompetenzen vermitteln oder vertiefen soll. Das Zugangsrecht zu den genannten Kulturbereichen oder Sinnhorizonten impliziert nicht, dass jedes Individuum das Recht auf eine weitreichende wissenschaftliche oder künstlerische Bildung etwa in Form eines Studiums besitzt. Wohl aber beinhaltet es, dass basale Kulturtechniken wie Lesen, Schreiben und Rechnen sowie ein Verständnis vom Vorhandensein und vom spezifischen Inhalt der verschiedenen Sinnhorizonte und der diese ausmachenden kulturellen Praktiken zu vermitteln sind. Hinzu kommt, dass die Resultate dieser Praktiken öffentlich zugänglich sein

3 Vgl. Bohlken, *Grundlagen interkultureller Ethik*, S. 253.

4 A.a.O., S. 230f.

müssen, sei es über Massenmedien wie Fernsehen, Radio und Zeitungen oder über Bibliotheken und Museen.⁵ Zu den immateriellen Bedingungsgütern kultureller Autonomie zählen in der Verfassung niedergelegte Grundrechte wie z.B. Informations- und Pressefreiheit, das Versammlungsrecht oder die Meinungs- und Religionsfreiheit.

Die systematische Antwort auf die Frage nach dem Inhalt des Gemeinwohls führt damit zunächst auf einen basalen Gemeinwohlbegriff, der zum einen die Sicherung von Leib und Leben, zum anderen den allgemeinen Zugang zu einer Reihe von Kulturbereichen umfasst. Diese Definition schließt die traditionellen Gemeinwohlziele der Friedenssicherung, der Gerechtigkeit und eines existenzsichernden Wohlergehens ein und verweist darüber hinaus auf zusätzliche Ziele wie den Umweltschutz sowie eine basale Bildung als Grundlage der Verwirklichung kultureller Autonomie. Das Gemeinwohlziel der Eintracht der Bürger scheint dagegen kein Bestandteil des basalen Gemeinwohls zu sein. Berücksichtigt man die gemeinwohlskeptischen Einwände des Partikularismus und der Unterbestimmtheit, wird deutlich, dass ein solches Ziel angesichts des in seinen Auswirkungen oft problematischen, aber legitimen Meinungs- und Wertepluralismus in modernen Gesellschaften nicht mehr zu rechtfertigen ist. Soziale Eintracht kann daher nur in einer bescheideneren Form als Gemeinwohlziel beibehalten werden, nämlich als *sozialer Frieden* oder als das für den Zusammenhalt des Gemeinwesens notwendige *Minimum kultureller Homogenität*. Als sozialer Frieden ergibt sich bürgerliche Eintracht gewissermaßen als funktionaler Mehrwert aus der Erfüllung der basalen Gemeinwohlziele bzw. aus der Zufriedenheit der Bürger mit dem dadurch bewirkten guten Zustand des Gemeinwesens.⁶ Als Minimum an kultureller Homogenität, das sich als Teilbedingung sozialen Friedens fassen lässt, ist das Ziel der sozialen Eintracht auf die Forderungen nach (mindestens) einer gemeinsamen Verkehrssprache, die allen Bürgern die Teilnahme an den Deliberations- und

5 Die digitale Revolution der Medien ermöglicht es, Informationen über kulturelle Praktiken sowie Sammlungen kultureller Gegenstände über das Internet verfügbar zu machen. Würde diese Form der Aufbewahrung kulturellen Wissens vorherrschend, ergäbe sich ein Recht auf einen Zugang zum Internet. Solange es ausreichende alternative Möglichkeiten gibt, sich das benötigte kulturelle Wissen zu verschaffen, kann ein *Recht* auf Internetzugang bzw. zur Überwindung des sogenannten *Digital Divide* nicht ethisch begründet werden (vgl. Bohlken, »Digital Divide«).

6 Hier ist etwa an die Humboldt'sche »Liebe zur Konstitution« zu erinnern, die sich als freiwillige Anerkennung aus der Wertschätzung des die Freiheitsrechte seiner Bürger sichernden Staates ergeben soll.

Entscheidungsprozessen der politischen Öffentlichkeit ermöglicht, sowie auf die Achtung der staatlichen Rechtsordnung beschränkt. Sie bleibt damit deutlich unterhalb der materialen Vorstellungen eines gemeinsamen Kernbestands an Wertvorstellungen oder einer »Leitkultur«.

Inhaltlich ergibt sich eine weitgehende Übereinstimmung des basalen Gemeinwohls mit den *Menschenrechten*. Innerhalb eines Weltgemeinwesens müsste diese Übereinstimmung theoretisch sogar vollständig sein. Unterschiede sind einstweilen durch den abweichenden Referenzrahmen gegeben, der beim Gemeinwohl so lange kleinteiliger (aber auch konkreter) ausfällt, wie es kein Weltgemeinwesen bzw. kein Zusammenspiel transnationaler Institutionen, Regime und Organisationen einer Weltgesellschaft gibt, das die Produktion, Bereithaltung und langfristige Sicherung der Güter des basalen Gemeinwohls für alle Menschen gewährleistet.⁷

Innerhalb der politischen Ethik führt diese grobe Verhältnisbestimmung zwischen basalem Gemeinwohl und Menschenrechten nicht zu einer Konkurrenz der beiden Konzepte, sondern bringt sie in ein fruchtbares Ergänzungsverhältnis. Die im Falle eines Weltgemeinwesens postulierte Übereinstimmung des Inhalts der basalen Gemeinwohlziele und der Menschenrechte ermöglicht einen kritischen Vergleich und eine wechselseitige Überprüfung beider Konzepte: Auf der einen Seite kann die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* als Folie gesehen werden, vor deren Hintergrund sich die Bestimmung der basalen Gemeinwohlziele auf etwaige blinde Flecke überprüfen lässt. Auf der anderen Seite könnte die Diskussion basaler Gemeinwohlpflichten Anhaltspunkte dafür liefern, dass die konkrete Formulierung, vielleicht sogar der grundsätzliche normative Status einzelner Menschenrechtsartikel klärungs- bzw. präzisierungsbedürftig ist.⁸

Die hier gemachten Aussagen über das Verhältnis von Menschenrechten und basalem Gemeinwohl sind allerdings lediglich als erste Hinweise zu verstehen. Eine genauere Klärung wäre in einer eigenen Untersuchung der Gemeinwohlpflichten transnationaler Eliten wie aller Weltbürger anzu-

7 Mit dem Postulat externer Gemeinwohlpflichten ist der Übergang von der nationalstaatlichen zur transnationalen Ebene allerdings bereits im Begriff des basalen Gemeinwohls angelegt. Sofern man den Blick auf die den Individuen aus dieser Garantie erwachsenden Vorteile bzw. auf die Verteilung materieller wie immaterieller Güter richtet, kann auch von einem »distributiven« Charakter des basalen Gemeinwohls im Sinne einer distributiven Gerechtigkeit gesprochen werden (vgl. Ladwig, »Liberales Gemeinwohl«, S. 96, sowie Höffe, *Politische Gerechtigkeit*, S. 75).

8 Siehe etwa die in Abschnitt 8.3.2.2 geführte Diskussion des »Rechts auf Arbeit«, das in Artikel 23 der *Allgemeinen Erklärung* als Menschenrecht ausgezeichnet ist.

siedeln. Die weitgehende inhaltliche Übereinstimmung zwischen Menschenrechten und basalem (Welt-)Gemeinwohl unterstreicht aber nochmals, auf was für eine Art von Allgemeinem sich das basale Gemeinwohl bezieht: Der alle Mitglieder der Gattung Mensch einschließende Geltungsanspruch der Menschenrechte lässt keine Ausnahmen, d.h. keine Verletzungen der Rechte Einzelner zu, selbst wenn sie sich für das Gemeinwesen insgesamt als vorteilhaft erweisen sollten. Die dem basalen Gemeinwohl zugrunde liegende Allgemeinheit hat mithin einen *strikt inklusiven* universellen Charakter.

5.2 Das meliore Gemeinwohl

Der Umfang des ethisch legitimierbaren Gemeinwohls ist aber mit den Gütern des basalen Gemeinwohls noch nicht vollständig erfasst. Dies wird erst mit der Berücksichtigung der zweiten Stufe des melioren Gemeinwohls erreicht. Im Unterschied zum basalen Gemeinwohl bezieht sich das meliore auf die Herstellung, Bereithaltung und Sicherung weiterer, *nicht existenznotwendiger* Güter durch das Gemeinwesen, die von den Mitgliedern desselben als *Voraussetzungen eines guten Lebens* betrachtet werden. Da diese Güter keinen Bezug zur Existenzsicherung jedes Menschen bzw. zur *Conditio humana* aufweisen, können sie nicht in transzendentalphilosophischer Reflexion ermittelt, sondern nur in konkreten politischen Abstimmungen beschlossen werden. Die philosophische Reflexion führt allerdings auf die *notwendigen prozeduralen Rahmenbedingungen*, unter denen diese Abstimmungen stehen müssen, um die Berücksichtigung der Interessen jedes Mitglieds des Gemeinwesens zu gewährleisten. Sie verweist auf den Rahmen des liberalen demokratischen Verfassungsstaats, der durch die Garantie politischer, sozialer und kultureller Grundrechte eine Partizipation aller Mitglieder des Gemeinwesens an der Bestimmung des melioren Gemeinwohls ermöglicht. Die konkrete Bestimmung der melioren Gemeinwohlgüter erfolgt über politische Abstimmungen gemäß dem Mehrheitsprinzip, denen in der Regel öffentliche Diskussionen vorausgehen. Sie kann entweder in Form politischer Stellvertretung (Gesetzgebungsverfahren innerhalb der repräsentativen Demokratie) oder in Form direkter Volksentscheide stattfinden. Da der liberale demokratische Verfassungsstaat notwendige Voraussetzung einer gerechten Bestimmung des melioren Gemeinwohls ist

und zudem über den Grundrechtskatalog auch die Güter des basalen Gemeinwohls schützt, kann er selbst als basales Gemeinwohlgut ausgezeichnet werden.

Das meliøre Gemeinwohl bleibt dem basalen *prinzipiell untergeordnet*, d.h. eine Einschränkung des basalen Gemeinwohls gemäß Mehrheitsentscheidung ist nicht zulässig. Diese Bestimmung, die sich ebenso aus dem transzendentalphilosophisch apriorischen Charakter bzw. der Universalität des basalen Gemeinwohls wie aus dem Inklusionsprinzip ergibt, wirkt als Schutzinstanz sowohl gegen ein kollektivistisches (utilitaristisches oder nationalstaatlich begrenztes partikularistisches) als auch gegen ein individualistisches (funktionalistisches) Gemeinwohlverständnis. Der Gemeinwohlgedanke lässt sich auf diese Weise in einer »goldenen Mitte« zwischen den Extremen von Kollektivismus und Individualismus verorten.

Die Differenz zwischen basalem und meliorem Gemeinwohl lässt sich durch die Unterscheidung zwischen Gemeinwohlzielen und Gemeinwohlaufgaben präzisieren: Der Übergang vom basalen zum melioren Gemeinwohl entspricht demjenigen von einer transzendentalphilosophischen Bestimmung apriorischer quasi-materialer Gemeinwohlziele zu der empirisch-prozeduralen Bestimmung von Gemeinwohlaufgaben nach dem Mehrheitsprinzip. Dies gilt auch für die Entscheidung der Frage, ob die betreffenden Zwecke bzw. die zu deren Erfüllung erforderlichen Güter besser vom Gemeinwesen oder von den einzelnen Individuen bzw. von Zusammenschlüssen derselben verfolgt werden sollen. Dabei geht es um die *Aufgabenverteilung zwischen Staat und Gesellschaft*. Die Bürger entscheiden in demokratischer Abstimmung, welche derjenigen Güter, die sie potenziell auch durch nicht-staatliche Initiativen und Zusammenschlüsse hervorbringen und erhalten könnten, sie dennoch von öffentlichen Institutionen erzeugt, bereitgehalten und nachhaltig gesichert sehen wollen.

Gemeinwohlgüter oder öffentliche Güter sind demnach all jene Güter, die entweder zur Erfüllung von Gemeinwohlzielen oder von Gemeinwohlaufgaben zu erzeugen, bereitzuhalten und dauerhaft zu sichern sind, weil dies entweder nur oder zumindest besser mit Hilfe des Gemeinwesens und seiner Institutionen möglich ist. Als nicht öffentliche oder private Güter sind dagegen all jene existenznotwendigen wie nicht existenznotwendigen Güter zu betrachten, die erstens auch von *jedem einzelnen* Individuum selbst erzeugt, bereitgehalten und nachhaltig gesichert werden können und zweitens nicht aufgrund von Mehrheitsentscheiden in den Aufgabenbereich des Gemeinwesens gestellt werden. Da sie gemäß der Gegenüberstellung von

Individuum und Gemeinschaft im Gegensatz zu den Gemeinwohlgütern stehen, könnte man sie auch als Güter des Individualwohls bezeichnen wollen. Eine solche Charakterisierung wäre allerdings insofern irreführend, als die im Rahmen einer politischen Ethik gebotene strikt inklusive Fassung des Gemeinwohls immer auch am Individualwohl sämtlicher Mitglieder des Gemeinwesens orientiert ist.

In einer idealen Zusammenführung der Bereiche des basalen und des melioren Gemeinwohls könnte man schließlich von einem *optimalen Gemeinwohl* sprechen. Es charakterisiert den *idealen Zustand* des guten Gemeinwesens, in dem erstens sämtliche basalen Gemeinwohlziele für alle Mitglieder realisiert sind, zweitens eine optimale Aufgabenverteilung zwischen Gemeinwesen und Individuen bzw. zwischen Staat und Gesellschaft besteht und drittens auch die Erfüllung der gemäß demokratischen Mehrheitsentscheidungen beim Gemeinwesen und seinen Institutionen angesiedelten Aufgaben gewährleistet ist.

6 Eine Theorie der Gemeinwohlpflichten

Nachdem in den vorangehenden Kapiteln die Tauglichkeit des Gemeinwohlbegriffs als zentrale Kategorie der politischen Ethik demonstriert und ein zweistufiger Gemeinwohlbegriff herausgearbeitet wurde, der gegen die Einwände der Unterbestimmtheit, des Partikularismus und Paternalismus sowie gegen den Ideologievorwurf gesichert ist, soll nun auf dieser Grundlage eine Theorie der Gemeinwohlpflichten entwickelt werden. Wie schon an der Begrifflichkeit der Gemeinwohlpflicht aufscheint, bewegt sich diese Theorie im Rahmen einer *deontologischen* Ethikkonzeption. Der Ansatzpunkt einer deontologischen Ethik empfiehlt sich aus drei Gründen: Erstens lässt sich die These einer besonderen Verantwortung von Eliten für das Gemeinwohl besonders gut im Rahmen einer *Verantwortungsethik* entwickeln, die trotz ihrer konsequenzialistischen Bestandteile als Variante der Pflichtethik gelten kann. Zweitens haben deontologische Theorien als formale und geltungstheoretische Ansätze in der Regel eine *universalistische* Ausrichtung. Sie liefern universelle Begründungen von Moral und Recht, die es erlauben, den Horizont der politischen Ethik von der binnengesellschaftlich-nationalstaatlichen Ebene auf den Bereich transnationaler Beziehungen und auf die Idee des Weltgemeinwohls einer Weltgesellschaft hin auszuweiten. Drittens schließlich liegt mit der Kantischen Pflicht- oder Maximenethik ein deontologischer Ansatz vor, in dem es eine ausgearbeitete Theorie der Unterscheidung von Rechts- und Tugendpflichten gibt. Eine Theorie der Gemeinwohlpflichten findet hier einen guten Ausgangspunkt, da sich anhand der Kantischen Unterscheidungsmerkmale erörtern lässt, ob es eine eigene Klasse von Gemeinwohlpflichten gibt und in welchem Verhältnis diese zu Rechts- und Tugendpflichten stehen. Wie ich anhand einer vergleichenden Diskussion der Kriterien der Übereinstimmung, der Verrechtlichungsfähigkeit, der Einklagbarkeit und des Ausmaßes der Verbindlichkeit (Ausnahmslosigkeit, Bestimmtheitsgrad) zeigen möchte, befinden sich Gemeinwohlpflichten als eigene Klasse von Pflichten in einer

Zwischenstellung zwischen Rechts- und Tugendpflichten. Dafür spricht auch das zusätzliche Kriterium verschiedener Dimensionen der Sittlichkeit, das sich als wichtige Ergänzung der kantischen¹ Unterscheidungsmerkmale erweist.

6.1 Das Übereinstimmungskriterium

Rechtspflichten sind auf äußere Handlungen bezogen. Als Antwort auf die Frage, wie das freie Handeln einer Vielzahl von Personen vernünftig und friedlich miteinander vermittelt werden kann, zielen sie auf die »Koexistenz äußerer Freiheit«.² Die mit einer Rechtspflicht erhobene Anforderung verlangt eine *Übereinstimmung von Handlung und Gesetz*, lässt aber offen, von welchen Motiven die Erfüllung dieser Anforderung getragen ist. Die korrekte Erfüllung einer Rechtspflicht kann ebenso wohl aus Furcht vor Strafe als auch aus einem inneren Gefühl der »Achtung vor dem Gesetze überhaupt«³ erfolgen. Tugendpflichten beziehen sich dagegen nicht oder zumindest nicht in erster Linie auf äußere Handlungen, sondern auf Maximen⁴ bzw. die in der Wahl einer Maxime zum Ausdruck kommende innere charakterliche Haltung.⁵ Ihr eigentlicher »Gegenstand« ist ein innerlicher

1 Die Bezeichnung der genannten Kriterien als »kantisch« mag überraschen, da Kant selbst in Anknüpfung an die philosophische Tradition weitgehend andere Begriffe wie »enge« und »weite«, »vollkommene« und »unvollkommene«, »negative« und »positive« Pflichten, »äußere« und »innere Freiheit« sowie »Legalität« und »Moralität« verwendet. Die von mir vorgeschlagenen Kriterien stellen einen Versuch dar, den Vergleich der verschiedenen Klassen von Pflichten stärker zu systematisieren und die einzelnen Aspekte deutlicher voneinander abzugrenzen. Sie lassen sich aber direkt auf die Unterscheidungen Kants zurückführen. Um die gleichwohl vorhandene terminologische Differenz zum Ausdruck zu bringen, habe ich »kantisch« hier klein geschrieben.

2 Höffe, *Kant*, S. 216.

3 Kant, *Metaphysik der Sitten*, S. 543/AA VI, S. 410.

4 Vgl. a.a.O., S. 520, 523 und 542/AA VI, S. 390, 392 und 410.

5 Innerhalb der Ethik bzw. der Tugendlehre unterscheidet Kant dabei noch genauer zwischen *ethischer Pflicht* und *Tugendpflichten*. Mit der rein formalen, nicht auf einen bestimmten Inhalt bezogenen ethischen Pflicht, nicht nur »pflichtgemäß«, sondern immer »aus Pflicht« zu handeln, enthalte die Tugendlehre eine Pflicht, die *nicht* als Tugendpflicht bezeichnet werden könne (vgl. a.a.O., S. 512 sowie 525f. und 542f./AA VI, S. 383, 394f. und 410). Diese zunächst paradox anmutende These ergibt sich aus der Kantischen Definition des Tugendbegriffs, der zufolge jede Tugend auf einen Zweck und damit auf eine Materie bezogen ist. Dem allgemeinen ethischen Gebot, aus Pflicht moralisch zu handeln, fehlt der spezifische Inhalt, der es ermöglichen würde, es als eine

Akt der Zwecksetzung, der sich der Kontrolle von außen und damit auch einer zwangsbewehrten rechtlichen Regelung entzieht.⁶ Zu ihrer Erfüllung bedarf es eines moralischen Handelns *aus Pflicht*, d.h. eines Handelns, dessen Triebfeder allein im Bewusstsein bzw. in der Achtung der Pflicht besteht.⁷ Die Forderung tugendhaften oder moralischen Handelns zielt damit auf eine *Übereinstimmung von innerer Haltung und moralischem Gebot*. An dieser Stelle zeigt sich der nicht konsequenzialistische Charakter der Kantischen Ethik als Maximenethik. Entscheidend für die Moralität, für die Tugendhaftigkeit eines Menschen ist demnach nicht der Erfolg seines Handelns, sondern die Wahl der richtigen Maxime. Da Kant betont, dass diese Wahl das Aufbieten aller Kräfte einschließt, die dem Individuum zur Verwirklichung des gebotenen Pflichtinhalts durch entsprechende Handlungen zur

bestimmte Tugendpflicht zu qualifizieren. So unterscheidet Kant zwischen einer Mehrzahl von Tugenden und diesen entsprechenden Tugendpflichten »(officia virtutis s[ive] ethica)« (S. 347; vgl. auch 543/AA VI, S. 239 und 410) und einer singulären ethischen Pflicht, eine »für alle Handlungen gültige (tugendhafte Gesinnung)« zu erwerben, d.h. sich selbst einen moralischen Charakter zu geben.

Dieser Unterscheidung scheint es zu widersprechen, dass Kant auch die singuläre ethische Pflicht auf den Begriff der Tugend bezieht und diese als die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht« als »bloß eine und dieselbe« (*Metaphysik der Sitten*, S. 526/AA VI, S. 395) definiert. Der auf den ersten Blick entstehende Widerspruch zwischen der Verbindung von ethischer Pflicht und Tugend auf der einen und der Trennung von ethischer Pflicht und Tugendpflichten auf der anderen Seite wird jedoch in zweierlei Hinsicht aufgelöst: Erstens erweist sich der mit der ethischen Pflicht in Verbindung gebrachte Tugendbegriff als *rein formal* und damit von den durch besondere materiale Zwecke charakterisierten Tugendpflichten unterschieden. Zweitens führt Kant eine Differenzierung ein, der zufolge sich die singuläre ethische Pflicht, aus Pflicht zu handeln, als allgemeine »Tugendverpflichtung (obligatio ethica)« terminologisch von der Mehrzahl der besonderen Tugendpflichten (officia virtutis s[ive] ethica) unterscheiden lässt. Beide Strategien verweisen auf eine Hierarchie, in der die rein formale und singuläre allgemeine ethische Grundpflicht den inhaltlich bestimmten besonderen Tugendpflichten vorgeordnet ist. Die Charakterisierung des allgemeinen ethischen Gebotes, »die Kultur seines Willens bis zur reinsten Tugendgesinnung, da nämlich das Gesetz zugleich die Triebfeder seiner pflichtmäßigen Handlungen wird, zu erheben und ihm aus Pflicht zu gehorchen«, als »innere moralisch-praktische Vollkommenheit« (S. 517/AA VI, S. 387, Hervorhebungen des Originals) macht deutlich, dass Kant diese Hierarchie nicht nur begründungstheoretisch verstanden wissen will.

6) »Sich aber einen Zweck vorzusetzen, das kann durch keine äußerliche Gesetzgebung bewirkt werden (weil es ein innerer Akt des Gemüts ist)« (Kant, *Metaphysik der Sitten*, S. 347/AA VI, S. 239; vgl. auch S. 510f. und 542/AA VI, S. 381 und 410).

7) Steht bei den Rechtspflichten das »Was« der betreffenden Handlung oder Unterlassung im Vordergrund, so geht es bei den Tugendpflichten wesentlich um das »Wie« bzw. das »Warum«: »Denn da kommt es nicht bloß darauf an, zu wissen, was zu tun Pflicht ist [...], sondern vornehmlich auf dem [sic] inneren Prinzip des Willens, nämlich daß das Bewußtsein dieser Pflicht zugleich Triebfeder der Handlungen sei [...]« (Kant, *Metaphysik der Sitten*, S. 503 Anm./AA VI, S. 375 Anm.).

Verfügung stehen, ist er bereit, auch eine äußerlich fruchtlos bleibende innere Haltung als tugendhaft zu betrachten. Maßstab der Tugend ist daher nicht das Vollbringen einer bestimmten Handlung, sondern die Wahl der richtigen Maxime aus den richtigen Gründen, d.h. gemäß den kategorischen Anforderungen der praktischen Vernunft.

Gemeinwohlpflichten beziehen sich dagegen wie Rechtspflichten ebenfalls primär auf ein äußeres Handeln. Für ihre Erfüllung ist es daher zunächst einmal *unwichtig, aus welcher Motivation heraus* die einzelnen Mitglieder des Gemeinwesens ihren Beitrag zur Förderung des Gemeinwohls leisten.⁸ Da Gemeinwohlpflichten im Unterschied zu Rechtspflichten *nicht rechtlich kodifiziert* sind, geht es bei ihnen aber nicht um eine Übereinstimmung von Handlung und Gesetz, sondern – wie noch näher zu erläutern sein wird – um eine *Übereinstimmung von Handlung und gesellschaftlichen Erwartungen*.

6.2 Das Kriterium der Verrechtlichungsfähigkeit

Einen zweiten Aspekt der Unterscheidung von Rechts-, Tugend- und Gemeinwohlpflichten markiert die bereits berührte Frage einer möglichen Verrechtlichung. Dass Rechtspflichten *verrechtlicht* sind, folgt analytisch aus ihrem Begriff. Dass Tugendpflichten grundsätzlich *nicht verrechtlichungsfähig* sind, resultiert daraus, dass sie sich in ihrem Kern auf innere Haltungen beziehen, die nicht mit den äußeren Mitteln des Rechts erzwungen werden können. Gemeinwohlpflichten nehmen hier eine Zwischenstellung ein, die dadurch gekennzeichnet ist, dass sie zwar einerseits grundsätzlich *verrechtlichungsfähig* sind, d.h. in Rechtspflichten überführt werden können – man denke etwa an das Wahlrecht, das in einigen Ländern (z.B. Belgien, Brasilien, Griechenland und Australien) per Gesetz als Wahlpflicht⁹ bestimmt ist –, andererseits aber aus guten Gründen *in der Mehrzahl der Fälle nicht verrechtlicht* werden. Auf der einen Seite scheint die Verrechtlichung von Gemeinwohlpflichten insofern kontraproduktiv, als sie ein Handeln vor-

⁸ Wie noch zu zeigen sein wird, spielt das Moment der Freiwilligkeit aber auch bei der Erfüllung von Gemeinwohlpflichten eine Rolle.

⁹ Genau genommen, müsste in diesem Beispiel nicht zwischen »Wahlrecht« und »Wahlpflicht«, sondern zwischen zwei Varianten einer Wahlpflicht unterschieden werden: zwischen einer Wahlpflicht als »bloßem« sozialen Anspruch aller Bürger aneinander, von ihrem Wahlrecht Gebrauch zu machen (Gemeinwohlpflicht), und einer rechtlich kodifizierten und sanktionierten Wahlpflicht.

schreiben oder erzwingen will, das zwar nicht an eine tugendhaft-moralische Einstellung gebunden ist, aber dennoch in vielen Fällen etwas mit *freiwilligem Engagement* zu tun hat.¹⁰ Eine freiwillige Erfüllung oder gar Übererfüllung ist gerade im sozialen und kulturellen Bereich möglich und gilt als erwünscht und verdienstvoll. Der zur (Über-)Erfüllung von Gemeinwohlpflichten motivierende *Gemeinsinn* wird darum als wichtige soziomoralische Ressource bezeichnet, die durch Zwangsandrohungen beschädigt werden kann. Auf der anderen Seite ist die Verrechtlichung von Gemeinwohlpflichten nicht nur oft kontraproduktiv, sondern auch gefährlich. Sie erhöht die Gefahr eines paternalistischen, sich in sämtliche Lebensbereiche seiner Bürger hineindrängenden Staates. So sind es insbesondere totalitäre Regime, die diesen Weg beschreiten und sich einer teils durch rechtliche Sanktionen, teils durch nicht rechtlich abgedeckte Gewaltmaßnahmen verschärften negativ-kritischen Verwendungsweise des Gemeinwohlbegriffs bedienen, um politische Gegner mundtot zu machen.¹¹

6.3 Das Kriterium der Einklagbarkeit

Unmittelbar mit dem Aspekt der Verrechtlichungsfähigkeit verbunden ist das Kriterium der Einklagbarkeit. Rechtspflichten sind gesetzlich kodifiziert und damit einklagbar. Ihre absichtliche wie unabsichtliche Verletzung gilt als *justiziables Verschulden*. Sie enthält anderen Mitgliedern der betreffenden Rechtsgemeinschaft eine Handlung (oder Unterlassung) als etwas Geschuldetes vor und wird stellvertretend für den Geschädigten von staatlicher Seite gerichtlich festgestellt und gegebenenfalls sanktioniert. Auch die Verletzung einer Tugendpflicht enthält dem jeweiligen Anspruchsberechtigten etwas vor. Allerdings sind Tugendpflichten aufgrund der Tatsache, dass sie sich nicht verrechtlichen lassen, auch grundsätzlich nicht einklagbar. Der Staat und das Recht sind daher prinzipiell ungeeignete Instanzen, um über die Erfüllung von Tugendpflichten zu wachen oder deren Nichterfüllung zu sanktionieren. Die Verletzung von Tugendpflichten stellt somit zwar ebenfalls ein Verschulden dar, aber eines, das nicht justiziabel ist.

¹⁰ Unter dem Gesichtspunkt der Effizienz kommt hinzu, dass eine Überwachung und Sanktionierung hohe Transaktionskosten verursacht.

¹¹ Siehe Abschnitt 3.5.

Gemeinwohlpflichten befinden sich auch in diesem Punkt in einer Zwischenstellung. Da sie sich in Rechtspflichten überführen lassen, können sie auch einklagbar gemacht werden. Diese Überlegung hat allerdings insofern einen hypothetischen Charakter, als eine »verrechtlichte Gemeinwohlpflicht« gemäß der hier vorgeschlagenen Unterscheidung zu einer Rechtspflicht wird und damit streng genommen den Status einer Gemeinwohlpflicht verliert. Trotz dieses hypothetischen Charakters ist sie aber dennoch aussagekräftig: Dass Gemeinwohlpflichten grundsätzlich verrechtlichungsfähig sind und dass es daher überhaupt sinnvoll sein kann, darüber zu diskutieren, ob man einzelne von ihnen verrechtlichen und mit dem Status der Einklagbarkeit versehen sollte, unterscheidet sie auf der einen Seite deutlich von Tugendpflichten. Auf der anderen Seite führt die Rede von einer potenziellen Verrechtlichung und Einklagbarkeit von Gemeinwohlpflichten zwar zu einer starken Annäherung von Gemeinwohl- und Rechtspflichten. Die Differenz bleibt jedoch gewahrt, wie an den Fällen deutlich wird, in denen man mit guten Gründen auf eine Verrechtlichung verzichtet. Man könnte daher sagen, dass Gemeinwohlpflichten gewissermaßen *auf der Schwelle zur Verrechtlichung* wie zur Einklagbarkeit stehen. Auch wo diese Schwelle nicht überschritten ist, hat die Forderung nach der Erfüllung einer Gemeinwohlpflicht einen anderen Charakter als der moralische Appell an ein tugendhaftes Handeln.¹² Zwar handelt es sich bei der Verletzung von Gemeinwohlpflichten wie von Tugendpflichten um ein *nicht justiziables Verschulden*, für dessen Ahndung weder der Staat noch die Institutionen des Rechts in Frage kommen. Gleichwohl ergibt sich ein Unterschied hinsichtlich der überwachenden und sanktionierenden Instanz, der etwas mit der unterschiedlichen Art der durch Tugendpflichten und Gemeinwohlpflichten etablierten *sozialen Beziehungen* zu tun hat. Tugendpflichten stiften eine in ihrer Reichweite zwar universelle, aber dennoch individuelle Beziehung zwischen einzelnen Menschen. Sie begründen auf der einen Seite eine Verantwortung, die sich in ihrem Geltungsbereich auf die gesamte Menschheit bzw. jedes einzelne Mitglied derselben erstreckt (Stichwort: Fernstenliebe). Der vornehmliche Ort, an dem sie sich realisieren lassen und an dem auf ihre Verletzung mit konkret adressierbaren moralischen Vorwürfen reagiert werden kann, ist jedoch der soziale Nah-

¹² Siehe hierzu auch weiter unten die Diskussion des Kriteriums der verschiedenen Dimensionen der Sittlichkeit in Abschnitt 6.5.

bereich persönlicher Beziehungen.¹³ Gemeinwohlpflichten dagegen etablieren Beziehungen zwischen einzelnen Individuen oder Gruppen und dem Gemeinwesen, die einerseits in ihrer Reichweite zunächst (national-)staatlich beschränkt sind, andererseits stärker in die Sphäre des Öffentlichen hineinragen.¹⁴ Der öffentliche Charakter von Gemeinwohlpflichten zeigt sich darin, dass die Orte, an denen sie sich vornehmlich realisieren lassen und stärker noch diejenigen Orte, an denen ihre Verletzung moniert wird, vorwiegend gesellschaftliche Institutionen und die verschiedenen Foren sozialer Öffentlichkeit sind.

6.4 Das Kriterium des Ausmaßes der Verbindlichkeit

Zwei weitere Kriterien für die Ausdifferenzierung von Rechts-, Tugend- und Gemeinwohlpflichten ergeben sich systematisch aus den Kantischen Unterscheidungen zwischen »engen« und »weiten« sowie »vollkommenen« und »unvollkommenen« Pflichten. Es sind dies erstens das Kriterium der *Zulässigkeit oder Unzulässigkeit von Ausnahmen* und zweitens das Kriterium der *Bestimmtheit oder Un(ter)bestimmtheit der eine Pflicht erfüllenden Handlungen oder Unterlassungen*. Beide lassen sich unter dem Obertitel des *Ausmaßes der Verbindlichkeit* zusammenfassen. Die damit vorgeschlagene Interpretation der betreffenden Textstellen der *Tugendlehre* steht allerdings vor dem Problem, dass sie nicht eins zu eins mit den Kantischen Begriffen zusammenfällt. Zwar lässt sich zeigen, dass es Kant systematisch genau um die beiden Fragen der Zulässigkeit von Ausnahmen und der Bestimmbarkeit pflichter-

13 Man kann darüber streiten, ob die bei Tugendpflichten bestehende Kluft zwischen der abstrakten Verpflichtung gegenüber jedem Menschen und den konkreten Realisierungsmöglichkeiten durch die Entgrenzungsprozesse der transport- und kommunikationstechnischen Globalisierung überbrückbar wird. Dass Fernsbilder ein beträchtliches Maß an Solidarität und Hilfsbereitschaft zu mobilisieren vermögen, scheint für die Überbrückungsthese zu sprechen. Es gilt jedoch zu berücksichtigen, dass dies nicht in gleicher Weise in allen Fällen funktioniert.

14 Hinsichtlich der basalen Gemeinwohlpflichten stehen dieser Einschränkung des Geltungsbereichs Verpflichtungen des gesamten Gemeinwesens nach außen entgegen (z.B. Nothilfe bei Katastrophen, aber auch »Entwicklungshilfe«). Im Falle des melioren Gemeinwohls bleibt die soziale Referenz des Gemeinwohls auf das jeweilige Gemeinwesen beschränkt. Allerdings kann die Reichweite von Gemeinwohlpflichten – wie oben gezeigt werden konnte – bis zur obersten Grenze eines Weltgemeinwesens erweitert und damit universalisiert werden.

füllender Handlungen geht. Insbesondere die zweite Frage betrifft jedoch nicht nur die Unterscheidung von vollkommenen und unvollkommenen Pflichten, sondern durchzieht bereits Kants Ausführungen zur Unterscheidung enger und weiter Pflichten. Die skizzierte Problematik des partiellen Auseinanderfallens von systematischen und terminologischen Bestimmungen ist m.E. darauf zurückzuführen, dass Kant das von ihm zum Teil neu bestimmte Verhältnis von Recht und Moral in traditionellen Begriffen zu fassen versucht, was insbesondere die Unterscheidung von vollkommenen und unvollkommenen Pflichten betrifft und belastet.¹⁵

Die Unterteilung zwischen engen und weiten Pflichten ist vergleichsweise unkompliziert: Kant vertritt die These, dass Rechtspflichten grundsätzlich »von enger Verbindlichkeit« sind, während Tugendpflichten grundsätzlich eine »weite« Verbindlichkeit haben.¹⁶ Was genau unter »enger Verbindlichkeit« zu verstehen ist, ergibt sich in der *Metaphysik der Sitten* allerdings nur indirekt aus der kontradiktorischen Entgegensetzung zur weiten Verbindlichkeit der Tugendpflichten: Tugendpflichten können deshalb als weite Pflichten oder als Pflichten von weiter Verbindlichkeit bezeichnet werden, weil sie hinsichtlich ihrer Erfüllung einen gewissen »Spielraum (latitudo)«¹⁷ lassen. Ihre Verbindlichkeit wird zwar nicht dahingehend eingeschränkt, dass die Notwendigkeit der Geltung der entsprechenden Maxime in Frage gestellt wird. Dennoch kann es in verschiedener Hinsicht zu Spielräumen, ja sogar zu Ausnahmen kommen: Zum einen kann eine Tugendpflicht partiell von einer anderen entbinden. So müssen Eltern ihren Kindern nicht mit »allgemeine[r] Nächstenliebe« begegnen, sondern

15 Vgl. etwa die Interpretationen von Wolfgang Kersting (»Gesetz der Schuldigkeit«, »Kategorischer Imperativ« und *Wohlgeordnete Freiheit*), Manfred Baum (»Begründung Kantischer Tugendpflichten«), Klaus Steigleder (*Kants Moralphilosophie*) und Andrea Marlen Esser (*Ethik für Endliche*).

16 Kant, *Metaphysik der Sitten*, S. 520/AA VI, S. 390; vgl. auch S. 522 und 542/AA VI, S. 391f. und 410. In § 25 der *Tugendlehre* trifft Kant allerdings eine diese Zweiteilung durchkreuzende Aussage, wenn er die Tugendpflicht, Andere zu achten, als zumindest vergleichsweise »enge« Pflicht bezeichnet. Er begründet diese Ausnahmekennzeichnung einerseits mit der Analogie zwischen moralischer Achtung und »der Rechtspflicht, niemandem das Seine zu schmälern« (S. 585/AA VI, S. 449), andererseits mit der Differenz zwischen Nächstenliebe als eindeutig weiter und moralischer Achtung als »verhältnisweise [...] enge[r] [...] Pflicht« (S. 586/AA VI, S. 450). Die Aussage, die Tugendpflicht der Achtung Anderer werde verhältnisweise gegen die Liebespflicht für enge, die letztere also als weite Pflicht angesehen« (ebd., Hervorhebungen des Originals), zielt in die gleiche Richtung, macht aber deutlicher, dass Kant, wohl aus Gründen der größeren Anschaulichkeit, eine – terminologisch unglückliche – Analogie zieht.

17 A.a.O., S. 520/AA VI, S. 390.

dürfen, ja sollen »Elternliebe«¹⁸ zeigen. In einem für Gemeinwohlbelange einschlägigeren Beispiel zieht Kant der Tugendpflicht zur Wohltätigkeit mit der Pflicht des Wohltäters, auch sein eigenes Auskommen und damit seine eigene Unabhängigkeit und sein eigenes Glück zu sichern, eine Grenze gegen ein sich selbst verzehrendes Helfertum.¹⁹ Hier wird der Pflicht zur Wohltätigkeit zugunsten der Pflicht zur Erhaltung des eigenen Selbst in seiner physisch-moralischen Existenz, d.h. in seiner Autonomiefähigkeit, eine Ausnahme eingeräumt. Zum anderen können durch die inhaltliche Unterbestimmtheit der gebotenen Zwecke Spielräume hinsichtlich der Konkretisierung und Operationalisierung entstehen. So steht für Kant zwar fest, dass sich die beiden Zwecke der Selbstvervollkommnung und der Beförderung fremder Glückseligkeit als Themenfelder sämtlicher Tugendpflichten aus der Idee einer reinen praktischen Vernunft gewinnen lassen.²⁰ Angesichts der Schwierigkeit, bei den Pflichten zur Förderung der eigenen Vollkommenheit die »Verschiedenheit der Lagen, worein Menschen kommen können« zu berücksichtigen sowie bei den Pflichten zur Beförderung fremder Glückseligkeit die »wahren Bedürfnisse« anderer Menschen zu bestimmen²¹, können die zur Erfüllung der entsprechenden Tugendpflichten notwendigen *Handlungen* jedoch nicht qua Vernunft deduziert und daher nicht eindeutig festgelegt werden:

[...] wenn das Gesetz nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen selbst gebieten kann, so ist's ein Zeichen, dass es der Befolgung (Observanz) einen Spielraum (latitudo) für die freie Willkür überlasse, d.i. nicht bestimmt angeben

18 Kant, *Metaphysik der Sitten*, S. 520/AA VI, S. 390.

19 »Allein ich soll mit einem Teil meiner Wohlfahrt ein Opfer an andere, ohne Hoffnung auf Wiedervergeltung machen, weil es Pflicht ist, und nun ist unmöglich, bestimmte Grenzen anzugeben: wie weit das gehen könne. [...] Denn mit Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit (seiner wahren Bedürfnisse) anderer ihre zu befördern würde [eine] an sich selbst widerstreitende Maxime sein, wenn man sie zum allgemeinen Gesetz machte.« (a.a.O., S. 524/AA VI, S. 393). In einer der »kasuistischen Fragen« zu § 31 der Tugendlehre wird die »Aufopferung« der eigenen Glückseligkeit bzw. die Grenze der Wohltätigkeit noch deutlicher benannt: »Wie weit soll man den Aufwand seines Vermögens im Wohltun treiben? Doch wohl nicht bis dahin, daß man zuletzt selbst anderer Wohltätigkeit bedürftig würde.« (S. 590/AA VI, S. 453). Steigleder sieht in dem Kriterium der Vermeidung »unverhältnismäßiger Einbuße an eigenem Wohlergehen« das entscheidende Moment weiter Pflichten. An ihm müsse nicht nur festgemacht werden, durch welche Handlungen die Pflichten zur Förderung fremder Glückseligkeit erfüllt werden, sondern in einzelnen Fällen sogar geklärt werden, ob überhaupt eine Verpflichtung vorliegt (vgl. Steigleder, *Kants Moralphilosophie*, S. 256f.).

20 Vgl. Baum, »Begründung Kantischer Tugendpflichten«, S. 47f.

21 Kant, *Metaphysik der Sitten*, S. 522 und 524/AA VI, S. 392 und 393.

könne, wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle.²²

Dass unklar bleibt, wie eine Tugendpflicht am besten zu erfüllen ist bzw. wann ihr Genüge getan ist, lässt ihre Geltung zwar unberührt, führt aber zu Problemen auf der Ebene ihrer Verwirklichung, dann nämlich, wenn es um die Wahl der Mittel bzw. um die Bestimmung der pflichterfüllenden Handlung geht:

Zwar ist mit der Forderung bestimmter Zwecke auch deren Verwirklichung geboten – das folgt schon aus dem Begriff des Zwecks, jedoch kann die Vernunft keine bestimmten Handlungen den von ihr gebotenen Zwecken zuordnen; die Beförderungsmittel eigener Vollkommenheit und fremder Glückseligkeit sind apriori nicht bestimmbar, die Auswahl aus der Kandidatenmenge der Zweckverwirklichungen muß der von vielerlei kontingenten Faktoren abhängigen individuellen Entscheidung überlassen bleiben.²³

Die weite Verbindlichkeit der Tugendpflichten ist damit durch einen Spielraum zu erklären, der sich entweder aus einer Überlappung oder gar aus einer Konkurrenz verschiedener Tugendpflichten ergibt oder daraus resultiert, dass es mit den Mitteln der Vernunft nicht möglich ist, eindeutige Handlungsanweisungen zu erhalten bzw. aus der Vielzahl von Handlungsalternativen (»der Kandidatenmenge der Zweckverwirklichungen«) eine als die richtige auszuzeichnen.

Die enge Verbindlichkeit der Rechtspflichten ist im Gegensatz dazu so zu verstehen, dass diese erstens absolut keine Ausnahmen zulassen und zweitens im Hinblick auf die sie erfüllenden Handlungen eindeutig bestimmt sind. Ihre Verbindlichkeit ist deshalb eng, weil sie sich auf Handlungen bzw. die Übereinstimmung von Handlung und Gesetz und nicht auf Maximen bzw. auf die Übereinstimmung von innerer Haltung und Sittengesetz beziehen. Die eine Rechtspflicht erfüllenden Handlungen sind erstens *äußerlich beobachtbar*, sodass das Übereinstimmungsproblem gelöst werden kann; man braucht sich nur an die beobachteten Handlungen bzw. an das Kriterium der Legalität als der Übereinstimmung von Handlung und Gesetz zu halten. Vor allem aber sind die eine Rechtspflicht erfüllenden Handlungen zweitens *eindeutig bestimmbar*, da sie aus dem Rechtsprinzip als für alle Rechtssubjekte gleich und gleichermaßen verbindlich abgeleitet

²² Kant, *Metaphysik der Sitten*, S. 520/AA VI, S. 390.

²³ Kersting, »Kategorischer Imperativ«, S. 405.

werden können.²⁴ Diese in zweifacher Hinsicht gewährleistete Eindeutigkeit erklärt, warum Rechtspflichten weder Ausnahmen noch einen Spielraum kennen, und es ist diese strikte Bestimmungs- und Normierungsreichweite, die Kant als »eng« oder als »vollkommen« bezeichnet.

Die Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten etabliert über die Trennung von engen Rechtspflichten und weiten Tugendpflichten hinaus eine zusätzliche Differenzierung innerhalb der Tugendpflichten. Vor allem hier ist es nicht leicht, die Kriterien der Abgrenzung präzise auszumachen. Auf den ersten Blick scheint es nahezuliegen, die Begriffe »eng« und »vollkommen« sowie »weit« und »unvollkommen« jeweils als Synonyme zu verstehen. Der Satz »Die unvollkommenen Pflichten sind also allein Tugendpflichten«²⁵ besagt jedoch nicht, dass die weiten Tugendpflichten allesamt unvollkommene Pflichten wären – mit den Verboten der »Selbstentleibung«, der »wohlüstigen Selbstschändung« und »Selbstbetäubung« sowie der Lüge, des Geizes und der Kriecherei werden in den Paragraphen 5–22 der *Tugendlehre* eine ganze Reihe von »vollkommenen Pflichten gegen sich selbst«²⁶ genannt –, sondern hält lediglich fest, dass es auch im Kantischen, von der Tradition abweichenden Verständnis von vollkommenen und unvollkommenen Pflichten keine unvollkommenen Rechtspflichten geben kann.²⁷ Damit ist jedoch noch nicht geklärt, wie

24 In diesem Sinne differenziert Kant zwischen zwei verschiedenen *Anwendungsdimensionen des Kategorischen Imperativs*, nämlich der rechtlichen und der ethischen: In der Dimension der Ethik komme das zu suchende Gesetz als das Gesetz eines einzelnen individuellen Willens in den Blick, während es in der Dimension des Rechts als allgemeiner Wille erscheine: »nur daß in der Ethik dieses [das allgemeine Gesetz; E.B.] als das Gesetz *deines* eigenen Willens gedacht wird, nicht des Willens überhaupt, der auch der Wille anderer sein könnte: wo es alsdenn eine Rechtspflicht abgeben würde, die nicht in das Feld der Ethik gehört.« (Kant, *Metaphysik der Sitten*, S. 519/AA VI, S. 389, Hervorhebungen des Originals); vgl. Höffe, *Kategorische Rechtsprinzipien*, S. 78–84 sowie 88.

Diese Ausdifferenzierung zweier Sphären der Sittlichkeit, in denen der Kategorische Imperativ als deren oberstes Prinzip jeweils eine unterschiedliche Anwendung erfährt, stellt eine entscheidende Weiterentwicklung der *Metaphysik der Sitten* gegenüber der *Grundlegung* dar, da mit ihr die Möglichkeit einer Kollision von Rechts- und Tugendpflichten ausgeschlossen wird (vgl. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 87).

25 Kant, *Metaphysik der Sitten*, S. 520/AA VI, S. 390.

26 A.a.O., S. 553/AA VI, S. 421. Mit den Tugendpflichten der Achtung kommen dann in §§ 23–25 und 37–44 auch vollkommene Pflichten gegenüber Anderen hinzu.

27 Gegen seine Vorgänger bestimmt Kant die Vollkommenheit einer Pflicht nicht durch ihre Erzwingbarkeit (vgl. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 80 sowie »Kategorischer Imperativ«, S. 404f.). Zwar sind die engen Rechtspflichten auch bei Kant durch eine Zwangsbefugnis gekennzeichnet; diese ist aber offenbar nicht mehr ein notwendiges

es überhaupt möglich ist, von vollkommenen Tugendpflichten zu sprechen, da sich die Kennzeichnungen »weit« (= Ausnahmen oder zumindest Spielräume zulassend) und »vollkommen« (= eindeutige Bestimmbarkeit der pflichterfüllenden Handlung) schlecht miteinander zu vertragen scheinen. Kersting hält bereits Kants Rede von »weiter« und »enger Verbindlichkeit« und dann auch von »vollkommenen« und »unvollkommenen Pflichten« für problematisch, da diese dem die Pflichtenlehre auszeichnenden Grundkonzept der »Objektivität, Kategorizität und Notwendigkeit«²⁸ sämtlicher Pflichten widerspreche: Wenn Kant von enger und weiter Verbindlichkeit spreche, so könne dies nicht bedeuten, dass es verschiedene Grade der *Verbindlichkeit* von Pflichten gebe, weshalb »der Ausdruck »vollkommene Pflicht« eine Tautologie und sein Gegenstück eine logische Ungereimtheit« darstelle.²⁹ Dieser Einwand trifft allerdings nur teilweise zu: Zwar leuchtet es ein, dass sich die Graduierung von Pflichten nicht auf ihre Gültigkeit beziehen kann. Kants Rede von vollkommenen und unvollkommenen Pflichten ist jedoch deshalb nicht »tautologisch« bzw. »ungereimt«, weil es für ihn (Tugend-)Pflichten gibt, die zwar keine Ausnahmen zugunsten der Neigung erlauben und insofern eine kategorische und notwendige Verbindlichkeit besitzen, aber dennoch Ausnahmen zulassen – nämlich *zugunsten anderer Tugendpflichten*. Was das Kriterium der Ausnahmslosigkeit betrifft, stimmt die Auffassung in der *Metaphysik der Sitten* daher mit der Definition vollkommener Pflichten überein, die in der *Grundlegung* gegeben wird: »Übrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zum Vorteil der Neigung verstattet [...]«.³⁰ Die Bezeichnung der Rechtspflichten als »eng«, »vollkommen« und »unnachlässlich«³¹ bringt deshalb eine spezifische Differenz zum allgemeinen Pflichtbegriff zum Ausdruck, weil es sich innerhalb des Kantischen Denkens zwar von selbst versteht, dass sämtliche Pflichten keine Ausnahmen zugunsten der Neigungen zulassen³², bei den Tugendpflichten aber Ausnahmen zugunsten anderer Tugendpflichten sowie Spielräume im

Merkmal vollkommener Pflichten, da es sonst keine vollkommenen Tugendpflichten geben dürfte.

28 Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 86.

29 A.a.O., S. 81.

30 Kant, *Grundlegung*, S. 52/AA IV, S. 421, Anm. 2.

31 A.a.O., S. 55/AA IV, S. 424.

32 So ist etwa hinsichtlich der Tugendpflicht der Wohltätigkeit bzw. der entsprechenden Maxime von einer »Nötigung des Subjekts durch die Vernunft, diese Maxime als allgemeines Gesetz anzunehmen« (Kant, *Metaphysik der Sitten*, S. 589/AA VI, S. 452) die Rede.

Ausmaß der Verbindlichkeit, d.h. im Hinblick auf die Handlungsart und den Grad der Erfüllung, möglich sind. Bei den Rechtspflichten bezieht sich die vollkommene oder ausnahmslose Gültigkeit mithin darauf, dass diese *absolut* keine Ausnahmen zulassen. Bei den Tugendpflichten kann hingegen nur von einer *relativen Ausnahmslosigkeit* gesprochen werden, da zwar jegliche Ausnahme zugunsten der Neigung ausgeschlossen bleibt, aber Ausnahmen zugunsten anderer Tugendpflichten möglich sind.

Die Möglichkeit vollkommener Tugendpflichten lässt sich daraus erklären, dass es unter den Tugendpflichten nicht nur positive Begehungspflichten – wie etwa die der Nächstenliebe oder der Wohltätigkeit –, sondern auch einige negative Pflichten gibt, deren erfüllende Handlungen als Unterlassungen auch ohne die Berücksichtigung eines besonderen Zweckmoments, d.h. rein formal aus der praktischen Vernunft, bestimmt werden können.³³ Vollkommene Tugendpflichten sind demnach *formal bestimmbare, negative Unterlassungspflichten*. Kant dehnt die formale Ableitbarkeit und den damit verbundenen vollkommenen Charakter auch auf diejenigen Tugendpflichten aus, durch deren Nichterfüllung die Würde der Menschheit entweder in der eigenen Person (z.B. Selbstmord, Lüge, Kriecherei) oder in der Person Anderer (Pflichten der Achtung)³⁴ verletzt bzw. herabgestuft würde.

33 Im Unterschied zu den positiven, ihrem Inhalt nach »freiheitsbefördernde[n] resp. die eigene Vollkommenheit und die Glückseligkeit anderer mehrende[n]« Pflichten beziehen sich die negativen Tugendpflichten auf »nicht-freiheitszerstörende Handlungen« (Keriting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 83, Anm. 178.), die sich als Wahrung der Menschheit in der eigenen Person wie in der Person Anderer ableiten lassen. So schreibt Kant von der Tugendpflicht der Achtung, dass sie »eigentlich nur negativ ist«, d.h. dass es sich bei ihr um eine negative Unterlassungspflicht handelt, deren Inhalt darin besteht, »sich nicht über andere zu erheben« bzw. »die Würde der Menschheit in eines anderen Person« nicht herabzusetzen. (*Metaphysik der Sitten*, S. 585/AA VI, S. 449f.)

34 Bei den Pflichten gegenüber Anderen unterscheidet Kant zwar nicht explizit zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten, differenziert aber ebenfalls zwischen auf die Sicherung eines abstrakt-formalen, schon aus der praktischen Vernunft ableitbaren Zustands der Würde der Menschheit ausgerichteten (= vollkommenen) und inhaltlich konkreteren, auf die Förderung der Zwecke Anderer zielenden, aber nur in ihrer Zwecksetzung, nicht in den sie erfüllenden Handlungen ableitbaren (= unvollkommenen) Tugendpflichten. Die formalen und vollkommenen Pflichten der ersten Gruppe bezeichnet er als Pflichten der Achtung. Die materialen und unvollkommenen Pflichten der zweiten Gruppe als Liebespflichten (vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten*, § 23–25). Das bei den Liebespflichten über die Förderung der Anderen *gemäß ihren eigenen Zwecken* zum Tragen kommende materiale Moment bedingt eine Uneindeutigkeit in der Bestimmung der pflichterfüllenden Handlungen, die die entsprechenden Pflichten zu unvollkommenen Pflichten macht.

Damit kann festgehalten werden, dass die Begriffe eng und vollkommen von Kant bezüglich der Rechtspflichten insoweit synonym gebraucht werden, als beide im Sinne von »ohne jede Ausnahme« oder »ohne jede Ausnahme zugunsten der Neigung« Verwendung finden. »Vollkommen« kann darüber hinaus die Bedeutung der eindeutigen Bestimmbarkeit bzw. der Ableitbarkeit der pflichterfüllenden Handlungen aus der reinen praktischen Vernunft besitzen. Wenn Kant an den oben genannten Stellen von engen oder vollkommenen Tugendpflichten spricht, kommt es dagegen zu einer leichten Bedeutungsverschiebung, die von ihm nicht hinreichend deutlich gemacht wird: »Eng« und »vollkommen« können im Bereich der Ethik nicht mehr »für ohne jede Ausnahme« stehen, sondern nur noch für »ohne jede Ausnahme zugunsten der Neigung«, da Ausnahmen zugunsten anderer Tugendpflichten zugelassen werden. Daneben verwendet Kant beide Ausdrücke, um die eindeutige Bestimmtheit bzw. die formale Ableitbarkeit der pflichterfüllenden Handlungen aus der Vernunft zu bezeichnen. »Weit« und »unvollkommen« werden von Kant dagegen nicht synonym verwendet, da er die weiten Tugendpflichten in vollkommene und unvollkommene einteilt.

Auch im Hinblick auf das Kriterium des Ausmaßes der Verbindlichkeit kommt den Gemeinwohlpflichten eine Zwischenstellung zu. Da sie sich auf äußere Handlungen statt auf Maximen beziehen und auch darin den Rechtspflichten ähneln, dass sie sich als soziale Erwartungen weniger auf den Willen und die charakterliche Grundhaltung des Einzelnen, als auf die öffentliche Sphäre eines allgemeinen, gesamtgesellschaftlichen Willens beziehen, scheint es zwar nahezu liegen, sie der formal apriorischen Gesetzgebung des Rechtsprinzips zuzuordnen und sie als enge und nicht als weite Pflichten aufzufassen. Gegen diese Zuordnung spricht jedoch, dass Kollisionen zwischen verschiedenen Gemeinwohlzielen und -pflichten möglich sind, sodass es zu Ausnahmen gegenüber anderen Gemeinwohlpflichten kommen kann. Man denke etwa an die Spannung zwischen den Gemeinwohlzielen der Gewährleistung eines basalen Minimums an materiellem Wohlergehen (Wohlfahrt bzw. Entwicklung) und der globalen wie generationenübergreifenden Bewahrung der Umwelt. Hinzu kommt, dass es sowohl Gemeinwohlpflichten gibt, für die sich die erfüllenden Handlungen eindeutig bestimmen lassen, als auch solche, bei denen dies nicht der Fall ist. So ist im bereits erwähnten Beispiel des Wahlrechts und der diesem korrespondierenden Gemeinwohlpflicht, auch davon Gebrauch zu machen, der Pflichtinhalt durch die Handlung der Stimmabgabe klar defi-

niert.³⁵ Im Falle der weiten und unvollkommenen Pflicht der Wohltätigkeit ist es hingegen äußerst schwierig, die zur Erreichung dieses Zwecks bzw. zur Erfüllung der Pflicht gebotenen Handlungen und ihr konkretes Ausmaß eindeutig zu bestimmen (Wer genau ist verpflichtet, welche Notleidenden oder Benachteiligten mit einer wie großen Hilfeleistung zu unterstützen?).³⁶

Damit ergibt sich auch im Hinblick auf das Kriterium der Ausnahmslosigkeit bzw. der Unterscheidung zwischen engen und weiten Pflichten eine Zwischenstellung der Gemeinwohlpflichten. Sie fällt aber insofern anders aus als bei den bisherigen Kriterien, als sie nicht für alle Gemeinwohlpflichten gleichermaßen gilt, sondern sich darin manifestiert, dass es sowohl enge als auch weite Gemeinwohlpflichten gibt.

6.5 Das Kriterium verschiedener Dimensionen der Sittlichkeit

Ein letzter über Kant hinausgehender Aspekt der Unterscheidung von Rechts-, Tugend- und Gemeinwohlpflichten betrifft die verschiedenen Sphären der Person bzw. die Dimension der Sittlichkeit, die mit ihnen jeweils angesprochen werden. Rechtspflichten sind insofern *rollen- bzw. funktionspezifisch*, als sie sich nicht an das Individuum in seiner besonderen charakterlichen Verfasstheit richten, sondern an die Mitglieder eines Gemeinwesens in ihrer abstrakten Funktion als Rechtssubjekte. Die Geltung der Rechtspflichten ist dabei teils an den allgemeinen *Status als Bürger* bzw.

35 Bei der eng mit der Gemeinwohlpflicht, sich an politischen Abstimmungen zu beteiligen, verbundenen Pflicht, sich vorher über die zur Entscheidung stehenden Themen bzw. Kandidaten und Parteiprogramme zu informieren, fällt es bereits schwerer, festzulegen, durch welche Handlungen sie als erfüllt gelten kann.

36 Erstaunlicherweise lässt Kant selbst bei (aus seiner Sicht) vollkommenen Tugendpflichten gegen sich selbst, wie dem Verbot der Selbsttötung, *kasuistische Fragen* zu, die nicht von der praktischen Vernunft, sondern nur von der Urteilskraft im konkreten Anwendungsfall entschieden werden können (vgl. *Metaphysik der Sitten*, S. 543/AA VI, S. 411). Allerdings findet auch hier – wie beim Kriterium der Ausnahmslosigkeit – eine inhaltliche Verschiebung statt: Die kasuistischen Fragen zu den vollkommenen Tugendpflichten gegen sich selbst betreffen nämlich nicht das Problem, wie eine Maxime angewendet werden soll, sondern vielmehr die Frage, ob in den angeführten strittigen Fällen tatsächlich von *Ausnahmen zugunsten anderer Tugendpflichten* die Rede sein kann oder ob es sich lediglich um unzulässige Ausnahmen zugunsten der Neigung handelt. Kant diskutiert etwa Fälle des aufopfernden Selbstmords, um Schaden von Anderen fernzuhalten (vgl. a.a.O., S. 555f./AA VI, S. 423f.).

den Aufenthalt auf dem Territorium des betreffenden Staates, teils an *besondere Rollen* und die diese betreffenden rechtlichen Bestimmungen geknüpft und damit immer über die Institution des Staates bzw. des Rechts vermittelt.

Aus Sicht der Kantischen Rechtsphilosophie kann gegen die These vom Rollencharakter der Rechtspflichten eingewandt werden, dass das Recht nicht konstitutiv auf die Funktion des Staatsbürgers angewiesen sei. Zum einen liege der Ursprung des Rechts und der Vertragstheorie im inneren und äußeren »Mein und Dein« der Individuen und damit nicht im öffentlichen Recht, sondern im Privatrecht. Zum anderen habe das Recht insofern einen vorbürgerlichen und damit rollenunabhängigen Charakter, als es über den Gesellschaftsvertrag selbst erst den Übergang vom Naturzustand zum Rechtszustand und damit zur bürgerlichen Gesellschaft ermögliche. Gegen diesen Einwand kann jedoch darauf verwiesen werden, dass die hier entwickelte Theorie der Gemeinwohlpflichten nicht eine Rekonstruktion der Legitimität des Rechts(-Staats) zu liefern beansprucht, sondern lediglich auf eine Analyse der *notwendigen Bedingungen eines guten Gemeinwesens* zielt und damit gewissermaßen eine Stufe später ansetzt, indem sie nach den Voraussetzungen für den guten Zustand eines *bereits staatlich verfassten* Gemeinwesens fragt.

Neben der allgemeinen Rolle des (Staats-)Bürgers oder Rechtssubjekts arbeitet insbesondere das positive Recht mit einer Fülle sozialer Rollenbezeichnungen. So treten Menschen in den Bereichen z.B. des Arbeits-, Miet- oder Erbrechts nicht als individuelle Persönlichkeiten, sondern in sozialen Rollen – als Arbeitgeber und Arbeitnehmer, als Vermieter und Mieter, als Erblasser und als Erbe – in Beziehung zueinander;³⁷ in einem sehr allgemeinen Sinne könnte man Rechtspflichten daher als Rollen- oder Funktionspflichten bezeichnen und von einer mit ihnen verbundenen *Rollen- und Aufgabenverantwortung* sprechen. Die über das Recht vermittelten Beziehungen und die der Erfüllung von Rechtspflichten zugehörige Dimension der Sittlichkeit zeigen mithin eine starke institutionelle Ausprägung, sodass man von einer *institutionellen* oder *institutionengestützten Sittlichkeit*³⁸ sprechen kann.

37 Vgl. Bohlken, »Personale/transpersonale Sittlichkeit«, S. 295–298.

38 Die Rede von der »Stützung« durch Institutionen verweist auf die häufig konstatierte *Entlastungsfunktion* des Rechts oder anderer Institutionen, die darin besteht, dass dem Einzelnen für einen bestimmten Handlungsbereich gewissermaßen vorgefertigte Entscheidungsregeln und Handlungsroutinen zur Verfügung gestellt werden.

Tugendpflichten haben demgegenüber ein *persönlich-individuelles Gepräge*. Sie eröffnen jedoch zugleich einen universal-moralischen Horizont, da sie sich unabhängig von sozialen Positionsrollen umstandslos an alle Menschen richten und das Individuum potenziell gegenüber der gesamten Menschheit bzw. *jedem einzelnen* menschlichen Individuum verpflichten. Durch ihre individuelle und zugleich universelle Ausrichtung sind Tugendpflichten in zweifacher Hinsicht *unabhängig von sozialer Stellung und Funktion*. Die ihnen entsprechende Dimension ist die einer *persönlich-individuellen Verantwortung* bzw. einer *personalen Sittlichkeit*.³⁹

Gemeinwohlpflichten haben wie Rechtspflichten einen *rollen- oder funktionspezifischen Charakter*. Sie betreffen den Einzelnen in den sozialen Rollen, die er oder sie innerhalb des Gemeinwesens einnimmt. Wie bei den Rechtspflichten sind auch bei Gemeinwohlpflichten verschiedene Ebenen und Bereiche von Rollen und Funktionen zu unterscheiden. Auf der allgemeinen Ebene geht es um diejenigen Pflichten, die allen Mitgliedern des Gemeinwesens als Bürger zukommen. Auf spezifischeren Ebenen ergeben sich im Sinne einer an verschiedene Tätigkeiten gebundenen *rollen- oder aufgabenverantwortung* besondere Gemeinwohlpflichten z.B. für Träger eines Amtes oder besonderer Berufe. Hinsichtlich der mit ihnen angesprochenen Dimension der Sittlichkeit lassen Gemeinwohlpflichten zunächst wie Rechtspflichten eine *institutionelle* oder *institutionengestützte Sittlichkeit* erkennen, da sie sich auf die Funktionen und Rollen der Bürger in verschiedenen Institutionen des Gemeinwesens beziehen. Wie sich mit den besonderen Pflichten politischer Amtsträger andeutet, die in einem repräsentativen Verhältnis zum Gemeinwesen und zu den übrigen Bürgern stehen, kommt bei den Gemeinwohlpflichten politischer Eliten jedoch ein zweites Moment einer *repräsentativen Sittlichkeit* hinzu. Diese für Gemeinwohlpflichten charakteristische Dimension der Sittlichkeit ergibt sich unmittelbar aus der

39 In der Rede von »persönlicher Verantwortung« und »personalen Sittlichkeit« kommt eine eigentümliche Mischung von Übereinstimmung und Gegensätzlichkeit der Perspektiven von Verantwortungs- und Pflichtethik zum Ausdruck: Übereinstimmend wird in beiden Perspektiven die besondere Bedeutung des moralischen Subjekts betont. Ein gewisser Gegensatz steckt jedoch darin, dass in der Verantwortungsethik das persönliche Moment der unvertretbaren individuellen Verantwortung im Vordergrund steht, während die Kantische Pflicht- oder Maximenethik mit dem personalen Moment der Autonomie weniger die Individualität als die Teilhabe an der allgemeinen Fähigkeit betont, das eigene Handeln nach vernünftigen Gründen zu bestimmen. Gemäß der ursprünglichen Bedeutung von *persona* (Maske, Rolle) würde es sogar eher naheliegen, die rollenbezogene, institutionengestützte Sittlichkeit als »personal« zu bezeichnen, wie ich dies zunächst getan habe; vgl. Bohlken, »Macht der Eliten«, S. 100f.

hierarchischen Struktur der Institutionen in Großgesellschaften, wie sie Michels mit seinem Gesetz der Oligarchie beschreibt. Fasst man die zentralen Institutionen der Gesellschaft als repräsentative Körperschaften, so ergibt sich für deren Mitglieder je nach ihrer Stellung innerhalb der Institution eine besondere Ausprägung ihrer Gemeinwohlpflichten. Den an der Spitze der betreffenden Institutionen Stehenden kommt eine *besondere repräsentative Verantwortung* für das »Handeln« der gesamten Institution zu, die eine repräsentative Form der Sittlichkeit begründet. Den Menschen, die Teil einer Institution sind, innerhalb derselben aber keine leitende Funktion ausüben, kommt eine Verantwortung als Repräsentierte zu, die es erlaubt, von einer *repräsentierten Sittlichkeit* zu sprechen. So kann man dem Bürger einer Demokratie in politischer Hinsicht eine spezifische Verantwortung für seine Wahlentscheidung zuweisen, mit welcher er darüber mitbestimmt, wer ihn in den politischen Institutionen des Gemeinwesens repräsentiert. Bezeichnet die repräsentative Sittlichkeit die sittliche Dimension der Gemeinwohlpflichten von Eliten, so bringt die repräsentierte Sittlichkeit komplementär die sittliche Dimension der Gemeinwohlpflichten der nicht zu einer Elite zählenden Bürger zum Ausdruck. Da auch die Mitglieder der verschiedenen Eliten Bürger und damit Adressaten der Gemeinwohlpflicht sind, an politischen Abstimmungen teilzunehmen, stehen sie vor der doppelten Anforderung, sowohl in repräsentativer als auch in repräsentierter Hinsicht sittlich zu handeln.

6.6 Auswertung

Um zu verdeutlichen, welche Möglichkeiten eine Theorie der Gemeinwohlpflichten bietet, sollen die Ergebnisse dieses Kapitels noch einmal kurz zusammengefasst und mit den vorhergehenden Überlegungen in Verhältnis gesetzt werden. Die in diesem Kapitel entwickelte Theorie der Gemeinwohlpflichten führt neben Rechts- und Tugendpflichten auf eine *dritte Klasse von Pflichten*. Wie anhand der genannten Kriterien der Übereinstimmung, der Verrechtlichungsfähigkeit, der Einklagbarkeit, des Ausmaßes der Verbindlichkeit (Ausnahmslosigkeit, Bestimmtheitsgrad) sowie der Dimension der Sittlichkeit demonstriert werden konnte, ist die Klasse der Gemeinwohlpflichten durch eine *Zwischenstellung zwischen Rechts- und Tugendpflichten* gekennzeichnet. Gemeinwohlpflichten beziehen sich zwar wie

Rechtspflichten auf äußere Handlungen und nicht wie Tugendpflichten auf Maximen bzw. auf innere Einstellungen; ebenso wie Tugendpflichten sind sie aber nicht rechtlich kodifiziert. Hinsichtlich des Übereinstimmungskriteriums geht es bei ihnen um eine *Übereinstimmung von Handlungen und berechtigten, d.h. ethisch legitimierbaren gesellschaftlichen Erwartungen* statt um eine Übereinstimmung zwischen Handlungen und Gesetz (Rechtspflichten) oder zwischen innerer Haltung und moralischem Gebot (Tugendpflichten). Eine Verbindung zwischen den unterschiedlichen Pflichttypen besteht darin, dass sie allesamt *moraliter*, d.h. aus einer inneren Haltung der Achtung gegenüber der jeweiligen Pflicht bzw. des Pflichtinhalts, erfüllt werden können. Während die moralische Art der Erfüllung bzw. die Entscheidung für eine moralische Maxime bei Tugendpflichten unabdingbar ist, besitzt sie für Rechts- wie für Gemeinwohlpflichten allerdings einen *supererogatorischen Charakter*, d.h. sie geht in ihrer inneren Achtung der betreffenden Pflichten über das für diese konstitutive rechtlich verbindliche bzw. gesellschaftlich erwartete Maß hinaus.

Auch im Hinblick auf das Kriterium der Verrechtlichungsfähigkeit ergibt sich eine Zwischenstellung der Gemeinwohlpflichten zwischen den verrechtlichten Rechts- und den nicht verrechtlichungsfähigen Tugendpflichten. Die Eigenart der Gemeinwohlpflichten liegt darin, dass sie zwar *grundsätzlich verrechtlichungsfähig* sind, d.h. potenziell in Rechtspflichten überführt werden können, aber eine solche Verrechtlichung *in den wenigsten Fällen sinnvoll* ist, weil sie zum einen der Möglichkeit einer freiwilligen, meist engagierteren Erfüllung entgegenwirkt, zum anderen mit der Gefahr einer paternalistischen Überregulierung behaftet ist. Ein ähnliches Bild zeigt sich hinsichtlich des Kriteriums der Einklagbarkeit. Zwar stellt die Nichterfüllung einer Gemeinwohlpflicht ebenso wie die Verletzung einer Tugendpflicht ein nicht justiziables Verschulden dar, da die Sanktionierung von nicht verrechtlichten Pflichten nicht in den Aufgabenbereich des Staates fällt. Zugleich weisen Gemeinwohlpflichten aber in zweierlei Hinsicht Differenzen zu Tugendpflichten auf: Erstens etablieren Gemeinwohlpflichten *eine besondere Art von sozialer Beziehung zwischen Individuen, Gruppen oder Institutionen und dem Gemeinwesen*, die – abgesehen von der fehlenden Einklagbarkeit – denen gegenüber dem Gesetz gleichen. Die mit Tugendpflichten etablierten Ansprüche betreffen dagegen nur Beziehungen zwischen einzelnen Individuen. Zweitens haben Gemeinwohlpflichten auch hinsichtlich ihrer Festsetzung, Kontrolle und Sanktionierung einen stärker sozial ausgerichteten bzw. öffentlichen Charakter, da sie *notwendig auf die öffentliche Aus-*

einandersetzung über den allgemeinen Willen und die diesen betreffenden *berechtigten sozialen Erwartungen* ausgerichtet sind.

Im Hinblick auf das Ausmaß der Verbindlichkeit manifestiert sich die Zwischenstellung der Gemeinwohlpflichten nicht in einem besonderen Merkmal, sondern darin, dass sie *weder durchgängig enge oder weite noch vollkommene oder unvollkommene Pflichten* sind. Ist der Gegenstand einer Rechtspflicht etwas Geschuldetes, der einer (unvollkommenen) Tugendpflicht etwas Verdienstvolles, so erweist sich der Gegenstand einer Gemeinwohlpflicht dazwischen als etwas *sozial Erwartetes*, bei dem zwischen einer schlichten, bloß pflichtgemäßen, aber als ausreichend akzeptierten und einer anspruchsvolleren verdienstvollen Erfüllung unterschieden werden kann. Da sie sich auf ein äußeres Handeln und nicht notwendig auf die innere Einstellung beziehen, ist eine *verdienstvolle Übererfüllung* von Gemeinwohlpflichten *sowohl in quantitativer als auch in qualitativer Hinsicht* möglich. In quantitativer Hinsicht kann etwa mehr geleistet, können größere Mittel eingesetzt werden, als es den sozialen Erwartungen entspricht. In qualitativer Hinsicht kann die Erfüllung des sozial Erwarteten einer tugendhaften Gesinnung entspringen, auf die auch dann Verlass ist, wenn das Tun oder Unterlassen in einem blinden Fleck der sozialen Kontrolle stattfindet.

Hinsichtlich der jeweils angesprochenen Dimension der Sittlichkeit schließlich manifestiert sich die Zwischenstellung der Gemeinwohlpflichten in einer *eigenen Form der Sittlichkeit*. Zwar zeigt sie in Übereinstimmung mit den rollen- und funktionsspezifischen Rechtspflichten eine vorwiegend unpersönliche, nicht auf den Charakter des Individuums gegründete, sondern *institutionengestützte* Ausprägung. Im Gegensatz zum Gleichheitsprinzip rechtlicher Bestimmungen lässt sie jedoch – wie im nächsten Kapitel darzulegen sein wird – innerhalb ein und derselben Pflicht verschiedene Grade zu. Neben allgemeinen sich gleichermaßen an alle Bürger als Mitglieder des Gemeinwesens richtenden Gemeinwohlpflichten gibt es einerseits solche, die bei Bürgern in besonderen Funktionen und in besonderen Positionen eine höhere Intensität erhalten, andererseits solche, die sich überhaupt nur an einzelne Bürger als Träger besonderer Rollen richten. Diese *Differenz verschiedener Adressaten und Intensitätsstufen* soll mit den Begriffen der repräsentierten und der repräsentativen Sittlichkeit zum Ausdruck gebracht werden. Auf der anderen Seite besitzen Gemeinwohlpflichten in der Möglichkeit einer *qualitativen Übererfüllung* über das gesellschaftlich Erwartete hinaus aber auch ein persönliches, individualetisches Moment.

Gegen die auf diese Weise begründete These von den Gemeinwohlpflichten als eigenständige Klasse von Pflichten kann unter Berufung auf die Kantische Unterscheidung von Legalität und Moralität der Einwand erhoben werden, dass es sich bei den Gemeinwohlpflichten lediglich um eine Untergruppe der Tugendpflichten handle. Gemeinwohlpflichten wären demnach jene auf das allgemeine Wohl bezogenen Tugendpflichten, die dadurch gekennzeichnet sind, dass sie nicht aus Pflicht, sondern lediglich pflichtgemäß oder *legaliter* befolgt werden; also jene ethischen Pflichten, die zwar denselben Inhalt haben wie eine Tugendpflicht, beispielsweise die Pflicht zur Wohltätigkeit, aber nicht tugendhaft, d.h. aus einer moralischen inneren Haltung heraus, sondern nur gemäß eigenen Interessen z.B. zur Verbesserung des sozialen Ansehens der eigenen Person erfüllt werden. Das unterscheidende Moment läge demnach allein in der *Modalität der Pflichterfüllung* bzw. in dem Motiv für die Wahl der zugrunde liegenden Maxime.

Der Einwand zeichnet sich dadurch aus, dass er näher an der Ausprägung der Kantischen Ethik als Maximenethik bleibt, da er im Falle der Tugendpflichten nicht auf die den Pflichtinhalt erfüllende Handlung, sondern nur auf die gewählte Maxime sieht. Die an den Begriff der Tugendhaftigkeit bzw. der Moralität gekoppelte Perspektive des *inneren Gebrauchs der Freiheit* lässt für Kant die Frage der äußerlichen Verwirklichung im Handeln in den Hintergrund treten. Sofern alles in den eigenen Kräften Stehende unternommen wurde, kann auch die fruchtlose Bemühung tugendhaft sein. Das dem Inhalt einer Tugendpflicht entsprechende und diese verwirklichende Handeln kommt dagegen erst aus der an den Begriff der Legalität gekoppelten Perspektive des *äußeren Gebrauchs der Freiheit* vollends in den Blick.

Dem genannten Einwand stehen jedoch zwei Argumente entgegen. Unsere Überlegungen haben erstens ergeben, dass ein charakteristisches Merkmal von Gemeinwohlpflichten darin besteht, dass sie sich grundsätzlich verrechtlichen lassen. Diese Möglichkeit bringt sie in einen so starken Gegensatz zu den innerlichen Tugendpflichten, dass es nicht mehr gerechtfertigt scheint, sie noch als Untergruppe derselben zu behandeln. Ein zweites Argument für die Selbstständigkeit der Gemeinwohlpflichten als eigene Pflichtklasse lässt sich aus den unterschiedlichen Dimensionen der Sittlichkeit von Gemeinwohl- und Tugendpflichten gewinnen. Die Differenz zwischen repräsentativer/repräsentierter und personaler Sittlichkeit liegt nicht allein darin, dass es einmal um die öffentliche und einmal um die

private Dimension der Tugend ginge. Richtet sich die Sittlichkeitsanforderung der Tugendpflichten in gleicher Weise an jeden Menschen, so erweist sich die der Gemeinwohlpflichten als rollen- bzw. positionsspezifisch. Zwar gibt es mit den Gemeinwohlpflichten des Bürgers solche, die ebenfalls in gleicher Weise allen Mitgliedern eines Gemeinwesens zukommen und sich über die Idee eines Weltgemeinwesens sogar universalisieren lassen. Es gibt aber – wie am Beispiel politischer Amtsträger angedeutet – auch spezifische Gemeinwohlpflichten von Eliten, von denen die nicht zur Elite zählenden Bürger ausgenommen sind. Die Möglichkeit von Ausnahmen hat sich – wenn auch in sehr eingeschränktem Maße – zwar auch im Bereich der Tugendpflichten als möglich erwiesen, aber nur für den nicht häufig auftretenden Fall einander *überlappender* Pflichten wie Elternliebe und Nächstenliebe. Bei den besonderen Gemeinwohlpflichten von Eliten geht es hingegen um Forderungen, die nicht bereits durch inhaltlich übereinstimmende Forderungen an alle Bürger abgedeckt sind. Die These, dass es sich bei den Gemeinwohlpflichten um eine von Rechts- und Tugendpflichten unterschiedene eigene Klasse von Pflichten handelt, kann damit aufrechterhalten werden, setzt sich allerdings hinsichtlich des Tugendbegriffs zum Teil von der Kantischen Maximenethik ab.

Die Ausrichtung des Kantischen Tugendbegriffs an der Wahl der richtigen Maxime aus den richtigen Gründen macht diesen nicht nur zum Gegenstand einer allgemeinen praktischen Vernunft, sondern auch zu einer persönlichen Angelegenheit: Die tugendhafte Gesinnung kann weder aus dem Umgang mit sich selbst noch aus dem Handeln gegen Andere erschlossen werden, sondern kommt nur als individuelles Verhältnis des Einzelnen zur praktischen Vernunft in den Blick. Ein Urteil über sie entzieht sich der äußerlichen Sicht der Mitmenschen und ist Kant zufolge nur aus der allwissenden, jede Gefühlsregung durchschauenden Perspektive Gottes möglich. Das in dieser Arbeit zugrunde gelegte Ethikverständnis orientiert sich dagegen stärker an den sozialen Beziehungen zu anderen Menschen innerhalb eines Gemeinwesens als an dem individuellen Bezug zu einer allgemeinen Vernunft.

Die auf diese Weise begründete Theorie der Gemeinwohlpflichten ist klar normativ – es geht um Pflichten, die sich aus ethisch gerechtfertigten sozialen Erwartungen ergeben. Der mit der Rede von Gemeinwohlpflichten erhobene normative Anspruch fällt jedoch insofern bescheidener aus als bei Tugendpflichten, als keine Erfüllung aus moralisch-tugendhaften Motiven verlangt wird. Was Gemeinwohlpflichten wesentlich von Tu-

gendpflichten unterscheidet, ist die Möglichkeit, sie auch *aus Klugheitsüberlegungen und Eigeninteresse ihrem Anspruch gemäß zu erfüllen*. Der damit gemachte Unterschied lässt sich in einem Vorgriff auf den dritten Teil dieses Buches gut am Beispiel des sozialen oder ökologischen Engagements von Unternehmen bzw. der diese leitenden wirtschaftlichen Eliten veranschaulichen. Häufig wird ein solches Engagement mit dem Argument abgewertet, dass es den Unternehmen vorrangig um einen Imagegewinn gehe, der besondere Einsatz also nicht aus uneigennütigen moralischen Motiven erfolge. Dieses Argument wäre dann berechtigt, wenn es sich beim Umweltschutz oder der Förderung sozialer und kultureller Einrichtungen um Tugendpflichten handelte. Diese Sichtweise erweist sich jedoch als unnötig eng. Solange nicht ernsthaft in Frage steht, dass ein entsprechendes Engagement dem Gemeinwohl dient, leuchtet nicht ein, warum eine anspruchsvollere Erfüllung aus moralischen Motiven verlangt werden sollte. Es ist daher sinnvoll, das betreffende Handeln nicht als Tugendpflicht, sondern als Gemeinwohlpflicht zu verstehen. Zum einen bleibt eine verdienstvolle(re) Erfüllung aus genuin moralischen Gründen weiterhin möglich. Zum anderen sind nach wie vor diejenigen Fälle kritisierbar, in denen eine Gemeinwohlförderlichkeit nur vorgeschützt wird, d.h. in denen Eigeninteresse und allgemeines Interesse nicht zur Deckung gelangen.

Es wird also nicht etwa behauptet, dass eine tugendhafte Erfüllung von Gemeinwohlpflichten nicht möglich oder sinnlos wäre. Sie bleibt oft das Beste, was einem Gemeinwesen passieren kann. Man sollte aber im Auge behalten, dass es sich dabei um eine verdienstvolle *Übererfüllung* handelt, da ein Gemeinwesen auch mit einer durchgängigen Pflichterfüllung aus wohlverstandener Eigeninteresse gut bestehen kann; auch diese Forderung bleibt zudem anspruchsvoll genug, da sie letztlich allen Bürgern, in besonderer Weise aber den Eliten, Klugheit und einen gewissen Weitblick abverlangt.

Mit der ethischen Legitimation eines zusätzlichen Typs von Pflichten zwischen Recht und Moral tritt zwischen zwangsbewehrten Rechtsregeln und tugendhafter Selbstverpflichtung eine dritte Weise hervor, auf die eine Verwirklichung von Gemeinwohlzielen erfolgen kann. Sollte es gelingen, im Rahmen einer Gemeinwohlllehre einen Katalog ethisch legitimer Gemeinwohlpflichten herauszuarbeiten, könnte dies eine wichtige *Präzisierung des Gemeinwohldiskurses* ermöglichen. Vor allem die Dimension der repräsentativen Sittlichkeit von Eliten, scheint dafür einen vielversprechenden Ansatzpunkt zu bieten.

III
Der Beitrag der Eliten
zum guten Gemeinwesen

7 Die Gemeinwohlpflichten politischer Eliten

Im Anschluss an die Klärung der Begriffe der Elite und des Gemeinwohls soll nun der spezifische Beitrag der Eliten in den Bereichen der Politik, der Wirtschaft sowie des Bildungswesens, der Wissenschaft, der Medien, der Künste und der Religion für das gute Gemeinwesen ermittelt werden. Wie schon im Hinblick auf die Konzeption der Verantwortungselite herausgearbeitet wurde, besitzen Eliten aufgrund ihrer hervorgehobenen Stellung und ihrer besonderen Macht ein erhöhtes Potenzial zur Förderung oder Schädigung des Gemeinwohls. Dieses Potenzial gilt es, nutzbar zu machen bzw. einzuhegen, um einen *guten Zustand des Gemeinwesens* zu gewährleisten. Von einem solchen Zustand kann dann gesprochen werden, wenn die Güter des basalen Gemeinwohls jedem einzelnen Mitglied des Gemeinwesens zur Verfügung stehen.¹ Die Rede vom »guten Zustand« des Gemeinwesens weist darauf hin, dass es in der hier entwickelten Theorie nicht um die These eines Vorrangs des Guten vor dem Rechten geht, wie sie etwa von den Kommunitaristen vertreten worden ist. Zwar gehe ich davon aus, dass sich die Güter des basalen Gemeinwohls transzendentalphilosophisch und damit universell bestimmen lassen, was eine Aufwertung der oft als partikularistisch kritisierten Konzeption des Guten gegenüber dem Rechten zu beinhalten scheint. Das auf dem Wege transzendentalphilosophischer Reflexion gewonnene Set von basalen materiellen und immateriellen Gütern benennt jedoch eher einen Katalog ethisch legitimer Minimalforderungen der Bürger an das Gemeinwesen als eine ganzheitliche Vorstellung vom guten oder gelingenden Leben. Eine volle Konzeption des guten Lebens ergibt sich in der Regel erst dann, wenn man erstens

¹ Wie oben angedeutet, lässt sich dieser gute Zustand des Gemeinwesens auch zu einem optimalen Zustand gesteigert denken. Dieser wäre dann erreicht, wenn auch die Aufgabenverteilung hinsichtlich der Produktion, Bereithaltung und langfristigen Sicherung der Güter des melioren Gemeinwohls zwischen Staat und Gesellschaft so geregelt wäre, dass diese Güter allen Mitgliedern des Gemeinwesens zur Verfügung stünden.

die zunächst abstrakten Bestimmungen der basalen Gemeinwohlüter (z.B. Recht auf Nahrungsmittel oder Glaubensfreiheit) mit konkretem Inhalt füllt und zweitens auch Güter des melioren Gemeinwohls miteinbezieht. Dass Letztere nur in demokratischer Abstimmung festgelegt werden können, verweist auf einen theoretisch legitimen und *de facto* unüberwindlichen Pluralismus von Vorstellungen über das gute Leben. Dem Begriff des guten Gemeinwesens liegt daher – so wie er hier gebraucht wird – *weder eine traditionalistische noch eine substanzialistische Vorstellung des Guten* zugrunde. Er entspringt einer funktionalen – aber nicht funktionalistischen – Auffassung eines guten Zustandes des Gemeinwesens², der nur dann erreicht werden kann, wenn alle oder zumindest ein hinreichend großer Teil der Mitglieder desselben die ihren Funktionen entsprechenden Pflichten erfüllen. Da er nur durch fortgesetzte gemeinsame Bemühungen zu erreichen und aufrechtzuerhalten ist, hat dieser Zustand einen durchaus fragilen Charakter; das gute Gemeinwesen ist nicht nur ein kostbares, sondern auch ein gefährdetes Gut, für das man immer wieder etwas tun muss.

Um einen guten Zustand des Gemeinwesens zu ermöglichen, bedarf es zunächst einer *guten Ordnung der Gesellschaft*, die das Vorhandensein einer Reihe gerechter Institutionen beinhaltet. Aus der Bestimmung des basalen Gemeinwohls ergibt sich, dass ein gutes Gemeinwesen mindestens diejenigen Institutionen umfassen muss, die benötigt werden, um die Herstellung, Bereithaltung und langfristige Sicherung all jener Gemeinwohlüter zu ermöglichen, die zur Gewährleistung der physischen Existenz und der kulturellen Autonomie jedes Mitglieds des Gemeinwesens erforderlich sind. Um dies zu garantieren, reicht es – anders als der Institutionalismus meint – nicht aus, die entsprechenden Institutionen einmal ins Leben gerufen zu haben. Über die Existenz gerecht gestalteter politischer, wirtschaftlicher, sozialer, kultureller und militärischer Institutionen hinaus bedarf es zweitens einer *guten Politik*, eines *guten Wirtschaftens* usw. als Formen eines *institutionengestützten*, aber durch das Vorhandensein der jeweiligen Institutionen nicht vollständig bestimmten Handelns, das auf den Erhalt und die Verbesserung der Institutionen und ihrer Leistungen für das Gemeinwesen gerichtet ist.³ Dieses von den Institutionen gestützte und

2 Der Ausdruck des »guten Gemeinwesens« kann daher durchgängig als Kurzform von »der gute Zustand des Gemeinwesens« gelesen werden.

3 Die institutionalistische Betrachtung von Institutionen als handlungsleitenden Regelsystemen ermöglicht zwar eine weitgehende Erklärung sozialen Handelns; ohne die Berücksichtigung personaler Orientierungen führt sie aber erstens nur auf ein unvollständiges

diese selbst wieder stützende Handeln ist idealerweise von allen Mitgliedern der betreffenden Institution zu erbringen. Es gibt eine gemeinsame Verantwortung sämtlicher Bürger des Gemeinwesens für einen guten Zustand der staatlichen Institutionen, sämtlicher Mitarbeiter eines Unternehmens für einen guten Zustand der Firma etc. Sofern diese Institutionen arbeitsteilig und hierarchisch gegliedert sind, erhält diese Verantwortung einen rollen- und funktionspezifischen Charakter. Trotz der kollektiven Verantwortung sämtlicher Mitglieder einer Institution für den Zustand derselben erlauben es daher die rollen- oder funktionspezifischen Unterschiede innerhalb arbeitsteiliger, hierarchischer Institutionen, den Inhabern von Führungspositionen aufgrund ihrer besonderen Macht eine *besondere (Teil-)Verantwortung* für den guten Zustand der von ihnen geführten Institution und damit partiell für einen guten Zustand des Gemeinwesens zuzuschreiben. Diese genuine Verantwortung der Eliten der verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereiche für das Gemeinwohl soll im Folgenden zunächst im Bereich der Politik für die verschiedenen Untergruppen politischer Eliten erörtert und konkretisiert werden. Insgesamt geht es im dritten Teil dieses Buches auf der einen Seite um eine *Ausdifferenzierung der Verantwortung* der Eliten in den verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen, auf der anderen Seite um eine *weitestmögliche Konkretisierung* der jeweiligen Gemeinwohlpflichten. Die Ergebnisse der betreffenden Analysen und Überlegungen werden zeigen, inwieweit sich die Theorie der Gemeinwohlpflichten als fruchtbar erweist.

Hinsichtlich der Konkretisierung sind die Erwartungen jedoch aus systematischen Gründen einzuschränken. Die Aufgaben- und Positionsverantwortung der Eliten in den wichtigsten sozialen Institutionen ist komplex, breit gefächert und inhaltlich offener als jene der ihnen zuarbeitenden Subeliten oder der übrigen Mitarbeiter oder Mitglieder. Es wäre daher ebenso unrealistisch wie anmaßend, einen bis ins Detail ausgeführten Pflichtenkatalog erstellen zu wollen. Unbeschadet dieses Vorbehalts sollte es jedoch möglich sein, spezifische Aufgabenfelder politischer, wirtschaftlicher und geistig-kultureller Eliten abzustecken und mindestens Pflichten

Bild. Zudem ist sie zweitens nicht in der Lage, einen guten Zustand des Gemeinwesens zu gewährleisten. Zur Begründung der zweiten Behauptung sei daran erinnert, dass der Aufweis der Elitenfunktionen der sozialen Gestaltung und der Vorbildwirkung für sich allein keine hinreichende Unterscheidung guten und schlechten Elitenhandelns ermöglicht, sondern lediglich auf Bedingungen sozialer Stabilität im Sinne des bloßen Systemerhalts führt.

von allgemeiner bis mittlerer Reichweite zu benennen, die in konkreten Streitfragen eine Orientierungshilfe bieten.

Das Vorgehen zur Ermittlung der besonderen Gemeinwohlpflichten der Eliten folgt durchgängig einer dreistufigen Systematik: Zunächst einmal müssen die Mitglieder der jeweiligen Bereichselite identifiziert werden. In einem zweiten Schritt geht es darum, die den jeweiligen Elitengruppen aufgrund ihrer Position zukommenden Aufgaben- und Verantwortungsbereiche abzugrenzen. Daraufhin wird drittens zu klären sein, welche aufgaben- und positionsspezifischen Gemeinwohlpflichten sich zum einen aus dem basalen, zum anderen aus dem melioren Gemeinwohl ableiten lassen. Dabei wird zusätzlich zwischen den beiden Funktionen der sozialen Gestaltung und der Vorbildwirkung zu differenzieren sein.

7.1 Die Sphäre des Politischen

Bevor es an die Identifizierung der verschiedenen Gruppen politischer Eliten und die Frage nach ihren konkreten Gemeinwohlpflichten geht, sind ein paar Vorbemerkungen zum Verständnis des Politischen als einem, wenn nicht dem zentralen funktionalen Teilsystem eines Gemeinwesens vonnöten. Dabei stellen sich zwei Fragen: 1.) »Was ist Politik?« bzw. »Was zeichnet den Bereich des Politischen als Teilsystem der Gesellschaft aus?« und 2.) »Welche Institutionen gilt es für die Identifizierung politischer Eliten und ihrer konkreten Gemeinwohlpflichten zu berücksichtigen?«

Als Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Politischen mag es genügen, dieses als denjenigen Bereich zu charakterisieren, in dem es um die zwangsbewehrte Durchsetzung von Interessen bzw. um die *Macht, gesellschaftlich verbindliche Entscheidungen zu treffen*, also um Herrschaft, geht. Eine politische Ethik kann sich dieser Definition ohne Weiteres anschließen. Ihr spezifischer Beitrag zur Bestimmung des Politischen besteht darin, dass sie die These von der Konkurrenz um Herrschaft durch gerechtigkeitstheoretische Überlegungen ergänzt, mit denen sich ethisch legitime und ethisch illegitime gesellschaftliche Ordnungen sowie gute und schlechte Herrschaft voneinander unterscheiden lassen. Zwar verfügt auch die deskriptive Politikwissenschaft mit dem Kriterium der Akzeptanz politischer Anordnungen über ein Kriterium legitimer Herrschaft. Dieses Legitimitätskriterium liefert jedoch eine einseitig an der Sicht der Herrschenden orientierte Ant-

wort. Gut wäre demnach jede Herrschaftsform, die bei den Regierten dauerhaft auf Akzeptanz stößt, unabhängig davon, ob diese Akzeptanz auf moralischer Zustimmungsfähigkeit oder allein auf Einschüchterung oder erkaufter Zustimmung beruht.

Die zweite Frage nach den im Bereich des Politischen zu berücksichtigenden Institutionen des guten Gemeinwesens führt zunächst auf die übergeordnete Institution der Verfassung und die durch diese festgelegte Regierungsform, dann auf die drei Gewalten der Legislative, Exekutive und Judikative. Hinzu kommen partei- oder verbandsmäßig organisierte korporative Interessengruppen, die sich entweder direkt um Positionen in den staatlichen Institutionen bemühen oder die Inhaber dieser Positionen in ihrem Sinne zu beeinflussen suchen. Legt man einen weiten Begriff von Institution zugrunde, kommen schließlich auch »Institutionen« der Bürgergesellschaft wie z.B. Bürgerinitiativen in den Blick.

Hinsichtlich der durch die Verfassung festgelegten Regierungsform bedingt der Maßstab des basalen Gemeinwohls eine *Vorentscheidung für die Demokratie* bzw. den demokratischen Verfassungsstaat, da die moderne Demokratie aufgrund der mit ihr verbundenen politischen Teilhaberechte die *gerechteste Realisierungsform eines strikt distributiv verstandenen universalisierungsfähigen Gemeinwohls* darstellt.⁴ Diese Vorentscheidung bedeutet jedoch keine Beschränkung des Gemeinwohldiskurses auf wohlgeordnete oder liberale Gesellschaften, da sie nicht nur einen systematischen Ausgangspunkt, sondern auch ein konkret zu erreichendes Ziel benennt. Die Realisierung des basalen Gemeinwohls stellt eine Forderung dar, die unabhängig von der faktischen Verfassungs- und Regierungsform besteht. Die Vorentscheidung für die Demokratie wird durch die Definition des melioren Gemeinwohls bestätigt. Die transzendentalphilosophische Bestimmung desselben erlaubte nur eine einzige Festlegung: dass die Bestimmung meliorer Gemeinwohlaufgaben in prozeduralen, konfliktoffenen Abstimmungsverfahren zu vollziehen ist. Diese prozedurale Festlegung beinhaltet das Grundrecht auf politische Teilhabe, das als Prinzip der Selbstregierung den Kern einer demokratischen Verfassung ausmacht.

⁴ Zu möglichen Bruchstellen zwischen der nach dem Mehrheitsprinzip organisierten Demokratie und den im basalen Gemeinwohl enthaltenen Menschenrechten vgl. etwa Höffe, *Politische Gerechtigkeit*, S. 458–462. Wie auch dort bereits angedeutet, kann diesen Diskrepanzen aber mit einer Mischung von institutionellen Mechanismen (z.B. Minderheitenrechten) und ethisch orientiertem personalen Handeln begegnet werden.

Die Macht der politischen und dabei in besonderem Maße der regierenden Elite(n) ist insofern von zentraler Bedeutung, als diese auf national-staatlicher Ebene den legitimierten Auftrag zur politisch-rechtlichen Gestaltung der sozialen Grundstruktur erhalten. Zwar ist die wesentliche Regierungsaufgabe, gute und gerechte Gesetze zu geben, demokratietheoretisch beim Volk als Souverän angesiedelt, wird aber in repräsentativen Demokratien ohne imperatives Mandat konkret von den parlamentarischen Eliten ausgeübt. Sie treffen gesamtgesellschaftlich verbindliche Entscheidungen, die auch wichtige Vorgaben für das Handeln der Eliten aus den anderen gesellschaftlichen Teilbereichen beinhalten.⁵

7.2 Die Identifizierung der politischen Eliten

Wendet man die im ersten Teil herausgearbeitete Elitendefinition auf den Bereich der Politik an, gehören diejenigen politischen Akteure einer politischen Elite an, denen es gelingt, eine Spitzenposition in einer wichtigen politischen Organisation oder Institution einzunehmen, die aufgrund ihrer persönlichen Fähigkeiten und/oder aufgrund der Ressourcen der betreffenden Organisation oder Institution über besondere Macht oder besonderen Einfluss verfügen und denen damit eine besondere positionsspezifische Verantwortung für das Gemeinwesen zukommt. Eine erste Differenzierung führt innerhalb des freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaates⁶ auf drei Gruppen politischer Eliten: regierende Elite (1), Führungsspitzen der parlamentarischen Opposition (2) sowie Führungsspitzen politischer Interessengruppen (3).

⁵ So ist die Macht der Wirtschaft, des Militärs oder religiöser Autoritäten nur dann ethisch legitim, wenn sie den politischen Rahmen einer gerechten, d.h. den Anforderungen des basalen Gemeinwohls entsprechenden Rechtsordnung respektiert. Es gibt einen *verfassungsmäßigen Primat der Politik*.

⁶ Da es in dieser Arbeit um eine ideale Theorie des guten Gemeinwesens geht und sich das Modell des freiheitlichen demokratischen Verfassungsstaates als beste, weil gerechteste Konzeption staatlicher Ordnung erweist, beziehe ich mich im Folgenden auf diejenigen Gruppen, die in einer Demokratie anzutreffen sind. Diese Eingrenzung stellt deshalb keine unzulässige Vereinfachung dar, weil sich die Gemeinwohlpflichten politischer Eliten in Demokratien von denen politischer Eliten in nicht demokratischen Staaten allein dahingehend unterscheiden, dass bei Letzteren die basale Pflicht zur Etablierung einer freiheitlich-demokratischen Verfassung hinzukommt.

Zur regierenden Elite zählen sämtliche Mitglieder der Regierung, also Staatspräsidenten, Kanzler und/oder Ministerpräsidenten und Kabinettsmitglieder. Hinzu kommen Partei- und Fraktionsvorsitzende, Generalsekretäre etc. der Regierungspartei(en), sofern sie sich nicht im Kabinett befinden, sowie Spitzenbeamte der Ministerialbürokratie, sofern sie über entsprechende Macht verfügen.⁷ Zu den politischen Eliten gehören aber auch die Führungsspitzen der parlamentarischen Opposition, also Vorsitzende, Generalsekretäre und besonders einflussreiche Politiker der nicht an der Regierung beteiligten, aber im Parlament vertretenen Parteien. Sie bekleiden zwar keine Regierungsämter, können aber zum Teil erheblichen Druck auf das Handeln der Regierung ausüben, indem sie dieses entweder selbst behindern oder ihre Anhänger öffentlich gegen die Regierung oder einzelne Vorhaben derselben mobilisieren. Legt man einen weiten Begriff von Regierung zugrunde, der sich an der Gesetzgebungskompetenz des Parlaments orientiert, lassen sich auch die Führungsspitzen der parlamentarischen Opposition als Teil der regierenden Elite begreifen. Gegen eine solche Sichtweise spricht aber, dass sie die eng mit der Konzeption der Elitenkonkurrenz verbundene *Kontrollfunktion* einer Opposition innerhalb des Parlaments zu sehr in den Hintergrund rückt.

Eine dritte Gruppe politischer Eliten bilden schließlich die Führungsspitzen politischer Interessengruppen. Hierzu zählen sowohl fest institutionalisierte Lobbygruppen wie z.B. Wirtschaftsverbände (auch Handels- und Handwerkskammern sowie Gewerkschaften) oder nicht im Parlament vertretene Parteien als auch offenere Verbundformen wie die sogenannten Neuen sozialen Bewegungen und Nicht-Regierungs-Organisationen (NGOs). Die Übergänge von der offenen Bewegungsform zur festen Institution sind dabei fließend. Es scheint daher sinnvoll, einen weiten Institutionenbegriff zugrunde zu legen, der sowohl formelle wie informelle Organisationen mit ausgeprägten wie flachen Hierarchien einschließt. Die Inhaber von Führungsrollen in Sozialen Bewegungen können als *Bewegungseliten* oder *Gegeneliten* bezeichnet werden, denen von Seiten der regierenden Elite mit den Grundstrategien von Exklusion, Responsivität oder Kooptation begegnet werden kann.⁸ Interessenverbände verfolgen in der Regel die Anliegen

7 Als hochrangige Vertreter des Staates könnte man zudem auch die Spitzen des Militärs und der Justiz als exekutiven und judikativen Teil der politischen Elite begreifen.

8 Vor dem Hintergrund der basisdemokratischen und antielitären Ausrichtung der Neuen sozialen Bewegungen scheint es zunächst unangemessen, in ihnen Führungsrollen identifizieren zu wollen und deren Inhaber als Mitglieder einer Gegenelite zu bezeichnen.

besonderer gesellschaftlicher Gruppen wie z.B. Unternehmer, gewerkschaftlich organisierter Arbeitnehmer eines bestimmten Wirtschaftszweigs, Vertriebener, Flüchtlinge, Folteropfer etc. Die Vertretung bestimmter Gruppen bedeutet aber nicht notwendig, dass lediglich partikulare Interessen verfolgt werden. Umweltschutzorganisationen wie *Greenpeace* oder Menschenrechtsorganisationen wie *Amnesty International* vertreten zwar vordergründig die Interessen ihrer Mitglieder bzw. einiger von Umwelterstörung oder Folter direkt Betroffener. Deren besondere Interessen betreffen aber zum Teil universelle Belange des basalen Gemeinwohls.⁹

Nachdem die Gruppen politischer Eliten und deren Mitglieder identifiziert sind, gilt es als Nächstes, deren besondere Gemeinwohlpflichten her-

Ihre dezentrale und netzwerkartige Struktur scheint sie dem Gesetz der Oligarchie zu entziehen, das Michels anhand der Untersuchung einer »klassischen« Sozialen Bewegung, nämlich der deutschen Sozialdemokratie, aufgestellt hatte. Der Streit um die Ausnahmslosigkeit bzw. die Reichweite des Gesetzes der Oligarchie kann nicht im Rahmen einer philosophisch-normativen Theorie entschieden werden, ist aber auch lediglich von sekundärer Bedeutung für eine Theorie der besonderen Gemeinwohlpflichten von Eliten. Sie kann es bei der Feststellung belassen, dass es mindestens einzelne Fälle gibt, in denen es auch in informellen Interessengruppen zur Ausbildung einflussreicher Führungsrollen und damit von Gegeneliten kommt, und unabhängig vom faktischen Ausmaß und der Gesetzmäßigkeit dieser Entwicklung erörtern, welche besonderen Gemeinwohlpflichten sich für die Inhaber solcher Führungsrollen systematisch ergeben.

Als Beispiel für die Entwicklung der Führungsspitzen einer Neuen sozialen Bewegung zu einer Gegenelite kann auf die fortgesetzte Professionalisierung und Institutionalisierung linksalternativer Wahlbündnisse und der Grünen verwiesen werden, die sich nach und nach von antielitären Kautelen wie der Trennung von Amt und Mandat oder dem Rotationsprinzip verabschiedet und bis zu einer etablierten (Regierungs-)Partei transformiert haben (vgl. etwa Hoogvliet/Wedell, »Anti-Parteien-Partei«, Hurrelmann, »Regierungsverantwortung und Bewegungserbe«, sowie Roth, »Eliten und Gegeneliten«). Auch wenn es gerechtfertigt ist, von Gegeneliten zu sprechen, ist damit jedoch noch nichts über deren sozialen und politischen Aufstieg im Rahmen der Elitenzirkulation gesagt. Da sie an der Spitze einer Protestbewegung stehen, müssen sie deren Ziele nicht unbedingt durch eine Beteiligung an der Regierung zu erreichen suchen. Ihr Wirken kann sich auf den Aufbau einer *Gegenöffentlichkeit* sowie von *Gegeninstitutionen* beschränken, die alternative Diskussions- und Lebensformen und damit so etwas wie eine Sub- oder Gegenkultur ermöglichen.

9 Unterliegt dies bei der Sicherung der politischen Menschenrechte keinem Zweifel, kann beim Umweltschutz in einigen Fällen – etwa hinsichtlich des Risikopotenzials grüner Gentechnik oder des Schutzes einzelner Tier- und Pflanzenarten – durchaus darüber diskutiert werden, ob Belange des basalen Gemeinwohls verletzt werden. Dabei können auch Zielkonflikte zwischen verschiedenen Gemeinwohlzielen etwa zwischen der Gewährleistung der materiellen Grundversorgung und der Sicherung der Umwelt für künftige Generationen entstehen.

auszuarbeiten. Diese Aufgabe kann sich an einer Reihe bereits gewonnener systematischer Kriterien orientieren: Da Gemeinwohlpflichten rollen- bzw. positionsspezifisch sind, wird als erstes für jede der drei Gruppen auszuformulieren sein, welche spezifischen Aufgaben ihren Mitgliedern aus ihrer jeweiligen Position heraus innerhalb der Politik zukommen. Gemäß der im zweiten Teil herausgearbeiteten Zweistufigkeit des Gemeinwohlbegriffs wird dabei zwischen basalen Gemeinwohlpflichten und melioren Gemeinwohlpflichten unterschieden werden müssen. Zudem ist die Differenzierung zwischen den beiden Elitenfunktionen der sozialen Gestaltung und der Vorbildwirkung zu berücksichtigen.

7.3 Die Gemeinwohlpflichten der regierenden Elite

7.3.1 Das Aufgabenprofil der regierenden Elite

Das Aufgabenprofil der regierenden Elite innerhalb eines demokratischen Verfassungsstaats umfasst eine Reihe von Funktionen, von denen zwei besonders hervorstechen. Als mit der Staatsgewalt betraute politische Vertretung des Volkes hat die regierende Elite erstens zentralen Anteil daran, für das gesamte Gemeinwesen verbindliche Entscheidungen zu treffen und für deren Durchsetzung zu sorgen. Darüber hinaus kommt es ihr zweitens zu, das Gemeinwesen und seine politischen Institutionen nach innen wie nach außen zu repräsentieren.

Das Treffen allgemeinverbindlicher Entscheidungen ist wesentlich auf die beiden Bereiche der politischen Führung und der Gesetzgebung bezogen, die sich unter den Oberbegriff politischer Herrschaft bringen lassen. Politische Führung umfasst das Setzen von Prioritäten unter den Aufgaben und Problemen, die vom Gemeinwesen zu bewältigen sind, sowie die Entwicklung und Auswahl geeigneter Lösungsstrategien. Dazu gehört auch die Leitung der öffentlichen Diskussion, welche als Beitrag zur politischen Willensbildung das Einbringen von Themen (*Agenda Setting*), die Vorbereitung und Vermittlung politischer Entscheidungen sowie das Aufnehmen von Impulsen und Reaktionen aus der Bürgerschaft (Responsivität) einschließt. Hinsichtlich der Gesetzgebung lassen sich die drei Ebenen der Normsetzung, der Normerhaltung und der Normentfaltung unterscheiden. Diese Dreiteilung kann auch auf die Institutionen des Gemeinwesens über-

tragen werden, die erstens eingerichtet, zweitens gesichert und aufrechterhalten und drittens veränderten historischen Bedingungen angepasst oder anderweitig verbessert werden müssen.

Die Repräsentation des Gemeinwesens betrifft zum einen nach außen die Pflege von Beziehungen zu Regierungsvertretern anderer Gemeinwesen, was von Staatsbesuchen und informellen Absprachen über den Abschluss bilateraler Verträge und Abkommen bis hin zur Integration in übergreifende Staatenbünde reichen kann. Auch innerhalb des Gemeinwesens gibt es eine Fülle von Anlässen (Eröffnungen von Veranstaltungen und Ausstellungen, Grundsteinlegungen, öffentliche Auszeichnungen verdienter Bürger, Ansprachen an die Bürger, aber auch Beerdigungen, Gedenkfeiern, Besuche an Unglücksorten etc.), bei denen Mitglieder der regierenden Elite als Repräsentanten der Regierung, einzelner Ministerien oder des ganzen Gemeinwesens in Erscheinung treten.

Ist das Aufgabenprofil der regierenden Elite damit grob umrissen, stellt sich im nächsten Schritt die Frage, welche spezifischen Gemeinwohlpflichten sich im Rahmen der genannten Aufgaben aus dem basalen und dem melioren Gemeinwohl als Beitrag der regierenden Elite zum guten Gemeinwesen ergeben.

7.3.2 Die basalen Gemeinwohlpflichten der regierenden Elite

7.3.2.1 *Pflichten der sozialen Gestaltung*

Verfassungs- und Ordnungspolitik

Der Maßstab des basalen Gemeinwohls erklärt es zur Aufgabe eines guten Gemeinwesens, für die Herstellung, Bereithaltung und langfristige Sicherung derjenigen materiellen und immateriellen Güter zu sorgen, die von den Bürgern benötigt werden, um sich in ihrer physischen Existenz zu erhalten und ihre kulturelle Autonomie ausüben zu können.¹⁰ Er fungiert

¹⁰Wie oben gezeigt wurde, stimmt die Unterteilung der dafür erforderlichen Güter in materielle und immaterielle allerdings nicht mit der Unterscheidung der Bereiche von physischer Existenz und kultureller Autonomie überein. Auf der einen Seite bildet beispielsweise das immaterielle Gut des Grundrechts der Unversehrtheit von Leib und Leben einen wichtigen Bestandteil der Sicherung der physischen Existenz. Auf der anderen Seite bedarf es in der Regel materieller Mittel, um den Schulbesuch zu finanzieren oder nach dem Erwerb basaler kultureller Kompetenzen am kulturellen Leben teilzunehmen.

damit auch als Kriterium für die Unterscheidung guter und schlechter politischer Herrschaft durch die regierende Elite. Als wichtige Voraussetzungen für die Realisierung der basalen Gemeinwohlziele sind zudem die Momente der für ein gutes Regieren erforderlichen Eigenschaften und Fähigkeiten der Regierenden sowie das Vorhandensein und der gute Zustand einer Reihe gesellschaftlicher Institutionen relevant. Einen wesentlichen Bestandteil dieser unverzichtbaren institutionellen Grundstruktur bildet die in der Verfassung festgelegte demokratische Form der Regierung und des politischen Systems. Die erste Gemeinwohlpflicht der regierenden Elite besteht daher in der Einrichtung, Sicherung und gegebenenfalls auch Verbesserung einer demokratischen Verfassung, die über einen Katalog unverlierbarer Grundrechte die Realisierung des basalen Gemeinwohls für sämtliche Mitglieder des Gemeinwesens garantiert. Um dieser Pflicht zu genügen, bedarf es zunächst einer Verfassungspolitik, die sich nach der erfolgreichen Etablierung eines demokratischen Rechtsstaats auf diejenigen Veränderungen beschränken sollte, die Defizite in der Realisierung des basalen Gemeinwohls betreffen. Für die Sicherung des demokratischen Verfassungsstaats ergibt sich die allgemeine Gemeinwohlpflicht der Achtung und Bewahrung der Rechtsordnung.

Während die Befolgung einzelner Gesetze jeweils eine Rechtspflicht darstellt, ist die Rechts- bzw. Verfassungstreue als Gemeinwohlpflicht zu verstehen, da sie in den meisten Gemeinwesen nicht selbst Gegenstand eines Gesetzes, sondern für die regierende Elite in Form eines Amtseids formuliert ist und sich dabei am »Geist« der Verfassung und der Förderung des Gemeinwohls orientiert. Der Amtseid kann als summarischer und symbolischer Ausdruck sämtlicher Gemeinwohlpflichten der regierenden Elite und in diesem Sinne als Metanorm verstanden werden. Er begründet aber keine zusätzliche, über die unter ihm subsumierten Einzelpflichten hinausgehende Pflicht. Seine Verletzung steht zumeist nicht unter Strafe, wird also weder als Meineid noch als Bruch eines mündlichen Vertrages bewertet. Als Gemeinwohlpflicht wäre er aber durchaus verrechtlichungsfähig. Der Amtseid kann als besondere Instanz einer das Vertrauen der regierten Bürger sichernden »Proto-Glaubwürdigkeit«¹¹ und damit als wichtige Ressource demokratischer Politik verstanden werden. Er beinhaltet nicht nur das Versprechen eines gemeinwohlorientierten personalen Verhaltens, sondern auch eine feierliche Erinnerung an die Qualität der politisch-rechtlichen Institutionen des Staates.

¹¹ Höffe, *Wirtschaftsbürger*, S. 128.

Die Gemeinwohlpflicht der Achtung und Bewahrung der Rechtsordnung hat in ihrer allgemeinen Anwendung auf alle Bürger zunächst den Charakter einer negativen Pflicht. Sie zielt auf das Unterlassen rechtlich bestimmter Handlungen¹², die die (Grund-)Rechte anderer Bürger verletzen. In der Anwendung auf die regierende Elite kommen mit den Aufgaben der politischen Führung und der Gesetzgebung zusätzliche Aspekte einer positiven Pflicht dazu, da die funktionspezifischen Aufgaben, gesellschaftliche Probleme wahrzunehmen und auf die politische Agenda zu setzen, Lösungsstrategien zu entwickeln oder aufzugreifen und diese in Gesetzesform zu bringen, ein bewusstes und aktives Handeln verlangen, das sich zwar am Maßstab des Gemeinwohls orientieren kann, aber dennoch etwas Neues hervorbringt. Die soziale Erwartung einer Orientierung am Gemeinwohl verweist auf die seit der Antike betonte besondere Gemeinwohlpflicht der regierenden Elite (sowie des ganzen Parlaments), die Gesetzgebung nicht am eigenen individuellen Vorteil oder an besonderen überpersönlichen Interessen (z.B. einer Partei oder einer Lobbygruppe) auszurichten.

Wie sich exemplarisch am Phänomen des Marktversagens verdeutlichen lässt, kann sich die Regierung auch in einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft nicht darauf verlassen, dass die Selbststeuerung der einzelnen sozialen Systembereiche zu gemeinwohlförderlichen Resultaten führt. Aus diesem Sachverhalt ergibt sich gegen den wirtschaftlichen (Neo-) Liberalismus die Notwendigkeit einer bewusst am Gemeinwohl orientierten Ordnungspolitik. Das Ziel ordnungspolitischer Eingriffe ist zunächst in der Gewährleistung der Produktion, der Bereithaltung und der langfristigen Sicherung der basalen Gemeinwohlüter für alle Mitglieder des Gemeinwesens zu sehen.

Die Aufgabe einer gemeinwohlorientierten Ordnungspolitik erstreckt sich auf eine Vielzahl von Funktionsbereichen (Wirtschafts-, Gesundheits-, Umwelt-, Sozial-, Verteidigungs-, Innen-, Außen-, Bildungs-, Kulturpolitik). Bei ihrer konkreten Erfüllung kann es zu Situationen kommen, in denen verschiedene basale Gemeinwohlziele oder Verfassungsgüter miteinander kollidieren, sodass Abwägungen unvermeidlich werden – etwa wenn die Meinungsfreiheit der Kunst mit dem Schutz der Religion (Religions-

12 Im Unterschied zur Rechtspflicht der buchstabengetreuen Erfüllung rechtlicher Bestimmungen schließt die Gemeinwohlpflicht der Achtung und Bewahrung der Rechtsordnung auch Fälle mit ein, in denen die rechtlichen Bestimmungen nicht hinreichend eindeutig sind oder Schlupflöcher lassen.

freiheit) in Konflikt gerät. Da es bei den basalen Gemeinwohlsgütern um unverlierbare Grundrechte geht, kann die Form der Verwirklichung auch bei Pflichtenkollisionen allerdings nie den völligen Verzicht auf eines der betreffenden Gemeinwohlsgüter beinhalten, sondern lediglich partiell oder kurzfristig zu Abstrichen führen.¹³ Die regierende Elite steht dann vor der Aufgabe, gegenüber allen Mitgliedern des Gemeinwesens rechtfertigungsfähige Kompromisse zu finden und diese öffentlich zu vertreten und zu vermitteln. Sie befindet sich damit in der Position des »ersten Gemeinwohlinterpreten«¹⁴, ist aber auch in der repräsentativen Demokratie weit davon entfernt, ein Monopol auf die Bestimmung des Gemeinwohls zu besitzen. Die Aufgabe der Gesetzgebung und die mit dieser verbundene Rolle als erster Interpret des Gemeinwohls führen auf die Gemeinwohlpflicht der regierenden Elite, entsprechende Entscheidungen *selbst* zu fällen und zu vertreten. Das betreffende Gemeinwohlgut besteht in einer nachhaltig problemlösungsorientierten und möglichst vollständigen Gesetzgebung.¹⁵ Regierung (und Parlament) sind daher zum einen verpflichtet, Entscheidungen nicht hinauszuzögern und auch die langfristige Sicherung sämtlicher basaler Gemeinwohlsgüter mit einzubeziehen; zum anderen ist es ihre Pflicht, sich im Rahmen des gesetzgeberischen Verfahrens mit Strategien der konkretisierenden Umsetzung, d.h. mit den Ausführungsbestimmungen und deren praktischen Auswirkungen, auseinanderzusetzen.

Die gute Erfüllung der Pflichten der sozialen Gestaltung ist in der »goldenen Mitte« zwischen den Extremen einer unvollständigen Gesetzgebung und eines inhaltsentleerten Aktionismus anzusiedeln. Die schlechte Praxis einer unvollständigen Gesetzgebung liegt dann vor, wenn Regierung (und Parlament) versuchen, Teile ihrer gesetzgeberischen Verantwortung abzuwälzen, indem sie Mechanismen der politischen Arbeits- und Gewaltenteilung zu ihren Gunsten zweckentfremden. Auf der einen Seite lässt sich beobachten, dass Entscheidungen über besonders umstrittene oder unpopuläre Gesetzesvorhaben an das Verfassungsgericht verschoben werden.¹⁶

13 Die regierende Elite ist dabei im Bedarfsfall – etwa bei Hungersnöten oder Naturkatastrophen – verpflichtet, Hilfe von anderen Staaten anzunehmen. In Fällen, in denen Probleme dieser Art weder zufällig noch selbst verschuldet sind, wird zudem zu prüfen sein, ob externe Gemeinwohlpflichten anderer Gemeinwesen bestehen.

14 Schuppert, »Gemeinwohl«, S. 925.

15 Man kann diesbezüglich auch von einer »Pflicht zur gesetzgeberischen Gemeinwohlkonkretisierung« (a.a.O., S. 926) sprechen.

16 Diese Strategie scheint einem allgemeinen Trend zur Verrechtlichung und damit zur Institutionalisierung sozialer Konflikte zu folgen.

Dieses fungiert dann nicht mehr nur als Kontrollorgan, sondern wird in die Rolle eines politischen Akteurs gedrängt, was ebenso eine Schwächung der Kontrolle wie unzulässige Einmischungsversuche in die Politik nach sich zu ziehen droht.¹⁷ Auf der anderen Seite kann die Regierung nicht hinreichend konkretisierte Gesetze beschließen, deren fehlende oder unvollständige Ausführungsbestimmungen in der Praxis durch potenziell willkürliche Usancen des Verwaltungshandelns ersetzt werden –, womit indirekt Teile der gesetzgeberischen Kompetenz an die Verwaltung abgegeben werden.

Eine Verletzung der Gemeinwohlpflicht der sozialen Gestaltung liegt auch dann vor, wenn sich das Handeln der regierenden Elite auf eine symbolische Politik beschränkt, die nach dem Motto »Die tun was« statt auf die Lösung von Problemen auf einen weitgehend inhaltsentleerten Aktionismus als Teil einer *Politikinszenierung* setzt und die Funktion der sozialen Gestaltung lediglich antäuscht. Auf Seiten der nicht zur politischen Elite gehörenden Bürger korrespondiert dieser gestaltungsscheuen Einstellung eine konsumorientierte Haltung gegenüber dem Staat und der Politik, deren vorwiegendes »politisches« Interesse in der Minimierung des eigenen Einsatzes bei gleichzeitiger Maximierung von Auszahlungen besteht. Der Staat kommt so nur noch als Wunscherfüllungsmaschine oder »Dienstleistungszentrale« in den Blick.¹⁸

Responsivität, Effizienz und Transparenz

Im Zusammenhang mit der Pflicht der gesetzgeberischen Gemeinwohlskonkretisierung ergeben sich weitere Teilpflichten. Zu den Gemeinwohls-

17 Ein verwandtes Beispiel für die Abschiebung gesetzgeberischer Verantwortung findet sich in der Praxis mancher europäischer Regierungen, unpopuläre eigene Entscheidungen als von der EU erzwungen darzustellen. Der umgekehrte Fall, dass populäre Entscheidungen der europäischen Gremien als Ergebnisse der eigenen Politik in Anspruch genommen werden, bedeutet dann eine Subreption gesetzgeberischer Verantwortung.

18 Der Begriff der Dienstleistung ist unter der gegenwärtig vorherrschenden Ökonomisierung nahezu sämtlicher Gesellschaftszweige durch eine eigentümliche Ambivalenz gekennzeichnet. Versteht man ihn in dem traditionellen Sinn, in dem der Politiker als Diener des Staates und damit aller Bürger begriffen wird, spricht nichts dagegen, Politiker in normativer Hinsicht als »Politikdienstleister« (Klages, *Republik*, S. 107) zu bezeichnen. Vor dem Hintergrund der starken wirtschaftlichen Konnotation von »Dienstleistung« läuft eine solche Forderung jedoch Gefahr, auf der einen Seite ungeschwellig die Vorstellung zu transportieren, man könne sich ein Stück Politik kaufen, auf der anderen Seite die wichtige Funktion solidarischer Umverteilungen unter den Tisch fallen zu lassen.

pflichten der regierenden Elite gehört nicht nur die Auseinandersetzung mit der Kritik und etwaigen Gegenvorschlägen der parlamentarischen Opposition, sondern auch Offenheit gegenüber den Anliegen von Interessenverbänden und bürgergesellschaftlichen Initiativen. Man kann diesbezüglich von einer Gemeinwohlpflicht der *Responsivität* sprechen. Sowohl Opposition als auch Soziale Bewegungen sollten demnach nicht nur als Kräfte der politischen Machtkonkurrenz, sondern ebenso als potenzielle Helfer bei der Ermittlung der besten Strategien zur Realisierung des basalen Gemeinwohls begriffen werden.

Die Gemeinwohlpflicht der Responsivität hat nicht zuletzt deshalb einen hohen Stellenwert, weil sie direkt mit einem zentralen Problem der demokratischen Repräsentation verbunden ist: der *Disproportionalität*. Eine perfekt proportionale Repräsentation sämtlicher Schichten und Bevölkerungsgruppen innerhalb der regierenden Elite und des Parlaments ist zwar theoretisch denkbar, praktisch aber kaum zu verwirklichen. Neben strukturellen Anreizen für Vertreter bislang im Parlament unterrepräsentierter Schichten und Bevölkerungsgruppen, der gesetzlichen Sicherung der Rechte kultureller Minderheiten und der öffentlichen Kontrolle mit überdimensionierten Ressourcen ausgestatteter Interessengruppen¹⁹ erweist sich die Pflicht der Responsivität damit als wichtiges Korrektiv, indem sie auch die Berücksichtigung nicht oder nicht hinreichend parlamentarisch vertretener Bevölkerungsgruppen verlangt.

Hinsichtlich des Outputs der gesetzgeberischen Gemeinwohlkonkretisierung ergeben sich die beiden Teilpflichten der *Effizienz* und der *Transparenz* des Regierungshandelns. Die zur Realisierung des basalen Gemeinwohls gewählten Strategien müssen sich an den berechtigten sozialen Erwartungen messen lassen, dass sie zum Erfolg führen und dabei einen möglichst effizienten Gebrauch von den zur Verfügung stehenden staatlichen Ressourcen machen. Diese Erwartungen spiegeln sich in einer Reihe von Kontrollmechanismen – von Regierungserklärungen und Kritik der Opposition über Berichte der Rechnungshöfe und des Bunds der Steuerzahler bis hin zu Diskussionen in der kritischen Öffentlichkeit. Die Gemeinwohlpflicht der Transparenz steht in engem Zusammenhang mit der Pflicht zur Effizienz. Sie bezieht sich auf die öffentliche Kenntnis und Nachvollziehbarkeit des Regierungshandelns (welche Entscheidungen werden wann und von wem unter Berufung auf welche Argumente getroffen) und bildet eine notwendige Voraussetzung der öffentlichen Kontrolle der

¹⁹ Siehe hierzu Abschnitt 7.5.2.

Gemeinwohlorientierung wie der Effizienz desselben. Die Gemeinwohlpflicht der Transparenz konkretisiert sich in verschiedenen *Offenlegungspflichten*: Für die Regierten muss nachvollziehbar sein, mit welchen Vertretern von Interessenverbänden sich die Regierung wann bespricht. Sofern die Erfüllung der basalen Gemeinwohlpflichten die Ausübung von Nebentätigkeiten zulässt, muss öffentlich ausgewiesen werden, um welche Art von Tätigkeit es sich handelt, für wen und mit wem gearbeitet wird (Arbeit- oder Auftraggeber sowie Geschäftspartner) sowie welche Einkünfte erzielt werden. Um einer mittelfristigen Bestechung oder auch nur dem Anschein derselben vorzubeugen, empfiehlt sich eine Ächtung von Aufsichtsrats- und Vorstandsposten als Nebentätigkeit zu einem politischen Mandat sowie eine mehrjährige Karenzzeit, bevor Posten in der Wirtschaft oder bei anderen Verbänden angenommen werden dürfen, die eine inhaltliche Nähe zu einem vorher bekleideten Amt haben.²⁰ Auch die Politikfinanzierung durch Parteispenden gilt es in dieser Hinsicht strenge(re)n Regeln zu unterwerfen. Diskutiert werden etwa die Einführung von Obergrenzen oder ein Ausschluss juristischer Personen als Spendengeber.

Die Gemeinwohlpflicht der Transparenz verlangt damit etwas, was von vielen als Teil eines Überwachungsstaates abgelehnt wird – den »gläsernen Abgeordneten«. Diese Forderung verletzt jedoch weder die persönlichen Freiheitsrechte der Mitglieder von Regierung und Parlament noch das Recht auf freie Berufsausübung. Zum einen schließt sie Auskünfte über das Privatleben aus und sollte zudem als Ausdruck einer Gemeinwohlpflicht nicht verrechnet werden, sondern *Teil eines Ethikkodex* sein. Zum anderen lässt sich die Umsetzung so gestalten, dass auch für Regierungsmitglieder, die nach einer oder mehreren Legislaturperioden in einen vorher ausgeübten Beruf zurückkehren wollen, keine geschäftsschädigende Wirkung zu befürchten ist. Hinzu kommt, dass angesichts der heute mit dem Beruf des Politikers verbundenen Arbeitsbelastung ohnehin strittig ist, ob Nebentätigkeiten möglich sind, die nicht zu Lasten der Amtsführung gehen.

20 Interessanterweise stehen dem Straftatbestand der Abgeordnetenbestechung keine nennenswerten rechtlichen Sanktionen für unzulässige Vorteilsnahmen und Vorteilsgewährungen auf Seiten der Politiker gegenüber. Die Verhaltensregeln des Deutschen Bundestages sehen zwar Sanktionsmöglichkeiten durch den Bundestagspräsidenten vor, bleiben hinsichtlich seines Untersuchungsauftrags aber sehr vage (vgl. Fritzsche, »Verhaltensregeln«).

Die Mitwirkung an der politischen Willensbildung

Im weiteren Sinne gehört auch die Mitwirkung der regierenden Elite an der politischen Willensbildung zu den Pflichten der sozialen Gestaltung. Indem die Regierung Aufgaben der politischen Führung wahrnimmt, dabei bestimmte Themen und Bereiche als besonders wichtig auszeichnet und versucht, ihre diesbezüglichen Strategien in der öffentlichen Diskussion als sinnvoll und effizient auszuweisen, hat sie beträchtlichen Einfluss auf die *Formung des allgemeinen Willens*. Auch wenn man davon ausgeht, dass sich der Inhalt des basalen Gemeinwohls über einen Katalog von Grundrechten eindeutig bestimmen lässt, bleibt die öffentliche Bildung des allgemeinen Willens eine fundamental wichtige und insofern basale Aufgabe. Zum einen geht es nicht nur um die Entscheidung über bessere – d.h. möglichst effiziente und nachhaltige – und schlechtere Strategien zur Realisierung des basalen Gemeinwohls, sondern immer auch um die Sicherung desselben gegenüber nicht basalen, aber Teilen der Gesellschaft kurzfristig bedeutsamer scheinenden Interessen. Zum anderen bildet der Prozess der öffentlichen Auseinandersetzung über die Ziele und Strategien des Gemeinwesens die Basis der politischen Selbstbestimmung, die einen wichtigen Teilbereich der kulturellen Autonomie betrifft: Die Art und Weise, in der sie ausgeführt wird, bildet eine wesentliche *Grundlage der politischen Kultur*. Über die öffentliche Rechtfertigung der eigenen Politik ist die Gemeinwohlpflicht der regierenden Elite zur Mitwirkung an der politischen Willensbildung zudem eng mit der Pflicht zur Transparenz verknüpft.

Die Sicherung der personalen Integrität

Der bereits genannten Pflicht zur Sicherung der Integrität der Verfassung bzw. der in dieser verankerten politischen Institutionen korrespondiert eine analoge Pflicht der regierenden Elite zur Sicherung ihrer persönlichen Integrität. Die personale Integrität der Regierenden bildet eine wichtige Voraussetzung nicht nur der institutionellen Integrität von Verfassung und Regierungsämtern, sondern auch für die Erfüllung der übrigen Gemeinwohlpflichten der regierenden Elite. Der Begriff der personalen Integrität kann sich auf verschiedene Aspekte oder Stufen beziehen. Funktional betrachtet, meint er auf einer ersten Stufe die *unbeeinträchtigte Funktions-, d.h. Urteils-, Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit* eines Politikers. Integrität kann daher auch als politische Unabhängigkeit oder politische Autonomie verstanden werden. Ihre Sicherung erfordert es, sich nicht den Ursachen mög-

licher Beeinträchtigungen auszusetzen, also Drogen, Glücksspiele und vergleichbare Suchtquellen ebenso zu vermeiden wie existenzielle Abhängigkeiten von Personen oder Verbänden, die zu Erpressbarkeit oder zu unzulässiger Vorteilsgewährung führen könnten. In diesem Zusammenhang ist auch die Bändigung von Leidenschaften wie Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht zu nennen, da diese die von ihnen Befallenen der Gefahr aussetzen, von Anderen durch Schmeicheleien oder Bestechung für deren besondere Zwecke missbraucht zu werden.²¹ Das Fehlen der personalen Integrität erster Stufe bedeutet mithin, dass jemand aufgrund des Nichtvorhandenseins (Unfähigkeit) oder einer zeitweiligen Einschränkung (Abhängigkeit) der zum Regieren erforderlichen Fähigkeiten nicht zu einer funktionsadäquaten Ausübung seines Amtes in der Lage ist.²² Um dies zu vermeiden, kann von den Mitgliedern der regierenden Elite verlangt werden, sich bestimmter »Güter« zu enthalten und die genannten Leidenschaften im Zaum zu halten.

Ein zweiter Aspekt der personalen Integrität bezieht sich auf das *soziale Ansehen* der Regierenden. Die Integrität betrifft hier einerseits den guten öffentlichen Ruf, der darauf beruht, dass man sich im Amte nichts hat zuschulden kommen lassen, andererseits die Glaubwürdigkeit bzw. das Vertrauen, das die Regierten in den Amtsträger zu setzen bereit sind. Da das Vertrauen der Regierten eine wichtige Ressource für die Integration des Gemeinwesens darstellt, verlangt die Pflicht zur Erhaltung der personalen Integrität zweiter Stufe nicht nur ein *gesetzes- und rechtstreues Verhalten* der regierenden Elite, sondern ein solches, *das schon den Anschein persönlicher Vorteilsnahme oder unzulässiger Vorteilsgewährung vermeidet*. Hinzu kommt ein gewisses Maß an Konsistenz zwischen politischen Versprechen und tatsächlichem Handeln.²³ Die Verletzung der zweiten Art von Integrität kann als »persönliche« oder »überpersönliche« Korruption bezeichnet werden,

21 Vgl. Kant, *Anthropologie*, S. 608f./AA VII, S. 272f., sowie Höffe, *Wirtschaftsbürger*, S. 126.

22 Die Pflicht zur Erhaltung der personalen Integrität erster Stufe bezieht sich neben der Vermeidung von Süchten auch auf den Umgang mit anderen die Regierungsfähigkeit beeinträchtigenden Krankheiten. Sofern die Beeinträchtigung irreversibel ist und nicht kompensiert werden kann, ergibt sich die Pflicht für den Betroffenen, von seinem Amt zurückzutreten. In Fällen, in denen der Betroffene seinen Zustand nicht mehr reflexiv einzuholen vermag, wie z.B. bei Alzheimerkranken, überträgt sich die Verpflichtung, für einen Rücktritt zu sorgen, auf das politische Umfeld.

23 Rechtschaffenheit und soziales Ansehen sowie Glaubwürdigkeit und Vertrauen hängen theoretisch eng miteinander zusammen, können aber faktisch durchaus auseinanderfallen, wie an Beispielen wort- oder sogar rechtsbrüchiger und dennoch populärer Politiker zu sehen ist.

wenn entweder aus persönlichen Motiven oder zur Förderung partikularer Gruppen oder Organisationen gegen Gesetze, Verfassungsnormen und Gemeinwohlpflichten sowie gegen eigene politische Versprechen verstoßen wird.²⁴

Die dritte und anspruchsvollste Stufe der personalen Integrität bezieht sich auf die *Forderung einer politischen Moralität*, die dadurch bestimmt ist, dass das politische Handeln sich durchgängig an moralischen Prinzipien ausrichtet. Integrität meint hier den guten Willen eines tugendhaften Charakters. Eine Verletzung der Integrität dritter Stufe liegt dann vor, wenn ein Mitglied der Regierung in manchen oder gar allen seinen Entscheidungen nicht durch genuin moralische Gründe, sondern durch persönliche Interessen motiviert ist. Gemäß der radikalen Gegenüberstellung von Pflicht und Neigung, wie sie Kant vielfach vornimmt, wäre dies auch in solchen Situationen der Fall, in denen sich die persönlichen Motive und das allgemeine Interesse als kongruent erweisen. Gefordert wäre daher eine genuin moralische Grundhaltung oder Gesinnung, die sich nicht mit einem pflichtgemäßen Handeln zufriedengibt, sondern ein moralisch-tugendhaftes Handeln »aus Pflicht« verlangt.²⁵

Diese dritte Art von Integrität ist jedoch weder zur Erfüllung der Gemeinwohlpflichten der regierenden Elite noch als Voraussetzung eines guten Gemeinwesens notwendig. Diese These kann in zwei Argumentationssträngen begründet werden: Folgt man der oben entwickelten Auffassung, dass es sich bei Gemeinwohlpflichten um ethisch legitimierte soziale Erwartungen handelt, kann schon formal darauf hingewiesen werden, dass eine *tugendhafte Gesinnung* als innerer Zweck nicht sinnvoll zum Gegenstand äußerer Forderungen, nämlich sozialer Erwartungen, gemacht werden kann. Möglich bliebe die schwächere Forderung eines äußerlich untadeligen *tugendgemäßen Verhaltens*. Als über die schwache Modalität eines Wun-

24 Die Bezeichnung der zweiten Variante als »institutionelle Korruption« (vgl. Rinderle, »Welche moralischen Tugenden«, S. 405) scheint mir insofern missverständlich, als auch die persönliche Korruption eine Korruption der betreffenden Institution beinhaltet.

25 Dabei geht es auch um die Kritik konsequenzialistischer Ethikansätze, die davon ausgehen, moralische Urteile allein aus der Abschätzung von Handlungsfolgen begründen zu können. Dies gilt auch für die von Kant zur Illustration der funktionalen Stufe der Integrität entliehenen Beispiele der Ehrsucht, Herrschsucht und Habgier. Unmoralisch sind diese Haltungen für Kant nicht aufgrund ihrer möglichen negativen Auswirkungen für das Gemeinwohl, sondern weil mit ihnen der »Selbstliebe« Vorrang vor einer moralischen Bestimmung des eigenen Willens gemäß der praktischen Vernunft eingeräumt wird. Dass Kant in seinem Beispiel auf die Folgen abhebt, zeigt aber, dass er pragmatische Überlegungen solange zulässt, wie keine Begründungsfragen berührt sind.

ches hinausgehende, mit sozialem Druck verbundene soziale Erwartung läuft auch diese schwächere Tugendforderung jedoch leicht Gefahr, eine Doppelmoral zu produzieren oder gar in einen totalitären Tugendterror zu münden.

Ein zweiter Argumentationsstrang lässt sich aus einer Gegenüberstellung der Figuren des Staatsmanns und des Durchschnittspolitikers gewinnen. Als Staatsmann (oder -frau) gelten diejenigen Mitglieder einer Regierung, die die mit ihren Ämtern verbundenen Pflichten vollendet zum Wohle des Gemeinwesens erfüllen. Diese vorbildliche Pflichterfüllung wird dadurch möglich, dass ein Staatsmann außergewöhnliche Fähigkeiten besitzt: Er verfügt nicht nur über diejenigen Fähigkeiten, die zum Aufstieg in ein Regierungsamt nötig sind, sondern auch über politischen Weitblick und eine besondere Selbstdisziplin, was es ihm ermöglicht, von seinen kurzfristigen persönlichen Interessen abzusehen und das für das Allgemeinwohl Beste zu tun. Als Gegenbild kann etwa auf den parteigebundenen Durchschnittspolitiker oder auf den machtorientierten »Regierungsmensch[en]«²⁶ verwiesen werden, der die zum politischen Aufstieg erforderlichen Fähigkeiten, z.B. Ehrgeiz, Durchsetzungsvermögen und ein öffentlichkeitswirksames Auftreten, aber nicht oder nur in eingeschränktem Maße die für eine langfristig gemeinwohlorientierte Politik notwendigen Fähigkeiten besitzt.

»Staatsmann« ist zwar keine Amtsbezeichnung, sondern benennt entweder ein Ideal guter Herrschaft oder einen Ehrentitel, der – meist im Nachhinein – demjenigen zugesprochen wird, dem es aufgrund seiner besonderen Fähigkeiten gelingt, die Pflichten der sozialen Gestaltung erfolgreich und vorausschauend zu erfüllen. Diese Pflichten richten sich aber unabhängig vom jeweils vorhandenen Talent und Geschick gleichermaßen an alle Inhaber von Regierungsämtern. Es handelt sich um ethisch legitime Erwartungen der Regierten, dass die regierende Elite ihre basalen Gemeinwohlpflichten erfüllt, was über die Forderung der langfristigen Sicherung der entsprechenden Gemeinwohlgüter auch den Gesichtspunkt der Nachhaltigkeit einschließt. Sofern man von »duties of statesmanship«²⁷ sprechen

26 Mosca, *Politische Klasse*, S. 363. Als »Regierungsmensch« bezeichnet Mosca denjenigen Politiker, der in der Lage ist, eine politische Führungsposition zu erobern und diese über längere Zeit gegen nachdrängende Konkurrenten zu verteidigen – ohne in besonderem Ausmaß über die zur Erfüllung der Regierungspflichten erforderlichen sachlichen Fähigkeiten zu verfügen.

27 Rawls, *Law of Peoples*, S. 102.

kann, unterscheiden sich diese daher nicht von den besonderen Gemeinwohlpflichten der regierenden Elite.

Sodann muss der Staatsmann zwar so weit zur Selbstbeherrschung fähig sein, dass sein Urteil nicht von kurzfristigen oder partikularen (Eigen-)Interessen getrübt wird, kann aber z.B. durchaus von dem Wunsch motiviert sein, sich mit erfolgreichem und gemeinwohlorientiertem politischen Handeln einen Ehrenplatz in der Geschichte des Gemeinwesens zu sichern und damit seinen persönlichen Geltungsdrang zu befriedigen. Um einen guten Zustand des Gemeinwesens zu gewährleisten, erweist sich – soweit es die Teilbedingung der guten Herrschaft betrifft – eine pragmatisch oder gar narzisstisch²⁸ motivierte Erfüllung der Gemeinwohlpflichten der regierenden Elite als ausreichend. Nicht jedes Eigeninteresse und jede Form der Selbstliebe steht zwangsläufig im Widerspruch zum allgemeinen Interesse. Ein guter Staatsmann muss daher nicht aus genuin moralischen Motiven handeln. Die dem Staatsmann als Inpersonation guter Herrschaft zugeschriebene Selbstdisziplin kann durchaus von dem Motiv bestimmt sein, erfolgreiche, d.h. das Gemeinwohl realisierende Politik zu betreiben, um als guter Staatsmann Anerkennung zu finden. Dem Einwand, damit werde ein individuelles Machtstreben gerechtfertigt, das Gefahr laufe, erfolgreiche Politik mit Machtexpansion zu verwechseln, und einmal entfesselt unstillbar werde, kann mit dem Hinweis auf den Maßstab des basalen Gemeinwohls sowie auf entsprechende in unterschiedlichem Maße institutionalisierte soziale und politische Kontrollmechanismen wie rechtliche Richtlinien, Leitbilder und Gruppencodices sowie Gewaltenteilung, Elitenkonkurrenz und kritische Öffentlichkeit begegnet werden.

Unser Fazit kann daher lauten: Die Gemeinwohlpflicht der Sicherung der personalen Integrität erfordert eine Sicherung der Integrität erster (Funktionsfähigkeit) und zweiter Stufe (Rechtschaffenheit, soziales Ansehen), nicht aber der im engeren Sinne tugendhaften dritten Stufe (moralischer Charakter). Das Eigeninteresse der Regierenden kann über den Maßstab des Gemeinwohls bzw. über die durch diesen legitimierten sozialen Erwartungen sowie über öffentliche Kontrollmechanismen »integriert« werden. Die personale Integrität der regierenden Eliten lässt sich in diesem Sinne auch unterhalb genuin moralischer Tugendforderungen als Integrationsfähigkeit oder Gemeinwohlkompatibilität der politischen Interessen der Herrschenden bezeichnen.

²⁸ Letzteres allerdings nur unter der Voraussetzung, dass die narzisstische Triebfeder mit politischem Weitblick verbunden ist.

7.3.2.2 Die repräsentativen Pflichten der regierenden Elite

Die repräsentativen Gemeinwohlpflichten der regierenden Elite lassen sich vergleichsweise kurz abhandeln. Sie bestehen in einer angemessenen Wahrnehmung der mit einem Regierungsamt verbundenen öffentlichen Auftritte und erfordern vor allem soziale Kompetenzen. Bei Ansprachen und Pressekonferenzen gilt es, der Situation angemessene Worte zu finden und den richtigen Ton zu treffen; bei Staatsbesuchen, sich protokollarisch korrekt zu verhalten und möglichst gute Beziehungen zu ausländischen Regierungen zu knüpfen und zu pflegen. Dass es bei solchen Besuchen meist auch um das Vertreten konkreter Interessen des Gemeinwesens geht, weist darauf hin, dass die repräsentativen Pflichten eng mit den gestalterischen Aufgaben der politischen Führung verknüpft sind. Insgesamt kann man den repräsentativen Pflichten der regierenden Elite eine integrative Funktion zusprechen: Ihre Erfüllung betrifft die Vermittlung von Anerkennung – nach außen anderer Völker (Souveräne) über den achtungsvollen Umgang mit deren politischen Repräsentanten, nach innen des eigenen Souveräns über die würdevolle und möglichst responsive Repräsentation desselben. Letztere erfordert nicht unbedingt Volkstümlichkeit, aber in jedem Fall Bürgernähe.

7.3.3 Die melioren Gemeinwohlpflichten der regierenden Elite

Auf den ersten Blick mag es unsinnig erscheinen, meliore Gemeinwohlpflichten diskutieren zu wollen, wenn der Inhalt des melioren Gemeinwohls von der politischen Ethik nicht antizipiert werden kann. Dieser Schein trägt jedoch insofern, als es eine Reihe von Gemeinwohlpflichten gibt, die das *Procedere* der Inhaltsbestimmung betreffen, aber nicht dem basalen Gemeinwohl zuzuordnen sind. Diese melioren Gemeinwohlpflichten bleiben unterhalb der durch die Verfassung festgelegten Rahmenbedingungen der Demokratie, da sie lediglich die Art und Weise ihrer konkreten Umsetzung betreffen, stecken aber gleichwohl den Rahmen dessen ab, was in Demokratien als *politische Kultur* bezeichnet wird.

Die ungeschriebenen Gesetze der politischen Kultur reichen vom Umgang mit dem politischen Gegner (argumentativ ausgerichtete Streit- und Diskussionskultur, Vermeidung von Diffamierungen) über die Formen der Sanktionierung von Fehlverhalten und abweichenden Meinungen in den eigenen Reihen (Rücktrittskultur, Parteiausschlussverfahren, Fraktions-

zwang) bis hin zur Kleiderordnung in den politischen Gremien oder den Aktions- und Organisationsformen von Protestbewegungen. Auch der jeweils etablierte Grad an Responsivität und Transparenz kann als Bestandteil der politischen Kultur gelten, da er historisch bedingt ist und es sich bei den entsprechenden Pflichten um positive und unvollkommene Pflichten handelt. Ein zentrales Moment der politischen Kultur betrifft die Verteilung der melioren Gemeinwohlaufgaben zwischen Regierung (sowie anderen Verfassungsorganen) und Bürgergesellschaft. Die Pflicht zur *Wahrung und Verbesserung der politischen Kultur* schließt die Pflicht der regierenden Elite ein, *bürgergesellschaftliche Mitbestimmung zu fördern*. Unterhalb der gebotenen Ordnungspolitik zur Regulierung der verschiedenen sozialen Funktionsbereiche gilt die am Prinzip der Subsidiarität ausgerichtete Maxime: »So viel Staat wie nötig, so wenig Staat wie möglich.« Die konkrete Verwirklichung dieser Maxime kann durch die Etablierung *basisdemokratischer Verfahren* (Volksinitiativen, Volksbegehren, Volksentscheide oder Referenden) gefördert werden, mit denen das Volk die Möglichkeit erhält, sich häufiger und direkter, vor allem aber auch verbindlicher in politische Entscheidungen einzumischen als in den inflationär eingesetzten Meinungsumfragen. Basisdemokratische Verfahren, in denen nach der Erfüllung bestimmter Quoren gemäß dem Mehrheitsprinzip entschieden wird, können nicht für die Bestimmung des basalen Gemeinwohls herangezogen werden, da die entsprechenden, zumeist durch die Verfassung geschützten, Gemeinwohlgüter inhaltlich nicht zur Disposition stehen. Sofern diese Verfahren das Verhältnis von repräsentativer und direkter Demokratie betreffen, reichen sie zwar bis in die Ebene der Verfassungspolitik hinein, ihr primärer Gegenstand ist aber die Bestimmung des melioren Gemeinwohls und der zu dessen Verwirklichung geeigneten Strategien. Sinnvoll ist allerdings auch die Option, Volksentscheide über von der regierenden Elite beschlossene Strategien zur Realisierung des basalen Gemeinwohls zuzulassen. Um einen demagogischen Missbrauch der Pflicht zur Gemeinwohllkretisierung zu verhindern, sollten Abstimmungen über Umsetzungsstrategien des basalen Gemeinwohls aber erst im Anschluss und als mögliches Korrektiv von Strategieentscheidungen der Regierung möglich sein.

Die meliore Gemeinwohlpflicht zur Förderung bürgergesellschaftlicher Mitbestimmung steht inhaltlich in engem Zusammenhang mit der basalen Pflicht zur Responsivität, die im Zurkenntnisnehmen und Einfließenlassen öffentlich geäußerter oder durch Umfragen und Bürgergespräche ermittelter Positionen in die Entscheidungen der Regierung besteht. Gegenüber

dieser vergleichsweise schwachen Form der basalen Responsivität kann die Pflicht zur Förderung bürgergesellschaftlicher Partizipation auch als *starke Responsivität* bezeichnet werden, da sie den Bürgern mit dem Mittel des Volksentscheids größere und direktere Einflussmöglichkeiten eröffnet. Gemäß der melioren Gemeinwohlpflicht der regierenden Elite, das Entstehen einer Bürgergesellschaft zu unterstützen und den Bürgern so viele Regulierungskompetenzen wie möglich zuzugestehen, kann sogar von einem *Recht auf Selbstregulierung* gesprochen werden. Dieses Recht gilt allerdings nur solange, wie die Produktion, die Bereithaltung und die langfristige Sicherung der bereichsspezifischen basalen Gemeinwohlgüter für alle Mitglieder des Gemeinwesens sowie die Erfüllung entsprechender externer Gemeinwohlpflichten nicht in Frage gestellt ist. Die im Namen stärkerer Selbstregulierung unternommenen vollständigen oder teilweisen Privatisierungen von Staatsunternehmen oder die Etablierung von *Public-Private-Partnerships* sind daher wesentlich danach zu beurteilen, ob sie eine langfristige Sicherung der basalen Gemeinwohlgüter für die gegenwärtigen wie zukünftigen Mitglieder des Gemeinwesens ermöglichen. Muss diese als gefährdet oder unsicher betrachtet werden, so ist die regierende Elite verpflichtet, die Produktion und Bereithaltung dieser Güter ganz in staatlicher Obhut zu behalten oder die Selbstregulierung durch ordnungspolitische Vorgaben einzuschränken.

Der skizzierte Chiasmus einer höherstufigen schwachen und einer auf niedrigerer Stufe angesiedelten starken Responsivität kann auf den ersten Blick paradox erscheinen. Er ist jedoch von großer Bedeutsamkeit für ein gutes Gemeinwesen: Auf der Stufe des basalen Gemeinwohls sichert er die dauerhafte Gewährleistung der Grundrechte gegen Einschränkungs- oder Abschaffungstendenzen²⁹, indem er die regierende Elite verpflichtet, jene auch gegen eine Mehrheit der Bevölkerung zu verteidigen. Auf der Stufe des melioren Gemeinwohls verpflichtet er die Mitglieder der regierenden Elite darauf, sich in einzelnen Fragen der Meinung des Volkes zu fügen, wenn sie sich in der legitimen Form eines Volksentscheids ausspricht.

Es liegt nahe, zu vermuten, dass die Bereitschaft zur Förderung der starken Responsivität bei der regierenden Elite nicht besonders ausgeprägt ist, weil sie für diese mit einem partiellen Machtverlust verbunden ist und damit den eigenen Interessen zu widersprechen scheint. Ähnlich wie die Kooptation erweisen sich jedoch auch die Stärkung der Bürgergesellschaft

²⁹ Man denke etwa an die immer wieder nach Kindesmorden aufkommende Forderung nach der Todesstrafe.

und der einhergehende Verzicht der regierenden Elite auf einen Teil ihrer Regulierungsmacht mittel- bis langfristig als Instrumente der Machtsicherung und damit als Momente eines wohlverstandenen politischen Eigeninteresses. Indem sie ein größeres Maß an direkter Partizipation und Responsivität im politischen System verankern, sichern sie das Vertrauen der Bürger in den Staat und die diesen regierenden und repräsentierenden Eliten. Die Gemeinwohlpflicht der regierenden Elite, bürgergesellschaftliche Initiativen ernst zu nehmen und in die Prozesse der Gesetzgebung einzubinden, ist daher schon durch ein pragmatisches, auf Klugheitsgründe gestütztes Handeln zu erfüllen.

7.3.4 Die Vorbildfunktion der regierenden Elite

Man kann fragen, ob sich die Vorbildfunktion beim modernen Berufspolitiker noch von der Funktion der sozialen Gestaltung trennen lässt. Da Politiker in der modernen Mediendemokratie bei fast allem, was sie tun, unter öffentlicher Beobachtung stehen, scheint es, dass mit der guten Erfüllung der funktionsspezifischen Pflichten der sozialen Gestaltung und der Repräsentation bereits sämtliche Vorbildpflichten abgegolten sind. Dieser Einwand weist darauf hin, dass die Differenzierung zwischen sozialer Gestaltung und Vorbildfunktion unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Umständen nicht verschiedene Inhalte, sondern verschiedene *Aspekte* ein und derselben Tätigkeit betrifft. Die Vorbildfunktion bezieht sich auf die öffentliche Wirkung gemeinwohlkonformen wie nicht gemeinwohlkonformen Handelns der regierenden Elite. Wichtig ist dabei zum einen die Erfüllung der funktionsspezifischen Amtspflichten, die den anderen Mitgliedern des Gemeinwesens als Vorbild dafür dienen kann, die je eigenen funktionsspezifischen Gemeinwohlpflichten zu erfüllen, zum anderen die Erfüllung der allgemeinen Rechts- und Gemeinwohlpflichten aller Bürger, da deren Verletzung durch Mitglieder der regierenden Elite nicht nur das Ansehen von Amt und Institution herabsetzt, sondern auch die Gemeinwohlorientierung der Bürger untergräbt.³⁰

Über die Erfüllung ihrer besonderen Amtspflichten sowie der allgemeinen Rechts- und Gemeinwohlpflichten hinaus sehen sich die Mitglieder

³⁰ Unterhalb direkter Rechtsbrüche wäre etwa das Beispiel einer Schwächung der Steuermoral durch das Ausnutzen von Steuerschlupflöchern und Gesetzeslücken zugunsten der eigenen Person oder der eigenen Partei zu nennen.

der regierenden Elite aber auch mit der verbreiteten *Erwartung eines vorbildlichen moralischen Lebenswandels* konfrontiert. Sie sollen nicht nur im Einklang mit den vorherrschenden Moralvorstellungen handeln, sondern sogar als moralische Vorbilder fungieren.³¹ Hinter dieser Erwartungshaltung steht die zwar im sozial- und politikwissenschaftlichen Diskurs weitgehend entmachtete, aber nach wie vor die öffentliche Diskussion prägende Konzeption der Wertelite, der zufolge es die Aufgabe der Elite ist, die in einer Gesellschaft vorherrschenden Werte in vorbildlicher Weise öffentlich zu verkörpern. Der Verbreitung dieser Erwartung zum Trotz lässt sich jedoch keine Gemeinwohlpflicht der regierenden Elite zu einem vorbildlichen tugendhaften Lebenswandel begründen. Zusätzlich zu den schon im Abschnitt zur Sicherung der personalen Integrität angeführten Überlegungen ist zur Rechtfertigung dieser These daran zu erinnern, dass die hier entwickelte Theorie der Gemeinwohlpflichten *nicht sämtliche* sozialen Erwartungen umfasst, *sondern nur jene, die sich ethisch legitimieren lassen*. Forderungen nach einem perfekten Eheleben ohne Streitigkeiten oder Affären oder nach einer heterosexuellen Ausrichtung, um zwei Beispiele zu nennen, gehören nicht zur Menge ethisch legitimer sozialer Erwartungen, da ihre Enttäuschung weder Grundrechten widerspricht noch unmittelbar die Realisierung basaler Gemeinwohlziele gefährdet.³² Diese Einschränkung gilt für sämtliche Verstöße gegen die vorherrschende öffentliche Meinung, solange sie nicht das Urteilsvermögen oder die Entscheidungsfreiheit der Politiker zu beeinträchtigen drohen, wie dies etwa bei einer Drogen- oder Spielsucht oder bei einer existenziellen Abhängigkeit von anderen Personen der Fall ist, die durch Geheimnisverrat oder Erpressbarkeit eine signifikante Verletzung der Positions- und Aufgabenverantwortung bewirken könnte. Diesem Ergebnis kann entgegengehalten werden, dass den Mitgliedern der regierenden Elite eine besondere Verantwortung dafür zukommt, Beschädigungen des öffentlichen Ansehens ihres Amtes und damit auch der Regierung und des Staates zu vermeiden – dieses Ansehen aber wesentlich von der öffentlichen Meinung abhängt, die sich an faktisch vorherrschenden

31 Zwar kann die Klage über charakterliche Schwächen und moralisch skrupelloses Verhalten der politischen Elite als fester Topos der öffentlichen Meinung gelten, aber diese negative Sicht ist unschwer als Ergebnis enttäuschter gegenläufiger Erwartungen auszumachen.

32 Dieser Schluss gilt sowohl für den ersten Fall einer ethisch legitimen Tugendanforderung, die sich nicht in den Modus einer öffentlichen Gemeinwohlpflicht übertragen lässt, als auch für den zweiten Fall einer sozialen Erwartung, die auch als Tugend- oder Rechtspflicht nicht ethisch legitimiert werden kann.

den Wertvorstellungen orientiert. Der Einwand ist jedoch lediglich deskriptiver Natur. Ihm kann mit dem Hinweis auf den historischen Wandel und die Kontingenz der öffentlichen Moralvorstellungen begegnet werden. Einer Beschädigung des Amtes kann zudem nicht nur auf dem Wege einer Moralisierung der Politik und einer entsprechenden Rücktrittskultur entgegengewirkt werden. Sie ist auch durch einen *weitgehenden Verzicht auf eine öffentliche Berichterstattung über das Privatleben von Politikern* zu erreichen, womit sich bereits Verbindungen zu den gestalterischen Gemeinwohlpflichten der Journalisten und Medieneliten ergeben.

Was auf den ersten Blick als Anmaßung einer philosophischen Meinungskontrolle erscheint, stellt keine Bevormundung der kritischen Öffentlichkeit dar. Die konkrete Umsetzung würde zwar ein Zurückhalten bestimmter Informationen über das Privatleben von Politikern beinhalten. Die gebotene Einschränkung einer boulevardorientierten Berichterstattung begrenzt sich aber auf Skandalisierungen, die ohne negative Auswirkungen auf die Förderung des Gemeinwohls bleiben. Berichte über die unzulässige Finanzierung von Urlaubsreisen, über verschwiegene Nebentätigkeiten und -einkünfte sowie das Aufdecken unkorrekter Absprachen, Falschaussagen und anderer amtsbezogener Vergehen blieben davon ausgenommen. Die geforderte *Entmoralisierung* und *Entboulevardisierung der Berichterstattung* über den Lebenswandel der politischen Eliten hätte zudem den Vorteil, dass sie die Anreize für Scheinoberflächen und Doppelmoral reduzieren würde. Manch peinliche Selbstinszenierung – die ebenfalls auf die Integrität des Amtes abstrahlt – bliebe den Politikern wie der Öffentlichkeit erspart.³³ Dem verwandten Argument, wer im Privaten unmoralisch handle, werde aufgrund seines schlechten Charakters auch seine öffentlichen Aufgaben nicht korrekt erfüllen, lässt sich entgegnen, dass er dort einer Reihe von Kontrollmechanismen unterliegt, sodass es nicht in seinem wohlverstandenen Interesse ist, dies zu tun.

Im Anschluss an den Paradigmenwechsel von der Wert- zur Funktionselite scheint es daher sinnvoll, dass jene Teile der Vorbildfunktion, die gesellschaftliche Vorstellungen über Sitte und Anstand betreffen, heute nicht mehr von den politischen Eliten, sondern von Prominenten und *Celebrities* abgedeckt werden. Bedürfnisse wie Schaulust und die Freude an Skandalen können – in den vom Presserecht bzw. den Persönlichkeits-

³³ Diese Einschränkung der öffentlichen Berichterstattung kann zudem als Ausgleich gegen die Forderung einer starken beruflichen Transparenz gesehen werden, wie sie oben unter dem Stichwort des »gläsernen Abgeordneten« diskutiert wurde.

rechten der Betroffenen gesetzten Schranken – bei den Prominenten ein Ventil finden, während die politischen Eliten sich stärker auf ihre zentrale Funktion des Fällens und der sachlichen Vermittlung politischer Entscheidungen konzentrieren könnten. Wie noch näher zu erörtern sein wird³⁴, ist der Vorschlag einer Verschiebung der Zuständigkeit von den politischen Eliten zu *Stars* und *Celebrities* mit einem Wandel der Vorbildfunktion verbunden: Die Prominenten dienen nur noch selten als direktes (positives oder negatives) Vorbild, sondern – ähnlich wie die Helden in Romanen und Filmen – als *Projektionsfläche öffentlicher Wertebatten*, in denen sich die Mitglieder des Gemeinwesens über akzeptables und inakzeptables Verhalten und damit letztlich über ihre Vorstellungen eines guten Lebens auseinandersetzen.

Faktisch bleibt den Bürgern eines Gemeinwesens die Möglichkeit, ihre Wahlentscheidungen vom moralischen Lebenswandel der Kandidaten abhängig zu machen, so sie denn meinen, über diesen hinreichend informiert zu sein und ihn beurteilen zu können. Sie können sich dabei aber nicht auf das Gemeinwohl bzw. eine Theorie der Gemeinwohlpflichten berufen. Die Aufgabe, als moralisches Vorbild zu wirken, ist nicht im engeren Sinne rollen- oder positionsspezifisch. Es handelt sich um eine Tugendpflicht, die jedem erwachsenen und moralisch autonomen Menschen unabhängig von seinem funktionalen wie normativen Status als Bürger zukommt. Eine Koppelung von Gemeinwohl und moralischem Lebenswandel ist auch dann nicht gegeben, wenn bestimmte moralische, religiöse oder weltanschauliche Positionen inhaltlich so eng mit dem Profil einer Partei verbunden sind, dass ein Verstoß eines dieser Partei angehörenden Politikers gegen entsprechende Normen sowohl das Ansehen der Partei als auch die Glaubwürdigkeit des Politikers als Vertreter derselben untergräbt. Auch wenn Parteien geneigt sein mögen, beides gleichzusetzen, geht es hierbei nicht um Gemeinwohlfragen, sondern lediglich um die partikularen Interessen einer politischen Partei. Dies gilt auch für den Fall, dass die Glaubwürdigkeit eines Politikers durch eine seinen persönlichen Überzeugungen widersprechende Mehrheitsentscheidung in Frage gestellt wird. Hier sind zwei entgegengesetzte Perspektiven möglich: Eindeutig ist lediglich der Sachverhalt, dass die vom Amtsinhaber zu tragende und mit zu verantwortende Entscheidung seinen Überzeugungen widerspricht. Bleibt er dennoch im Amt, kann dies aber ebenso als opportunistisches Festhalten an der Macht wie als Respekt vor der demokratischen Entscheidung gedeutet

³⁴ Näheres hierzu im Kapitel zur Medienelite (siehe 9.3).

werden.³⁵ Das Glaubwürdigkeitsargument ist daher nicht so stark, wie es zunächst scheint.

Aus diesen Überlegungen zur Vorbildfunktion der regierenden Elite ergibt sich für diese die meliore Gemeinwohlpflicht, nicht nur die ihr aufgrund ihres Amtes zukommenden funktionsspezifischen Gemeinwohlpflichten, sondern auch die allgemeinen Gemeinwohlpflichten aller Bürger mit besonderer Sorgfalt zu erfüllen. Eine tugendhafte Gesinnung bzw. ein auf eine solche hindeutender moralischer Lebenswandel zählen dagegen nicht zu den Gemeinwohlpflichten der regierenden Elite.

7.4 Die Gemeinwohlpflichten der Führungsspitzen der parlamentarischen Opposition

Mit der Berücksichtigung dieser zweiten Gruppe verschiebt sich das Spektrum der Gemeinwohlpflichten der politischen Eliten. An die Stelle der Pflichten des guten Regierens treten Pflichten der Kontrolle und Kritik, von denen die Praxis einer guten Opposition und einer guten Führung derselben bestimmt wird. Die Gewaltenteilung, die eine verfassungsrechtliche Begrenzung und Kontrolle der Regierungsmacht darstellt, wird damit auf dem Wege der Partei- bzw. Elitenkonkurrenz um eine genuin politische Kontrollform ergänzt.

35 Die von Max Weber erhobene Forderung »Der leitende Politiker hat die Verantwortung für politische Handlungen öffentlich abzulehnen, wenn sie seiner Überzeugung widersprechen und hat dieser seine Amtsstellung zu opfern« (Weber »Parlament und Regierung«, S. 335) ist daher zu rigoros. Unsere Erörterung deutet darauf hin, dass Fälle dieser Art nicht durch eine allgemeine Regel, sondern nur durch eine Abwägung im jeweiligen Einzelfall entschieden werden können. Häufen sich die Fälle, in denen begründete Verdachtsmomente für einen Machterhalt um jeden Preis bestehen, kann allerdings von einem Verfall der politischen Kultur gesprochen werden, der die Glaubwürdigkeit der parlamentarischen Elite zu untergraben droht und damit auch die Integrität der politischen Institutionen gefährdet.

7.4.1 Das Aufgabenprofil der Führungsspitzen der parlamentarischen Opposition

Das Aufgabenprofil der parlamentarischen Opposition ist zum einen durch die Kontrolle und Kritik des Regierungshandelns, zum anderen durch die Vertretung derjenigen gesellschaftlichen Kräfte gekennzeichnet, die nicht für die oder eine der Regierungsparteien gestimmt haben. Die Teilhabe an der politischen Macht ist – insbesondere bei deutlichen Mehrheitsverhältnissen – auf eine öffentliche Mitsprache bei der Gesetzgebung und der politischen Führung beschränkt. Den Führungsspitzen der parlamentarischen Opposition kommt dabei eine wichtige Rolle für die politische Willensbildung zu, da sie unter Umständen erheblichen Widerstand gegen Gesetzesvorhaben der Regierung organisieren können. Die repräsentativen Aufgaben der Führungsspitzen der Oppositionsparteien fallen dagegen zwangsläufig bescheidener aus, da sie keine Regierungsämter besetzen und daher offiziell nur als Repräsentanten des Parlaments oder ihrer Partei in Erscheinung treten.

7.4.2 Die basalen und melioren Gemeinwohlpflichten der Führungsspitzen der parlamentarischen Opposition

Da die Hauptfunktion der Kontrolle und Kritik des Regierungshandelns einen vorwiegend reaktiven Charakter hat, überschneiden sich die basalen und melioren Gemeinwohlpflichten der Führungsspitzen der parlamentarischen Opposition thematisch weitgehend mit denen der regierenden Elite. Sie können daher in knapper Form und in einem Abschnitt behandelt werden.

Die basalen Gemeinwohlpflichten der Führungsspitzen der parlamentarischen Opposition drehen sich weitgehend um die *Kontrolle und Kritik* der Regierung. Dennoch wäre es verfehlt, die Oppositionsführer in einer absoluten Gegenstellung zur regierenden Elite zu sehen. Erstens gibt es übereinstimmende Gemeinwohlpflichten wie die Achtung und Bewahrung der Rechtsordnung, die Pflicht zur Transparenz oder zur Wahrung der persönlichen Integrität erster und zweiter Stufe. Zweitens ist die Funktion der Kritik an die inhaltliche Norm des basalen Gemeinwohls gebunden. Dies bedeutet, dass die Opposition die Regierung im Falle einer guten Umset-

zung des Gemeinwohls zu unterstützen hat, was eine Kritik um der Kritik willen ausschließt.

Die Kontrolle und Kritik des Regierungshandelns kann sich sowohl auf den gesamten Regierungskurs als auch auf einzelne Vorhaben (Sach- oder Leistungskontrolle) beziehen und sich dabei rechtlich gesicherter Mittel wie parlamentarischer Anfragen oder Untersuchungsausschüsse bedienen. Sie umfasst Hinweise auf Fehler und Versäumnisse bei der Wahrnehmung und Gewichtung zu lösender Probleme und Aufgaben, bei der Entwicklung und Auswahl von Lösungsstrategien sowie Fehler bei der »handwerklichen Umsetzung« im Zuge der Gemeinwohlkonkretisierung, wobei es nicht zuletzt um den möglichst effizienten Gebrauch der zur Verfügung stehenden staatlichen Ressourcen geht. Zu ihr gehört aber auch die *eigenständige Entwicklung alternativer Strategien* zur effizienteren Realisierung des Gemeinwohls sowie deren öffentliche Diskussion als Beitrag zur allgemeinen Willensbildung.

Als Herausforderung erweist sich dabei ein Maßhalten bezüglich der öffentlichen Kritik der Regierung. Die basale Gemeinwohlpflicht der Kontrolle und Kritik konkretisiert sich daher in der Pflicht zu *fairer* und *konstruktiver* Kritik. Der Aspekt der Fairness bezieht sich darauf, dass nur diejenigen Pläne und Handlungen der Regierung zu kritisieren sind, die sich argumentativ gesichert als gemeinwohlschädlich ausweisen lassen oder mit hoher Wahrscheinlichkeit zu einer solchen Schädigung führen könnten. Ausgeschlossen wird damit eine demagogische oder populistische Kritik an gemeinwohlförderlichen oder -konformen, aber unpopulären Vorhaben und Entscheidungen. Dabei geht es nicht zuletzt um die bereits angesprochene Sicherung des basalen Gemeinwohls gegenüber nicht basalen, aber Teilen der Gesellschaft bedeutsamer scheinenden Interessen. Der Aspekt der Konstruktivität betont die Mitverantwortung der parlamentarischen Opposition an der Gesetzgebung und der politischen Führung. Sofern die Regierungsvorhaben nicht aus dem Grund zu kritisieren sind, dass sie dem basalen oder melioren Gemeinwohl widersprechen, ist eine Kritik nur dann statthaft, wenn sie ebenfalls gemeinwohlförderungskonforme alternative Vorhaben oder Strategien beinhaltet. Die Forderung der Konstruktivität richtet sich gegen eine Blockadepolitik, die einen Regierungswechsel lediglich deshalb anstrebt, um die betreffenden Vorhaben selbst umzusetzen. Da die Regierung aufgrund ihrer Verfügung über den Apparat der Ministerialbürokratie gegenüber der Opposition einen Vorteil bei der Ausarbeitung von Gesetzesentwürfen besitzt, kann die Pflicht zur konstruktiven Kritik als abge-

schwächte Variante der Regierungspflichten der Gemeinwohlkonkretisierung und der vollständigen Gesetzgebung zu begriffen werden. Sie verlangt aber dennoch *mindestens programmatische Entwürfe*, die zum Gegenstand von öffentlichen Debatten gemacht werden können.

Die das Gebot der *Transparenz* konkretisierenden Offenlegungspflichten gelten in gleicher Weise für die Mitglieder der Regierung wie der Opposition, da auch Letztere in Vertretung des Volkes an den parlamentarischen Debatten und Abstimmungen beteiligt und entsprechend rechenschaftspflichtig sind. Bezüglich der Sicherung der personalen Integrität, die erforderlich ist, um eine gute Ausübung des Abgeordnetenmandats sowie die Integrität desselben und etwaiger weiterer Ämter zu gewährleisten, ergeben sich allenfalls graduelle Unterschiede aus der Tatsache, dass es sich dabei nicht um Regierungsämter handelt. Dies ist dann auch der Grund dafür, dass nur in eingeschränktem Maße von einer repräsentativen Funktion der Führungsspitzen der parlamentarischen Opposition gesprochen werden kann: Während die Mitglieder der Regierung qua amtlicher Funktion direkt dazu verpflichtet sind, die Interessen der gesamten Bevölkerung zu vertreten, beschränkt sich die repräsentative Verpflichtung der parlamentarischen Opposition vordergründig auf die Vertretung der Interessen ihrer eigenen Parteimitglieder und Wähler. Über die Gemeinwohlpflicht der Kontrolle und Kritik der Regierung erweitert sich jedoch auch diese klientelistische Form der Repräsentation um die Vertretung der Interessen all derjenigen, die durch partikular ausgerichtete Vorhaben und Entscheidungen der Regierung unzureichend berücksichtigt werden. Die Gemeinwohlpflicht der Kritik und Kontrolle konkretisiert sich auf diese Weise als *Pflicht zur schwachen Responsivität*, um so die (gemeinwohlkonforme) Unzufriedenheit mit dem Handeln der Regierung aufzufangen und in das politische System zu integrieren.³⁶ Dabei kommt insbesondere den Führungsspitzen der parlamentarischen Opposition die Aufgabe zu, dieses Repräsentationsverhältnis in ihrem öffentlichen Auftreten erkennbar zu machen.

Zu den melioren Gemeinwohlpflichten der Führungsspitzen der parlamentarischen Opposition gehören die *Förderung der starken Responsivität bürgergesellschaftlicher Mitbestimmung* sowie die *Pflicht zur Wahrung und Verbesserung der politischen Kultur*. Aufgrund ihrer besonderen Vorbildwirkung hinsichtlich gemeinwohlkonformen wie nicht gemeinwohlkonformen Handelns ergibt sich schließlich auch für die Führungsspitzen der parlamentari-

³⁶ Als Beispiel nicht gemeinwohlkonformer Kritik wären etwa rassistisch motivierte Einwände zu nennen.

schen Opposition die Pflicht, nicht nur die ihnen aufgrund ihres Amtes zukommenden funktionsspezifischen Gemeinwohlpflichten, sondern auch die allgemeinen Rechts- und Gemeinwohlpflichten eines jeden Bürgers mit besonderer Sorgfalt zu erfüllen.

7.5 Die Gemeinwohlpflichten der Führungsspitzen von Interessengruppen

7.5.1 Das Aufgabenprofil der Führungsspitzen von Interessengruppen

Wie die Parteien wirken auch Interessengruppen als Transmissionsriemen zwischen Staat und Gesellschaft. Sie bündeln und artikulieren Interessen aus verschiedenen Kreisen der Bevölkerung. Auch wenn ihre spezifischen Themen keineswegs politischer Natur sein müssen (z.B. bei Sportverbänden), gehören sie dennoch in den Bereich der Politik, da ihr Ziel in einer aktiven Einflussnahme auf die Regierung oder Mitglieder des Parlaments besteht (Interessenpolitik). Die Einflussnahme kann entweder über direkten Kontakt oder indirekt als Ergebnis gezielter Öffentlichkeitsarbeit erfolgen. Unter dem Oberbegriff der Interessengruppe lassen sich sowohl fest institutionalisierte Verbände als auch informeller strukturierte soziale Bewegungen fassen, da sie in dem zentralen Ziel der Einflussnahme auf die parlamentarischen Eliten übereinstimmen. Ziel dieser Einflussnahme ist es, entweder staatliche Regelungen zu erreichen, die die eigenen Interessen unterstützen (z.B. durch die Zuweisung staatlicher Gelder, Schutzmaßnahmen etc.), oder möglichst große Freiräume für deren eigenverantwortliche Verwirklichung zu erwirken.

Abgesehen von ihrer stärker institutionalisierten Organisationsform liegt das Spezifikum von Interessenverbänden darin, dass diese das Handeln der regierenden Elite und der übrigen Parlamentarier oft *schon im Vorfeld* von Entscheidungen und nicht erst in Reaktion auf staatliches Handeln zu beeinflussen suchen. Soziale Bewegungen entwickeln und definieren sich dagegen in der Regel aus der reaktiven Opposition gegen einzelne staatliche Vorhaben oder ein eingefahrenes staatliches Selbstverständnis. Innerhalb der informellen Interessengruppen wird dabei üblicherweise zwischen den traditionellen sozialen Bewegungen, wie z.B. der Arbeiterbewegung, den Gewerkschaften oder der Frauenbewegung, und den seit den 60er

Jahren des 20. Jahrhunderts aus der Studentenbewegung entstandenen sogenannten Neuen sozialen Bewegungen differenziert. Die zentralen Unterschiede liegen in einer partiellen Verschiebung der Zielsetzung und der Organisationsform. Ansatzpunkt der älteren Sozialen Bewegungen waren die »Soziale Frage« und die mit dieser verbundenen Probleme einer ungleichen Verteilung der gesellschaftlich erzeugten Güter. Hinzu kamen allgemeine emanzipatorische Forderungen wie das allgemeine Wahlrecht oder die Einführung tariflicher Mitbestimmung. Da die Soziale Frage wesentlich an die wirtschaftliche und soziale Ordnung gekoppelt war, zielten die älteren Sozialen Bewegungen auf eine Umstrukturierung der gesamten Gesellschaft. Die Neuen sozialen Bewegungen sind dagegen – mit Ausnahme größerer Gruppen wie der Friedens- und der Umweltbewegung – in ihren Zielsetzungen häufig punktueller und lokal ausgerichtet. Es handelt sich um meist spontan entstandene Protestbewegungen gegen einzelne oder regionale politische Vorhaben (Volkszählung, Flughafenerweiterungen etc.), als deren zentrale Organisationsform die Bürgerinitiative gelten kann. Sofern von einem übergreifenden Anliegen gesprochen werden kann, besteht dieses im Experimentieren mit neuen Lebens- und Organisationsformen sowie in dem Wunsch einer Ausweitung politischer Partizipation unterhalb der institutionellen Politik der etablierten Parteien (Einforderung starker Responsivität).

Für die Prozesse der Einflussnahme kommt den Führungsspitzen der Interessengruppen eine besondere Bedeutung zu. Es gehört zu ihren Aufgaben, Vorschläge für die Bündelung der zuweilen heterogenen und divergierenden Interessen der Gruppenmitglieder zu einheitlichen Stellungnahmen und Forderungen zu machen (Aggregation). Dabei findet unter ihrer Leitung eine Vorauswahl von Anliegen statt (Selektion), die in der Regel zu einer Beschränkung auf diejenigen Interessen führt, deren politische Durchsetzung am aussichtsreichsten scheint. Im Anschluss an die vorwiegend internen Prozesse von Aggregation und Selektion können die beschlossenen Forderungen nach außen hin artikuliert und damit in den Prozess der öffentlichen Willensbildung eingespeist werden. Die Führungsspitzen fungieren dabei als Sprecher ihrer Gruppen wie als Gesprächspartner für die parlamentarischen Eliten, womit sich ihnen bei der politischen Willensbildung besondere Einblicke und Partizipationsmöglichkeiten eröffnen.

Eine weitere wichtige Funktion von Interessengruppen besteht darin, dass sie eine Selbstregulierung ermöglichen. Diese kann sich entweder auf

einzelne gesellschaftliche Bereiche beziehen, wie z.B. auf die Wirtschaft oder den Sport, oder aber auf die freie, vom Staat unabhängige Selbstorganisation der Bürger insgesamt (Bürgergesellschaft), wobei auch Letztere meist von einzelnen Bewegungen und Gruppen mit besonderen Anliegen ausgeht und vorangebracht wird.

7.5.2 Die basalen Gemeinwohlpflichten der Führungsspitzen von Interessengruppen

7.5.2.1 *Kontrolle und Kritik der parlamentarischen Parteien*

Da sich das Problem der Diskrepanz von Parteiinteressen und allgemeinem Interesse nicht nur bei der Regierung, sondern auch für die Opposition stellt, ist eine weitere *öffentliche Kontrolle und Kritik* sämtlicher im Parlament *vertreter Parteien* geboten. Diese kann unter anderem durch die Intervention von Interessengruppen erfolgen. Der postulierte Zusammenhang zwischen den Interessen einzelner Verbände und Gruppen und dem Gemeinwohl ist jedoch nicht unproblematisch und bedarf genauerer Klärung. Dabei stellen sich zwei Fragen: 1.) Hat das direkte oder indirekte Vertreten eigener Interessen tatsächlich eine Kontrollfunktion für die Entscheidungen und das Handeln der Regierung und des Parlaments? Und 2.) Lässt sich wie bei den Führungsspitzen der Oppositionsparteien eine Gemeinwohlpflicht zu einer solchen Kontrolle und Kritik und damit zum öffentlichen Einsatz für die eigenen Interessen begründen?

Gemäß der liberalen und funktionalistischen Pluralismustheorie garantieren Existenz und Konkurrenz von Interessengruppen die politische Repräsentation gesellschaftlicher Vielfalt und sollen damit unabhängig von den jeweils vertretenen Anliegen letztlich eine Förderung des Gemeinwohls bewirken. Sofern sie die parlamentarischen Eliten auf das Vorhandensein bestimmter Interessen aufmerksam machen oder an diese erinnern, kann die Aktivität der entsprechenden Verbände und Gruppen eine kontrollierende und kritische Funktion entfalten. Ob sie zu einer Förderung des Gemeinwohls führt, hängt allerdings davon ab, ob die vertretenen Interessen im Einklang mit dem basalen oder dem melioren Gemeinwohl stehen. Von einer Pflicht, die eigenen Interessen zu vertreten, kann aus liberal-funktionalistischer Sicht jedoch keine Rede sein: Weil es im direkten Interesse der Bürger liegt, ihre eigenen Anliegen zu verfolgen, und das Gemeinwohl auf diese Weise bereits optimal gefördert werde, sei es sinn-

los, eine entsprechende Forderung zu formulieren. Darüber hinaus gehöre es zweitens zu den fundamentalen Interessen des Menschen, sein Leben so weit wie möglich nach eigenen Vorstellungen gestalten zu können, was nach liberalem Verständnis auch die *Freiheit zu einer unpolitischen Lebensführung* einschließt. Der Versuch, die Bürger auf ein politisches Engagement zu verpflichten, trage demgegenüber die Gefahr eines totalitären Paternalismus in sich.

Dem ersten Einwand kann zunächst allgemein entgegengehalten werden, dass die freie Konkurrenz der Interessen nicht *per se* zu einer optimalen Förderung des Gemeinwohls führt, ja nicht einmal die Gewährleistung des basalen Gemeinwohls garantiert. Gezielte politische Interventionen sind daher ethisch nicht nur legitim, sondern sogar geboten. Dieses Argument, das bereits für die Begründung der verfassungs- und ordnungspolitischen Gemeinwohlpflichten der regierenden Elite in Anspruch genommen wurde, begründet jedoch noch keine allgemeine Gemeinwohlpflicht zur öffentlichen Vertretung der eigenen Interessen. Ein stetiges öffentliches Engagement der Bürger ist zwar als verdienstvolle Tugend vorstellbar, scheint aber als allgemeine Gemeinwohlpflicht mit den *Gefahren moralischer Überforderung* und einer *paternalistischen Einmischung* in die individuelle Lebensführung belastet.

Es gibt jedoch noch ein weiteres Argument, das sowohl den Einwand der Zwecklosigkeit als auch den Paternalismuseinwand trifft: Eine Zurückweisung der Pflicht, die eigenen Interessen bewusst und öffentlich zu vertreten, erweist sich in letzter Konsequenz als dysfunktional für die Gewährleistung des Gemeinwohls. Gäbe es unterhalb der Wahlpflicht ein einklagbares Recht auf eine unpolitische Lebensführung und würden alle Bürger oder auch nur ein überwiegender Teil von ihnen tatsächlich von diesem »Recht« Gebrauch machen, so würde ein wichtiges Element politischer Repräsentation verloren gehen. Es hätte somit nachteilige Konsequenzen, wenn man die in liberalen Gesellschaften zugebilligte Freiheit zu einer unpolitischen Lebensführung im Sinne eines positiven Rechts verstehen wollte. Sinnvoll bleibt allein eine schwächere Fassung als negatives Abwehrrecht gegenüber staatlichen Versuchen, politisches Engagement mit rechtlichen Mitteln zu erzwingen.

Gegenüber einer entsprechenden Gemeinwohlpflicht kann aber weder ein solches Abwehrrecht noch der Paternalismuseinwand Geltung für sich beanspruchen, denn im Unterschied zur Rechtspflicht ist eine Gemeinwohlpflicht nicht juristisch strafbewehrt. Die Sanktion der Übertretung

besteht in *sozialer Missbilligung*, wie sie zuweilen öffentlich, oft aber auch nur in zwischenmenschlichen Gesprächen z.B. unter Arbeitskollegen, Vereinsmitgliedern, Freunden und Bekannten oder innerhalb der Familie geäußert wird. Im Falle eines mangelnden Einsatzes für die das basale Gemeinwohl betreffenden eigenen Interessen wird eine solche Missbilligung die Form einer Ermahnung annehmen, sich mehr mit der Problematik zu beschäftigen und entsprechend politisch zu betätigen. Die Gefahr eines totalitären Paternalismus droht nur dann, wenn diese *Alltagskultur der politischen Ermahnung* institutionalisiert und an staatliche Kontrollmechanismen angegliedert wird, wie dies etwa über das nationalsozialistische Parteiamt des Blockleiters bzw. »Blockwarts« erfolgte.

Auch wenn man diesen Argumenten folgt, bleibt jedoch das Problem, dass es sich bei der Forderung eines *aktiven und öffentlichen Engagements für die eigenen Interessen* um eine positive und unvollkommene Pflicht handelt. Solange sie nicht verrechtlicht und mit konkreten Ausführungsbestimmungen versehen wird – wogegen gewichtige Argumente sprechen –, scheint unklar, welche Art und vor allem welches Ausmaß an Engagement eine entsprechende ethisch legitime soziale Erwartung beinhaltet.³⁷ Die damit kritisierte Unterbestimmtheit lässt sich allerdings in einem wichtigen Punkt deutlich reduzieren: Es zeigt sich, dass eine Gemeinwohlpflicht zur öffentlichen Vertretung der eigenen Interessen inhaltlich *auf die Angelegenheiten des basalen Gemeinwohls beschränkt* bleiben muss, weil die Mitglieder des Gemeinwesens nur in diesen Fragen wechselseitige Aufmerksamkeit und Unterstützung voneinander erwarten und einfordern dürfen. Die öffentliche Vertretung der eigenen Interessen ist dabei in zweifacher Hinsicht durch den Maßstab des basalen Gemeinwohls eingeschränkt: Als Pflicht besteht sie nur insoweit, als es um die Produktion, Bereithaltung und langfristige Sicherung basaler Gemeinwohlgüter geht; als Recht kann sie nur für Interessen in Anspruch genommen werden, die nicht offenkundig der Herstellung, Bereithaltung und langfristigen Sicherung der Güter des basalen Gemeinwohls für alle Mitglieder des betreffenden Gemeinwesens im Wege stehen. Um diesen Zusammenhang zu betonen, könnte man auch von einer basalen *Gemeinwohlsolidarität* sprechen. Entsprechend der Beschränkung in der Pflicht zur Vertretung der eigenen Interessen kann auch die

37 Eine Verrechtlichung ist zwar vor allem aufgrund der Gefahr eines totalitären Paternalismus abzulehnen, wäre aber theoretisch möglich: Trotz des innerlichen Charakters politischer Gesinnung könnte etwa die aktive Mitgliedschaft in einer bestimmten Anzahl frei zu wählender Interessengruppen verlangt werden.

Gemeinwohlsolidarität nicht auf den Bereich des melioren Gemeinwohls ausgedehnt werden. Die Forderung, alle Mitglieder des Gemeinwesens gleichermaßen mit den betreffenden Gütern zu versorgen, kann hier nämlich nicht mehr an einen inhaltlich bestimmten Maßstab, wie ihn das basale Gemeinwohl darstellt, sondern nur noch an formale Verteilungsregeln wie z.B. das Rawls'sche Differenzprinzip zurückgebunden werden. Die Unterscheidung zwischen basalem und melioren Gemeinwohl markiert also auch die *Grenze zwischen einem eingeschränkten materialen und einem weiter ausgedehnten, aber lediglich prozeduralen Egalitarismus*.

Die Bürger eines Gemeinwesens können mithin ethisch legitim voneinander erwarten, sich auch über die Teilnahme an den Wahlen hinaus für ihre eigenen Interessen politisch zu engagieren und auf diese Weise an der Kontrolle und Kritik des Handelns von Regierung und Parlament – sowie an der politischen Willensbildung – mitzuwirken.³⁸ Komplementär zur basalen Gemeinwohlpflicht der schwachen Responsivität der parlamentarischen Eliten kann daher von einer basalen Gemeinwohlpflicht aller Bürger zur indirekten und damit ebenfalls schwachen Kontrolle und Kritik der Politik durch die öffentliche Vertretung der eigenen Interessen gesprochen werden.

Wie viele allgemeine Gemeinwohlpflichten erhält auch die Pflicht jedes Bürgers zur Kontrolle und Kritik der parlamentarischen Eliten bei den Führungsspitzen von Interessengruppen eine besondere Bedeutung. Als einzelne Bürger sind sie zwar einerseits lediglich Vertreter ihrer privaten und beruflichen Interessen. Andererseits konzentrieren sich in ihrer Person der Wille und die Machtmittel der in der betreffenden Gruppe assoziierten Mitglieder, und sie werden spätestens in dem Moment zu Vertretern des Gemeinwohls, in dem sie der vorrangigen Berücksichtigung der Gruppeninteressen eine positive Auswirkung für das Gemeinwesen zuschreiben, da die Benutzung der Gemeinwohlssemantik unmittelbar eine (Teil-)Verantwortung für das Wohl des Gemeinwesens nach sich zieht.

Das Vorhandensein von Interessenverbänden und die in ihnen gebündelte Macht haben jedoch nicht nur ein Potenzial zur Förderung des Gemeinwohls. Sie gefährden auch die politische Integrität und Autonomie der parlamentarischen Eliten, wenn es diesen nicht gelingt, sich gegen partikuläre Verbands- oder Bewegungsinteressen durchzusetzen bzw. sich gegen

38 Eine wichtige Voraussetzung für die Erfüllung dieser Erwartung besteht in einer in der Schule auszubildenden *politischen Kompetenz*, die einen zentralen Teil der kulturellen Autonomie ausmacht.

einseitige Einflussnahmen zu verwahren. Eine besondere Rolle spielt dabei das *Problem des disproportionalen Einflusses* einzelner Interessengruppen.³⁹ Dieses ergibt sich daraus, dass deren Einfluss nicht nur von der Zahl der vertretenen Bürger abhängt, sondern auch wesentlich von den Ressourcen (finanzielle Mittel, rhetorische Fähigkeiten, persönliche Beziehungen zu Mitgliedern der parlamentarischen Elite etc.), die den Führungsspitzen zur Vertretung der jeweiligen Interessen zur Verfügung stehen. Das Verfügen über finanzielle Mittel betrifft ebenso die Einrichtung einer entsprechenden Infrastruktur (Mitarbeiter, Büros etc.) wie die Möglichkeit, professionelle Lobbyisten, PR-Agenturen oder Anwälte in die Vertretung des eigenen Anliegens einzubinden. Die Einbindung externer Kräfte kann bis zu dem Versuch gehen, Politiker als Mitarbeiter für die eigenen Institutionen zu gewinnen oder umgekehrt, Mitarbeiter der eigenen Institution in Politik und Verwaltung zu installieren (personelle Penetration).

Die Probleme der disproportionalen Einflussnahme von Interessengruppen werden häufig unter dem meist negativ konnotierten Begriff des Lobbyismus⁴⁰ sowie unter dem einer Korruption begünstigenden Schattenpolitik diskutiert. Der Begriff der Schattenpolitik bezieht sich auf ein rechtlich zulässiges, aber ethisch umstrittenes Verhalten, das oft in dem trickreichen Umgehen von Gesetzen oder dem Ausnutzen von Gesetzeslücken zum eigenen Vorteil besteht.⁴¹ Der durch solche Verhaltensweisen gekennzeichnete und häufig als Grauzone beschriebene Bereich erweist sich zwar als rechtlich unterbestimmt, ist aber mit sozialen Erwartungen durchsetzt und kann daher durchaus normativ vermessen werden. Die Theorie der Gemeinwohlpflichten leistet hierzu einen wichtigen Beitrag, indem sie auf die Maßstäbe des basalen und des melioren Gemeinwohls und auf aus diesen abzuleitende konkrete Gemeinwohlpflichten verweist.⁴²

39 Vgl. Höffe, *Demokratie*, S. 200f.

40 »Lobbyismus« kann aber auch neutral als »die systematische und kontinuierliche Einflussnahme von wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, sozialen oder auch kulturellen Interessen auf den politischen Entscheidungsprozess« verstanden werden (Alemann/Eckert, »Lobbyismus«, S. 4).

41 Zu nennen wären hier etwa geheime Versuche von Lobbyisten, Politiker mit der Aussicht auf spätere lukrative Posten in Verbänden oder Unternehmen zu Vertretern der eigenen Interessen zu machen.

42 Zwar ist nicht zu bestreiten, dass die Vorstellungen über politisch akzeptables Verhalten dem historischen Wandel unterworfen sind. Dieser Wandel lässt sich aber nicht nur als kontingente Veränderung beschreiben. Er kann auch als Annäherung oder Entfernung im Hinblick auf das basale Gemeinwohl und ein dem normativen Ideal der Demokratie

Die Probleme des Lobbyismus liegen weniger im Aufbau von Netzwerken und Verbandsstrukturen, sondern in der mangelnden Transparenz derselben sowie in ihrem Gebrauch zu Zwecken, die dem basalen oder dem melioren Gemeinwohl zuwiderlaufen. Eine ethisch legitime Kritik der Arbeit von Interessengruppen kann sich daher nicht dagegen richten, dass besondere Interessen als solche in die politische Arena gebracht werden.⁴³ Sie ist nur dann gerechtfertigt, wenn sie sich gegen gemeinwohlschädliche Handlungen und Vorhaben oder gegen eine vorgebliche Inanspruchnahme gemeinwohlförderlicher Effekte richtet. Um darüber urteilen zu können, ob einer dieser Sachverhalte vorliegt, bedarf es vor allem einer Transparenz des Handelns der Führungsspitzen von Interessengruppen.

7.5.2.2 Transparenz

Als zweite basale Gemeinwohlpflicht der Führungsspitzen von Interessengruppen ist daher das Gebot der *Transparenz hinsichtlich der direkten Einflussnahme* zu betrachten. Diese Forderung ist bereits in der Formulierung der Pflicht zur Kontrolle und Kritik angedeutet, in der vom *öffentlichen* Vertreten der eigenen Interessen die Rede war. Das von Kant der Politik zugrunde gelegte transzendente Prinzip der »Publizität«⁴⁴ gilt nicht nur für die regierende Elite, sondern nicht minder für die Führungsspitzen von Interessengruppen. Es muss für alle Bürger öffentlich nachvollziehbar sein, welche Gruppen und Verbände es gibt, wer für sie tätig ist und wann und unter welchen Umständen Vertreter welcher Gruppe mit Mitgliedern der Regierung, des Parlaments und höherer Behörden zusammentreffen. Als geeignetes Mittel hierzu empfiehlt sich ein *öffentliches Register sämtlicher Interessengruppen*. Um dem Problem der disproportionalen Repräsentation entgegenzuwirken, sollten nicht nur die Mitglieder, sondern auch die Finanziere der betreffenden Verbände und Gruppen sowie die Höhe der Zuwendungen genannt werden. Analog zur oben erhobenen Forderung nach dem »gläsernen Abgeordneten« ergibt sich hier die Forderung nach dem *gläsernen Lobbyisten*. Sofern keine entsprechenden rechtlichen Regeln vorliegen, besteht eine Gemeinwohlpflicht der Interessenverbände, die entsprechenden

angemessenes Verständnis des melioren Gemeinwohls begriffen und entsprechend positiv oder negativ bewertet werden.

43 Die Kritik Rousseaus, der jede Organisation von Sonderinteressen als Verzerrung des allgemeinen Willens ablehnt, erweist sich daher auch in diesem Punkt als unzutreffend.

44 Vgl. Kant, *Frieden*, S. 244ff./AA VIII, S. 381ff.

Angaben von sich aus zu machen bzw. einen Kodex zu etablieren, der deren Sammlung und Veröffentlichung regelt und mit den verbandsinternen Mitteln der Selbstverpflichtung gewährleistet.

Ein Einwand gegen die Forderung des gläsernen Lobbyisten könnte lauten, dass diese ihn einschneidend an der Ausübung seiner beruflichen Tätigkeit hindere, zumal er anders als viele Abgeordnete nicht in einen anderen Beruf zurückkehren könne. Dem zweiten Teil dieses Einwands könnte, sofern er tatsächlich sachlich begründet ist, durch verbesserte Wiedereinstieghilfen oder Überbrückungsgelder begegnet werden. Hinsichtlich der ersten Hälfte ist zwar zuzugestehen, dass dem Lobbyisten mit der hier geforderten Transparenz bestimmte Einflussmöglichkeiten genommen werden. Es handelt sich aber lediglich um diejenigen Möglichkeiten, die im Bereich der Schattenpolitik angesiedelt sind und deshalb nicht zu Unrecht zu einem negativen Image des Lobbyismus geführt haben. Ein Mehr an Transparenz könnte daher bei allen gemeinwohlkompatiblen Interessen auch ein Mehr an gesellschaftlicher Akzeptanz bedingen.

7.5.2.3 Die Sicherung der personalen Integrität

Es gehört zu den Aufgaben der Führungsspitzen von Interessengruppen, die Anliegen der Gruppe in der Öffentlichkeit so gut wie möglich zu vertreten und ihrer Sache keinen Schaden zuzufügen. Allerdings handelt es sich dabei nur dann um eine Gemeinwohlpflicht, wenn diese Anliegen Teil des basalen oder des melioren Gemeinwohls sind, also eine Kongruenz zwischen Gruppeninteresse und Allgemeininteresse besteht. Zwar liegt auch in den übrigen Fällen eine rollenspezifische Verpflichtung vor, diese bleibt aber auf den besonderen Kreis der Gruppenmitglieder bzw. auf das partikulare Repräsentationsverhältnis zwischen Mitgliedern und Führungsspitzen beschränkt.⁴⁵ Anders als bei den Abgeordneten des Parlaments, die kraft ihres Amtes Repräsentanten der Allgemeinheit sind, kann für die Führungsspitzen von Interessenverbänden daher nicht von einer *Gemeinwohlpflicht* zur Sicherung der personalen Integrität gesprochen werden. Man könnte zwar aus der basalen Pflicht aller Bürger und insbesondere der Führungsspitzen von Interessenverbänden zur Kontrolle und Kritik der

⁴⁵ In entgegengesetzter Richtung könnte gruppenbezogen von einer repräsentativen Pflicht zum Aufstieg gesprochen werden, wenn von diesem eine wesentliche Förderung der Gruppeninteressen zu erwarten wäre; auch hier würde es sich jedoch nicht um eine Gemeinwohlpflicht handeln, da der Bezugsrahmen unterhalb des Gemeinwesens bleibt.

parlamentarischen Eliten eine indirekte Pflicht zur Aufrechterhaltung der personalen Integrität erster Stufe abzuleiten suchen: Weil die Interessen der Allgemeinheit auch von Einzelnen vertreten werden können, ziehe die allgemeine Pflicht zur Kontrolle und Kritik auch eine allgemeine Pflicht zur Sicherung der personalen Integrität im Sinne von politischer Urteilsfähigkeit und Unabhängigkeit nach sich. Da die Pflicht zur Kontrolle und Kritik lediglich eine schwache und zudem unvollkommene Gemeinwohlpflicht darstellt, scheint es jedoch unverhältnismäßig, nicht nur den Abgeordneten, die vollberuflich als staatliche Amtsträger tätig sind, sondern allen Bürgern eine rollenspezifische Pflicht zur Sicherung ihrer Urteilsfähigkeit und ihrer politischen Unabhängigkeit zuzuschreiben – auch wenn beides durchaus wünschenswert ist. In funktionaler Hinsicht kann dieses Argument so formuliert werden, dass die von der Konkurrenz zwischen regierender Elite und Opposition, der Intervention von Interessengruppen und der Medienöffentlichkeit flankierte *soziale Erwartung eines freiwilligen politischen Engagements einer hinreichenden Anzahl von Bürgern* ausreicht, um eine effektive und gemeinwohlförderliche Kontrolle des Handelns von Regierung und Parlament zu gewährleisten, sodass es keiner weiteren Sicherung durch eine Gemeinwohlpflicht aller Bürger zur Aufrechterhaltung ihrer personalen Integrität erster Stufe bedarf. Bei den Führungsspitzen von Interessengruppen ist zudem, wie bereits erwähnt, zu berücksichtigen, dass sie als Mitglied einer politischen Gegenelite zwar über größere Macht verfügen als die nicht zu einer politischen Elite zählenden Bürger, in ihrer positionsspezifischen Funktion aber unter repräsentationstheoretischen Aspekten keine engere Verbindung zum Gemeinwesen aufweisen. Als Gemeinwohlpflicht betrifft die Sicherung der personalen Integrität daher allein die Inhaber politischer Ämter.

7.5.2.4 Die Vorbildwirkung der Führungsspitzen von Interessengruppen

Von einer Vorbildwirkung der Führungsspitzen von Interessengruppen kann vor allem hinsichtlich der politischen Willensbildung und der öffentlichen Verkörperung bürgergesellschaftlichen Engagements gesprochen werden. Wie bereits erörtert, manifestiert sich dieses darin, dass man die eigenen Interessen vertritt und von den parlamentarischen Eliten die Pflicht der starken Responsivität bzw. das korrespondierende Recht auf Selbstregulierung einfordert, dabei aber für sich selbst oder über die Diskussion mit Anderen einen Abgleich mit den Anforderungen des basalen

Gemeinwohls vornimmt. Dieser Abgleich betrifft nicht nur die verfolgten Anliegen, sondern auch die *Aktionsformen*, mit denen versucht wird, Einfluss auf die Entscheidungen von Regierung und Parlament zu erlangen. Hier kommt abermals den Führungsspitzen aufgrund ihrer besonderen öffentlichen Sichtbarkeit eine besondere Verantwortung zu. Bei den Spitzen großer und über umfangreiche Ressourcen verfügender Verbände spielen vor allem die vorbildliche Erfüllung der Pflicht zur Transparenz und die Einhaltung freiwilliger Selbstverpflichtungen eine Rolle.

Bei den Führern von Religions- oder Glaubensgemeinschaften ergibt sich eine zentrale Aufgabe als *Vorbild religiöser Toleranz*, der große Bedeutung für die Sicherung des religiösen Friedens als eines wichtigen Teilbereichs des sozialen Friedens zukommt. Zwar kann weder von einer Pflicht zur Ökumene noch von einer Pflicht zum interreligiösen Dialog gesprochen werden, da eine solche Pflicht das Grundrecht der Religionsfreiheit verletzen würde. Die geforderte Toleranz hat daher auf den ersten Blick einen eher passiven oder schwachen Charakter. Angesichts der Tatsache, dass mit religiösen Überzeugungen aufgrund ihrer Bezugnahme auf ein als transzendent oder heilig gedachtes ewiges Wesen oder Prinzip unvermeidlich ein absoluter Geltungsanspruch erhoben wird, ist aber auch die Forderung einer passiven Toleranz alles andere als anspruchslos. Sie verlangt den Angehörigen einer Religionsgemeinschaft das wenigstens partielle Zurücktreten von einer als zutiefst wahr und richtig erlebten Grundhaltung ab. Um diese Leistung zu ermöglichen, bedarf es einer aktiven Unterstützung durch die religiösen Eliten, die durch das eigene Handeln als Vorbild wirken und die in den meisten Religionen vorhandene Ausrichtung an Werten wie Frieden und Liebe durch die Betonung entsprechender und die abschwächende Erklärung gegenläufiger Schriftstellen oder Traditionselemente bekräftigen können.

Bei Sozialen Bewegungen schließlich geht es für die Inhaber von Führungsrollen wesentlich darum, den Rahmen des demokratischen Verfassungsstaates in Wort und Tat zu achten und dadurch mäßigend auf Mitglieder einzuwirken, deren Protestformen diesen Rahmen zu verletzen drohen. Dieser letzte Punkt verweist bereits auf die melioren Gemeinwohlpflichten zur Erhaltung und Förderung der politischen Kultur.

7.5.3 Die melioren Gemeinwohlpflichten der Führungsspitzen von Interessengruppen

Wie bei den anderen politischen Eliten beziehen sich auch die melioren Gemeinwohlpflichten der Führungsspitzen von Interessengruppen vornehmlich auf die *Aufrechterhaltung und Verbesserung der politischen Kultur*. Hinsichtlich der Partizipation an der politischen Willensbildung geht es dabei um die Förderung einer Diskussionskultur, die auf rationale Argumente statt auf Ressentiments und kurzfristige Stimmungslagen setzt, sowie um einen *grundsätzlichen Gewaltverzicht*, sofern das Handeln der Regierung und des Parlaments nicht durch eklatante Verletzungen der Verfassung und der Grundrechte Anlass für eine Berufung auf Widerstandsrechte bietet. Die Führungsspitzen von Interessengruppen stehen hier als Vorbilder politischer Einflussnahme in der Pflicht.

Wie sich in den letzten Jahrzehnten gezeigt hat, besitzen vor allem die Neuen sozialen Bewegungen ein erhebliches Potenzial für eine Weiterentwicklung der politischen Kultur, wenn sie mit neuen Diskussions-, Aktions- und Lebensformen experimentieren. So ist kaum zu leugnen, dass sie einen wichtigen Beitrag zur kulturellen Liberalisierung und zur Abschwächung obrigkeitsstaatlicher Denkmuster erbracht und damit insgesamt eine soziale Verankerung bürgergesellschaftlichen Engagements bewirkt haben. Unbeschadet aller Institutionalisierungs- und Professionalisierungstendenzen stellt die in das politische Leben hineingetragene Alternative eines spontaneren und punktueller ausgerichteten Engagements eine nicht mehr wegzudenkende Erweiterung politischer Handlungsmöglichkeiten dar. An die Seite, zum Teil auch an die Stelle der etablierten Parteien können Projekte und Initiativen treten, an die Seite für sämtliche Fragen des Gemeinwesens zuständiger (Berufs-)Politiker bei einzelnen Themen ansetzende politische Aktivisten. Wie bereits angedeutet, stößt diese Erweiterung der politischen Kultur allerdings dort an ihre Grenze, wo sich basisdemokratisch-bürgergesellschaftliches Engagement zu einer selbstzweckhaften Protestkultur und Staatsfeindschaft verhärtet. Der Streit mit der politischen Führung des Staates um die Abgabe von Kompetenzen an die Bürgergesellschaft darf den Rahmen des freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaates nicht verlassen, was nicht zuletzt die Anerkennung der körperlichen Unversehrtheit politischer Gegner und damit des Gewaltmonopols des Staates einschließt. Hier ergibt sich eine besondere Verpflichtung für die

Führungsspitzen Neuer sozialer Bewegungen, durch ihr eigenes Handeln vorbildhaft und mäßigend zu wirken.

7.5.4 Die Bedeutung der Führungsspitzen von Interessengruppen für das gute Gemeinwesen

Erscheinen die Versuche der Einflussnahme von Interessengruppen einerseits als Einschränkung der Spielräume der regierenden Elite und des Parlaments, so lassen sie sich – bei Erfüllung der betreffenden Gemeinwohlpflichten – mit gleichem Recht als Unterstützung bei den Aufgaben der politischen Führung und der politischen Willensbildung betrachten. Die von Interessengruppen und deren Führungsspitzen geleistete Bündelung und Artikulation von Themen und Interessen erleichtert der parlamentarischen Elite die Erfüllung der Gemeinwohlpflicht zur schwachen Responsivität, indem sie zu identifizier- und verarbeitbaren Forderungen führt und persönliche Ansprechpartner zur Verfügung stellt. Werden alternative Strategien für die Realisierung des Gemeinwohls vorgeschlagen, kann dies zwar auch eine Erhöhung des Aufwands nach sich ziehen, wenn die regierende Elite diese Vorschläge prüfen und entweder positiv berücksichtigen oder aber öffentlich begründet zurückweisen muss. Wie bei der Auseinandersetzung zwischen Regierung und Opposition greifen aber auch an dieser Stelle die Gemeinwohlpflichten einer fairen und konstruktiven Kritik, die durch die Kontrollwirkung der kritischen Öffentlichkeit gestützt und zu einem umfassenden System von *checks and balances* erweitert werden.

Der durch die Arbeit von Interessenverbänden und informellen Interessengruppen geförderten praktischen Integration von Interessen und ihrer Vertreter entspricht auf theoretischer Ebene eine *erhöhte Legitimation des politischen Systems* (Input-Legitimität), da das Engagement in Interessengruppen den Bürgern die Möglichkeit bietet, auch über Wahlen hinaus aktiv am politischen Geschehen zu partizipieren und das Handeln von Regierung und Parlament stärker zu kontrollieren (Kontrollsoveränität). Folgt man dem Argument, dass die Betroffenen oft am besten wissen, wie konkrete Probleme zu lösen sind, kann die stärkere Partizipation auch zu einer *Erhöhung der Effizienz* beitragen (Output-Legitimität). Die merkliche Berücksichtigung der eigenen Interessen und die Möglichkeit bürgerschaftlichen Engagements bilden darüber hinaus eine nicht zu unterschät-

zende Basis für die Identifikation mit dem Gemeinwesen und die *Sicherung des sozialen Friedens*.

Neben der Erfüllung der basalen und melioren Gemeinwohlpflichten der regierenden Eliten und der Führungsspitzen der parlamentarischen Opposition kommt damit auch der Erfüllung der entsprechenden Pflichten der Führungsspitzen von Interessengruppen eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für die Sicherung des guten Gemeinwesens zu. Trotz der Unterschiede zwischen korporativ verfassten Verbänden und Neuen sozialen Bewegungen geht es in beiden Fällen letztlich um eine unverzichtbare Kritik und Kontrolle staatlichen Handelns, die sich an der *Einforderung starker Responsivität* orientiert und dem Staat möglichst große Freiräume der Selbstregulierung für einzelne gesellschaftliche Teilsysteme wie für die gesamte (Bürger-)Gesellschaft abzurufen sucht. Von einem guten Zustand des Gemeinwesens wird nur dann gesprochen werden können, wenn überhaupt Interventionen dieser Art stattfinden und diese im Rahmen der diskutierten Gemeinwohlpflichten erfolgen. In der obigen Konzeption einer Theorie der Gemeinwohlpflichten wurde eine entsprechend gemeinwohlorientierte Haltung der Mitglieder von Eliten als *repräsentative Sittlichkeit* bezeichnet. Zum Ende dieses Kapitels soll noch einmal zusammengefasst und zum Teil näher erläutert werden, worin diese repräsentative Sittlichkeit im Falle politischer Eliten besteht und wie sie sich zur *repräsentierten Sittlichkeit* der nicht zu einer politischen Elite zählenden Bürger verhält.

7.6 Die repräsentative Sittlichkeit der politischen Eliten

Im Rahmen der soziologisch-politikwissenschaftlichen Elitenforschung hat die Frage nach der Vereinbarkeit von Elitenherrschaft und Demokratie zur Konzeption einer demokratischen Elitentheorie geführt, deren Anfänge oben unter den Stichworten von Elitenpluralismus und Elitenkonkurrenz erörtert wurden. Auch wenn die pauschalen Vorwürfe einer antidemokratischen Ausrichtung der Elitenherrschaft bzw. einer unvermeidlichen Entgegensetzung von »Elite« und »Masse« durch die demokratische Elitentheorie als widerlegt gelten können, bleibt das Problem einer Spannung zwischen den Anforderungen einer Repräsentation des Volkswillens und einer Eigenverantwortung der parlamentarischen Eliten, wie sie etwa im Begriff des freien Mandats zum Ausdruck kommt. Die Mitglieder der

Regierung und des Parlaments sind in der Demokratie einerseits durch die Imperative von Repräsentativität und Responsivität an die Souveränität des Volkes gebunden. Auf der anderen Seite sollen sie im Sinne einer materialen Rationalität sachgerechte Entscheidungen fällen, was sie bei vorurteilsbeladenen Debatten oder besonders komplexen Problemen in eine Gegenstellung zur Mehrheit des Volkes bringen kann.⁴⁶

Die Konzeption der Verantwortungselite und die Theorie der Gemeinwohlpflichten leisten einen wichtigen Beitrag zur Lösung dieser Spannung. Sie unterstreichen einerseits die repräsentative Verantwortungsrelation zwischen dem Volk als Souverän und den politischen Eliten und bringen andererseits mit dem Gemeinwohlgedanken ein *tertium comparationis* ins Spiel, dem die Mitglieder des Gemeinwesens als Bürger ebenso verpflichtet sind wie als Mitglied einer politischen Elite. Die Verantwortungsrelation zwischen Eliten und nicht zur Elite zählenden Mitgliedern des Gemeinwesens lässt sich anhand des Begriffspaares einer repräsentativen und einer repräsentierten Sittlichkeit konkretisieren. Der Begriff der repräsentativen Sittlichkeit benennt die *sittliche Dimension* der Gemeinwohlpflichten von Eliten; der komplementäre Begriff der repräsentierten Sittlichkeit bezeichnet die sittliche Dimension der Gemeinwohlpflichten der nicht zu einer Elite zählenden Bürger.

In der Sphäre des Politischen bezieht sich die repräsentierte Sittlichkeit auf die Verantwortlichkeit der Regierten für die Wahl der Politiker, die sie im Laufe einer Legislaturperiode repräsentieren sollen, sowie der Führungspersonen, von denen sie sich in Interessengruppen vertreten lassen. Sie manifestiert sich in der Erfüllung der Informationspflicht und der Wahlpflicht sowie der über die Wahlen hinausgehenden Pflicht zur Kontrolle und Kritik als den zentralen Gemeinwohlpflichten aller Bürger. Die Pflicht zum verantwortungsvollen Gebrauch des Stimmrechts beinhaltet dabei auch, sach- statt sympathieorientierte Entscheidungen zu treffen und Politiker, die sich als unfähig, korrupt oder rechtsbrüchig erwiesen haben, nicht wiederzuwählen.

Das Postulat einer Wahlpflicht legt es nahe, wie bei vielen Abstimmungen üblich, die Möglichkeit einer *Stimmenthaltung* einzuführen. Diese wäre nicht schon durch ein Fernbleiben von der Wahl genutzt, sondern erst

46 Dabei ist jedoch trotz der Bildung entsprechender Ausschüsse und der Beratung durch Referenten und externe Experten keineswegs immer gewährleistet, dass Parlamentarier in sachlichen Fragen über ein besseres Wissen oder aber eine geschultere Urteilskraft verfügen.

durch ein entsprechendes Kreuz auf dem Wahlzettel. In einem Gemeinwesen, in dem viele Bürger ihre Unzufriedenheit mit den traditionellen demokratischen Parteien äußern, spricht gegen diese Option, dass sie bei einer großen Zahl von Enthaltungen kleinen und radikalen Parteien eine Mehrheit beschern könnte. Diesem Einwand stehen jedoch mehrere Argumente entgegen: Erstens kann der Gefahr einer disproportionalen relativen Mehrheit mit der Einführung von Quoren begegnet werden. Der Auftrag zur Regierungsbildung dürfte demnach nur dann erteilt werden, wenn die Partei(en) mit den meisten Stimmen auch einen wesentlichen Anteil aller abgegebenen Stimmen auf sich vereint hätte(n). Zweitens würde mindestens bei einer ersten Wahl der Wille des Volkes genauer abgebildet. Drittens würden die Probleme, die bei ersten Wahlen aus einer Überzahl an Enthaltungen entstünden, dazu führen, dass sich viele Bürger in einem zweiten oder dritten Durchgang doch dafür entscheiden würden, ihre Stimme einer bestimmten Partei bzw. einzelnen Kandidaten zu geben – nachdem unter Umständen Kandidaten mit wenig Stimmen ausgetauscht worden wären. Die Möglichkeit der Stimmenthaltung kollidiert zudem nicht mit der Pflicht, öffentlich die eigenen Interessen zu vertreten, da diese auch in Form einer Absage an die bestehenden Parteien bzw. die von diesen aufgestellten Programme und Kandidaten deutlich gemacht werden können.

Der Begriff der repräsentativen Sittlichkeit bezieht sich demgegenüber auf das Verhältnis der politischen Eliten zu den von ihnen Repräsentierten. Hier gilt es allerdings, abermals sorgfältig zwischen denjenigen Repräsentationsverhältnissen zu unterscheiden, die sich auf das gesamte Gemeinwesen beziehen und solchen, bei denen zum Teil dieselben Akteure nur einen Teil des Gemeinwesens z.B. eine bestimmte Partei oder Bevölkerungsgruppe vertreten. Diese Unterscheidung ist deshalb wichtig, weil die verschiedenen Repräsentationsverhältnisse einander eng überlagern. So erscheinen die Inhaber von Regierungsämtern als Repräsentanten des Volkes und des mehrheitlich bestimmten Willens desselben, sind aber gemäß dem freien Mandat zugleich Repräsentanten ihrer persönlichen Überzeugungen; da diese Überzeugungen oft in Zusammenhang mit der Entscheidung stehen, sich für eine bestimmte Partei zu engagieren, kann es zugleich um die Repräsentation der Partei bzw. des Programms gehen, für das diese oder auch nur ein Flügel derselben steht.

Das Nebeneinander dieser verschiedenen Repräsentationsverhältnisse kann zu Spannungen zwischen ihnen führen, die sich aber im Rahmen

einer Theorie der Gemeinwohlpflichten lösen lassen. Die Spannung zwischen Repräsentation des Volkswillens und freiem Mandat besteht nur solange, wie sich entweder die Mehrheit der Bürger oder der Mitglieder des Parlaments nicht an dem Maßstab des Gemeinwohls orientieren oder bei dem Versuch einer solchen Orientierung einem Irrtum unterliegen. Das freie Mandat befreit die Repräsentanten des Volkes nur für den Fall von dessen Willen, in dem dieser wissentlich oder qua falscher Einschätzung der Sachlage die Realisierung des basalen Gemeinwohls für gegenwärtige oder zukünftige Mitglieder des Gemeinwesens gefährdet.⁴⁷ Der Passus des deutschen Grundgesetzes, dass Abgeordnete »nur ihrem Gewissen unterworfen« sind, scheint sie zwar vordergründig von allen externen Maßstäben und damit auch von der Kategorie des Gemeinwohls auszunehmen. Diese Freiheit des Gewissens richtet sich aber zum einen *de facto* vornehmlich gegen innerparteiliche Sanktionen wie den Fraktionszwang. Zum anderen ist es schwer vorstellbar, wie eine aufrichtige Gewissensentscheidung in Konflikt mit den ethisch legitimen Bestimmungen des basalen Gemeinwohls und damit der repräsentativen Sittlichkeit geraten sollte. Wie der Begriff des Gemeinwohls sollte allerdings auch der Begriff der repräsentativen Sittlichkeit auf diejenigen Repräsentationsverhältnisse eingeschränkt werden, die das gesamte Gemeinwesen bzw. die Produktion, Bereithaltung und langfristige Sicherung der Güter des basalen und des melioren Gemeinwohls betreffen.

Im Bereich der Politik besitzt die repräsentative Sittlichkeit insofern eine besondere Ausprägung, als das ihr zugrunde liegende Führungs- und Repräsentationsverhältnis durch den freiheitlichen Verfassungsstaat demokratisch strukturiert und damit ethisch legitimiert ist. Das demokratische Prinzip einer freien und allgemeinen Wahl der Repräsentanten, an der sich alle mündigen Mitglieder des Gemeinwesens beteiligen können, sollte auch so weit wie möglich innerhalb von Interessengruppen Anwendung finden. Hinsichtlich des anzustrebenden Ausmaßes an Repräsentativität ergeben sich allerdings nicht nur bei nicht-staatlichen Institutionen Fragen und Probleme. So erscheint es auch als Bedrohung der repräsentativen Sittlichkeit, wenn in der Zusammensetzung des Parlaments einzelne Schichten und Bevölkerungsgruppen gar nicht oder nicht proportional vertreten sind, da diese Unterrepräsentation bei den parlamentarischen Eliten die Gefahr

47 Aufgrund der Wechselwirkungen zwischen verschiedenen Gemeinwesen gilt dies auch für die Schädigung des basalen Gemeinwohls der Mitglieder anderer Gemeinwesen, d.h. für die absichtliche wie unabsichtliche Verletzung externer Gemeinwohlpflichten.

einer verkürzten Wahrnehmung der sozialen Realität mit sich bringt.⁴⁸ Dabei geht es nicht nur um die angemessene Repräsentation sämtlicher Schichten und sozialer Kreise, sondern auch um eine adäquate Vertretung beider Geschlechter. Das *Problem der disproportionalen Repräsentation* stellt sich zudem nicht nur im Hinblick auf die Berücksichtigung bestimmter Bevölkerungsgruppen, sondern auch im Hinblick auf die zeitliche Ausdehnung bzw. Erneuerung des Repräsentationsverhältnisses. Unter diesem Aspekt fällt es mit der bereits diskutierten Frage der Responsivität zusammen. Gemäß der Pflicht der regierenden Elite zur starken Responsivität ist es fraglich, ob eine in den großen Abständen von Legislaturperioden erfolgende formale Legitimation der Regierung und des Parlaments durch ein freies und allgemeines aktives und passives Wahlrecht ausreichend ist. Um eine möglichst getreue Repräsentation der verschiedenen Bevölkerungsgruppen und damit eine möglichst hohe Responsivität der Politik zu erreichen, ist eine allgemeine Ergänzung durch Mechanismen direkter Demokratie daher ebenso geboten wie die spezifischere Sicherung der proportionalen Repräsentation von Frauen durch entsprechende Quoten. Zwar ist davon auszugehen, dass eine perfekt proportionale Repräsentation praktisch nahezu unmöglich zu verwirklichen ist. Dennoch bleibt es sinnvoll, sich diesem Ideal so weit wie möglich anzunähern. Der Einwand, dem Problem der disproportionalen Repräsentation könne auch mit einer erhöhten Responsivität der Parlamentarier begegnet werden, greift dann zu kurz, wenn »Responsivität« nur im schwachen Sinne des regelmäßigen Austauschs mit Angehörigen unterrepräsentierter Bevölkerungsgruppen verstanden wird. Von

48 Eine repräsentative Umfrage unter deutschen Parlamentariern und der Bevölkerung (Vehrkamp/Kleinstaubner 2006) belegt, dass die Einschätzungen zum Thema soziale Gerechtigkeit zum Teil weit auseinander gehen. Waren 60 Prozent der Parlamentarier der Auffassung, dass in Deutschland insgesamt gerechte Verhältnisse herrschen, wurde dies nur von 28 Prozent der Bevölkerung bestätigt. Auch wenn die Einschätzung der Bevölkerung von Ressentiments gegenüber der Politik geprägt gewesen sein sollte, legt das Ergebnis dieser Umfrage die Interpretation nahe, dass die Mitglieder des Parlaments sich in Lebensumständen befinden, die sich deutlich von denen weiter Kreise, und zwar insbesondere der unteren Schichten, der Bevölkerung unterscheiden.

So bleibt beispielsweise eine Sicherung des auf einem Solidarausgleich beruhenden Systems der gesetzlichen Krankenversicherung gegen solidaritätsmindernde Anreize einer privaten Versicherung sowie gegen die Gefahr einer Zwei-Klassen-Medizin solange unwahrscheinlich, wie die Mitglieder des Parlaments entweder Beihilfe beziehende Beamte oder aber – aufgrund der Höhe ihres Einkommens und struktureller Vorteile – privat versichert sind, d.h. Fehlentwicklungen des Systems nicht am eigenen Leib zu spüren bekommen.

einem angemessenen Ausgleich der disproportionalen Repräsentation wäre vielmehr erst dann zu sprechen, wenn nicht nur die basale Gemeinwohlpflicht zur schwachen, sondern auch die meliore Gemeinwohlpflicht zur starken Responsivität von den parlamentarischen Eliten erfüllt würde, es also sowohl zu einem ständigen und intensivierten Austausch zwischen Repräsentanten und Repräsentierten aller Schichten und Bevölkerungsgruppen käme, als auch verstärkte Partizipationsmöglichkeiten für unterrepräsentierte Schichten und Gruppen geschaffen würden.⁴⁹ Die Gemeinwohlpflichten zur Responsivität beinhalten daher auch die Forderung an die Parteieliten, für eine *sowohl chancen- als auch leistungsgerechte Rekrutierung des politischen Nachwuchses* zu sorgen, die erstens einen möglichst hohen Repräsentationsgrad gewährleistet und zweitens Politiker/innen hervorbringt, die neben den erforderlichen Aufstiegsfähigkeiten auch über diejenigen sachlichen Kompetenzen verfügen, der es zur Erfüllung der Gemeinwohlziele und -aufgaben bedarf. Um dies zu ermöglichen, empfiehlt es sich, die Strukturen der Parteien bzw. der Parteiendemokratie so zu öffnen und umzugestalten, dass auch Quereinsteiger eine Chance bekommen und die zur Lösung der politischen Aufgaben am besten Geeigneten ausgewählt werden.

Das Repräsentationsverhältnis zwischen parlamentarischen Eliten und Volk kann schließlich auch durch eine religiöse Färbung des Amtseids beeinträchtigt werden. Der Amtseid formuliert eine berufs- bzw. positionsspezifische und zudem repräsentative Aufgabenverantwortung. Amtseide werden oft mit einer religiösen Beteuerungsformel wie z.B. »So wahr mir Gott helfe« versehen. Formeln dieser Art sollen in motivationaler Hinsicht bekräftigend wirken, indem sie den Vereidigten daran erinnern, dass er sich für sein Handeln nicht nur vor den Bürgern und den institutionellen Kontrollorganen des Gemeinwesens, sondern auch vor einer höheren göttlichen Instanz zu verantworten hat. In Zeiten eines religiösen Pluralismus und angesichts der Anforderungen eines globalen Gemeinwohldenken werden Zusätze dieser Art jedoch problematisch. Der potenziellen Stärkung der Motivation des Amtsinhabers steht eine Schwächung des Repräsentationsverhältnisses gegenüber, da die Vertretung atheistischer oder einer durch die jeweilige Formel nicht erfassten Glaubensrichtung angehörender Bürger zumindest der äußeren Form nach in den Hintergrund

49 Vgl. etwa Klages, »Republik in guten Händen?«, S. 101. Es gibt aber auch Fälle, etwa der Rechte kultureller Minderheiten, in denen eine disproportionale Repräsentation sogar ethisch geboten ist (vgl. Bohlken, »Recht auf kulturelle Differenz«, S. 71ff).

rückt. Zudem besteht die Gefahr einer Sakralisierung der Politik, die sich als eine Variante des politischen Moralismus gegenüber den Interessen des Gemeinwesens verselbstständigern kann.

Zwar lässt die hier entwickelte Theorie der Gemeinwohlpflichten mit dem wohlverstandenen Eigeninteresse auch moralische und religiöse Überzeugungen als Motive der Erfüllung von Gemeinwohlpflichten zu. Eines ihrer wesentlichen Ziele liegt jedoch in einer *Entlastung von Tugendansforderungen*, mit der die faktische Erfüllung von Gemeinwohlpflichten und damit ein guter Zustand des Gemeinwesens befördert werden soll. Auch wenn sie eine durch Moralität gefestigte Pflichterfüllung zu schätzen weiß, liegt es daher in der Konsequenz dieser Theorie, *öffentliche Sakralisierungen und Moralisierungen des Gemeinwohls zu vermeiden* und entsprechende Motive aus der Definition von Gemeinwohlpflichten herauszuhalten. Als Formulierung solcher Pflichten sollten Amtseide daher keine religiösen Beteuerungsformeln enthalten.

8 Die Gemeinwohlpflichten wirtschaftlicher Eliten

Der Wirtschaft kommt in dreifacher Hinsicht eine zentrale Bedeutung für das gute Gemeinwesen zu. Erstens ist die Versorgung der Mitglieder des Gemeinwesens mit den Gütern des basalen wie des melioren Gemeinwohls in stark arbeitsteiligen (Industrie-)Gesellschaften unmittelbar von der wirtschaftlichen Produktivität und den wirtschaftlichen Produktionsverhältnissen abhängig. Die Produktivität von Unternehmen entscheidet direkt darüber, ob materielle Grundgüter wie Nahrungsmittel, Kleidung, Wohnungen, Medikamente gegen lebensbedrohliche Krankheiten usw., aber auch über die Lebenserhaltung hinausgehende Güter im benötigten bis gewünschten Umfang vorhanden sind. Die Produktionsverhältnisse haben unter anderem einen wichtigen Einfluss darauf, ob das basale Gemeinwohl gut, d.h. lebensfreundlicher Umweltbedingungen für gegenwärtige und künftige Generationen gesichert werden kann.¹ Zweitens leisten Wirtschaftsunternehmen einen wesentlichen Beitrag zum Aufkommen aus Steuern und Abgaben, das dem Staat die Mittel gibt, um die Ziele des Gemeinwesens zu verfolgen.² Diese finanziellen Ressourcen bilden die Grundlage für die Sicherung immaterieller Güter wie z.B. einer gerechten und durchsetzungsfähigen Rechtsordnung oder inneren und äußeren Friedens sowie für sozialstaatliche Transferleistungen zur Sicherung der materiellen Grundgüter auch für diejenigen, die nicht oder nicht mehr in der Lage sind, durch Arbeitsleistungen ein eigenes Einkommen zu erzielen;

1 Im weiteren Sinne können auch politische Rahmenbedingungen wie z.B. WTO-, GATT- oder TRIPS-Abkommen zu den Produktionsverhältnissen gerechnet werden. Sie entscheiden mit darüber, ob bestimmte Produkte, z.B. Medikamente gegen lebensbedrohliche Krankheiten, in hinreichendem Maße in allen Ländern produziert werden und vor allem für alle Erkrankten erreichbar sind.

2 Auch das Aufkommen aus weiteren wichtigen Steuern wie z.B. der Lohn- und Einkommenssteuer, aber auch aus Konsumsteuern, wie der allgemeinen Mehrwertsteuer, der Benzin- oder der Tabaksteuer, ist wesentlich von der Produktivität der Wirtschaft abhängig, da es an dieser liegt, wie viel Geld die in der Wirtschaft Beschäftigten verdienen und wie groß ihre Kaufkraft ist.

auch der Aufbau und die Aufrechterhaltung der öffentlichen Infrastruktur (von Verkehrswegen über Krankenhäuser, Schulen und Universitäten bis hin zu Parks, Museen und Bibliotheken) sind wesentlich an Steuermittel geknüpft. Darüber hinaus kommen Unternehmen schließlich drittens über die Konzepte von *Corporate Citizenship* und *Corporate Social Responsibility* als wichtige Akteure eines gemeinwohlorientierten bürgergesellschaftlichen Handelns in den Blick. Für einen guten Zustand des Gemeinwesens bedarf es mithin nicht nur eines demokratischen Rechts- und Verfassungsstaates, sondern auch einer prosperierenden und nachhaltigen Wirtschaft.

Im Anschluss an diese allgemeinen einleitenden Ausführungen gilt es nun, die konkreten basalen und melioren Gemeinwohlpflichten wirtschaftlicher Eliten herauszuarbeiten. In dieser Absicht muss zunächst geklärt werden, wer überhaupt zur wirtschaftlichen Elite gehört und wie deren funktionale Aufgaben zu bestimmen sind.

8.1 Die Identifizierung der wirtschaftlichen Eliten

Zur wirtschaftlichen Elite sind gemäß der im ersten Kapitel gegebenen Definition diejenigen zu zählen, die Spitzenpositionen innerhalb wirtschaftlicher Institutionen und Organisationen einnehmen und aus dieser Stellung heraus über besondere Macht oder besonderen Einfluss hinsichtlich der Gestaltung der Gesellschaft verfügen. Zu dieser Gruppe gehören Unternehmer, Unternehmenseigner und Manager größerer Unternehmen sowie die Führungsspitzen einflussreicher Wirtschaftsverbände.³ Bei den Eignern größerer Unternehmen ist der Kreis weiterhin auf Alleineigentümer und Großaktionäre einzuschränken. Die Einbeziehung nicht selbst unternehmerisch tätiger Eigentümer und Aktionäre scheint dem Kriterium der Spitzenposition in einer Institution zu widersprechen. Es ist jedoch davon auszugehen, dass Eigentümer – selbst wenn sie weder im Vorstand noch im Aufsichtsrat vertreten sind – Mittel und Wege besitzen, um Einfluss auf die Steuerung des Unternehmens auszuüben. Dies rechtfertigt es, ihnen eine Art *informeller Spitzenposition* zuzuschreiben. Großaktionäre ver-

³ Eine wichtige Ergänzung bildet der Hinweis auf die Existenz einer breiteren *Subelite* (Referenten und leitende Angestellte im mittleren Management, aber auch Unternehmer und Manager mittlerer Unternehmen), ohne deren Unterstützung die Elite im engeren Sinne gewissermaßen in der Luft hänge und nicht handlungs- und repräsentationsfähig wäre.

fügen insofern über eine hervorgehobene Position im Unternehmen, als sie dessen Strategie durch ihr Verhalten auf den Aktionärsversammlungen entscheidend mitbestimmen können; auch hier kann daher von einer Art informeller Spitzenposition gesprochen werden. Allerdings tritt in beiden Fällen das Kriterium der Spitzenposition gegenüber dem der Einflussmöglichkeiten in den Hintergrund. Schwieriger zu beantworten scheint die Frage, ob die reichsten Mitglieder eines Gemeinwesens generell – also auch unabhängig von umfangreichen Beteiligungen an Großunternehmen – zur wirtschaftlichen Elite zu zählen sind. Wie schon im Begriff des Vermögens als einem Synonym für »Reichtum« anklingt, bietet jede Form von Reichtum potenzierte Möglichkeiten, auf die Gestaltung der Gesellschaft Einfluss zu nehmen. Sofern aber nicht einmal eine informelle Anbindung an wirtschaftliche Institutionen vorliegt, scheint es in modernen Industriegesellschaften nicht sinnvoll, von einer Zugehörigkeit zur wirtschaftlichen Elite zu sprechen, da die Einflussmöglichkeiten der betreffenden Personen im Vergleich zu denen an der Spitze großer Unternehmen und Verbände stehender Wirtschaftsführer weniger gebündelt und damit diffuser ausfallen. Die weder eine formelle noch eine informelle Position in einer wirtschaftlichen Institution einnehmenden Vermögenden verfügen zwar über größere Einflussmöglichkeiten als andere nicht zur wirtschaftlichen Elite zählende Bürger. Dieser Unterschied bleibt jedoch graduell. Er rechtfertigt eine progressive Intensivierung allgemeiner, nicht aber die Begründung besonderer Gemeinwohlpflichten.

Bei den Führungsspitzen einflussreicher Wirtschaftsverbände (Arbeitgeberverbände, Gewerkschaften, Wirtschaftsinstitute etc.) ergeben sich Überschneidungen zu einem Teil der politischen Eliten, nämlich zu den Führungsspitzen von Interessengruppen. Wirtschaftsverbände bilden insofern eine Teilmenge politischer Interessengruppen, als sie gegenüber den parlamentarischen Eliten und der Öffentlichkeit Interessenpolitik betreiben. Die Unterschiede zu anderen Interessengruppen beschränken sich daher auf die Zuordnung der betreffenden Gruppen und ihrer Interessen zum Funktionsbereich der Wirtschaft.⁴

⁴ Wirtschaftliche und politische Aspekte sind dabei oft aufs Engste miteinander verknüpft. Dies zeigt sich etwa bei den zum Schutz der Arbeiter gegen die Verbände der Unternehmer gegründeten Gewerkschaften. Mit dem Generalstreik, als dessen Urform der mythische Auszug der römischen Plebejer zum *mons sacer* gelten kann, verfügen sie über ein Mittel, dessen Einsatz meist auch politische Veränderungen nach sich zieht. Auch bei vielen primär politisch ausgerichteten Nichtregierungsorganisationen wird der

Analog zur obigen Unterscheidung zwischen dem allgemeinen funktionalen Status als (Staats-)Bürger und der besonderen Funktion als Mitglied einer politischen Elite kann auch für den Bereich der Wirtschaft zwischen dem allgemeinen Status als *Wirtschaftsbürger* und der besonderen Funktion als Mitglied einer wirtschaftlichen Elite unterschieden werden. In einer weiten Fassung lässt sich der Begriff des Wirtschaftsbürgers auf alle Mitglieder eines Gemeinwesens beziehen, die über ein wirtschaftendes Handeln in die Kreisläufe der Ökonomie eingebunden sind.⁵ In einer engeren Fassung wird er zuweilen an die Fähigkeit geknüpft, durch das mit Arbeit verbundene Erzielen eines Einkommens für den eigenen Lebensunterhalt zu sorgen.⁶ Unabhängig von der Frage seiner Extension hat der Begriff des Wirtschaftsbürgers einen *politisch-normativen* Hintergrund: Im Unterschied zum rein funktional gefassten Begriff des Wirtschaftsbürgers ist er von den politischen Rechten des Staatsbürgers her konzipiert. Wirtschaftsbürger sind jene Staatsbürger, die aufgrund ihrer finanziellen Ausstattung in der Lage sind, von ihren politischen Rechten uneingeschränkt Gebrauch zu machen.⁷ Dass es dabei um normative Gesichtspunkte geht, zeigt sich zum einen an der Rede von »Wirtschaftsbürgerrechten«, mit denen die wirtschaftliche Unabhängigkeit der Bürger als Bedingungsgut ihrer politischen Autonomie gesichert werden soll, zum anderen an Definitionen, die den Wirtschaftsbürger als Mitglied des Gemeinwesens charakterisieren, das sich für sein wirtschaftliches Handeln der Gesellschaft gegenüber *moralisch verantwortlich* fühlt.⁸ In beiden Punkten erweist sich der Begriff als anschlussfähig für eine Theorie des guten Gemeinwesens. Wie im Bereich der Politik die allgemeinen Gemeinwohlpflichten jedes Bürgers durch die besonderen Gemeinwohlpflichten politischer Eliten ergänzt wurden, kann auch für die Sphäre der Wirtschaft zwischen allgemeinen Gemeinwohlpflichten aller Wirtschaftsbürger und besonderen Gemeinwohlpflichten der wirtschaftlichen Eliten unterschieden werden.

Weg zu einer politisch besseren Gesellschaft über die Veränderung wirtschaftlicher Theorie- und Praxisformen gesucht.

5 Er fungiert damit gewissermaßen als demokratische Alternative zum plutokratischen Begriff des *Bourgeois*.

6 Vgl. etwa Höffe, *Wirtschaftsbürger*, S. 11.

7 Vgl. etwa Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik*, Höffe, *Wirtschaftsbürger*, Kersting, »Sozialstaat«.

8 Vgl. Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik*, S. 262f. Die Wirtschaftsethik wird damit der politischen Ethik untergeordnet.

8.2 Das Aufgabenprofil der wirtschaftlichen Eliten

Die Frage nach dem Aufgabenprofil der wirtschaftlichen Eliten bezieht sich auf deren Funktion innerhalb der Marktwirtschaft.⁹ Dabei geht es vor allem um die gute Führung der Wirtschaft bzw. der (Groß-)Unternehmen als eines zentralen Teils derselben. Im Vergleich zu den politischen Eliten spielen repräsentative Aufgaben eine deutlich geringere Rolle. Zwar treten sowohl die Führungsspitzen von Wirtschaftsverbänden als auch von einzelnen Unternehmen zuweilen als Vertreter der jeweiligen Volkswirtschaft in Erscheinung. Dieses Repräsentationsverhältnis ist jedoch dadurch eingeschränkt, dass es sich nicht allgemeinen Wahlen verdankt und sich daher nicht auf die Gesamtheit der Wirtschaftsbürger, sondern streng genommen lediglich auf die betreffenden Unternehmen und deren Eigentümer bezieht.¹⁰ Wir können uns deshalb bei der Untersuchung der positions- und rollenspezifischen Gemeinwohlpflichten der wirtschaftlichen Eliten im Wesentlichen auf die gestalterischen Aufgaben der *guten Unternehmensführung* konzentrieren.

Das Profil eines erfolgreichen Unternehmers oder Managers setzt sich aus einer Reihe von funktionalen Führungsaufgaben zusammen: Die Führung eines Unternehmens beinhaltet die Planung und Durchsetzung von Strategien (*policies*) zur Geschäftsentwicklung und zur inneren Gestaltung des Unternehmens sowie die Repräsentation des Unternehmens nach außen. Zu den Aufgaben der Geschäftsentwicklung gehören etwa die Formulierung von Unternehmenszielen, die Sicherung von Absatzmöglichkeiten und das Erobern neuer Märkte durch neue oder bessere Produkte und Produktionsverfahren, das schnelle Erkennen und Wahrnehmen diesbezüglicher Chancen, oft auf der Grundlage unvollständiger Informationen und nur schwer zu kalkulierender Risiken, sowie der effiziente Umgang mit den Ressourcen des Unternehmens durch vorausschauende Planung, Kontrolle der Finanzen und die Überwachung der Produktion.¹¹ Die innere

9 Die Eingrenzung auf die Marktwirtschaft rechtfertigt sich aus der schlechten Versorgung mit Gemeinwohlgütern in den sozialistischen Planwirtschaften des 20. Jahrhunderts und der Kritik an dem Paternalismus und Totalitarismus des dahinter stehenden politischen Systems und seiner Gemeinwohlaufassung. Die zur Verhinderung von Marktversagen erforderlichen politischen Regulierungen können aber durchaus die Form planwirtschaftlicher Elemente annehmen.

10 Diese Einschränkung bleibt auch dann bestehen, wenn Mitglieder der wirtschaftlichen Eliten Politiker im Rahmen von Staatsbesuchen als Wirtschaftsdelegation begleiten.

11 Im Falle existenzbedrohender Marktveränderungen stellen sich diese Aufgaben als Anforderungen an ein Krisenmanagement, das nicht zuletzt das Füllen und öffentliche

Gestaltung des Unternehmens wird einerseits durch die Art der Produkte und Produktionsverfahren und die damit verbundene Organisationsstruktur bestimmt; sie betrifft aber auch die sogenannte *Unternehmenskultur*, d.h. die Art und Weise, wie Entscheidungen getroffen und kommuniziert werden, sowie die Entwicklung von Leitbildern und -werten, an denen sich die Arbeit des Unternehmens orientieren soll. In diesem Rahmen kommt der Unternehmensleitung eine wichtige Vorbildfunktion zu. Sie muss die Leitbilder nicht nur verkünden, sondern auch glaubhaft verkörpern, d.h. überzeugend in ihrem eigenen beruflichen Handeln umsetzen. Hinzu kommt die Personalführung, die zum einen die Einstellungs- und Entlassungspolitik, zum anderen als Teil der Unternehmenskultur das Setzen motivierender Anreize umfasst.

Das Aufgabenprofil von Anteils- und Unternehmenseignern fällt demgegenüber bescheidener aus. Als primäre Funktion ist die des Kapitalgebers zu nennen, die sich darauf bezieht, dem Unternehmen dauerhaft Kapital zur Verfügung zu stellen. Als Kapitalgeber tragen Anteils- und Unternehmenseigner das unternehmerische Risiko, welches sie eingehen, um Gewinne aus dem Unternehmen zu erwirtschaften. Sofern es sich um Aktiengesellschaften oder Familienunternehmen handelt, obliegt es den Großaktionären und Eigentümern, über ihr Stimmrecht in der Hauptversammlung oder etwa im Aufsichtsrat Einfluss auf die Strategien des Unternehmens zu nehmen. Dabei geht es nicht zuletzt um die Festsetzung von Dividenden und die Diskussion von Renditeerwartungen.

Die Funktion der Führungsspitzen von Wirtschaftsverbänden schließlich besteht wie allgemein bei den Führungsspitzen politischer Interessengruppen in der Bündelung, Selektion und Artikulation der Interessen ihrer Mitglieder mit dem Ziel, das politische Handeln der regierenden Elite und des Parlaments so weit wie möglich zugunsten der eigenen Klientel zu beeinflussen. Hinzu kommt die Selbstregulierung wirtschaftlicher Angelegenheiten wie z.B. der Tarifverhandlungen zwischen Arbeitgeberverbänden und Gewerkschaften.

Für die Bestimmung der guten Unternehmensführung spielen aber nicht nur die genannten Funktionen der verschiedenen Elitengruppen, sondern auch der zugrunde gelegte *Begriff der Wirtschaft* eine wichtige Rolle. Auch innerhalb der Marktwirtschaft stehen sich mit der formal-funktionalen Auffassung des (Neo-)Liberalismus und einer material-normativen Auf-

Vertreten unpopulärer Entscheidungen wie der Entlassung von Mitarbeitern beinhalten kann.

fassung, wie sie zum Teil in der Wirtschaftsethik vertreten wird, zwei Ansätze gegenüber, aus denen sich unterschiedliche Aufgabenprofile für die wirtschaftlichen Eliten ergeben.

Die formal-funktionale und die material-normative Auffassung der Wirtschaft

Die formal-funktionale Auffassung setzt der Wirtschaft das Ziel, Güter und Dienstleistungen herzustellen, die den Bedürfnissen von Menschen entsprechen und sich daher auf dem Markt verkaufen lassen. Die wirtschaftlichen Akteure werden dabei zumeist als *hominēs oeconomici*, d.h. als zweckrationale Subjekte konzipiert, die als Produzenten versuchen, ihre Güter oder Dienstleistungen in Konkurrenz zueinander möglichst günstig herzustellen und beim Verkauf einen möglichst hohen Preis zu erzielen, und als Konsumenten danach streben, möglichst viele ihrer Bedürfnisse so gut wie möglich und zu möglichst geringen Preisen zu befriedigen. Die Vermittlung dieser zum Teil gegenläufigen Motive soll über die Mechanismen der Konkurrenz sowie von Angebot und Nachfrage erfolgen. Gemäß dieser in den Wirtschaftswissenschaften dominierenden Auffassung verhalten sich wirtschaftliche Akteure als Nutzen- und Gewinnmaximierer. Eine Verbindung zu den Fragen des Gemeinwohls wird durch den wirtschaftlichen Liberalismus und die Smith'sche These von der unsichtbaren Hand des Marktes hergestellt. Wie oben erörtert, steht dieser Auffassung jedoch das Problem des Marktversagens entgegen. Schon Smith hatte gesehen, dass der ungezügelter Wettbewerb zu Monopol- und Kartellbildungen führt, die die Konkurrenz so einschränken, dass sie nicht mehr zu Produktverbesserungen und günstigeren Preisen führt. Zudem ist durch den freien Wettbewerb nicht gesichert, dass die basalen Gemeinwohlüter in ausreichender Menge produziert werden und tatsächlich allen Mitgliedern des Gemeinwesens zugänglich sind. Diese Probleme machen einerseits politische Eingriffe erforderlich, andererseits eine *nicht mehr rein funktionale Definition der Wirtschaft* sinnvoll, die den Aspekt der Versorgung mit bestimmten Grundgütern stärker betont und über die Formulierung entsprechender Grundrechte politisch verankert.

Die material-normative Auffassung der Wirtschaft sieht deren Ziel in der Befriedigung essenzieller menschlicher Bedürfnisse. Die Liste dieser Grundbedürfnisse bzw. der zu deren Befriedigung benötigten Grundgüter und Dienstleistungen soll sich durch die Orientierung an übergreifenden normativen Maßstäben wie der Menschenwürde oder der »Lebensdienlich-

keit«¹² ergeben. Da auch die Wirtschaft als kulturelle Praxis Teil einer Lebensführung sei, die auf ein gutes und gelingendes Leben innerhalb sozialer Gemeinschaft abziele, müsse die Verbindung des Wirtschaftens mit einer ethisch-normativen Orientierung nicht erst äußerlich durch Regulierungs- und Zwangsmaßnahmen hergestellt werden. Das Ziel der Wirtschaft wird darin gesehen, jene Güter, die Menschen benötigen, um sich in physischer wie kultureller Hinsicht zu erhalten und ein gutes und würdevolles Leben zu führen, in hinreichender Menge herzustellen und bereitzuhalten – und zwar für jedes einzelne Mitglied gegenwärtiger wie zukünftiger Generationen. Die material-normative Auffassung betrachtet die Wirtschaft damit letztlich nicht als autonomes Teilsystem, sondern als nur theoretisch separierbaren Teilbereich einer übergreifenden Lebensführung.

Formal-funktionale und material-normative Auffassung stimmen zwar insoweit überein, als sie beide Bilder einer guten Unternehmensführung bzw. unternehmerischer Verantwortung entwerfen; diese Bilder und die mit ihnen verbundenen Anforderungen an das Handeln wirtschaftlicher Eliten weichen aber deutlich voneinander ab: Der formal-funktionalen Auffassung entspricht das rein gewinnorientierte Modell einer unternehmerischen *Erfolgsverantwortung*. Gutes Wirtschaften unterliegt dem formalen Prinzip der Gewinn*maximierung* und wird als ertragreiches, d.h. profitables Wirtschaften verstanden. Soziale Bezüge spielen dabei vorwiegend in Form der Konkurrenz sowie einer treuhänderischen Verantwortung von Managern gegenüber den Eignern des Unternehmens eine Rolle. Die Möglichkeit von Kooperationen wird zwar eingeräumt; diese kommen aber lediglich als Mittel zum besseren Bestehen im Wettbewerb bzw. zur maximierten Erfüllung der eigenen Bedürfnisse in den Blick. Für die material-normative Auffassung stehen das Handeln von Unternehmen bzw. der diese leitenden Personen und die Folgen desselben hingegen von Anfang an in einer Verantwortungsrelation gegenüber der gesamten Gesellschaft bzw. allen von diesem konkret Betroffenen – weshalb hier von einer *sozialen Folgenverantwortung* gesprochen werden kann, die sich in ihrer größten Ausdehnung auf die gesamte Menschheit erstreckt.¹³ Die »erste Pflicht« der

12 Vgl. etwa Nell-Breuning, »Wirtschaftsethik«, S. 32, sowie Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik*, S. 11 und 204. Auch Rupert Lays Prinzip der »Förderung personalen Lebens« gehört in den Kontext einer material-normativen Wirtschaftsauffassung, auch wenn er es »nicht als materialen Wert, sondern als formalen Zweck ethischen Handelns« verstanden wissen will (Lay, *Ethik für Manager*, S. 64).

13 Innerhalb bio- oder physiozentrischer Ethiken wird als letzte Verantwortungsinstanz das Leben, die Natur oder die Schöpfung eingesetzt. Die in diesem Rahmen etablierte Fol-

Unternehmensleitung wird dementsprechend einmal in der inhaltlich mit Ausnahme der Achtung der gesetzlichen Bestimmungen nicht weiter eingeschränkten Steigerung des Profits¹⁴, einmal in der Produktion existenzsichernder und lebensdienlicher Güter gesehen, die in ihren Bedingungen wie Auswirkungen die moralischen Ansprüche aller Betroffenen (*stakeholder*) zu achten hat.

Gegen die formal-funktionale Auffassung der Marktwirtschaft und das Modell einer reinen Erfolgsverantwortung spricht der Einwand, dass ihre Verwirklichung zwar die Freisetzung unternehmerischer Kräfte fördert, diese aber nicht so zu lenken ermöglicht, dass die Versorgung sämtlicher Mitglieder des Gemeinwesens gegenwärtiger und zukünftiger Generationen mit den Gütern des basalen Gemeinwohls gewährleistet ist. Es fehlt an einem inhaltlichen Kriterium, das einer *Verabsolutierung des rein formalen Gewinnprinzips gegenüber dem Gemeinwohl* entgegenwirkt.¹⁵ Die Vorstellung der unsichtbaren Hand erweist sich in ihrer neoliberalen Verkürzung als *Gemeinwohlfiktion*, da der postulierte Zusammenhang zwischen Eigeninteresse und Gewinnmaximierung und der Förderung des Gemeinwohls nicht hinreichend gesichert ist. Ein zweites Problem des Prinzips der Gewinnmaximierung besteht darin, dass dieses in der Regel eine eher kurzfristige Zielorientierung nach sich zieht, was der langfristigen Sicherung mancher Gemeinwohlüter (z.B. lebensfreundlicher Umweltbedingungen für künftige Generationen) im Wege steht. Es legt zudem eine einseitige Ausrichtung an den Interessen der Unternehmenseigner (*shareholder*) nahe.

Darüber hinaus lassen sich Einwände gegen das hinter dem Prinzip der Gewinnmaximierung stehende Modell des *homo oeconomicus* erheben, mit dem eine Verengung des Eigeninteresses auf eine weitgehend quantitative Nutzenmaximierung vorgenommen wird. Empirische Untersuchungen zeigen, dass ein in Vorleistung tretendes moralisch-kooperatives Verhalten weit häufiger zu beobachten ist, als es in einem System von reinen Nutzenmaximierern zu erwarten wäre. Das von liberalen Ökonomen und Verfechtern der *rational-choice*-Theorie häufig angeführte Gefangenen-Dilemma bringt zwar die Ungewissheit adäquat zum Ausdruck, die vielen wirtschaftlichen Transaktionen zugrunde liegt, vernachlässigt aber die Möglichkeit eines wiederholten Aufeinandertreffens und entsprechend flexibel ange-

genverantwortung kann jedoch insgesamt nicht mehr als *soziale* Verantwortung bezeichnet werden.

14 Vgl. paradigmatisch Friedman, *Kapitalismus und Freiheit*.

15 Schon Marx hat darauf hingewiesen, dass die kapitalistische Marktwirtschaft keine innere Grenze des Prinzips der Gewinnmaximierung besitzt (vgl. *Kapital*, S. 167).

passter *tit-for-tat*-Strategien; es enthält daher nur begrenzt realistische Hinweise auf das von wirtschaftlichen Akteuren zu erwartende Handeln.

Der materialen, ethisch-normativen Auffassung der Wirtschaft und dem Konzept einer sozialen Folgenverantwortung wird zumeist entgegengehalten, dass sie der funktionalen Logik und den *Sachzwängen* des gesellschaftlichen Teilsystems Wirtschaft nicht gerecht würden. Indem sie diesem ihm äußerliche Maßstäbe zu oktroyieren suchten, gefährdeten sie die Leistungsfähigkeit der Wirtschaft und die aus dieser erwachsenden gemeinwohlförderlichen Effekte. Zudem seien die vorgeschlagenen Kriterien der Menschenwürde, der Lebensdienlichkeit oder einer sinnvollen Wertschöpfung zu unbestimmt, um brauchbare Maßstäbe der Unternehmensführung abzugeben. Sie bewirkten vielmehr eine wert-, wenn nicht gar ideologiebeladene *Moralisierung* der Debatten über die gute Führung von Unternehmen und stünden einer sachlichen Diskussion auf der Grundlage wirtschaftswissenschaftlicher Erkenntnisse im Wege.

Die Auseinandersetzung mit dem Sachzwangargument hat zu verschiedenen paradigmatischen Modellen der Wirtschaftsethik geführt. Auf der einen Seite hat Karl Homann unter Bejahung des Sachzwangs und eines rein formal gefassten Gewinnprinzips das Modell einer *Ökonomistischen Wirtschaftsethik* entwickelt, auf der anderen Seite hat Peter Ulrich eine Kritik des ökonomistischen Sachzwangdenkens vorgebracht und versucht, wirtschaftliche und ethische Perspektive in einer *Integrativen Wirtschaftsethik* zusammenzuführen.¹⁶

Die Ökonomistische Wirtschaftsethik geht davon aus, dass moralische Regelsysteme nicht apriori begründet werden können, sondern von den kontingenten historisch-kulturellen Bedingungen abhängig sind, die in verschiedenen Gesellschaften zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich ausfallen (Kontingenzprinzip). Sie sieht ihre Aufgabe darin, die moralischen Regelsysteme einer Gesellschaft so einzurichten, dass sie dem ökonomischen Prinzip der Gewinnmaximierung entsprechen, d.h. mit Anreizen zu einem normkonformen Handeln verbunden sind. Die *Verbindung allgemeiner wünschbarer moralischer Regeln und materieller Anreize* bietet die einzige Möglichkeit, um die durch die wirtschaftliche Konkurrenz gesetzten Dilemma-

16 Vgl. Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik*, Teil II. Eine Zwischenposition vertreten Horst Steinmann und Albert Löhr. Auf der einen Seite ordnen auch sie die Wirtschaft dem ethischen Ziel eines »gesellschaftlichen Friedens« unter, auf der anderen Seite halten sie an einer eigenen Sachlogik der Wirtschaft und einer prinzipiellen »Richtigkeitsvermutung« zugunsten des Gewinnprinzips als »Formalziel« fest (vgl. Steinmann/Löhr, *Unternehmensethik*, S. 107, 125 und 131ff.).

strukturen zu entschärfen. Das Bestehen von Dilemmastrukturen und Sachzwängen wird damit als unhintergebar Ausgangspunkt zugrunde gelegt, soll aber durch »anreizkompatible« Regeln so gestaltet werden, dass Konkurrenz und Gewinnprinzip moralische Wirkungen entfalten. Eine gute Unternehmensführung würde demnach darin bestehen, die Arbeits- und Produktionsbedingungen innerhalb des Unternehmens so zu gestalten, dass Mitarbeiter und potenzielle Kooperationspartner Anreize zu einem moralischen Handeln erhalten, wäre aber nur innerhalb eines von der Politik zu setzenden übergreifenden Rahmens zu erwarten, der zu unmoralischem bzw. gemeinwohlschädlichem Handeln verleitende Vorteile (Defektionsgewinne) aushebele und gemeinwohlförderliche Alternativen mit größeren Anreizen versehe.

Im Zentrum der Integrativen Wirtschaftsethik steht dagegen die Forderung einer auf moralische Einsicht gegründeten »Selbstbindung [...] an eine gesellschaftlich legitime und sinnvolle Wertschöpfungsaufgabe«¹⁷. Die Rede von der »gesellschaftlichen Legitimität« verweist dabei auf einen Primat des Politischen, der sich aus der Reflexion auf die Bedeutung wirtschaftlichen Handelns für die Gesellschaft und eine gelungene Lebensführung ergebe, und konkretisiert sich in dem Konzept einer »republikanischen Mitverantwortung« des Unternehmens für die soziale Gestaltung des Gemeinwesens.¹⁸ Im Rahmen dieser allgemeinen bürgerlichen Verantwortung und des diese operationalisierenden Stakeholder-Modells komme der Unternehmensleitung die Pflicht zu, *die moralisch legitimen Ansprüche aller von den Handlungen des Unternehmens Betroffenen zu wahren*, zu denen auch die Eigentümer gehören. Um diese Sichtweise im ökonomischen Bewusstsein zu stärken, bedürfe es einer Widerlegung des Ökonomismus und einer »ethische[n] Sensibilisierung«¹⁹ von Managern und Unternehmern.

17 Ulrich, »Wofür sind Unternehmen verantwortlich?«, S. 7.

18 Vgl. Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik*, S. 429 und 434. Dabei ist nicht ganz eindeutig, ob die Integrative Wirtschaftsethik als materialer oder als formaler Ansatz zu verstehen ist. Auf der einen Seite scheint das Prinzip der Lebensdienlichkeit und der mit ihm aufgespannte Rahmen einer guten Lebensführung ein allen ethischen Urteilen zugrunde liegendes materiales Prinzip darzustellen, das bestimmte Güter und Handlungen als moralisch wertvoll auszeichnet. Auf der anderen Seite sollen die Menschenrechte, anhand derer sich die Lebensdienlichkeit konkretisiert, auf das formale Prinzip der (moralischen) Gleichheit zurückgeführt werden und Urteile über die Legitimität der von einzelnen Stakeholdern erhobenen Ansprüche nicht apriori, sondern nur auf dem prozeduralen Wege öffentlicher Deliberation und Konsensbildung im Sinne der Diskursethik zu erreichen sein.

19 Ulrich, »Wofür sind Unternehmen verantwortlich?«, S. 5.

Der formal-funktionalen Verteidigung des Sachzwangdenkens durch die Ökonomistische Wirtschaftsethik ist entgegengehalten worden, dass sie zwar eine Entschärfung des Gefangenendilemmas in Aussicht stelle, dies aber nur um den Preis eines Verzichts auf jene Haltung erreichen könne, die als *moral point of view* erst ethisch legitimes moralisches Handeln ermöglicht. Was sie begründen könne, sei allenfalls ein *moraliskonformes*, aber kein moralisches Handeln. In der Tat führt die Kontingenzthese zu einer Gleichsetzung des Moralischen mit dem in einer bestimmten Gemeinschaft zu einer bestimmten Zeit allgemein Erwünschten. Dies beinhaltet den Verzicht auf das Postulat unbedingt allgemeingültiger ethischer Normen und damit auch auf die Idee eines universalisierungsfähigen basalen Gemeinwohls. Es fehlt an einer über- oder auch nur nebengeordneten Instanz, die eine vernünftige Kritik solcher Bestimmungen des »allgemein Erwünschten« ermöglicht, die die Grundrechte einzelner Mitglieder des Gemeinwesens verletzen. Dieser Einwand ließe sich nur dann entkräften, wenn gezeigt werden könnte, dass die Grundrechte notwendig mit dem Begriff des allgemein Erwünschten verbunden wären. Dies aber hieße, zunächst die Kontingenzthese und in letzter Instanz wohl auch den Ökonomismus aufzugeben.

Von Seiten der Integrativen Wirtschaftsethik ist des Weiteren eingewandt worden, dass das ökonomistische Sachzwangdenken auf einer *Überhöhung der wirtschaftlichen Rationalität* beruhe und Ausdruck eines nicht hinreichend selbstkritischen Denkens sei. Die Ökonomie verfüge nicht über eine unabhängige Eigenlogik, sondern besitze einen impliziten moralischen Gehalt, den es in einer kritischen Grundlagenreflexion freizulegen gelte. Ein Verzicht oder eine Einschränkung der strikten Erfolgs- und Vorteilsmaximierung sei jederzeit möglich, da der Mensch grundsätzlich in der Lage sei, seine Zielsetzungen zu hinterfragen und Nachteile in Kauf zu nehmen. Daher gebe es *keinen echten Zwang in der Sache*, sondern allenfalls drängende Konsequenzen aus einmal getroffenen und dann nicht mehr hinterfragten Zielentscheidungen.²⁰

Im Gegensatz zur Ökonomistischen Wirtschaftsethik hat die Integrative Wirtschaftsethik den Vorteil, die Schwächen eines formal-funktionalen Ansatzes zu überwinden, die vor allem im Fehlen eines Maßstabs für die Einhegung des Prinzips der Gewinnmaximierung zu sehen sind. Der Begriff der Lebensdienlichkeit erweist sich jedoch auf den ersten Blick insofern als zu vage, als er keine präzise Benennung einzelner Gemeinwohl-

²⁰ Mit Kant wäre hier allenfalls von pragmatischen Imperativen der Klugheit zu sprechen.

güter erlaubt. Allerdings geht Ulrich davon aus, dass der der Wirtschaft überzuordnende *moral point of view* untrennbar mit der Idee der Menschenrechte und der »unbezweifelbaren Universalität der Grundbedingungen des Menschseins (Conditio Humana)« verbunden ist.²¹ Damit kommt er zu einer ähnlichen Bestimmung fundamentaler Güter wie die transzendentalphilosophische Reflexion auf den quasi-materialen Inhalt eines basalen Gemeinwohls. In der konkreten Ausgestaltung seines Ansatzes verlangt Ulrich eine starke *Politisierung und Moralisierung wirtschaftlichen Handelns*, die etwa in den Begriffen einer »republikanischen Mitverantwortung« und der »Wirtschaftsbürgertugenden« deutlich wird.²² Diese Übertragung politisch-ethischer Begriffe auf den Bereich der Wirtschaft zielt unmissverständlich auf eine Demokratisierung wirtschaftlichen Handelns. Man kann jedoch Zweifel daran haben, ob der postulierte Primat der Politik über die Wirtschaft in dieser Fassung nicht zu stark ausfällt bzw. ob die Eigenwertigkeit der Wirtschaft, d.h. die nicht bloß historisch-faktische, sondern auch systemische Differenz zwischen politischer Repräsentation und privatwirtschaftlichen Strukturen, hier nicht unterschätzt wird. So wird zum einen das politisch-normative Moment im Begriff des Wirtschaftsbürgers überstrapaziert, wenn diesem eine »republikanische Mitverantwortung« zugesprochen wird, die im strikten Sinne nur dem Staatsbürger zukommt.²³ Zum anderen droht eine *moralische Überforderung*, wenn die Wahrnehmung sozialer Verantwortung an den Begriff einer (Wirtschafts-)Bürgertugend gekoppelt wird.

Die genannten Einwände betreffen jedoch nicht den inhaltlichen Kern der Kritik an der Ökonomistischen Wirtschaftsethik und dem Sachzwangdenken, sondern lediglich die Form derselben. Folgt man dieser Kritik, wird eine soziale Erweiterung der unternehmerischen Verantwortung und

21 Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik*, S. 243. Dabei entsteht eine gewisse Spannung zwischen der vorgeordneten Auszeichnung der Menschenrechte und der starken Ausrichtung des Ulrich'schen Ansatzes an der Diskursethik, die in ihrer ursprünglichen Fassung nur zwei formale Grundsätze (D und U) der Gestaltung von Diskursen kennt (vgl. Habermas »Diskursethik«, S. 75f.). Ulrich begegnet diesem Problem, indem er den Begriff der Menschenrechte zum einen singularisch und formal als unmittelbaren Ausdruck von Würde und Universalität zu fassen sucht, zum anderen auch für die einzelnen Menschenrechte eine diskursethische Überprüfung vorsieht, die allerdings nicht deren Geltung, sondern allein die Frage einer adäquaten, niemanden ausgrenzenden Formulierung betrifft.

22 A.a.O., S. 316.

23 Zur näheren Begründung siehe auch die Kritik an der Selbsttitulierung von Unternehmen als »korporative Bürger« in Abschnitt 8.6.

damit eine *Revision des Gewinnprinzips* erforderlich. Da eine vollständige oder auch nur weitgehende planwirtschaftliche Vergesellschaftung des Eigentums an Produktionsmitteln aus den oben genannten Gründen nicht gerechtfertigt werden kann, wird eine solche Erweiterung aber zumindest für Manager auch weiterhin Momente einer treuhänderischen Erfolgsverantwortung umfassen. Das Modell der unternehmerischen Erfolgsverantwortung ist daher nicht einfach zu verabschieden, sondern muss um einzeln auszuweisende Elemente der sozialen Folgenverantwortung *ergänzt* werden. Die Diskussion der basalen Gemeinwohlpflichten der wirtschaftlichen Eliten sollte eine Klärung der Frage ermöglichen, welche Elemente dies sind.

8.3 Die basalen Gemeinwohlpflichten der wirtschaftlichen Eliten

Bei den Pflichten wirtschaftlicher Eliten, die aus dem Begriff des basalen Gemeinwohls abgeleitet werden können, wird es sich um Pflichten handeln, die diejenigen basalen Gemeinwohlüter betreffen, die nur unter Mitwirkung der wirtschaftlichen Eliten produziert, bereitgehalten und langfristig gesichert werden können. Da Gemeinwohlpflichten rollen- oder positionsspezifisch sind, werden zudem die spezifischen Aufgabenprofile der verschiedenen Teilgruppen zu berücksichtigen sein. Bei Managern und Unternehmern wird es um Pflichten der guten Führung von Unternehmen gehen; bei Unternehmenseignern und Großaktionären sowie den Führungsspitzen von Wirtschaftsverbänden um Pflichten, die teils in direktem Zusammenhang damit stehen, teils die betriebs- und volkswirtschaftlichen Rahmenbedingungen der Unternehmensführung betreffen. Da die Pflichten dieser Gruppen eng miteinander verbunden sind, werden wir sie nicht voneinander getrennt diskutieren.

Die gute Unternehmensführung

Ähnlich wie der Amtseid auf die Verfassung und das Wohl des Gemeinwens seinem Inhalt nach eine umfassende Metanorm der basalen Gemeinwohlpflichten der regierenden Elite darstellt, schließt auch die im ethischen Sinne gute Unternehmensführung einen Großteil der basalen Gemein-

wohlpflichten der wirtschaftlichen Eliten ein. Insofern kann von einer umfassenden Gemeinwohlpflicht der guten Unternehmensführung gesprochen werden, die sich in einer Reihe von Teilpflichten manifestiert. Als erster Kandidat für eine solche Teilpflicht kommt die Produktion (bzw. der Import) der materiellen basalen Gemeinwohlgüter wie z.B. Grundnahrungsmittel, Trinkwasser, Kleidung, Wohnung und Medikamente gegen verbreitete lebensbedrohliche Krankheiten in den Blick.

8.3.1 Die langfristig gesicherte Produktion der materialen basalen Gemeinwohlgüter

Die Behauptung einer Pflicht zur Produktion oder zum Import basaler Gemeinwohlgüter ruft drei Einwände auf den Plan: Wie sich in der Politik keine Verpflichtung begründen ließ, ein Amt zu übernehmen, so kann auch im Bereich der Wirtschaft niemand dazu verpflichtet werden, einen bestimmten Beruf auszuüben bzw. bestimmte Güter herzustellen. Auch der Versuch, die Pflicht zur Produktion oder Bereitstellung der basalen Gemeinwohlgüter auf diejenigen Mitglieder der wirtschaftlichen Eliten einzugrenzen, die aus freien Stücken in Unternehmen und Branchen tätig sind bzw. Anteile an Unternehmen besitzen, die mit der Produktion oder dem Import solcher Güter befasst sind, scheitert an diesem Einwand, da er einen Branchenwechsel des Unternehmens verbieten und damit die Freiheit der Unternehmensführung wie der Unternehmenseigner unzulässig einschränken würde.

Hinzu kommt zweitens das Problem, dass es sich bei den betreffenden Teilpflichten um positive und relativ unvollkommene Pflichten handeln würde: Auch wenn sich der absolute Bedarf an materiellen basalen Gemeinwohlgütern genau ermitteln ließe – was nicht zuletzt durch die Forderung der Sicherung auch für künftige Generationen erschwert wird –, bliebe unter marktwirtschaftlichen Bedingungen unklar, welche Unternehmen einen wie großen Anteil an der Produktion abzudecken hätten. Damit droht sich eine entsprechende Pflicht im Unbestimmten zu verlieren. In engem Zusammenhang mit dem zweiten Problem kann schließlich drittens eingewandt werden, dass die Sorge um die Sicherung der Produktion der materiellen basalen Gemeinwohlgüter nicht in den Verantwortungsbereich der wirtschaftlichen, sondern in den der regierenden politischen Elite fällt: Wenn der Markt und das freiwillige Engagement von Unternehmen nicht

von sich aus dazu führen, dass die materiellen Güter des basalen Gemeinwohls in hinreichender Menge und für jedes Mitglied des Gemeinwesens zugänglich hergestellt, bereitgehalten und langfristig gesichert werden, ist es die Aufgabe der regierenden Elite, ordnungs- und wirtschaftspolitische Anreize zu setzen, die dies gewährleisten. Da die Einschränkung der Berufswahl und die staatliche Verordnung von Produktionszielen ethisch illegitim sind, bleiben dafür nur die Instrumente direkter oder indirekter Subventionen in einzelne Unternehmen oder Branchen oder in die Kaufkraft insbesondere materiell schlechter gestellter Konsumenten, das Festlegen von Preisgrenzen oder die Sicherung der Versorgung durch öffentliche oder halböffentliche Unternehmen. Eine solche Sicherung kann im Extremfall auch über eine Verstaatlichung privater Unternehmen erfolgen. Die historischen Erfahrungen mit den Defiziten der Planwirtschaft und der schon bei der Bestimmung des Gemeinwohlbegriffs angeführte Paternalismuseinwand weisen allerdings darauf hin, dass es nicht nur einem Marktversagen entgegenzusteuern gilt, sondern dass Beeinträchtigungen der Produktion auch durch ein Übermaß an staatlicher Regulierung hervorgerufen werden können.²⁴

Die genannten Einwände scheinen nicht viel von einer spezifischen Gemeinwohlpflicht der wirtschaftlichen Eliten zur langfristig gesicherten Produktion der materiellen basalen Gemeinwohlgüter übrig zu lassen. Mit der *Sicherung lebensfreundlicher Umweltbedingungen* für gegenwärtige und zukünftige Generationen gibt es allerdings ein materielles basales Gemeinwohlgut, für das die vorgebrachten Einwände nicht zutreffen, weil es nicht erst hergestellt, sondern im Sinne einer negativen Pflicht bewahrt bzw. im Falle einer Schädigung so weit wie möglich wiederhergestellt werden muss. Dieses basale Gemeinwohlgut begründet eine von der Berufswahl unabhängige Pflicht aller Wirtschaftsbürger, besonders aber der wirtschaftlichen Eliten, die Produktionsverhältnisse so zu gestalten, dass ein *nachhaltiges Wirtschaften* und damit die Sicherung lebensfreundlicher Umweltbedingungen auch für künftige Mitglieder des Gemeinwesens gewährleistet sind.

24 Die Existenz öffentlicher oder fiskalischer Unternehmen zielt idealerweise auf die Sicherung der Qualität und der allgemeinen Erschwinglich- und Zugänglichkeit der hergestellten Güter. Allerdings birgt sie die Gefahr der Bildung von Monopolen, die aufgrund fehlender Konkurrenz an Innovationskraft und Effizienz verlieren. Um die positiven Effekte der Konkurrenz verschiedener nicht-staatlicher Anbieter aufrechtzuerhalten, kann aber auch auf die Zwischenform einer branchenspezifischen staatlichen *Wettbewerbsaufsicht* zurückgegriffen werden. Dieser Mittelweg verlangt allerdings eine sorgfältige Erfüllung der Aufsichtspflicht bzw. eine hinreichende personelle und finanzielle Ausstattung der staatlichen Kontrollinstanzen.

Die langfristige Sicherung lebensfreundlicher Umweltbedingungen

Im Falle der nicht zu einer Elite zählenden Wirtschaftsbürger erstreckt sich die Pflicht zur langfristigen Sicherung lebensfreundlicher Umweltbedingungen auf das Verhalten am eigenen Arbeitsplatz und/oder auf die Kaufentscheidungen als Konsument (Konsumenten-souveränität). Bei den Führern von Unternehmen geht es um eine nachhaltige Gestaltung der Strategien und der inneren Entwicklung des Unternehmens als Teilvorgaben einer guten Unternehmensführung. Die Gemeinwohlpflicht zur umweltfreundlichen Gestaltung der Produktionsverhältnisse trifft aber nicht nur Manager und Unternehmer, sondern auch Anteilseigner und die Führer von Wirtschaftsverbänden, die die Interessen der Unternehmer, Investoren und Arbeitnehmer einzelner Branchen wie der gesamten (Volks-)Wirtschaft gegenüber der Politik vertreten. Ebenso wie die politischen Eliten haben sie einen bestimmten Beitrag zur Gestaltung der Rahmenordnung der Wirtschaft zu leisten.²⁵ Die gemeinsame Wirkung dieser Beiträge sollte darin bestehen, dass ein nachhaltiges Wirtschaften auch unter Bedingungen eines marktwirtschaftlichen Verdrängungswettbewerbs möglich wird. Bei den Großaktionären von Unternehmen bezieht sich diese Pflicht darauf, dem Management Rückendeckung für eine diese Belange berücksichtigende Unternehmensstrategie zu geben. Bei den Führern von Wirtschaftsverbänden konkretisiert sich diese Pflicht in der Funktion einer Politikberatung, die *nach bestem Wissen* wirtschaftliche Expertise in die Entwicklung von Szenarien einbringt, ohne die Interessen der eigenen Klientel über das Gemeinwohl zu stellen.²⁶ Das basale Gemeinwohl der Sicherung lebensfreund-

25 Da es sich um einen spezifischen Beitrag handelt, der inhaltlich nicht über die allgemeine Rolle als Bürger, sondern über die mit besonderem Einfluss verbundene Position als Mitglied einer wirtschaftlichen Elite bestimmt ist, und diese besondere Position – anders als bei politischen Eliten – nicht demokratisch legitimiert ist, scheint es mir zu ungenau, von einer »republikanischen Mitverantwortung« zu sprechen und »Staatsbürger-tugenden« und »Wirtschaftsbürgertugenden« miteinander zu verschmelzen (vgl. Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik*, S. 316f.).

26 Da diese ethisch legitime soziale Erwartung in gewisser Spannung zur ökonomisch-politischen Funktion einer möglichst erfolgreichen Vertretung je besonderer Interessen steht, bedarf es an dieser Stelle mehrerer Mechanismen öffentlicher Kontrolle. Neben Lobbygesetzen, die ein Höchstmaß an Transparenz und damit auch öffentliche Kritik in den Medien ermöglichen, sollte es unabhängige Expertengremien in den entsprechenden Ministerien geben. Auch die Kaufentscheidungen der Bürger können eine nicht unbedeutende Rolle für eine gemeinwohlförderliche Lobbypolitik spielen: In je stärkerem Maße Unternehmen damit rechnen müssen, für eine gemeinwohlschädliche Interessenvertretung von den Konsumenten sanktioniert zu werden, desto mehr rücken wirtschaftliches Eigeninteresse und das Interesse an der Förderung des Gemeinwohls zusammen.

licher Umweltbedingungen für künftige Generationen begründet damit eine *erste inhaltliche Einschränkung des formalen Prinzips der Gewinnmaximierung* und einer allein an diesem Prinzip ausgerichteten unternehmerischen Erfolgsverantwortung.

Die *Pflicht einer nachhaltigen Gestaltung der Produktionsverhältnisse* beinhaltet jedoch keine Verpflichtung, die Welt oder den durch das Territorium des Gemeinwesens bestimmten Teil derselben in dem gleichen Zustand zu hinterlassen, in dem man ihn von vorherigen Generationen übernommen hat. Eine solche Pflicht ist durch den Begriff des basalen Gemeinwohls nicht gedeckt und stellt insofern keine ethisch legitime soziale Erwartung dar. Die Pflicht zur Nachhaltigkeit erstreckt sich in ihrer ökologischen Dimension lediglich auf die langfristige Sicherung einer lebensfreundlichen Umwelt, d.h. von Umweltbedingungen, die es künftigen Mitgliedern des Gemeinwesens ermöglichen, die für ihre physische Subsistenz und ihre kulturelle Autonomie notwendigen basalen Gemeinwohlüter herzustellen, bereitzuhalten und langfristig zu sichern. Ein Abbau nicht regenerierbarer Ressourcen, wäre somit dann vertretbar, wenn er sicher prognostizierbar ohne bedrohliche Schädigung der Umwelt und ohne Gefährdung der physischen und kulturellen Lebensgrundlage künftiger Generationen erfolgen würde. Da tragfähige Aussagen über die zukünftige Entwicklung nicht einfach zu gewinnen sind, sollten entsprechende Entscheidungen aber nur nach ausführlichen öffentlichen Debatten und mit entsprechender Vorsicht gefällt werden. Für diese Debatten bedarf es keineswegs immer der Orientierung am Schlimmstmöglichen. Auf der anderen Seite sollte man sich aber auch nicht mit einem grenzenlosen Vertrauen auf die Möglichkeiten des technischen Fortschritts in Sicherheit wiegen. Es ist daher eine nur billige Forderung, dass *Ersatz- oder Kompensationslösungen*, die einer Generation den Verbrauch nicht regenerierbarer Ressourcen erlauben sollen, nicht nur entwickelt, sondern auch erprobt und bewährt sein müssen. Zudem steht es den Mitgliedern eines Gemeinwesens frei, im Rahmen der öffentlichen Bestimmung des melioren Gemeinwohls striktere Bedingungen für den Umgang mit nicht erneuerbaren Ressourcen festzulegen.

Einen wichtigen Schritt zu einer ökologischen Umgestaltung der Produktionsverhältnisse bildet die Einbeziehung sogenannter *externer Kosten*. Dabei handelt es sich um Kosten, die zwar durch die Tätigkeit des Unternehmens entstehen, aber nicht vom Unternehmen übernommen und in seine Preiskalkulationen einbezogen werden. Beispiele sind etwa die Belastung der Umwelt mit Schadstoffen, der irreversible Verbrauch von Res-

sources oder die unbemerkte oder nicht justiziable Schädigung von Verbrauchern. Da diese Kosten aber früher oder später beglichen werden müssen und die Unternehmen im Nachhinein oft nicht mehr belangt werden können, fällt ein Großteil langfristig auf die Allgemeinheit zurück. Das Abschieben externer Kosten durch Unternehmen kann daher in vielen Fällen als gemeinwohlschädliche Praxis eingestuft werden. Für eine gerechte Beurteilung gilt es zwar, auch die direkten und indirekten positiven Effekte für das Gemeinwesen zu berücksichtigen – also den Nutzen der erzeugten Güter und angebotenen Dienstleistungen, die geschaffenen Arbeitsplätze sowie das aus den Prozessen der Produktion und des Konsums geschöpfte Aufkommen an Steuern und Sozialabgaben.²⁷ Häufig wird die Bilanz aber dennoch negativ ausfallen, insbesondere dann, wenn man alternative Produkte und Produktionsverfahren einbezieht, bei denen die externen Kosten entweder eingerechnet oder verringert werden – oder gar nicht erst anfallen. Damit ergibt sich eine Gemeinwohlpflicht der wirtschaftlichen Eliten, *sich vom Modell externer Kosten zu verabschieden* und diese in ihre Bilanzen zu integrieren. Wo dies mit Mitteln der Selbstverpflichtung nicht gelingt, ist es Aufgabe der regierenden Elite, entsprechende gesetzliche Bestimmungen zu erlassen und auf die Einführung nationaler und transnationaler Preisregime und Steuerregulierungen hinzuwirken.

Als eng mit der Pflicht zur Etablierung nachhaltiger Produktionsverhältnisse verbunden erweist sich auch die Forderung, eine *gute Qualität* der hergestellten oder importierten basalen Gemeinwohlüter zu gewährleisten. Die Qualitätsforderung kann in dem hier diskutierten Zusammenhang zum einen auf die *Gesundheit* der Konsumenten sowie der in die Produktion eingebundenen Arbeiter bezogen werden, die selbst ein basales Gemeinwohlgut darstellt; zum anderen erstreckt sie sich auf die Haltbarkeit der Produkte. Unter dem ersten Gesichtspunkt konkretisiert sich die Forderung nach guter Qualität zu einer Gemeinwohlpflicht, auf giftige bzw. gesundheitsschädliche und dabei insbesondere auf schwer abbaubare Inhaltsstoffe zu verzichten und die Produktionsbedingungen so zu gestalten, dass keine giftigen Abfälle entstehen.

Der Gesichtspunkt der *Haltbarkeit* verlangt die Herstellung von Produkten, die möglichst langlebig sind und/oder so konstruiert sind, dass

27 Im Falle »schwacher« oder aber stark neoliberal ausgerichteter Staaten können die positiven externen Effekte unternehmerischer Tätigkeit sogar bis hin zur Übernahme staatlicher Aufgaben wie etwa des Baus von Straßen, Kindergärten, Schulen etc. reichen. Sie können ökonomisch gesehen in die zu erstellende Bilanz einbezogen werden, obwohl es sich eigentlich um Gemeinwohlpflichten der regierenden Elite handelt.

Reparaturen und der Austausch von Bestandteilen möglich sind. Die auf diese Weise ermöglichten Einsparungen von Rohstoffen und Energie stehen allerdings in einem Spannungsverhältnis zur Sicherung des Unternehmens. Die längere Haltbarkeit von Produkten ist unter den gegenwärtigen Systembedingungen zwangsläufig mit einem Umsatzrückgang verbunden, der wahrscheinlich weder durch die Verkäufe von Ersatzteilen noch für alle Käuferschichten durch höhere Preise ausgeglichen werden kann. Entsprechende Einbußen an Umsatz und Gewinn lassen darüber hinaus einen Verlust an Arbeitsplätzen erwarten. Damit stellt sich die Frage, wie sich die ökologische, wirtschaftliche und soziale Dimension der Nachhaltigkeit unter dem übergreifenden Gesichtspunkt des Gemeinwohls miteinander verbinden lassen.²⁸ Im Hinblick auf die gute Führung von Unternehmen muss deshalb geklärt werden, ob eine basale Gemeinwohlpflicht zur langfristigen Sicherung von Unternehmen (wirtschaftliche Dimension) und zur Sicherung oder gar zum Schaffen von Arbeitsplätzen (wirtschaftlich-soziale Dimension) besteht.

8.3.2 Die langfristige Sicherung des Unternehmens und von Arbeitsplätzen

Die langfristige Sicherung des Unternehmens stellt eine Aufgabe dar, die auf den ersten Blick einen notwendigen Bestandteil einer guten Unternehmensführung ausmacht. Sie scheint zudem gleichermaßen im Interesse der Unternehmenseigner wie des Gemeinwesens zu liegen und damit ebenso Teil der unternehmerischen Erfolgsverantwortung wie der sozialen Folgenverantwortung zu sein. Die Orientierung am Prinzip der Gewinnmaximierung kann jedoch nicht nur den Verkauf, sondern unter Umständen auch die Zerschlagung oder das finanzielle Ausbluten eines Unternehmens ökonomisch sinnvoll erscheinen lassen.²⁹ Das Eigeninteresse von Investo-

²⁸ Eine mögliche Lösung dieses Problems könnte in einer Umstellung der Produktion auf ein nach ökologischen Kriterien ausgerichtetes Mehrwegsystem liegen. So gibt es Geschäftsmodelle, die eine Rückgabe des abgenutzten Produkts durch den Kunden und eine abermalige Verwertung der recyclingfähigen Rohstoffe vorsehen. Diese Modelle – die weit über eine bloße Rücknahmepflicht hinausgehen – setzen allerdings den Einsatz von Materialien voraus, die in hohem Maße und *für dasselbe Produkt* wiederverwertbar sind.

²⁹ Zwar kann man darauf hoffen, dass hohe Transaktionskosten oder das langfristige Eigeninteresse dagegen sprechen, diese Hoffnung ist aber weit von einer Gemeinwohlpflicht entfernt.

ren an einer möglichst hohen Rendite und das Interesse an der langfristigen Sicherung des Unternehmens fallen nicht notwendig zusammen. Daraus folgt, dass die Sicherung des Unternehmens kein notwendiger Bestandteil der unternehmerischen Verantwortung ist, solange man diese allein am Gewinnprinzip bzw. am Shareholder-Value ausrichtet. Lässt sich demgegenüber eine ethisch legitime soziale Erwartung aus dem Begriff des basalen Gemeinwohls ableiten, die eine Einschränkung des Prinzips der Gewinnmaximierung zugunsten der Sicherung von Unternehmen und Arbeitsplätzen zu rechtfertigen vermag?

Zunächst besteht ein starkes allgemeines Interesse an der langfristigen Sicherung von Unternehmen und Arbeitsplätzen. Auf der einen Seite sind die Mitglieder des Gemeinwesens unmittelbar auf die Sicherung derjenigen Firmen angewiesen, die mit der Produktion oder dem Import basaler Gemeinwohlgüter befasst sind. Auf der anderen Seite ergibt sich ein mittelbares Interesse daraus, dass eine finanzielle Gefährdung des Unternehmens gerade bei großen Firmen oft von staatlicher Seite, also auf Kosten der Allgemeinheit, aufgefangen wird,³⁰ sowie daraus, dass der Untergang oder der Fortzug eines Unternehmens meist mit dem Verlust von Arbeitsplätzen, mit Steuerausfällen und anderen Folgekosten verbunden ist. Es ist demnach offenkundig, dass dem Gemeinwesen aus einer Unternehmensführung, die nicht auf die langfristige Sicherung des Unternehmens gerichtet ist, häufig Schäden oder zumindest Nachteile entstehen. Die Begründung einer entsprechenden Gemeinwohlpflicht über die Produktion basaler Gemeinwohlgüter hat sich jedoch als nicht tragfähig erwiesen, da einer solchen Erwartung an die wirtschaftlichen Eliten die Berufsfreiheit und die Freiheit des Eigentums entgegenstehen.

Zudem gibt es gegenläufige Fälle, in denen die Schließung von Betrieben gemeinwohlförderlich ist, etwa wenn von den produzierten Gütern oder von der Art der Produktion eine Gefährdung der Allgemeinheit oder auch nur des basalen Gemeinwohls einiger Mitglieder des Gemeinwesens ausgeht. Im Falle von Unternehmen oder auch ganzer Industriezweige, von denen größere gemeinwohlschädliche als gemeinwohlförderliche Effekte ausgehen, muss daher die Einstellung der Produktion verlangt werden. Die Möglichkeit solcher Fälle scheint klar gegen eine allgemeine Pflicht zur langfristigen Sicherung von Unternehmen zu sprechen; zudem legt die Forderung, Unternehmen im Interesse des Gemeinwohls zu

³⁰ Man denke etwa an die milliardenschweren Bürgschaften und Unterstützungszahlungen in der Finanz- und Bankenkrise.

schließen, den Einwand nahe, die Theorie der Gemeinwohlpflichten verwickle sich in eine Paradoxie, da sie die Einstellung der Produktion mancher Betriebe als Ergebnis guter Unternehmensführung verkaufen müsse. Dieser Einwand ist jedoch in zweierlei Hinsicht unzutreffend: Zum einen wird die Entwicklung zu sehr von ihrem letzten Stadium her betrachtet. Eine gute Unternehmensführung, die diesen Namen verdient, hätte sich bereits früher für eine nachhaltige Strategie entscheiden und so den Bestand des Unternehmens langfristig sichern können. Zum anderen muss die Einstellung der Produktion bestimmter Erzeugnisse nicht die Einstellung jeglicher Produktion bedeuten; sie kann auch über einen *Wechsel zu anderen Produkten* oder über eine *Umstellung der Produktionsverhältnisse* erfolgen. Auch wenn sich der Vorwurf der Paradoxie ausräumen lässt, fehlt es jedoch nach wie vor an einer positiven Begründung für die Forderung der langfristigen Unternehmenssicherung.

Da es kaum gelingen dürfte, die Sicherung von Unternehmen selbst als basales Gemeinwohlgut auszuweisen, bleibt nur eine indirekte Begründungsstrategie, die bei der Bedeutsamkeit der langfristigen Existenz von Unternehmen für die Sicherung anderer basaler Gemeinwohlgüter ansetzt.³¹ Die obigen Überlegungen zu einer basalen Gemeinwohlpflicht zur Produktion der materiellen Güter des basalen Gemeinwohls machen jedoch deutlich, dass eine analoge Begründung auch hinsichtlich einer Pflicht zur langfristigen Sicherung der Unternehmen nicht erfolgreich sein kann. Die Strategie einer indirekten Begründung würde aber etwa dann aufgehen, wenn sich der »Besitz« eines Arbeitsplatzes entweder als ein Grundgut oder als ein notwendiges Bedingungsgut für die Produktion basaler Gemeinwohlgüter ausweisen ließe. Die langfristige Sicherung von Unternehmen wäre dann zwar nicht *per se* eine basale Gemeinwohlpflicht, aber ein notwendiges Mittel zur Erfüllung einer solchen.

8.3.2.1 Die Forderung der Sicherung und Schaffung von Arbeitsplätzen

Innerhalb moderner Industriegesellschaften, in denen eine vollständige oder auch nur weitgehende Selbstversorgung mit dem Lebensnotwendigen für den Einzelnen aufgrund der fortgeschrittenen Arbeitsteilung weitgehend unmöglich geworden ist, scheint eine zentrale wirtschaftliche und soziale Funktion von Unternehmen darin zu bestehen, über die Produktion

³¹ Auch die These, ein funktionierender Finanzmarkt sei ein Gemeinwohlgut, lässt sich m.E. allenfalls auf diesem Wege begründen.

von Gütern und das Anbieten von Dienstleistungen Arbeitsplätze bereitzustellen. Dem »Besitz« eines Arbeitsplatzes kann dabei in dreifacher Hinsicht eine zentrale Bedeutung zugeschrieben werden: Wer Arbeit hat, ist erstens über den erzielten Verdienst in der Lage, sich selbst und Familienangehörige mit Nahrungsmitteln und weiteren Gütern zu versorgen.³² Einige dieser Güter spielen zudem eine wichtige Rolle für die Ermöglichung sozialer und kultureller Teilhabe. Die Art der Tätigkeit und die Höhe des Verdienstes (bzw. die Menge und Art der mit diesem erworbenen Güter) ist zweitens wichtig für den sozialen Status. In engem Zusammenhang mit den ersten beiden Gründen, aber nicht immer darauf reduzierbar, bildet Arbeit drittens für viele Menschen eine wichtige Quelle ihres Selbstwertgefühls. Der Besitz eines Arbeitsplatzes kann damit als ein wichtiges soziales Gut, vielleicht sogar als Grundgut verstanden werden. Hinzu kommen erhebliche positive Auswirkungen einer möglichst hohen Beschäftigungsquote für das Gemeinwesen: Dem auf Seiten des Staates erhöhten Steueraufkommen und der durch die Sozialabgaben erhöhten Verteilungsmasse in den Systemen der sozialen Sicherung steht auf Seiten der Bürger eine Reduzierung sozialer Bedürftigkeit gegenüber.

Stellt der Besitz eines Arbeitsplatzes aber tatsächlich ein Grundgut bzw. ein basales Gemeinwohlgut dar, sodass sich eine basale Gemeinwohlpflicht wirtschaftlicher Eliten zur Sicherung und Schaffung³³ von Arbeitsplätzen ableiten lässt? Um nicht nur als Gut, sondern als basales Gemeinwohlgut ausgewiesen werden zu können, müsste Arbeit bzw. der Besitz eines Arbeitsplatzes eine notwendige Voraussetzung für die Sicherung der physischen Subsistenz und/oder der kulturellen Autonomie darstellen. Für Menschen in modernen, insbesondere sozialstaatlichen Gesellschaften scheint allerdings weder das eine noch das andere der Fall zu sein. Kinder, Rentner, Hausfrauen und -männer, Arbeitslose und Sozialhilfeempfänger werden teils vom Staat, teils von Partnern und Verwandten mit den nötigen materiellen Gemeinwohlgütern versorgt, ohne (aktuell) dafür zu arbeiten. Schaut man genauer hin, spielen im Hintergrund zwar für die meisten

32 Eine nicht zu vernachlässigende Ausnahme bilden allerdings die sogenannten *working poor*, deren durch Arbeit erzieltetes Einkommen nicht zur Versorgung mit dem Lebensnotwendigen reicht (absolute Armut) oder unterhalb eines gesellschaftlich bestimmten »Existenzminimums« bleibt (relative Armut).

33 Gemäß den beiden Teilforderungen der Sicherung bereits vorhandener Arbeitsplätze und dem Schaffen neuer Arbeitsplätze bestünde zum einen eine Verpflichtung der Unternehmensleitung gegenüber den gegenwärtig beschäftigten Mitarbeitern, zum anderen eine weiter reichende Verpflichtung gegenüber arbeitslosen Mitgliedern des Gemeinwesens als potenziellen Mitarbeitern.

Gruppen Arbeitsverhältnisse eine Rolle: Die Empfänger von Renten und Arbeitslosengeld haben selbst ein ganzes Berufsleben oder zumindest einige Jahre gearbeitet und dadurch Versorgungsansprüche erworben. Hausfrauen und -männer sind keinesfalls untätig, sondern leisten im Haushalt sogenannte *Reproduktionsarbeit*; diese Arbeit wird allerdings offiziell nicht bezahlt und gilt nicht als Teil der produktiven Ökonomie. Hausfrauen und -männer haben zwar »zu tun«, besitzen aber gemäß der üblichen Verwendungsweise des Wortes keinen Arbeitsplatz. Kinder gehen keiner beruflichen Arbeit nach, ähnlich wie bei den Rentnern könnte man aber von einer phasenverschobenen Berufstätigkeit ausgehen, sofern sie als Jugendliche oder Erwachsene ins Arbeitsleben eintreten und dann gegebenenfalls ihre Eltern und eigene Partner und/oder Kinder versorgen.

Spätestens die Gruppe der Sozialhilfeempfänger macht jedoch deutlich, dass der Zusammenhang zwischen der Versorgung mit basalen Gemeinwohlsgütern und dem Besitz eines Arbeitsplatzes in modernen Gesellschaften nicht mehr ein notwendiger ist. Auch wenn es überzogen sein mag, von einem »Ende der Arbeitsgesellschaft« zu sprechen, ist unverkennbar, dass der Zusammenhang zwischen (Lohn-)Arbeit und dem Anspruch auf die Versorgung mit basalen Gemeinwohlsgütern faktisch zumindest für manche Gruppen außer Kraft gesetzt ist.

Dieser Wandel spiegelt sich auch in der bereits zu Beginn dieses Kapitels berührten Differenz zwischen enger und weiter Definition des Wirtschaftsbürgers. Während die Teilnahme an den Prozessen der Wirtschaft in der engeren Definition an den über Arbeit verdienten Lebensunterhalt bzw. an den Besitz eines Arbeitsplatzes gekoppelt ist³⁴, wertet die weite Definition auch die Konsummöglichkeiten arbeitsloser Sozialhilfeempfänger als wirtschaftsbürgerliche Transaktionen. Der engen Definition kann entgegengehalten werden, dass sie eine nicht unbeträchtliche Menge wirtschaftlicher Transaktionen unberücksichtigt lässt und damit auf einem zu engen Verständnis von Wirtschaft beruht. Der Begriff des Wirtschaftsbürgers sollte aber, wenn er für die politische Ethik geeignet sein soll, *alle in irgendeiner Form am Wirtschaftsleben beteiligten Mitglieder des Gemeinwesens* einbe-

34 Die Koppelung des Wirtschaftsbürgerstatus an den Besitz eines Arbeitsplatzes scheint an der antiken Figur des Voll- oder Aktivbürgers ausgerichtet, indem sie das mit dieser verbundene normative Ideal einer individuellen Autarkie als Grundlage der Selbstachtung sowie politischer Autonomie begreift. Erstaunlicherweise findet sich eine entsprechende Abqualifizierung derjenigen Mitglieder des Gemeinwesens, die nicht selbstständig für ihre Existenz sorgen können, aber auch noch bei Kant (vgl. *Metaphysik der Sitten*, § 46).

ziehen und nicht zu Ausgrenzungen führen. Die Kritik an der engen Definition des Wirtschaftsbürgers hat sowohl deskriptive als auch normative Aspekte: Deskriptiv lässt sich konstatieren, dass nicht alle wirtschaftlichen Handlungen der Mitglieder des Gemeinwesens berücksichtigt werden. In normativer Hinsicht erscheint es ausgehend von der politischen Gleichheitsforderung, die mit dem Status als Bürger verbunden ist und sich zumindest partiell auf den Begriff des Wirtschaftsbürgers übertragen lässt, problematisch, nicht alle Mitglieder des Gemeinwesens als Wirtschaftsbürger zu begreifen. Dies gilt selbst dann, wenn sich einzelne Gruppen im Rahmen einer Schattenwirtschaft bewusst gegen die Gesetze des Gemeinwesens und den politischen Ordnungsrahmen der Wirtschaft stellen, wie dies einerseits bei mafiösen Organisationen, andererseits bei systematischer Schwarzarbeit der Fall ist. Auch hier wird man in politischer wie rechtsphilosophischer Sicht nicht von einer Aberkennung des Status als politischer oder wirtschaftlicher Bürger sprechen, sondern lediglich eine Sanktionierung des gemeinwohlschädigenden Verhaltens gemäß den geltenden rechtlichen Bestimmungen verlangen dürfen.

Obwohl damit bereits normative Aspekte gestreift wurden, sind wir aber dennoch von einer *faktischen* Entwicklung ausgegangen. Um sich nicht einfach von dieser Entwicklung überrollen zu lassen, gilt es, noch einmal einen Schritt zurückzugehen und danach zu fragen, ob die konstatierte partielle Auflösung des Zusammenhangs zwischen dem Besitz eines Arbeitsplatzes und der Versorgung mit basalen Gemeinwohlsgütern unter normativen Gesichtspunkten zu kritisieren ist.³⁵ In dieser Richtung lässt sich fragen, ob sich ausgehend vom Begriff des basalen Gemeinwohls ein *Recht auf Arbeit* bzw. ein *Anspruch auf Vollbeschäftigung* begründen lässt, aus dem sich entsprechende Pflichten der wirtschaftlichen (und/oder) politischen Eliten ableiten lassen.

8.3.2.2 Gibt es ein Recht auf Arbeit?

Zur Begründung eines Rechts auf Arbeit wird in der Regel entweder auf Artikel 23 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* oder aber auf die moralischen Prinzipien der Menschenwürde und der menschlichen Selbstverwirklichung Bezug genommen. Artikel 23 nennt neben dem Recht auf Arbeit das Recht auf »freie Berufswahl«, das Recht auf »freie und gerechte

³⁵ Wir werden allerdings sehen, dass in dieser Frage normative Überlegungen und faktische Beobachtungen sehr eng miteinander verbunden sind.

Arbeitsbedingungen« sowie »auf Schutz vor Arbeitslosigkeit«. Gemäß der vorherrschenden gesetzgeberischen Praxis wird das nicht näher inhaltlich bestimmte Recht auf Arbeit jedoch nicht als einklagbares Recht behandelt, und auch der zugesprochene »Schutz vor Arbeitslosigkeit« wird nicht im Sinne der Sicherung oder gar Schaffung von Arbeitsplätzen, sondern eher im Sinne des Schutzes vor willkürlichen Kündigungen und der Einrichtung sozialer Auffangmechanismen für die einmal arbeitslos Gewordenen behandelt. Ähnlich wird die hier zu diskutierende Koppelung von Arbeit und Existenzsicherung in Ziffer 3 nur demjenigen zugesichert, »der arbeitet«, nicht aber dem, der gerne Arbeit hätte.³⁶ Der Verweis auf Artikel 23 würde in unserer Frage daher offenbar nur dann fruchtbar, wenn es gelänge, dem Menschenrecht auf Arbeit eine erheblich anspruchsvollere bzw. verbindlichere Interpretation zu geben, als es sie gegenwärtig findet.

Nun lässt sich auch unabhängig von der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* – etwa im Hinblick auf die katholische Soziallehre – die These vertreten, dass es ein Recht auf Arbeit gibt. Unter den drei sozialen Funktionen, die oben mit dem Begriff der Arbeit verbunden wurden, befand sich auch die an die Möglichkeit einer *Sicherung der Selbstachtung* durch eine wie bescheiden auch immer ausfallende Selbstverwirklichung. Selbstverwirklichung und Selbstachtung scheinen aufs Engste mit dem Begriff der Würde verbunden. Würde und (Lohn-)Arbeit weisen jedoch keine intrinsische Verbindung auf. Schon die würdevolle Art, in der es selbst absolut armen Menschen ohne geregelten Broterwerb gelingt, ihr Leben zu führen, spricht *prima facie* dagegen. Dieses Argument ist allerdings wiederum ein faktisches und zudem nur eingeschränkt belastbar: Zwar ist ein würdiges Leben auch unter unwürdigen Bedingungen möglich. Dieser Zusammenhang kann jedoch nicht zur Rechtfertigung unwürdiger, d.h. moralisch inakzeptabler Verhältnisse herangezogen werden. Das Argument der faktischen Vereinbarkeit von Arbeitslosigkeit und Selbstachtung liefert aber einen weiteren Hinweis darauf, dass die Verbindung zwischen (Lohn-)Arbeit und Würde bzw. Selbstachtung *kontingent* ist und es daher auch *andere Möglichkeiten* geben könnte, eine würdevolle Versorgung mit den materiellen Gütern des basalen Gemeinwohls zu gewährleisten als durch ein Recht auf Arbeit. Da die Alternative einer Planwirtschaft bereits ausgeschlossen

³⁶ Im genauen Wortlaut heißt es: »Jeder, der arbeitet, hat das Recht auf gerechte und befriedigende Entlohnung, die ihm und seiner Familie eine der menschlichen Würde entsprechende Existenz sichert, gegebenenfalls ergänzt durch andere soziale Schutzmaßnahmen.«

wurde, müsste es sich um Möglichkeiten handeln, die sich innerhalb einer marktorientierten Wirtschaftsordnung verwirklichen lassen. Sofern solche Alternativen denkbar sind und als realisierungsfähig beurteilt werden können, steht man vor einer folgenreichen Grundsatzentscheidung: Ist es sinnvoll, beim alten Paradigma zu bleiben und diejenigen zu unterstützen, die innerhalb einer Gesellschaft, die sich als Arbeitsgesellschaft versteht, aufgrund von Arbeitslosigkeit ihre Selbstachtung verlieren? Oder ist es aussichtsreicher, mit dem Paradigma der Arbeitsgesellschaft zu brechen und auf die schnellstmögliche Transformation zu einer anderen Gesellschaftsform hinzuwirken, in der Selbstachtung und der Besitz eines Arbeitsplatzes nicht mehr aneinander gekoppelt sind? Die erste Strategie, die das Festhalten an einem Recht auf Arbeit und an der Koppelung von (Lohn-)Arbeit und Selbstachtung beinhaltet, hat den Vorteil, dass sie ohne einen Systemwechsel auskommt und daher einfacher zu verwirklichen scheint. Ein massives Problem ergibt sich jedoch aus der dem Maßstab des basalen Gemeinwohls eingeschriebenen Forderung, dieses müsse für *jedes einzelne* Mitglied des Gemeinwesens realisiert werden. Im Hinblick auf das Recht auf Arbeit bedeutet dies, dass die Auszeichnung eines solchen Rechts als basal die *Forderung der Vollbeschäftigung* nach sich ziehen würde. Diese ist aber unter den gegenwärtigen Wirtschaftsbedingungen in vielen hoch entwickelten Volkswirtschaften offenkundig nicht mehr zu erfüllen.³⁷ Das Argument der Koppelung von Lohnarbeit und Selbstachtung büßt jedoch deutlich an Überzeugungskraft ein, wenn es seine faktische Untermauerung verliert.

Dieses Ergebnis wird durch weitere Überlegungen zum Verhältnis von (Lohn-)Arbeit und der Produktion basaler Gemeinwohlüter gestützt. Auch wenn es zutrifft, dass Selbstachtung und Würde zu großen Teilen an eine – idealerweise befriedigende – Arbeit gekoppelt sind, besagt dies noch

³⁷ Man kann darüber diskutieren, ob es sich bei den Faktoren, die einer Vollbeschäftigung im Wege stehen, um konjunkturbedingte oder systembedingte Faktoren handelt. Auch wer der These vom Ende der Arbeitsgesellschaft skeptisch gegenübersteht, wird jedoch kaum umhinkommen, einen tief greifenden Wandel der wirtschaftlichen Rahmenbedingungen festzustellen.

Das Beispiel der planwirtschaftlichen DDR verdeutlicht zudem, dass auch Vollbeschäftigung nicht per se eine hinreichende Grundlage für Selbstachtung darstellt: Zwar sah Artikel 24 der DDR-Verfassung »das Recht auf einen Arbeitsplatz und dessen freie Wahl entsprechend den gesellschaftlichen Erfordernissen und der persönlichen Qualifikation« vor. Doch war diese Vollbeschäftigung nur um den Preis von Arbeitsverhältnissen möglich, in denen es zum Teil nichts oder wenig Sinnvolles zu tun gab, und die »freie Wahl« des Arbeitsplatzes erwies sich faktisch an politisch opportunes Verhalten gekoppelt.

nicht, dass es sich bei einer solchen Arbeit notwendig um eine an einen Arbeitsplatz gebundene Lohnarbeit handeln muss. Zudem bleibt klärungsbedürftig, ob die Selbstachtung primär aus dem erzielten Lohn und dem dadurch erreichbaren sozialen Status oder aus der Tätigkeit selbst, anspruchsvoll formuliert: aus der Möglichkeit, sich durch ein produktives Handeln selbst zu verwirklichen, schwächer gefasst: etwas zu tun haben, und der dieser entgegengebrachten sozialen Anerkennung resultiert.

Für die Koppelung der Selbstachtung an den Besitz eines Arbeitsplatzes spricht zwar die Beobachtung, dass der Verlust von Lohnarbeit und die Abhängigkeit von staatlicher Unterstützung häufig als erhebliche Einschränkung des Selbstwertgefühls erlebt werden und langfristig oft zu einer *Passivierung* der Betroffenen führen. Diese Passivierung ist jedoch zu nicht unerheblichem Anteil an die Art gebunden, wie staatliche Transferleistungen »gewährt« werden. Das bürokratische System von Sozialhilfe und Arbeitslosengeld bringt die darauf angewiesenen Bürger leicht nicht nur in die Rolle eines passiven Empfängers, sondern auch in die eines vom Wohlwollen der Beamten abhängigen und daher tendenziell unterwürfigen Bittstellers. Der Vorwurf der Passivierung spricht daher nicht *per se* für Kürzungen oder gar eine Abschaffung öffentlicher Unterstützung; eine andere Form der Grundsicherung, wie sie etwa im Modell eines bedarfsunabhängigen *Bürgergeldes* oder *Grundeinkommens* vorgeschlagen worden ist, könnte der Passivierung und einer Abhängigkeitsmentalität der Bürger ebenfalls, vielleicht sogar besser entgegenwirken. Dabei sollte auf jeden Fall die *Korrespondenz von Rechten und Pflichten gegenüber dem Gemeinwesen* erhalten bleiben. Es wäre aber zu diskutieren, ob die »Arbeitspflicht« der Bürger in der Bereitschaft zur Übernahme von Lohnarbeit oder allgemeiner in der Bereitschaft, etwas für das Gemeinwesen zu tun – sei es in der Form von Lohnarbeit oder aber in der Form von Reproduktionsarbeit oder ehrenamtlichem Engagement – besteht. Sofern sich ein Umbruch von der (Lohn-)Arbeitsgesellschaft zu einer Gesellschaftsform abzeichnet, die sowohl reproduktiver als auch nicht marktfähiger – aber gleichwohl sinnvoller – ehrenamtlicher Arbeit einen höheren Stellenwert einräumt³⁸, muss

38 Allerdings kann auch diesem Modell entgegengehalten werden, dass es mit der Vorstellung aktiver und autonomer Mitglieder des Gemeinwesens auf einer zu idealistischen und zu einseitig an den Selbstverwirklichungsidealen des Bildungsbürgertums ausgerichteten Auffassung beruht. Hinzu kommen pragmatische Einwände hinsichtlich der Umsetzbarkeit einer grundlegenden Transformation des gesamten Sozialsystems und der Finanzierbarkeit einer solchen Umstellung, die einer sorgfältigen Prüfung und öffentlichen Diskussion bedürfen.

diese Entwicklung daher keineswegs als negativ oder gemeinwohlschädlich betrachtet werden.

Wer zeigen will, dass es sich beim Besitz eines Arbeitsplatzes um ein soziales Grundgut handelt, muss positiv darlegen können, dass Lohnarbeit – bzw. die Bereitschaft zur Übernahme einer solchen – eine notwendige Voraussetzung für den Anspruch darstellt, vom Gemeinwesen mit den Gütern des basalen Gemeinwohls versorgt zu werden. Der allgemeine normative Zusammenhang zwischen der Versorgung mit Grundgütern und Arbeit lässt sich so charakterisieren, dass es eine zum Empfang von staatlichen Versorgungsleistungen korrespondierende Pflicht jedes Bürgers gibt, sich bei zureichender Gesundheit zumindest für eine bestimmte Spanne seines Lebens an der Produktion oder dem Erhandeln dieser Güter zu beteiligen. Es scheint jedoch problematisch, hieraus in der Gegenrichtung ein Recht auf Arbeit ableiten zu wollen. Von einem solchen Recht kann offenbar nur dann gesprochen werden, wenn der Besitz eines Arbeitsplatzes die notwendige Voraussetzung für die Versorgung mit den Gütern des basalen Gemeinwohls darstellt. In dem Moment, in dem diese Versorgung nicht nur faktisch sicher, sondern auch unter würdigen Bedingungen – also auch normativ legitim – auf anderem Wege gewährleistet werden kann, zeigt sich, dass basales Gemeinwohl und Lohnarbeit in modernen Industriegesellschaften auch *normativ nicht untrennbar miteinander verbunden* sind.

Wer das Recht auf eine Versorgung mit den Gütern des basalen Gemeinwohls, die korrespondierende Pflicht, sich nach Möglichkeit an der Produktion dieser Güter zu beteiligen, und die Idee eines Rechts auf Arbeit zusammenbringen will, wird bei der Forderung landen, die dazu erforderliche Arbeit gerecht an bzw. auf alle arbeitsfähigen Mitglieder des Gemeinwesens zu verteilen. Dabei erwächst jedoch ein gewichtiges Problem aus der Tatsache, dass sich sowohl die Pflicht zur Arbeit als auch das Recht auf eine solche nur auf die Güter des basalen Gemeinwohls beziehen und die Erzeugung weiterer meliorer Gemeinwohlüter außen vor lassen. Es müsste somit jedem Einzelnen überlassen bleiben, was er nach Ableistung seiner dem Gemeinwesen geschuldeten Arbeitsleistung noch an Zeit und Energie für die Produktion meliorer Gemeinwohlüter einzusetzen bereit wäre. Die Trennung zwischen der in dem genannten Sinne »gesellschaftlich notwendigen«³⁹ und der darüber hinausgehenden Arbeit ist aber kaum

39 Anders als bei Marx wird hier nicht auf diejenige Arbeitszeit Bezug genommen, die unter marktwirtschaftlicher Konkurrenz durchschnittlich in die Erzeugung einer Ware investiert werden darf, um eine reelle Marktchance zu behalten, sondern um die einem

mit der modernen Arbeitsteilung in Einklang zu bringen. Ein weiteres Problem ergibt sich daraus, dass – wie schon bei den Unternehmern – auch bei nicht selbstständig Arbeitenden nicht genau bestimmt werden kann, wer in welchem Ausmaß für die Produktion welcher materiellen basalen Gemeingüter verantwortlich ist bzw. wer welche Arbeiten zu übernehmen hätte.

Weil diese Probleme offensichtlich sind, wird die Pflicht zur Arbeit zu meist lediglich auf eine abstrakte Bereitschaft, sich dem Arbeitsmarkt zur Verfügung zu stellen, und die Forderung, sich durch (Aus-)Bildung so gut wie möglich für diesen zu qualifizieren, beschränkt. So wird im Sinne einer bloßen *employability* von einer Pflicht für Jugendliche gesprochen, »sich zum künftigen Wirtschaftsbürger sowohl zu entwickeln als auch entwickeln zu lassen«⁴⁰. Dem Argument, es sei unsinnig und zynisch, allen Mitgliedern des Gemeinwesens eine solche Qualifikationsbereitschaft für das Berufsleben abzuverlangen, wenn absehbar ist, dass ein nicht unerheblicher Prozentsatz nie oder allenfalls kurzzeitig eine Anstellung finden wird, kann entgegengehalten werden, dass die Vorbereitung auf den Arbeitsmarkt Fähigkeiten und Qualifikationen vermittelt, deren Besitz sich auch unabhängig vom Erfolg auf demselben als wertvoll betrachten lässt. Auch kommt die postulierte Pflicht, sich zum (potenziellen) Wirtschaftsbürger zu bilden bzw. bilden zu lassen, *formal* durchaus als Kandidat für eine Gemeinwohlpflicht in Frage: Sofern sie sich auf die Ausfüllung bestimmter Lernverhältnisse als Schüler, Praktikant, Auszubildender, Lehrling usw. bezieht, ist sie rollenspezifisch und kann auch ohne eine genuin moralische Gesinnung aus bloßem Eigeninteresse erfüllt werden. *Inhaltlich* geht sie aber weit über die Pflicht zum Erwerb einer basalen Schulbildung und kultureller Autonomie hinaus und kann daher nicht als basale Gemeinwohlpflicht ausgezeichnet werden.

Damit kann festgehalten werden: Keines der bisher erörterten Argumente reicht hin, um ein Recht auf Arbeit zu begründen bzw. den Besitz eines Arbeitsplatzes als basales Gemeingut auszuweisen. Wie aber steht es – so ein letzter Versuch – mit Entlassungen von Mitarbeitern eines Unternehmens, die allein von dem Motiv getragen sind, die Gewinne des Unternehmens bzw. der Anteilseigner so weit wie möglich zu steigern? Ist die *moralische Empörung* der Betroffenen und weiter Kreise der Gesellschaft

Gemeinwesen freier Bürger im Gegenzug zu einer gesicherten Grundversorgung vom erwachsenen Individuum »geschuldet« Arbeitszeit.

40 Höffe, *Wirtschaftsbürger*, S. 29.

nicht ein Zeichen dafür, dass es eine ethisch legitime soziale Erwartung gibt, zumindest diese Arbeitsplätze zu sichern? Während es als ethisch legitim gelten kann, die Zahl der Mitarbeiter in Krisenzeiten zu verringern, um den Bestand des Unternehmens zu sichern, scheinen Entlassungen zum Zweck der Gewinnmaximierung die soziale Verantwortung der Unternehmensführung gegenüber den gekündigten Mitarbeitern zu verletzen. Der entscheidende Punkt liegt in der Frage, ob das Ignorieren dieser Verantwortung auch die Verletzung einer basalen Gemeinwohlpflicht darstellt. Gemäß der Theorie der Gemeinwohlpflichten ist dies jedoch nicht der Fall. Zwar besteht eine soziale Verantwortung der Unternehmensführung gegenüber ihren Mitarbeitern, die sich aus längerer Zusammenarbeit, also aus beruflichen, rollengeprägten Beziehungen ergibt; diese Verantwortung ist jedoch *unterhalb des Gemeinwesens* angesiedelt. Sie erstreckt sich lediglich auf die interne Ebene des betreffenden Unternehmens. Auch eine moralische Solidarisierung der Öffentlichkeit mit den Entlassenen vermag dies nicht zu ändern und eine allgemeine Pflicht zur Sicherung von Arbeitsplätzen zu begründen. Was bleibt ist entweder die Möglichkeit, auf politischem Wege Anreize für arbeitsplatzsichernde Unternehmensstrategien zu setzen; oder aber die Macht der Konsumenten, bevorzugt Produkte solcher Firmen zu kaufen, die eine weniger aggressive Gewinnstrategie bzw. Personalpolitik verfolgen. Somit kann zwar bezüglich der Sicherung von Arbeitsplätzen durchaus von unternehmerischen Pflichten gesprochen werden, die eine Begrenzung des Prinzips der Gewinnmaximierung rechtfertigen. Diese Pflichten ergeben sich aber aus dem Geflecht der unternehmensinternen Beziehungen, nicht durch den Bezug auf das Wohl des Gemeinwesens.

In dieser Argumentation kommt erneut die oben vorgenommene Eingrenzung zum Tragen, soziale Gebilde unterhalb des Staates nicht als Gemeinwesen mit je eigenem Gemeinwohl zu verstehen. Zwar ist es gerade im Bereich der Wirtschaft üblich, in Analogie zur *res publica* von Unternehmensverfassungen und von Unternehmens- oder Organisationsbürgern zu sprechen. Diese Redeweise ist jedoch deshalb problematisch, weil sie Gefahr läuft, die Unterschiede zwischen politisch-demokratischer Repräsentation und den nur ansatzweise demokratisch geregelten Verhältnissen innerhalb von Unternehmen zu verschleifen.

Für die Forderung einer langfristigen Sicherung des Unternehmens folgt aus den obigen Erörterungen, dass sie sich auch nicht indirekt über eine Gemeinwohlpflicht zur Sicherung oder gar zur Schaffung von Arbeitsplätzen begründen lässt, da auch der Besitz eines Arbeitsplatzes weder

selbst ein basales Gemeinwohlgut noch ein notwendiges Bedingungsgut für den Erwerb der basalen Gemeinwohlüter ist. Die langfristige Sicherung von Unternehmen stellt zwar in den meisten Fällen einen *gemeinwohlförderlichen Effekt* dar, *aber keine ethisch legitime Erwartung* der übrigen Wirtschaftsbürger an die wirtschaftlichen Eliten, da sie weder direkt noch indirekt aus dem Begriff des basalen Gemeinwohls deduziert werden kann. Auch für die regierende Elite kann nicht von entsprechenden basalen Gemeinwohlpflichten gesprochen werden. Zwar ist sie verpflichtet, die volkswirtschaftlichen Rahmenbedingungen so zu gestalten, dass ein Versagen des Marktes durch geeignete Regulierungen entweder verhindert oder zumindest abgefedert wird. Aus der Perspektive der Theorie der Gemeinwohlpflichten bedeutet ein Mangel an Lohnarbeit jedoch nicht per se eine Verletzung des basalen Gemeinwohls und damit auch nicht – oder höchstens eingeschränkt – ein Versagen des Marktes. Die Sicherung oder das Schaffen von Arbeitsplätzen können daher allenfalls zu den melioren Gemeinwohlgütern gerechnet werden. Entsprechende Gemeinwohlpflichten wären von den politischen Willensbekundungen des Volkes abhängig und würden weniger in das Aufgabenfeld der wirtschaftlichen als vielmehr in den wirtschaftspolitischen Aufgabenbereich der regierenden Elite fallen.

Es wäre jedoch möglich, dass sich in der Frage der langfristigen Sicherung des Unternehmens ein alternativer Argumentationsstrang als erfolgreicher erweist als der Versuch, diese über ein Recht auf Arbeit zu begründen. Eng mit der Diskussion um die Sicherung von Arbeitsplätzen verbunden ist auch die Behauptung, Unternehmen hätten »patriotische« Pflichten gegenüber dem Gemeinwesen. So wird von Unternehmen verlangt, ihren »Heimatmärkten« treu zu bleiben und die Produktion nicht in Länder mit billigeren Löhnen oder geringeren Unternehmenssteuern zu verlagern. Da die Forderung, auf die sogenannte *exit option* zu verzichten, die Forderung nach einer langfristigen Sicherung des Unternehmens und der vorhandenen Arbeitsplätze einschließt, kann sie – als ein weiterer Versuch zur Sicherung der sozialen Dimension der Nachhaltigkeit – als Teilpflicht der ethisch guten Unternehmensführung diskutiert werden.

8.3.3 Der Verzicht auf die *exit option*

Die These, Unternehmen hätten patriotische Pflichten, geht entweder institutionalistisch davon aus, dass jenen eine Art von Bürgerstatus zugesprochen werden kann, dessen Bezug auf ein (national-)staatliches Gemeinwesen es erlaubt, ihnen auch patriotische »Empfindungen« und gemeinsinnige »Reflexionen« anzusinnen, oder verlangt in ihrer personalistischen Fassung eine entsprechende Haltung der Unternehmensführung. Dabei wird die historische Verbindung zu dem Gemeinwesen, in dem ein Unternehmen gegründet wurde und sich entwickelt hat, als Grundlage einer Pflicht in Anspruch genommen, auf eine Verlagerung der Produktion in Billiglohnländer oder die Verlegung der Firmenzentrale in Länder mit niedrigeren Steuersätzen zu verzichten und den ursprünglichen Sitz des Unternehmens als Standort beizubehalten.⁴¹ Der Verpflichtungsgrund wird damit im Stammland des Unternehmens, nicht in der Nationalität der Unternehmensführer gesehen; die Förderung eines wirtschaftlichen Patriotismus ergeht daher primär an Unternehmen als »*korporative Bürger*« und nur sekundär an die diese leitenden Personen. Als Riegel gegen die *exit option* stellt das Argument der historisch begründeten patriotischen Verpflichtung einen Versuch dar, die Bewegungsfreiheit des Kapitals bzw. das hinter dessen Bewegungen stehende Prinzip der Gewinnmaximierung einzuschränken; dies scheint deshalb sinnvoll, weil eine rein an der Maximierung der Gewinne ausgerichtete Erfolgsverantwortung es als unternehmerische Pflicht erscheinen lässt, das Unternehmen in ein anderes Land zu verlagern, wenn die dortigen Standortfaktoren höhere Gewinne erwarten lassen. Zwar verlangt schon das gewinnorientierte Prinzip der unternehmerischen Erfolgsverantwortung eine sorgfältige Prüfung entsprechender Entscheidungen – und die Rückkehr mancher Unternehmen verdeutlicht, dass niedrigere Löhne und Steuersätze offenbar nicht die einzigen zu berücksichtigenden Parameter sind. Im Falle kurzfristiger Gewinnerwartungen kann sich die Verlagerung aber durchaus rechnen.

Gegen die institutionalistische Fassung des Patriotismusarguments spricht, dass Unternehmen zwar aufgrund ihres Status als juristische Personen auch als korporative Bürger bezeichnet werden können, aber mit Sicherheit nicht in der Lage sind, patriotische Gefühle zu hegen oder über

⁴¹ Im weiteren Sinne richtet sich diese Pflicht auch gegen die Praxis multinationaler Unternehmen, durch interne Umbuchungen Gewinne in Ländern mit niedrigeren Steuersätzen auszuweisen und Verluste in Ländern mit höheren Steuersätzen abzuschreiben.

Gemeinwohlpflichten zu reflektieren. Zwar erklärt die *Systemtheorie*, wie Unternehmen als Systeme auf Erwartungen und Verhaltensweisen ihrer wirtschaftsinternen wie wirtschaftsexternen Umwelt reagieren.⁴² Dennoch verliert das Patriotismusargument in seiner rein institutionalistischen Fassung insofern an Plausibilität, als es sich nicht auf eine patriotische Haltung von Unternehmen, sondern lediglich auf eine völlig patriotismusindifferente Reaktion auf patriotisch gefärbte Umwelterwartungen bezieht. Damit geht aber auch der normative Bezug auf das Gemeinwohl verloren.⁴³ Will das Patriotismusargument seine Gültigkeit behaupten, ist es daher auf eine Auffassung festgelegt, die institutionelle und personale Elemente ethisch guter Unternehmensführung miteinander verbindet: Als Verpflichtungsgrund muss die Zugehörigkeit des Unternehmens zum Gemeinwesen als korporativer Bürger in Anspruch genommen werden;⁴⁴ als Adressat patriotischer Empfindungen und Pflichten kommen aber nur die das Unternehmen leitenden natürlichen Personen in Betracht.

Was aber meint überhaupt »patriotische Gesinnung«? Das Patriotismusargument verlangt von der Unternehmensführung den Verzicht auf finanzielle Vorteile des Unternehmens zugunsten gegenläufiger Interessen des Gemeinwesens. Damit sind wir erneut auf den Maßstab des basalen Gemeinwohls und die von ihm umfassten Grundrechte zurückgeworfen – denn ohne einen solchen objektiv bestimmbar Maßstab für den Gegenstand patriotischer Empfindungen und Pflichten wird das Gemeinwohl zu jener unterbestimmten kollektivistischen, die Rechte des Individuums gefährdenden Größe, die oben aufgrund der Einwände der Gemeinwohlskeptiker zurückgewiesen wurde. Um das Patriotismusargument für den Verzicht auf die *exit option* mit einer tragfähigen Basis zu versehen, müsste man zeigen, dass der Verbleib von (Groß-)Unternehmen am Ort bzw. in dem Land ihrer Gründung entweder ein basales Gemeinwohlgut oder aber ein Bedingungsgut für die Produktion und Sicherung anderer basaler Gemeinwohlüter darstellt. Mit dieser Anforderung gerät die postulierte

42 Vgl. Luhmann, *Wirtschaft der Gesellschaft*, S. 36 und 94.

43 Dieses Resultat kann jedoch nicht als Argument gegen die Theorie der Gemeinwohlpflichten nutzbar gemacht werden. Als Theorie sozialer Erwartungen ist sie weitgehend mit systemtheoretischen Überlegungen kompatibel. Als Theorie *ethisch legitimer* sozialer Erwartungen ermöglicht sie *normative* Lösungen für das funktional nicht mehr zu bewältigende Problem des Elitenversagens.

44 Würde man hier auf die Nationalität der Manager rekurren, würde die Patriotismusforderung bei Managern aus anderen Nationen in ihr Gegenteil verkehrt bzw. müsste in ethisch illegitimer Weise auf eine Besetzung von Stellen nach nationaler Herkunft ausgelegt werden.

Pflicht zum Verzicht auf die *exit option* aber in die gleichen Schwierigkeiten wie die bereits diskutierten Forderungen nach einer langfristigen Sicherung des Unternehmens oder der Sicherung von Arbeitsplätzen. Die Strategie der indirekten Begründung als Bedingungsgut scheitert daran, dass – wie wir gesehen haben – weder die langfristige Sicherung des Unternehmens noch der Besitz eines Arbeitsplatzes als basales Gemeinwohlgut ausgewiesen werden kann. Dem Versuch, den Verbleib des Unternehmens selbst als basales Gemeinwohlgut zu deklarieren, steht entgegen, dass sich eine grundsätzliche Einschränkung der Bewegungsfreiheit des Kapitals ebenso wenig ethisch legitimieren lässt wie eine Einschränkung des Rechts auf freie Berufswahl. Zwar gibt es zulässige partielle Einschränkungen, die sich aus dem »Bürgerstatus« bzw. der Steuerpflicht des Unternehmens und seiner Eigentümer ergeben. Diese Einschränkungen beziehen sich jedoch nicht mehr auf die langfristige Sicherung des Unternehmens oder von Arbeitsplätzen, sondern lediglich auf das Zahlen von Steuern für den Zeitraum des »Aufenthalts« bzw. der Existenz des Unternehmens in dem betreffenden Land. Damit betreffen sie zunächst eine Rechtspflicht. Dennoch wird mit diesem Sachverhalt auch eine Gemeinwohlpflicht berührt. Zwar kann sie sich nicht auf den rechtlichen Tatbestand der Steuerhinterziehung beziehen, wohl aber auf den nicht juristisch fassbaren Akt der *Steuerflucht*. Sie beinhaltet mithin den Verzicht darauf, sich durch das Ausnützen von Schlupflöchern mutwillig dem Zahlen von Steuern und Abgaben zu entziehen⁴⁵ – eine Pflicht, die nicht nur durch Unternehmen verletzt wird, die Gelder vor dem Finanzamt in Sicherheit zu bringen suchen, sondern auch durch Geldinstitute, die ihren Kunden entsprechende Anlagemöglichkeiten im Ausland empfehlen.

Wie die Rede von »Schlupflöchern« andeutet, kann als Begründung gegen die Zulässigkeit der *exit option* auch auf einen gerechten Ausgleich zwischen in Anspruch genommenen Vorteilen – wie der langjährigen Nutzung

45 Diese Begründung enthält insofern einen indirekten Bezug auf die Sicherung des basalen Gemeinwohls, als das Zahlen von Steuern und Abgaben einen unverzichtbaren Beitrag zur Produktion und Sicherung materieller wie immaterieller basaler Gemeinwohlgüter leistet, indem es dem Staat oder präziser der regierenden Elite diejenigen Mittel zur Verfügung stellt, welche sie zur Erfüllung ihrer basalen Gemeinwohlpflichten benötigt. Allerdings tritt in diesem Punkt ein nicht unerheblicher Unterschied zwischen dem Status des Staats- und des Wirtschaftsbürgers hervor: Die Rede vom Unternehmen als *corporate citizen* kann sich streng genommen nur auf den Status des Wirtschaftsbürgers beziehen, da nur natürliche Personen Staatsbürger sein können. Der Status eines Wirtschaftsbürgers ist aber sehr viel einfacher zu erwerben – und wieder aufzugeben – als der politische Bürgerstatus.

einer staatlich aufgebauten Infrastruktur und dem Empfang von Subventionen – auf der einen und Leistungen für das Gemeinwesen auf der anderen Seite verwiesen werden. Als *Verpflichtungsgrund* fungiert dann allerdings nicht mehr die Zugehörigkeit des Unternehmens zum Gemeinwesen, sondern der *Maßstab einer kommutativen Gerechtigkeit*. Der Verpflichtung, sich dem Zahlen von Steuern nicht zu entziehen und so lange im Lande zu bleiben, bis eine ausgeglichene Bilanz erreicht ist, korrespondiert für die Unternehmen sowohl das Recht, die mit öffentlichen Mitteln finanzierte Infrastruktur zu nutzen, als auch die Möglichkeit, im nationalen wie internationalen Wettbewerb als benachteiligend oder gar als ungerecht wahrgenommene Steuerregelungen öffentlich zu kritisieren und mit Hilfe der Wirtschaftsverbände auf eine Änderung derselben hinzuwirken. Sofern die vorgebrachten Argumente nicht vorgeschützt sind, steht eine solche Kritik im Einklang mit der oben postulierten schwachen Gemeinwohlpflicht zur Vertretung der eigenen Interessen.

Für die Theorie der Gemeinwohlpflichten stellt die *exit option* einer Verlegung des Firmensitzes oder der Produktionsanlagen insofern ein Problem dar, als sie Unternehmen die Möglichkeit bietet, sich den sozialen Erwartungen eines bestimmten Gemeinwesens bzw. dem auf die Verletzung derselben folgenden sozialen Druck zu entziehen. Zudem verschafft die faktische Koppelung des Verzichts auf die *exit option* mit der Sicherung von Arbeitsplätzen und dem Zahlen von Steuern insbesondere großen Unternehmen ein gewisses *Drohpotenzial* gegenüber dem Gemeinwesen. Dieses Potenzial verweist auf eine zweite Gemeinwohlpflicht, die mit der *exit option* verbundene Macht nicht dazu einzusetzen, um für das Unternehmen Ausnahmen von bestehenden Rechts- und Gemeinwohlpflichten zu erpressen.

Als Fazit der gesamten Diskussion kann damit Folgendes festgehalten werden: Die Forderungen der langfristigen Sicherung von Unternehmen und der Sicherung von Arbeitsplätzen können auch auf dem indirekten Weg über eine »patriotische Pflicht« zum Verzicht auf die *exit option* nicht als basale Gemeinwohlpflichten begründet werden. Zwar lässt sich eine basale Gemeinwohlpflicht zum *Verzicht auf die exit option* begründen; diese umfasst aber keine grundsätzliche, sondern nur eine *temporäre* Einschränkung der Bewegungsfreiheit des Kapitals und ist daher faktisch nicht in der Lage, eine langfristige Sicherung des Unternehmens und der zugehörigen Arbeitsplätze zu gewährleisten. Die Begründung erfolgt über die Forderung eines gerechten Ausgleichs zwischen empfangenen Subventionen direkter

wie indirekter Art und direktem (Unternehmenssteuern) und indirektem (Sicherung von Arbeitsplätzen, Produktion von Gütern etc.) Nutzen für das Gemeinwesen. Ist ein solcher Ausgleich hergestellt, steht es der Unternehmensführung frei, den Standort des Unternehmens zu verlagern. Die ethisch begründbare Gemeinwohlpflicht zum Verzicht auf die *exit option* bleibt damit inhaltlich hinter der Patriotismusforderung zurück. Sie beschränkt sich darauf, 1.) sich nicht durch das Ausnützen von Gesetzeslücken dem Zahlen von Steuern zu entziehen, 2.) ein Land erst dann zu verlassen, wenn eine ausgeglichene Bilanz zwischen Subventionen und Förderung des Gemeinwohls erreicht ist, und 3.) von dem mit der *exit option* verbundenen Drohpotenzial keinen Gebrauch gegenüber dem Gemeinwesen zu machen. Die darüber hinausgehenden Forderungen des Patriotismus scheitern an der Bewegungsfreiheit des Kapitals als dem Grundrecht der Mitglieder eines Gemeinwesens, ihr Kapital auch außerhalb der Grenzen desselben einzusetzen. Als Inhalte einer Gemeinwohlpflicht müssen diese Forderungen zudem nicht aus tugendhafter bzw. patriotischer Gesinnung erfüllt werden. Zwar können sie als soziale Erwartungen für die Mitglieder des Gemeinwesens eine patriotische Färbung annehmen. Als rollen- und positionsspezifische Gemeinwohlpflichten einer guten Unternehmensführung können sie aber auch ohne jeden Hauch von Patriotismus aus wohlverstandener Eigeninteresse erfüllt werden. Der Pflichtinhalt besteht im Verzicht auf bestimmte Handlungen, nicht im Hegen einer patriotischen Gesinnung. Analog kann auch für die (Wirtschafts-)Bürger insgesamt nicht von einer patriotischen Gemeinwohlpflicht gesprochen werden, in ihren Kauf- und Investitionsentscheidungen einheimische Unternehmen zu bevorzugen, um Arbeitsplätze im eigenen Land zu sichern.

8.3.4 Das Vortreiben von Innovationen

Die Innovation von Produkten und Produktionsverfahren wird in den Wirtschaftswissenschaften zu einer wichtigen Aufgabe der Unternehmensleitung gezählt. Innovationen seien notwendig, um ein Unternehmen langfristig gegenüber der Konkurrenz zu behaupten und am Markt zu halten. Wie schon bei der Forderung nach einer langfristigen Unternehmenssicherung kann aber auch bei der Forderung nach Innovation nicht von einer Gemeinwohlpflicht wirtschaftlicher Eliten gesprochen werden. Zwar gehört das Vortreiben von Innovationen unter den Bedingungen

marktwirtschaftlicher Konkurrenz zu den positionsspezifischen Aufgaben guter Unternehmensführung im Sinne der funktionalen Erfolgsverantwortung. Zu einer basalen Gemeinwohlpflicht könnte es aber nur dann erklärt werden, wenn sich zeigen ließe, dass Innovationen für die Produktion, Bereithaltung oder langfristige Sicherung basaler Gemeinwohlgüter unabdingbar sind. Ein solcher Kausalzusammenhang scheint jedoch kaum allgemein belegbar. In vielen Bereichen wäre es vielmehr durchaus denkbar, unter dem ökologischen Aspekt der Nachhaltigkeit eventuell sogar geboten, sich mit einer bestimmten Qualität von Produkten und/oder einer bestimmten Effizienz von Produktionsverfahren zufriedenzugeben. Nicht jede Neuerung stellt eine Verbesserung dar; oft genug soll das Neue lediglich einen Anreiz zum Kauf nicht benötigter Produkte liefern. Auf der anderen Seite lässt sich jedoch behaupten, dass das Gemeinwohlgut einer lebensfreundlichen Umwelt vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Belastung mit Schadstoffen und Abfällen nur durch ein Mehr an umweltfreundlicher Technik und somit nur durch technische Innovation bewahrt werden könne. Dieses Argument vermag jedoch nur insoweit zu überzeugen, als es auf *mögliche* Mittel zur Erfüllung einer basalen Gemeinwohlpflicht verweist. So lassen sich gegen die auf Naturbeherrschung, technischen Fortschritt und permanentes Wachstum ausgelegte gegenwärtige Form der Marktwirtschaft ebenso der Wechsel zu einer marktwirtschaftlichen Reproduktionsökonomie oder sogar die Rückbesinnung auf traditionelle Formen einer umweltverträglicheren Subsistenzwirtschaft ins Spiel bringen.⁴⁶ Alles in allem kann daher nicht von einer basalen Gemeinwohlpflicht zur Innovation gesprochen werden.

8.3.5 Die Sicherung der personalen Integrität

Für die Diskussion der Forderung nach einer Sicherung der personalen Integrität kann auf das oben entwickelte Drei-Stufen-Schema zurückgegriffen werden. Auf der ersten Stufe der Sicherung der Arbeits- und Funktionsfähigkeit sowie der Sicherung der eigenen Person gegen die Versuchungen ungezügelter Leidenschaften und Süchte bleibt die Sicherung der personalen Integrität trotz der mit ihr möglicherweise verbundenen

⁴⁶ Der zweiten Möglichkeit steht jedoch entgegen, dass sie mit der selbst auferlegten Beschränkung auf das Lebensnotwendige auch den Antrieb zu effizientem Wirtschaften verlieren könnte.

indirekten Förderung des Gemeinwohls Teil der treuhänderischen Erfolgsverantwortung, d.h. primär auf die Binnenstruktur des Unternehmens bezogen.⁴⁷ Es wäre daher unangemessen, von einer Gemeinwohlpflicht sprechen zu wollen, da die Vermeidung gemeinwohlschädlicher Effekte bereits auf einer niedrigeren Ebene abgedeckt ist. Die zweite Stufe der personalen Integrität, auf der es um die Sicherung des sozialen Ansehens der Führungskräfte und des Unternehmens geht, weist dagegen stärkere, wenn auch lediglich indirekte Bezüge auf das Gemeinwesen bzw. auf die Sicherung der basalen Gemeinwohlüter auf, da z.B. Fälle von Korruption nicht nur eine Schädigung des Unternehmens oder einer Branche, sondern auch der Volkswirtschaft sowie eine Minderung des Steueraufkommens bedeuten. Unzulässige Vorteilsnahme oder Vorteilsgewährung lassen sich aber durch Rechtspflichten bekämpfen, ohne dass die rechtliche Strafdrohung eine Beeinträchtigung einer durch Freiheit inspirierten Motivation zu integrem Verhalten befürchten lassen müsste. Somit fällt es eher in den Aufgabenbereich der regierenden Elite, hinreichend abschreckende Gesetze gegen Korruption und Bestechung zu erlassen und in Zusammenarbeit mit der Wirtschaft für eine hinreichende Kontrolle zu sorgen.

Auch für die dritte Stufe einer genuin moralischen Integrität, auf der zu verlangen wäre, dass das wirtschaftliche Handeln sich durchgängig an moralischen Prinzipien ausrichtet, lässt sich keine unmittelbare Verbindung zum basalen Gemeinwohl herstellen. Allerdings ergibt sich ein indirekter Bezug zur *wirtschaftlichen Kultur* des Gemeinwesens, der durch die Vorbildfunktion der Eliten vermittelt ist.⁴⁸ Hier stellt sich etwa die Frage nach der Bewertung und etwaigen Einschränkung der individuellen Nutzenmaximierung gemäß dem *homo-oeconomicus*-Modell. Handelt es sich um den wesentlichen und unverzichtbaren Antrieb marktwirtschaftlicher Konkurrenz oder um ein Streben, das mit moralisch verwerflicher Gier gleichzusetzen ist und insofern einer Form der Zügelung bedarf? In dieser Debatte prallen funktionale und normative Gemeinwohlaufassung bzw. formale und materiale Auffassung der Wirtschaft aufeinander. Ähnlich wie bei den politischen Eliten sehe ich jedoch nicht, wie sich aus der besonderen Funktion der wirtschaftlichen Eliten eine Verpflichtung zu einem besonders tugend-

47 Eine Ausnahme bilden allerdings die Führungsspitzen öffentlicher oder fiskalischer Unternehmen, da es sich bei ihnen um Beamte oder vom Staat bezahlte Angestellte handelt, die durch ihr Arbeitsverhältnis in einem repräsentativen Verhältnis zum Gemeinwesen stehen und daher den gleichen Anforderungen zu unterstellen sind wie die regierende Elite.

48 Vgl. unten Abschnitt 8.5.3.

haften Handeln oder einem entsprechenden Lebenswandel entwickeln ließe, zumal sie trotz ihrer Vorbildfunktion in keiner repräsentativen Beziehung zum Gemeinwesen stehen. Trotz der sozialen Folgenverantwortung der wirtschaftlichen Eliten und trotz der durch diese partiell gebotenen Einschränkung des Prinzips der Gewinnmaximierung scheint eine Moralisierung der Debatte, etwa durch die Rede von »Heuschrecken«, »Raubtierkapitalismus« oder »Gier«, daher über das Ziel hinauszuschießen. Eine Lösung von Marktversagen wie der Erzeugung von Spekulationsblasen wird nicht von einer größeren Tugend der wirtschaftlichen Eliten, sondern von einer stärkeren politischen Aufsicht und partiellen Regulierung der Märkte zu erwarten sein.

8.3.6 Effizienz und Transparenz – Sollten die Bezüge von Managern veröffentlicht werden?

Von einer Pflicht zur Effizienz kann entweder unternehmensintern – also mit Bezug auf die treuhänderische Erfolgsverantwortung – oder aber mit Hinblick auf das basale Gemeinwohlgut der Sicherung lebensfreundlicher Umweltbedingungen für künftige Generationen gesprochen werden. Aus dieser zweiten Perspektive heraus ließe sich durchaus eine Gemeinwohlpflicht zur Effizienz postulieren; allerdings scheint die Forderung der Effizienz inhaltlich bereits durch die Pflicht zur (Wieder-)Herstellung, Bewahrung und nachhaltigen Sicherung lebensfreundlicher Umweltbedingungen abgedeckt, sodass sie nicht als eigenständige Teilpflicht einer ethisch guten Unternehmensführung geführt zu werden braucht.

Auch eine Pflicht zur Transparenz kann sowohl unternehmensintern als auch mit Bezug auf die Öffentlichkeit formuliert werden. In beiden Fällen geht es darum, Rechenschaft über die Führung des Unternehmens abzulegen und diese über Bilanzierungen überprüfbar zu machen. Von einer Gemeinwohlpflicht könnte dort gesprochen werden, wo derartige Auskünfte die Produktion, Bereithaltung oder langfristige Sicherung basaler Gemeinwohlüter betreffen. So wurde bereits von der basalen Gemeinwohlpflicht gesprochen, öffentlich *auf gesundheitliche Gefährdungen aufmerksam zu machen*, die sich aus der Produktion des Unternehmens ergeben können,

und entsprechende Produkte zurückzurufen.⁴⁹ Während in diesem Punkt ein klares öffentliches Interesse besteht, ist dies bei der viel diskutierten Forderung der Veröffentlichung der Bezüge von Managern weniger eindeutig. Die Veröffentlichung der Managerbezüge scheint zum einen relevant für die sachliche Information und damit den Schutz potenzieller Investoren, vor allem aber für den sozialen Frieden.

Der Investorenschutz ist zwar mit der Sicherung des Eigentums verbunden, stellt jedoch keinen Teil des basalen Gemeinwohls dar. Aussichtsreicher scheint dagegen eine Berufung auf die Gewährleistung des sozialen Friedens bzw. sozialer Gerechtigkeit, da hier auf ein basales Gemeinwohl verwiesen werden kann, das durch den Eindruck, es herrsche soziale Ungerechtigkeit, gefährdet wird. Diese Argumentation lässt jedoch zwei wichtige Fragen offen: Zum einen bleibt unklar, ob die Veröffentlichung der Bezüge von Managern und Unternehmenseignern die anvisierten Ziele, jene auf ein sozial verträgliches Maß zu senken und damit einen substantiellen Beitrag zu einem allgemein als sozial gerecht anerkannten Zustand zu leisten, tatsächlich erfüllt. Selbst wenn die erhoffte Wirkung als gesichert gelten könnte, bliebe zum anderen die Frage, ob dies eine ethisch legitime soziale Erwartung der Bürger eines Gemeinwesens an die wirtschaftlichen Eliten zu begründen vermöchte. Drei Gründe sprechen dagegen: 1.) wird man nicht auf eine allgemeine Gemeinwohlpflicht sämtlicher Bürger zur Veröffentlichung ihrer Einkünfte zurückgreifen können. 2.) bleibt die erhoffte Wirkung unsicher, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil das basale Gemeinwohl keinen Maßstab dafür abgibt, ab welchem Vielfachen das Einkommen eines Managers im Vergleich zu dem eines einfachen Mitarbeiters nicht mehr als sozial gerecht oder angemessen zu beurteilen wäre. 3.) läuft auch die bei den Mitgliedern der parlamentarischen Eliten angeführte Begründung einer besonderen repräsentativen Verantwortung ins Leere, weil die wirtschaftlichen Eliten nicht in einem repräsentativen Verhältnis zum Gemeinwesen stehen. Eine Ausnahme ergibt sich in diesem Punkt allerdings für die Lobbyarbeit betreibenden Führungsspitzen von Wirtschaftsverbänden: Zwar stehen auch sie nicht in einem repräsentativen Verhältnis zum Gemeinwesen. Ihre Funktion besteht jedoch in der Einflussnahme auf die politischen Vertreter des Volkes. Um für die Öffentlichkeit nachvollziehbar zu machen, welche Interessenverbände Einfluss

⁴⁹ Die Kennzeichnung als Gemeinwohlpflicht ist insofern gerechtfertigt, als es sich um eine verrechtlichungsfähige ethisch legitime Erwartung handelt, die auch dort besteht, wo es keine entsprechenden rechtlichen Regelungen gibt.

auf das Parlament zu nehmen versuchen und wer hinter diesen Verbänden und deren Führungsspitzen steht, bedarf es nicht nur des »gläsernen Abgeordneten«, sondern auch des »gläsernen Lobbyisten«. Nötig ist ein öffentliches Register, das sowohl eine Liste aller Lobbygruppen und ihrer Vertreter als auch Auskünfte zu deren sämtlichen Einkünften enthält. Erst dann können beide Seiten der Lobbyarbeit wirksam öffentlich kontrolliert werden. Somit gibt es eine Gemeinwohlpflicht zur Transparenz auch bei den wirtschaftlichen Eliten. Sofern sie sich nicht auf Warnungen vor gefährlichen Produkten oder Produktionsverfahren bezieht⁵⁰, sondern auf die Veröffentlichung von Vergütungen, ist sie allerdings auf die Gruppe der Führungsspitzen wirtschaftlicher Interessenverbände beschränkt.

8.4 Zwischenfazit

Indem sie mit dem basalen Gemeinwohl einen Maßstab zugrunde legt, der zum einen zwar transzendentalphilosophisch ermittelt, aber durch eine Reihe quasi-materieller Gemeinwohlziele hinreichend inhaltlich bestimmt ist, zum anderen als Grundbegriff der politischen Ethik eindeutig normativer Natur ist, steht die Theorie der Gemeinwohlpflichten eher der material-normativen als der funktional-formalen Auffassung der Wirtschaft nahe. In Übereinstimmung mit der Integrativen Wirtschaftsethik geht sie davon aus, dass mit dem Recht auf die Versorgung mit den Gütern des basalen Gemeinwohls eine Reihe von Ansprüchen begründet ist, die dem Gewinnprinzip nicht untergeordnet werden dürfen. Die Theorie der Gemeinwohlpflichten fordert zwar *keine Abkehr vom Gewinnprinzip* – eine solche würde die funktionalen Mechanismen und damit die Effizienz der (Markt-)Wirtschaft beschädigen; sie verlangt aber eine Ergänzung der unternehmerischen Erfolgsverantwortung um diejenigen Momente einer sozialen Folgenverantwortung, die als basale Gemeinwohlpflichten ausgewiesen werden können, und somit eine *inhaltliche Einschränkung des formalen Prinzips der Gewinnmaximierung*. Mit dem basalen Gemeinwohl verfügt die Theorie der Gemeinwohlpflichten über einen geeigneten Maßstab, um zwischen ethisch legitimierbaren und nicht ethisch legitimierbaren sozialen Erwar-

50 Analog wie bei der Pflicht zum effizienten Gebrauch nicht regenerierbarer Ressourcen ließe sich auch für diesen Aspekt der Pflicht zur Transparenz geltend machen, dass er bereits durch die Pflicht zur Sicherung der Gesundheit abgedeckt ist (siehe oben S. 304).

tungen zu unterscheiden. So konnten einerseits die Forderungen der Sicherung einer lebensfreundlichen Umwelt für gegenwärtige und künftige Mitglieder des Gemeinwesens durch eine nachhaltige Gestaltung der Produktionsbedingungen, der Sicherung der Gesundheit von Arbeitern und Konsumenten, der Herstellung möglichst langlebiger Produkte bzw. des effizienten Einsatzes nicht regenerierbarer Ressourcen als basale Gemeinwohlpflichten bzw. als Bestandteile einer ethisch guten Unternehmensführung erwiesen werden. Hinzu kam die Forderung einer Veröffentlichung der Einkünfte von Wirtschaftslobbyisten. Auf der anderen Seite mussten aber auch eine Reihe zum Teil populärer Forderungen wie die langfristige Sicherung von Unternehmen, die Sicherung von Arbeitsplätzen, die Produktion der materiellen Güter des basalen Gemeinwohls, der Verzicht auf die Verlagerung des Unternehmens ins Ausland, das Vorantreiben von Innovationen, die Sicherung der personalen Integrität sowie die Veröffentlichung von Managergehältern zurückgewiesen werden, da sie entweder nicht auf das basale Gemeinwohl zurückgeführt werden können oder in den Verantwortungsbereich der regierenden Elite fallen.

Die Pflicht zur nachhaltigen Gestaltung der Produktionsverhältnisse kann nur dann erfüllt werden, wenn das wirtschaftliche Ziel des Unternehmens nicht in einer kurzfristig ausgerichteten Strategie zur Gewinnmaximierung gesehen wird. An die Stelle einer kurzfristigen Orientierung werden daher mittel- bis langfristige Strategien der Gewinnerzielung treten müssen, die nicht an dem formalen Prinzip einer rein quantitativen Gewinnmaximierung, sondern an dem materialen Prinzip einer *qualitativen Gewinnoptimierung* ausgerichtet sind, das auch Aspekte einer sozialen Verantwortung gegenüber dem Gemeinwesen und Beiträge zu einem guten Zustand desselben beinhaltet.⁵¹ Dabei ist es durchaus *möglich*, dass sich qualitativ ausgerichtete Strategien der langfristigen Gewinnerzielung auch in quantitativer Hinsicht als die ertragreichsten herausstellen. Ein solches Ergebnis kann aber *weder für alle Branchen noch für alle Betriebe* als gesichert gelten, da die Wirtschaft auch im Rahmen einer Theorie der Gemeinwohlpflichten nach wie vor unter den Bedingungen eines marktwirtschaftlichen Verdrängungswettbewerbs steht. Wechsel der Konjunktur und der Nachfrage werden auch innerhalb eines guten Gemeinwesens zum Verschwin-

⁵¹ In entgegengesetzter Richtung folgt daraus, dass die Orientierung am Gewinnprinzip in Form der kurzfristig ausgerichteten Profitmaximierung vor dem Hintergrund der Theorie der Gemeinwohlpflichten ein Beispiel ethisch schlechter Unternehmensführung darstellt.

den von Unternehmen und Branchen führen. Dieser Zusammenhang unterstreicht, dass es sich bei der Theorie der Gemeinwohlpflichten zwar um eine Theorie handelt, die von der prinzipiellen Vereinbarkeit von Pflichterfüllung und Erfolg bzw. Eigeninteresse ausgeht, aber in ihrer Geltung nicht vom durchgängigen Zusammentreffen beider Momente abhängig ist. Die Pflichten der ethisch guten Unternehmensführung gelten daher auch dann, wenn absehbar ist, dass ihre Erfüllung nicht mit den angestrebten Gewinnzielen verbunden sein wird.

Die Verschränkung von strategischen Interessen und der Erfüllung ethisch legitimer Erwartungen bietet eine *Entlastung von überfordernden Tugendzumutungen*, indem sie zwar an einem ethisch-normativen Begriff guter Unternehmensführung festhält, aber auf die Anforderungen einer tugendhaft-moralischen Gesinnung verzichtet. Das hier geprägte Verständnis guter Unternehmensführung bringt den *Primat der Ethik und der Politik gegenüber der Wirtschaft* hinreichend deutlich zum Ausdruck, wirkt aber zugleich einer überzogenen Moralisierung der Wirtschaftsethik entgegen.

Um einen vollständigen Überblick über die Pflichten der ethisch guten Unternehmensführung zu gewinnen, muss allerdings noch geprüft werden, ob sich auch meliore Gemeinwohlpflichten der wirtschaftlichen Eliten begründen lassen.

8.5 Die melioren Gemeinwohlpflichten der wirtschaftlichen Elite

Waren die melioren Gemeinwohlpflichten der politischen Eliten wesentlich auf die politische Kultur des Gemeinwesens bezogen, so ergeben sich für die entsprechenden Pflichten der wirtschaftlichen Eliten vergleichbare Bezüge auf eine *wirtschaftliche Kultur*. Um als Gemeinwohlpflichten in Frage zu kommen, muss es sich allerdings um Bezüge handeln, die sich auf das Gemeinwesen als Ganzes erstrecken. Die in diesem Sinne zu verstehende wirtschaftliche Kultur liegt daher oberhalb der Binnenebene der Unternehmenskultur. Sie umfasst die Vorbildfunktion der wirtschaftlichen Eliten als *Rollenmodelle erfolgreichen wirtschaftlichen Handelns* sowie auf die gesamte Gesellschaft ausgreifende Phänomene wie die in den letzten Jahren zu beobachtende Ökonomisierung anderer Gesellschaftsbereiche. Hinzu kommen die Versuche der Beeinflussung der parlamentarischen Eliten durch die po-

litische Vertretung der eigenen Interessen über Wirtschaftsverbände. Eine erste meliore Gemeinwohlpflicht der wirtschaftlichen Eliten kann daher in einer durch ethische Vorgaben eingeschränkten *kritischen Begleitung der Wirtschaftspolitik* gesehen werden.

8.5.1 Die kritische Begleitung der Wirtschaftspolitik

Wie für jeden Bürger gilt auch für die Mitglieder der wirtschaftlichen Eliten die schwache Pflicht, die eigenen politischen Interessen öffentlich zu vertreten, um so an der Bestimmung des allgemeinen Willens mitzuwirken. Den wirtschaftlichen Eliten eignet dabei eine erfahrungsgesättigte Expertise in Sachen Wirtschaft, die es in ihre Verantwortung fallen lässt, die Wirtschaftspolitik der regierenden Elite kritisch zu begleiten und zu kommentieren. Die mit einer solchen Begleitung verbundene politische Einflussnahme ist den Bedingungen zu unterwerfen, die im letzten Kapitel für die Führungsspitzen von Interessengruppen ermittelt wurden; wie die verwandten Pflichten zur öffentlichen Vertretung der eigenen Interessen und die Pflicht zur Kritik und Kontrolle der politischen Opposition unterliegt auch die Pflicht zur kritischen Begleitung der Wirtschaftspolitik den Anforderungen der *Publizität*, der *Fairness* und der *Konstruktivität*: Sie muss öffentlich erfolgen, darf weder eine vorsätzliche Bemäntelung der eigenen Interessen als gemeinwohlförderlich beinhalten noch ein Zurückhalten von Expertenwissen darstellen und sollte mit grundsätzlich realisierungsfähigen Alternativvorschlägen verbunden sein. Im Unterschied zur Kontrollfunktion der parlamentarischen Opposition gilt es jedoch festzuhalten, dass sich die Kritik der wirtschaftlichen Eliten an der Wirtschaftspolitik insofern auf einer anderen Grundlage vollzieht, als sie keine politische Legitimation durch allgemeine und freie Wahlen besitzt. Dieses *repräsentationstheoretische Defizit* mindert nicht die faktische Bedeutung der wirtschaftlichen Expertise, verweist aber neben den Rechten der Wirtschaft erneut auf den notwendigen Primat der Politik.

8.5.2 Die Pflicht zu sozialem und kulturellem Engagement – Mäzenatentum, Sponsoring und das Gründen von Stiftungen

Auch im Hinblick auf die Förderung sozialer und kultureller Belange des Gemeinwesens lässt sich von einer besonderen melioren Gemeinwohlpflicht der wirtschaftlichen Eliten sprechen. Die ethisch legitime soziale Erwartung eines entsprechenden bürgerschaftlichen Engagements von Unternehmen kann über die Formen des Mäzenatentums, des Sponsorings oder des Gründens von Stiftungen erfüllt werden.

Von Mäzenatentum ist meist im Hinblick auf die Förderung der Kunst die Rede. Es kann aber auch eine weiter ausgedehnte Förderung etwa in den Bereichen der Wissenschaft, des Sports oder im sozialen Bereich umfassen. Die Förderung erfolgt über Sach- und/oder Geldmittel. Als Empfänger kommen sowohl einzelne Personen, meist junge, vom Mäzen als Talente eingeschätzte Menschen, als auch Institutionen wie Museen, Orchester oder Fachbereiche von Universitäten in Frage. Das Engagement eines Mäzens kann sehr punktuell ausfallen und erfolgt unter Umständen ohne genauere Festlegung hinsichtlich von Zeit und Umfang der Förderung. Die Förderung durch einen Mäzen begründet daher keinerlei Ansprüche auf Seiten des Empfängers und kann jederzeit und ohne Begründung eingestellt werden.

Ein Sponsor fördert dagegen ein klar festgelegtes Projekt, indem er die zur Durchführung nötigen Mittel zum Teil oder ganz zur Verfügung stellt. Die inhaltliche Festlegung des Projekts erfolgt in der Regel nicht über den Sponsor, sondern über die das Projekt durchführenden Personen oder Organisationen. Die Unterstützung kann auch über Sachspenden oder personelle Hilfe erfolgen. Anders als der Mäzen erwartet der Sponsor dafür eine klar definierte Gegenleistung, die zumeist in einer deutlich hervorgehobenen öffentlichen Sichtbarmachung seiner Unterstützung besteht. Die öffentliche Sichtbarkeit des Engagements wird dabei als Akzeptanz schaffende oder verstärkende Maßnahme angestrebt, die dem Image des Sponsors – meist eines Unternehmens – und direkt oder indirekt dem Verkauf seiner Produkte und damit der Sicherung des Unternehmens dienen soll.

Trotz der genannten Unterschiede ist es nicht immer leicht, eine klare Grenze zwischen Sponsoringaktivitäten und Mäzenatentum zu ziehen. Schon Maecenas, Namensgeber und Vorbild des Mäzenatentums, war auch daran interessiert, die von ihm geförderten Schriftsteller für die politische Sache des von ihm verehrten Augustus einzunehmen. Die Medici nutzten

die Förderung der Künste, um ihren Anspruch auf politische Vorherrschaft zu unterstreichen. Gleichwohl kann als idealtypische Bestimmung festgehalten werden, dass das Mäzenatentum durch eine gewisse Zurückhaltung des Mäzens gekennzeichnet ist, für den sein Engagement anders als beim Sponsor nicht mit einem Werbungs- oder Vermarktungsinteresse verbunden ist. Die Förderung muss zwar nicht im Geheimen stattfinden und kann durchaus den Effekt haben, das gesellschaftliche Ansehen des Mäzens zu erhöhen. Eine solche Wirkung sollte sich aber – selbst wenn sie intendiert ist – eher als Nebeneffekt einstellen.

Das Gründen von Stiftungen schließlich lässt sich als dauerhaftes finanzielles Engagement verstehen. Es wird durch Erträge aus einem Vermögen ermöglicht, das von Unternehmen oder vermögenden Bürgern für einen individuell vom Stifter bestimmten kulturellen oder sozialen Zweck zur Verfügung gestellt wurde. Das Motiv der Stiftungsgründer kann einerseits in der Förderung eines soziokulturellen oder politischen Anliegens gesehen werden, andererseits in dem Wunsch, dem eigenen Wirken eine Dauer zu geben, die die Zeitspanne des eigenen Lebens übersteigt, und sich damit selbst ein Denkmal zu setzen. Dabei ist näher zwischen rein privaten Zwecken dienenden »Familienstiftungen« und steuerbegünstigten gemeinnützigen oder mildtätigen Stiftungen zu unterscheiden. Die unaufhebbare und potenziell unbefristete Festlegung der Stiftungsgelder auf den Stiftungszweck machen das Gründen von Stiftungen im Vergleich zum Mäzenatentum und zum Sponsoring zu einer erheblich nachhaltigeren Form des sozialen oder kulturellen Engagements. Die steuerliche Begünstigung gemeinnütziger Stiftungen ist dabei zum Teil umstritten, weil die Öffentlichkeit keinen Einfluss auf die Festlegung des Stiftungszwecks hat, während ihr auf der anderen Seite Steuergelder für demokratisch beschlossene Projekte verloren gehen.⁵²

Betrachtet man die durch Mäzene, Sponsoren und Stifter geförderten Projekte und Ziele, ergibt sich eine bewunderungswürdige Vielfalt sozialer Aktivitäten. Sie ist jedoch weit davon entfernt, eine flächendeckende Versorgung mit materiellen und immateriellen basalen Gemeinwohlgütern zu gewährleisten. Die basale Gemeinwohlpflicht der politischen Eliten in Regierung und Parlament zur möglichst umfangreichen Delegation von Aufgaben an die Bürger (Pflicht zur starken Responsivität) findet daher ihre Grenze darin, dass bürgerschaftliches Engagement und d.h. unter anderem auch: Entscheidungen über Hilfsbedürftig- und Förderungswür-

⁵² Vgl. Anheier/Appel, »Stiftungen in der Bürgergesellschaft«, S. 9.

digkeit immer von besonderen Interessen, regionalen und kommunalen Strukturen und partikularen lebensweltlichen Hintergründen abhängig sind.⁵³ Es fehlt an einem Mechanismus der Selbststeuerung, der es ermöglicht, das Engagement der Einzelnen zu koordinieren und auf den nicht abgedeckten Restbedarf hinzuleiten.⁵⁴ Eine vollständige oder auch nur teilweise Verlagerung der sozialen Grundsicherung wie der Sicherung der kulturellen Autonomie auf bürgergesellschaftliches Engagement würde mithin aufgrund der diesem eigenen strukturellen Lückenhaftigkeit zu blinden Flecken führen, was zumindest nicht mit den Anforderungen des basalen Gemeinwohls vereinbar ist. Damit bestätigt sich, dass es sich bei der postulierten Pflicht der wirtschaftlichen Eliten zu sozialem und kulturellem Engagement nicht um eine basale, sondern lediglich um eine meliore Gemeinwohlpflicht handeln kann.

Dass es eine Gemeinwohl- und nicht eine Tugendpflicht darstellt ist zunächst daraus ersichtlich, dass die Forderung eines sozialen und kulturellen Engagements verrechtlichungsfähig ist. Es wäre ohne Weiteres möglich, ein entsprechendes Engagement ab einer bestimmten Größe des Vermögens einzelner Personen bzw. des Gewinns von Unternehmen mit einem bestimmten Prozentsatz rechtlich verbindlich zu machen. Es scheint allerdings wenig sinnvoll, ein üblicherweise aus freien Stücken erfolgreiches und von individueller Motivation getragenes Handeln in die Zwangsform der Verrechtlichung gießen zu wollen. Die Probleme der fehlenden Freiwilligkeit und des dadurch voraussichtlich geschwächten individuellen Engagements lassen es daher zweckmäßig erscheinen, auf eine Verrechtlichung zu verzichten. Hier bietet das sich individuellen und partikularen Interessen verdankende Gründen von Stiftungen, Sponsoring und Mäzenatentum die Möglichkeit dezentraler, vergleichsweise unbürokratischer und in besonderer Weise von unternehmerischem Know-how profitierender Förderung.⁵⁵

Ist damit gezeigt, dass kulturelles und soziales Engagement zu den Gemeinwohlpflichten wirtschaftlicher Eliten zu zählen ist, könnte man aber immer noch bezweifeln, dass es sich auch um einen Bestandteil ethisch guter Unternehmensführung handelt. Ein Einwand gegen die Auszeich-

53 Vgl. Münkler/Fischer, »Gemeinwohl in der modernen Gesellschaft«, S. 895.

54 Vgl. Nullmeier, »Bürgergesellschaft«, S. 15.

55 Mit dieser Gegenüberstellung ist allerdings keineswegs gesagt, dass nicht auch Unternehmen und Stiftungen bürokratische Apparate aufbauen können, die staatlichen Verwaltungen in puncto Hierarchisierung, Zentralisierung und Schwerfälligkeit in nichts nachstehen.

nung der Pflicht zu sozialem und kulturellem Engagement als Bestandteil ethisch guter Unternehmensführung lautet, dass ein Engagement als Mäzen oder Stifter nur für diejenigen Wirtschaftsführer legitim sei, die auch im Besitz des Unternehmens sind. Bei Managern dagegen widerspreche ein solches Engagement – sofern es nicht aus ihren privaten Mitteln finanziert werde – der treuhänderischen Erfolgsverantwortung. Das Argument, dass ein von Managern initiiertes soziales Engagement gegenüber den Shareholdern nicht anders als in ökonomischen Kategorien gerechtfertigt werden kann, gilt jedoch nur vor dem Hintergrund des Modells einer *reinen* Erfolgsverantwortung. Dieses Modell wurde aber mit dem Aufweis basaler Gemeinwohlpflichten – wie z.B. der Sicherung lebensfreundlicher Umweltbedingungen – begründeten Einschränkungen unterzogen, sodass es nicht mehr als absoluter Maßstab gelten kann. Hinzu kommt, dass ein soziales und kulturelles Engagement sich in vielen Fällen durchaus positiv auf das Unternehmen und seine Erträge auswirken kann.

Ein zweiter Einwand richtet sich gegen die These, es handle sich um eine besondere Gemeinwohlpflicht von Eliten, bzw. gegen die bei der Identifizierung der wirtschaftlichen Eliten vorgenommene Ausgrenzung der Vermögenden: Die besonderen Möglichkeiten wirtschaftlicher Eliten zur Förderung sozialer und kultureller Zwecke scheinen weniger aus deren beruflich bedingter Machtposition, sondern primär aus deren finanziellen Möglichkeiten zu erwachsen. Während das Sponsoring an die Tätigkeit eines Unternehmens gebunden sei, wären Mäzenatentum und das Gründen von Stiftungen auch vermögenden Bürgern möglich, die aufgrund fehlenden Einflusses in wirtschaftlichen Institutionen nicht zur wirtschaftlichen Elite gerechnet werden. Dieser Einwand ist jedoch insofern unproblematisch, als die Auszeichnung sozialen und kulturellen Engagements als *meliore* Gemeinwohlpflicht wirtschaftlicher Eliten keinen Exklusivcharakter besitzt. Gegenüber der gleichen Verantwortung wohlhabender, aber nicht zur Elite zählender Bürger, zeichnet sich die Verantwortung wirtschaftlicher Eliten lediglich dadurch als besonders aus, dass diesen neben besonders hohen Geldmitteln auch besondere, durch die jeweilige Institution gegebene Ressourcen – von unternehmerischem Know-how bis hin zu einsatzfähigen Mitarbeitern – zur Verfügung stehen.

Die *meliore* Gemeinwohlpflicht zu sozialem und kulturellem Engagement stützt das Postulat einer *Sozialpflichtigkeit des Eigentums*, und zwar insbesondere der mit dessen Hilfe erzielten Gewinne. Anders als im Falle der rechtlich geregelten progressiven Besteuerung von Einkommen und der

Möglichkeit von Enteignungen, die ebenfalls mit der Sozialpflichtigkeit des Eigentums begründet werden, sollte die Pflicht zu sozialem und kulturellem Engagement aber im Range einer Gemeinwohlpflicht belassen werden. Da es sich um eine Gemeinwohlpflicht handelt, ist es nicht verwerflich, wenn das soziale oder kulturelle Engagement als Mäzen, Sponsor oder Stifter wesentlich mit dem Wunsch verbunden ist, die Zukunft des Unternehmens zu sichern oder dem Namen desselben oder der eigenen Person einen gewissen Nachruhm zu verschaffen. Auch hier bewahrt der Begriff der Gemeinwohlpflichten vor einer unnötigen Moralisierung: Es geht bei vielen nicht rechtlich sanktionierten Pflichten der Wirtschaftsbürger wie der wirtschaftlichen Eliten nicht um tugendhafte Verdienste oder moralische Schwächen, sondern um Aufgaben, die mit sozialen Rollen und Funktionen verbunden sind. Solange die Erfüllung der positionsspezifischen Aufgaben durch das Vorhandensein eigennütziger Motive nicht beeinträchtigt wird, können diese nicht zu einer Herabstufung des Werts der betreffenden Handlungen herangezogen werden.

8.5.3 Die Vorbildfunktion wirtschaftlicher Eliten

Wie schon bei den politischen Eliten lässt sich auch für die wirtschaftlichen Eliten im Hinblick auf ihre Vorbildfunktion die Pflicht postulieren, die allgemeinen Rechts- und Gemeinwohlpflichten eines jeden Bürgers mit besonderer Sorgfalt zu erfüllen. Besondere Relevanz gewinnt die Erfüllung dieser Pflichten für das Handeln im Bereich der Wirtschaft selbst. Aufgrund ihrer hervorgehobenen Position und des mit dieser verbundenen Status gelten die wirtschaftlichen Eliten vielen als *Vorbild für erfolgreiches wirtschaftsbürgerliches Handeln* – als Muster für Kooperations- wie Konkurrenzverhalten sowie für die Bereitschaft, sich ethisch legitimen sozialen Erwartungen zu unterwerfen und einen besonderen Beitrag zur Produktion, Bereithaltung und langfristigen Sicherung öffentlicher Güter zu leisten.⁵⁶ Hervorzuheben sind hier etwa dem tatsächlichen Betriebsergebnis entsprechende Bilanzierungen und Steuererklärungen sowie der Verzicht auf die Nutzung fragwürdiger »Steuertricks«, da Verfehlungen in diesem

⁵⁶ Dabei gilt es zu berücksichtigen, dass es nicht allein das Verhalten der Eliten ist, das die Gemeinwohlorientierung der übrigen Bevölkerung bestimmt. Die Vorbildfunktion von Eliten ist eingebettet in die allgemeine gegenseitige Beurteilung von Sozialverhalten, wie sie auch im sozialen Umfeld der nicht zur Elite zählenden Bürger ständig stattfindet.

Bereich sich markant auf die Steuermoral der anderen Wirtschaftsbürger auswirken können. Anders als bei den parlamentarischen Eliten resultiert die öffentliche Vorbildwirkung jedoch nicht aus der Repräsentation des Gemeinwesens, sondern lediglich aus ihrer hohen Position in Institutionen eines gesellschaftlichen Teilbereichs, dem in den meisten modernen Gesellschaften ein besonderer Stellenwert zugeschrieben wird.

Vorwürfe wie »Raffgier«, »Heuschreckenmentalität« oder »Raubtierkapitalismus« und die kompensatorischen Forderungen eines tugendhaften Maßhaltens in Form von »Demut« oder »Anstand« erscheinen dagegen als *nicht sinnvolle Moralisierung des Gemeinwohldiskurses*.⁵⁷ Zum Teil sind sie am überholten Paradigma der Wertelite ausgerichtet. Zum Teil werden sie der besonderen Funktionalität des Bereichs der Wirtschaft nicht gerecht, wenn sie das der kapitalistischen Marktwirtschaft inhärierende Motiv des Mehrhaben-Wollens umstandslos mit dem moralisch verwerflichen Motiv der Gier gleichsetzen. Gegen eine solche Gleichsetzung spricht aber zum einen, dass das marktwirtschaftliche Streben nach mehr keineswegs nur mit egoistischen und selbstsüchtigen Absichten verbunden sein muss, wie etwa das soziale und kulturelle Engagement von Unternehmern oder die Existenz kirchlicher Sozialunternehmen zeigen. Zum anderen stellt sich die Frage, ob das angestrebte Ziel sozial gerechter Verhältnisse bzw. eines guten Zustands des Gemeinwesens durch eine Moralisierung wirtschaftlichen Handelns zu erreichen ist. Unter nicht idealen Bedingungen werden Marktversagen wie die Erzeugung von Spekulationsblasen nicht durch gesteigerte Tugendforderungen an die wirtschaftliche Elite, sondern von einer stärkeren politischen Aufsicht und partiellen gesetzlichen Regulierungen der Märkte zu erwarten sein.

Zu den Vorbildpflichten wirtschaftlicher Eliten gehört daher weder ein moralisch vorbildlicher Lebenswandel – der sich schon für die politischen Eliten nicht begründen ließ – noch eine tugendhafte Haltung moralischer Demut und Mäßigung. Zwar wird man gemäß der obigen Diskussion zur Einschränkung der Erfolgsverantwortung von den wirtschaftlichen Eliten verlangen können, von einer Gewinn*maximierung* Abstand zu nehmen und stattdessen Strategien einer durch die ethisch legitimen sozialen Erwartungen basaler und meliorer Gemeinwohlpflichten eingeschränkten Gewinn-

57 Die genannten Metaphern sind im Übrigen insofern schief gewählt, als sich – bleibt man im Bild – weder Heuschrecken noch Raubtiere für ihr Verhalten moralisch oder rechtlich zur Verantwortung ziehen lassen, da sie nicht über personale Freiheit verfügen.

optimierung zu verfolgen. Die Erfüllung dieser Pflicht kann jedoch auch aus Eigeninteresse motiviert sein.

8.6 Die wirtschaftsethischen Konzepte von *Corporate Citizenship* und *Corporate Social Responsibility* im Vergleich mit der Theorie der Gemeinwohlpflichten

Mit den Konzepten von *Corporate Citizenship* (CC) und *Corporate Social Responsibility* (CSR) wird – von wirtschaftswissenschaftlicher und wirtschaftsethischer Seite aus – eine Übertragung von bürgerschaftlichem Engagement bzw. von Bürgertugenden und -pflichten auf Unternehmen vorgenommen.⁵⁸ Vor allem das jüngere Konzept der *Corporate Citizenship* stellt Unternehmen in den Kontext des Diskurses über Rechte und Pflichten, die mit dem Status des Bürgers verbunden sind. Es wurde ursprünglich als Teil eines strategischen Management-Modells (*public affairs*) entwickelt, das auf eine Verankerung des Unternehmens in seiner sozialen Umgebung abzielt. Das ältere Konzept der CSR, dessen Wurzeln bis in die 30er Jahre des 20. Jahrhunderts zurückreichen⁵⁹, stellt über die soziale Verantwortung des Unternehmens gegenüber den von seinen Entscheidungen Betroffenen (Stakeholder)⁶⁰ eine Verbindung zwischen Unternehmen und Gemeinwesen bzw. Gemeinwohl her. Auf diese Weise sollen die Ansprüche und Erwartungen verschiedener sozialer Gruppen bis hin zu denen der gesamten Gesellschaft in die strategische Zielplanung der Unternehmen einbezogen werden.⁶¹

58 Einen guten Querschnitt der aktuellen Diskussion bietet Backhaus-Maul/Bidermann/Nährlich/Polterauer, *Corporate Citizenship in Deutschland*.

59 Die ersten Überlegungen zu CSR reagierten auf die negative Haltung gegenüber der Wirtschaft nach der Weltwirtschaftskrise der 1920er Jahre, die Menschen in allen Weltteilen um ihre Existenzgrundlage gebracht hatte. Einen zweiten Schub erhielt das Konzept seit den 1970er Jahren durch Versuche, der Kapitalismuskritik der Studenten- und der Umweltbewegung ein positiveres Bild der Wirtschaft entgegenzusetzen.

60 In einer stärker wirtschaftswissenschaftlich ausgerichteten Fassung bezieht sich der Begriff des Stakeholders auf alle Gruppen oder Personen, die die Zielerreichung des Unternehmens beeinflussen können (vgl. Steinmann/Schreyögg, *Management*, S. 84ff.). In normativer Perspektive steht dabei die Frage der *Legitimität* der erhobenen Ansprüche im Zentrum, in strategischer Sicht eher die Frage nach dem mit ihnen verbundenen *Macht*- bzw. *Druckerzeugungspotenzial* (vgl. Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik*, S. 442ff.).

61 Die Reihe der externen Anspruchsinhaber reicht von Handelspartnern und Subunternehmen über Kunden und Konsumenten bis hin zu bürgergesellschaftlichen Interes-

Im angloamerikanischen Sprachraum werden CC und CSR oft synonym verwendet. Auf europäischer Ebene wird CSR hingegen insofern als inhaltlich anspruchsvoller verstanden, als es die Orientierung an den Zielen nachhaltiger Entwicklung im Sinne einer Berücksichtigung ökonomischer, ökologischer und sozialer Aspekte einschließt. Als zentral für die praktische Umsetzung von CC und CSR erweist sich die Einrichtung möglichst konkreter Standards, die den einzelnen Unternehmen 1.) als Orientierungspunkte dienen und 2.) in Form einer überschaubaren Menge entsprechender Siegel und Zertifikate die Qualität der entsprechenden Aktivitäten für Konsumenten und Investoren überprüfbar machen.⁶² Ein wichtiger Schritt zur Etablierung solcher Standards liegt in der öffentlichen Auszeichnung von best-practice-Modellen, denen eine große Rolle für ein nachahmendes Verhalten anderer Unternehmen sowie für die Formulierung von Standards zukommt.⁶³ Die öffentliche Brandmarkung von Beispielen ethisch schlechter unternehmerischer Praxis hat einen flankierenden Effekt.

Die Selbsttitulierung als korporativer Bürger oder sozial engagierter Akteur ist aus mehreren Gründen geeignet, Unternehmen aus der öffentlichen Kritik herauszunehmen: Die Figur des Bürgers ist ein unverzichtbares Strukturelement des Gemeinwesens und dabei allgemein positiv konnotiert. Als kleinste Einheit der Volkssouveränität steht sie für Partizipation am politischen Geschehen und für die Ausstattung mit politischen wie sozialen Rechten. Indem Unternehmen sich als »korporative Bürger« darstellen, erkennen sie zwar auch Pflichten gegenüber dem Gemeinwesen an. Zugleich bekräftigen sie aber ihren *Anspruch auf politische Freiheit* und – im Rahmen der sich ausweitenden Bürgergesellschaft – auf ein *größtmögliches Maß an Selbstregulierung*.⁶⁴ Da es sich auf einen durch die politische Philoso-

sengruppen und dem gesamten Gemeinwesen. Im Zuge der wirtschaftlichen Globalisierung erweitert sich diese Liste um transnationale Interessengruppen und die Mitglieder anderer oder übergeordneter (supranationaler) Gemeinwesen bis hin zur Weltgesellschaft. Die von diesen externen Stakeholdern erhobenen Ansprüche und die der ethisch legitimierbaren Teilmenge dieser Ansprüche korrespondierenden *externen Gemeinwohlpflichten* sollen im Anschluss an diese Arbeit gemeinsam mit den Gemeinwohlpflichten transnationaler Eliten zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung gemacht werden.

62 Aus Sicht des Unternehmens sollen sie zudem die Kommunizierbarkeit des sozialen Engagements erleichtern und das Handeln des Unternehmens *in concreto* rechtfertigen.

63 Auch Unternehmensberatungen können in diesem Zusammenhang als mögliche Multiplikatoren wirken.

64 Dass mit der These des Bürgerstatus von Unternehmen sogar ein *impliziter Anspruch auf Mitregierung* verbunden ist, zeigt sich in der Debatte um transnationale Unternehmen als zentrale Instanzen von *Global governance*. Aufgrund ihrer beträchtlichen Ressourcen und des Fehlens durchsetzungsfähiger politischer Institutionen auf transnationaler Ebene

phie legitimierten Begriff bezieht, scheint CC sogar die Beteiligung von Unternehmen an Aufgaben zu rechtfertigen, die traditionell in den Bereich der Politik fallen. Allerdings stellt sich in diesem Punkt die Frage, welchen Umfang gemeinwohlorientierte Aktivitäten von Unternehmen haben sollten, auch in dem Sinne, einen wie großen Einfluss diese Aktivitäten auf das Gemeinwesen haben *dürfen*. Diese Frage steht in engem Zusammenhang mit der Debatte um das Verhältnis von Staat und Bürgergesellschaft, in der es um die Übertragung staatlicher Aufgaben auf bürgerschaftliche Akteure geht, zu denen nicht nur Nichtregierungsorganisationen oder Bürgerinitiativen, sondern gemäß dem Konzept von CC auch Unternehmen und deren Stiftungen gehören. Da deren Gestaltungsmacht sich bis auf die politischen Rahmenbedingungen erstreckt, kann unterhalb der oben zurückgewiesenen »republikanischen Mitverantwortung« von einer »gesellschaftspolitischen« Verantwortung für das Gemeinwesen gesprochen werden. Auch diese schwächere Zuschreibung ist jedoch nicht unproblematisch, da die Gestaltung der Sozialstruktur durch Mitglieder der wirtschaftlichen Eliten *nicht demokratisch legitimiert* ist und diese im Verhältnis zu anderen bürgerschaftlichen Akteuren über einen *disproportionalen Einfluss* verfügen. Eine und sei es partielle Verlagerung der politischen Verantwortung von der regierenden Elite auf die wirtschaftlichen Eliten bedarf daher einer besonderen und expliziten Rechtfertigung. Versuche einer solchen Legitimation arbeiten entweder mit der Behauptung, Wirtschaftsunternehmen seien in ihrer organisatorischen Struktur dynamischer als staatliche Verwaltungsapparate, was ihnen eine *größere Schnelligkeit und Effizienz* verschaffe⁶⁵, oder wollen sie als »korporative Bürger« mit entsprechenden Partizipationsrechten darstellen. Die Rede vom Unternehmen als *corporate citizen* kann sich jedoch streng genommen nur auf den Status des Wirtschaftsbürgers beziehen, da nur natürliche Personen Staatsbürger sein können. Zwar üben Unternehmen zum Teil erheblichen *Einfluss auf die politische Willensbildung* aus, sie können aber weder das aktive noch das passive Wahlrecht wahrnehmen, die zentrale Elemente der Rolle des Staatsbürgers darstellen.⁶⁶ Insofern kann im Rahmen der politischen Ethik allenfalls abgeschwächt im Sinne eines *als-ob-Status* von Unternehmen als Bürgern gesprochen werden.

werden ihnen zunehmend Aufgaben zugesprochen, die traditionell in den Bereich der Politik und der regierenden Eliten gehören (vgl. etwa Wieland, »Büchse der Pandora«, S 39, sowie Homann, »Wirtschaftsethik«, S 26).

⁶⁵ Wieland, »Büchse der Pandora«, S. 39.

⁶⁶ Hinzu kommt, dass der Status eines Wirtschaftsbürgers sehr viel einfacher zu erwerben – und wieder aufzugeben – ist als der politische Bürgerstatus.

Die partielle Selbsteinschränkung, der sich Unternehmen in der Rolle als »korporative Bürger« unterwerfen, kann durch eine Reihe von Vorteilen wettgemacht werden. Direkte finanzielle Vorteile ergeben sich aus der Sicherung und Verbesserung von Absatzchancen sowie aus der Senkung interner Transaktionskosten.⁶⁷ Des Weiteren winkt in einer Zeit, in der viele Produkte konkurrierender Unternehmen weitgehend austauschbar sind, ein *ethischer Distinktionsgewinn*, der ebenfalls dazu beiträgt, die Absatzchancen zumindest bei bestimmten Zielgruppen zu erhöhen. Hinzu kommen unter Umständen eine erhöhte Motivation von Mitarbeitern, die sich besser mit den Zielen und den Praktiken des Unternehmens identifizieren können, sowie eine Verbesserung der Kooperationsmöglichkeiten, die sich daraus ergibt, dass Geschäftspartner davon ausgehen können, entweder vom guten Ruf des Unternehmens zu profitieren oder aber durch die Zusammenarbeit zumindest nicht in negative Schlagzeilen zu geraten. Soziales bzw. bürgerschaftliches Engagement erscheint damit als sinnvolle Investition in das Image eines Unternehmens oder einer Marke. Es wird Bestandteil ökonomisch effizienter Unternehmensführung und kann als Teil unternehmerischer Erfolgsverantwortung begriffen werden.

Diese Einsicht begründet einen Wettbewerb um die möglichst öffentlichkeitswirksame Erfüllung von Gemeinwohlpflichten. Allerdings gibt es auch Schattenseiten: Neben den positiven Effekten für das Gemeinwohl kann ein solcher Wettbewerb auch dazu führen, dass für die jeweilige Zielgruppe weniger interessante bzw. von der Öffentlichkeit weniger beachtete Pflichten auch weniger sorgfältig erfüllt werden. Zudem ist der finanzielle Erfolg nicht für alle Branchen und Unternehmen garantiert. Damit stellt sich die Frage, wie das erwünschte gemeinwohlförderliche Verhalten gesichert werden kann, wenn der Erfolg ausbleibt oder zu lange auf sich warten lässt. Schließlich ist umstritten, wie das soziale und kulturelle Engagement von Unternehmen moralphilosophisch zu bewerten ist. Aufgrund der genannten Vorteile, die mit CC- und CSR-Strategien verbunden sein können, wird gegen beide Konzepte eingewandt, sie seien lediglich in apologetischer Absicht entwickelt worden, um durch die »freiwillige« Übernahme ohnehin nicht mehr abzuweisender Minimalforderungen einer Verrechtlichung und vor allem der Formulierung weiterer Ansprüche entgegenzuwirken; vor diesem Hintergrund könne aber nicht von einer Übernahme

⁶⁷ So wird davon ausgegangen, dass die Kosten der Einführung von Ethik-Management-Systemen insgesamt deutlich unterhalb derjenigen Kosten bleiben, die durch traditionelle stärker hierarchisierte Kontroll- und Überwachungsmechanismen anfallen.

moralischer Verantwortung gesprochen werden. Kritiker stellen deshalb die Forderung, dass ein ernsthaftes soziales und kulturelles Engagement der Unternehmen nicht nur freiwillig, sondern auch aus *genuin moralischen*, also etwa aus altruistischen Motiven erfolgen müsse.

Innerhalb der Wirtschaftsethik tritt diese Forderung in der Form sogenannter *Integrity*-Ansätze auf. Als ethisch oder moralisch wertvoll kann ihnen zufolge nur das gelten, was über ein genuin wirtschaftliches, d.h. gemäß dem Gewinnprinzip zweckrationales Handeln hinausgeht. Ihr gegenüber stehen Ansätze, die sich mit einer äußerlich pflichtkonformen Erfüllung ethisch begründbarer Pflichten zufriedengeben und im Allgemeinen als *Compliance*-Ansätze bezeichnet werden. Wie Lebensmittelskandale, heruntergespielte Störfälle in atomaren Anlagen oder die wilde Entsorgung giftiger Abfälle zeigen, ist schon das bloße Einhalten bestehender Rechtsnormen längst nicht immer hinreichend gesichert. Die positive Leistung einer *compliance*-orientierten Selbstbindung zeigt sich daher bereits im Kontrast zu den überhaupt nicht gemeinwohlorientierten Strategien konkurrierender Unternehmen. Es ist daher wichtig, in Übereinstimmung mit der allgemeinen Vorbildfunktion wirtschaftlicher Eliten zunächst einmal die regelkonforme Erfüllung von Rechts- und Gemeinwohlpflichten zu sichern.

Ein gesinnungsorientierter *Integrity*-Ansatz wird dagegen eine Erfüllung dieser Normen aus einem genuin moralischen Pflichtbewusstsein, Kantisch gesprochen: »aus Pflicht« verlangen. Diese Tugendforderung ist jedoch deshalb zu anspruchsvoll, weil ein guter Zustand des Gemeinwesens sich auch ohne ihre Erfüllung gewährleisten lässt. Zwar kann das Gemeinwesen von einer tugendhaften Erfüllung der Rechts- und Gemeinwohlpflichten profitieren, da diese auch dann gesichert bleibt, wenn die regierende Elite und/oder die Bürger des Gemeinwesens ihren Begrenzungs- und Sanktionspflichten nur unzureichend nachkommen.⁶⁸ Auf der anderen Seite sind mit der Moralisation des Gemeinwohldiskurses aber die Gefahren einer moralischen Überforderung, der Ausbildung einer Doppelmoral und eines Gemeinwohlpateralismus verbunden, der bis zu einem »Tugendterror«

⁶⁸Wie bereits oben diskutiert, verweist die Verletzung von Rechts- und Gemeinwohlpflichten durch Mitglieder der wirtschaftlichen Elite oftmals nicht nur auf deren mangelndes Rechtsbewusstsein oder deren mangelnden Gemeinsinn, sondern auch auf Verletzungen der Pflicht zur vollständigen Gesetzgebung auf Seiten der regierenden Elite, wenn entweder Gesetze nicht scharf und sachgerecht genug formuliert werden oder vollständig formulierte Gesetze durch *unvollständige Überwachungs- und Sanktionsmechanismen* – etwa durch eine zu geringe Zahl an Lebensmittelkontrolleuren oder die zu geringe Ausstattung der Finanzbehörden mit Steuerfahndern – in ihrer Durchsetzungskraft geschmälert werden.

reichen kann. Ein *methodisches* Problem für eine erhöhte Tugendforderung ergibt sich dadurch, dass sich tugendhaftes und strategisches Stakeholdermanagement zumindest bei langfristigem Engagement äußerlich kaum unterscheiden lassen.

Zusammenfassend lassen sich CC- und CSR-Strategien als aktives soziales Engagement beurteilen, mit dem Unternehmen über das Zahlen von Steuern hinaus Teile ihrer Gewinne als *soziale Investitionen* in das Gemeinwesen zurückfließen lassen. Beide Strategien betreffen ein freiwilliges Engagement, das im Modus der Selbstverpflichtung über bestehende gesetzliche Anforderungen hinausgeht. Es kann sich weitgehend mit den basalen und melioren Gemeinwohlpflichten der ethisch guten Unternehmensführung decken, diese aber auch in quantitativer wie in qualitativer Hinsicht übertreffen.⁶⁹ So kann etwa die Veröffentlichung der Bezüge von Managern einen sinnvollen Bestandteil einer CSR-orientierten Öffentlichkeitsarbeit bilden, obwohl ihr keine ethisch legitime soziale Erwartung entspricht. Ähnliches gilt für eine Beschränkung der Höhe von Managergehältern oder für einen langfristigen Verzicht auf die *exit option*.⁷⁰ Hinzu kommt zuletzt die Förderung einer moralischen Kultur des Unternehmens, wie sie sich etwa in einer möglichst demokratischen Gestaltung der Organisationsstruktur manifestieren kann.⁷¹ Eine solche Kultur bleibt unterhalb des Fokus einer Theorie der Gemeinwohlpflichten, kann aber durchaus Bedeutung für die Erfüllung der Gemeinwohlpflichten von Unternehmen bzw. der in diesen Beschäftigten entwickeln.

Insbesondere das weiter reichende Konzept der CSR kann dabei alle drei Dimensionen der Nachhaltigkeit abdecken: *die wirtschaftliche Dimension* durch die langfristige Sicherung des Unternehmens und die damit verbundene Sicherung von Arbeitsplätzen sowie durch die anfallenden Unternehmens- und Lohnsteuern sowie Sozialabgaben; *die soziale Dimension* durch die mit diesen wirtschaftlichen Leistungen beförderte gesellschaftliche Stabilität, die durch eine moralische Gestaltung der Binnenstruktur des

⁶⁹ So lässt sich die Etablierung branchenübergreifender Standards zum Teil als Konkretisierung von Gemeinwohlpflichten begreifen.

⁷⁰ Auch im Rahmen der Konzepte von CC und CSR geht es jedoch nicht notwendig um eine patriotische Gesinnung und entsprechende »Liebespflichten«, sondern um die langfristige Verankerung von Unternehmen in ihrer sozialen Umgebung: »Wir können keine Dinge tun, die kommerziell keinen Sinn machen, nur um Deutschland einen Liebesdienst zu erweisen. Aber wenn es kommerziell vertretbar ist, tun wir in Deutschland Dinge, die wir in anderen Ländern nicht tun würden.« (Ackermann, »Null Toleranz«, S. 50).

⁷¹ Vgl. etwa Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik*, S. 452f.

Unternehmens – insbesondere hinsichtlich der Arbeitsbedingungen und der Lohngerechtigkeit – sowie durch gezielte Investitionen in dessen soziales Umfeld weiter befestigt wird; schließlich *die ökologische Dimension* durch die Sicherung lebensfreundlicher Umweltbedingungen auch für künftige Mitglieder des Gemeinwesens über den sparsamen und schonenden Umgang mit Rohstoffen und eine möglichst schadstoffarme Produktion.

Ein für die sozialen Erwartungen der Gesellschaft offenes Stakeholder-Management, wie es mit dem Konzept der CSR verbunden ist, verzichtet damit auf eine kurz- oder mittelfristig angelegte Strategie der Gewinnmaximierung und gibt sich stattdessen mit dem Gewinn zufrieden, der bei Berücksichtigung der ethisch legitimierbaren Ansprüche der Stakeholder erzielt werden kann. Da dieser Gewinn die Erfüllung sämtlicher Gemeinwohlpflichten von Unternehmen beinhaltet – denn jene sind nichts anderes als ethisch legitime soziale Erwartungen –, kann er *aus ethischer Perspektive* als *legitimer* oder *optimaler Gewinn* bezeichnet werden. An die Stelle des allein am Shareholder-Value ausgerichteten Prinzips der Gewinnmaximierung tritt das gemeinwohlkompatible Prinzip einer Gewinnoptimierung. Das mit dem CSR-Konzept verbundene Stakeholder-Modell und die Theorie der Gemeinwohlpflichten erweisen sich damit als kompatibel. Allerdings ergibt sich die schwache wie die starke Responsivität⁷² im Umgang mit Stakeholdern nicht per se als Gemeinwohlpflicht, sondern nur dann, wenn deren Ansprüche Güter des basalen oder des (bereits bestimmten) melioren Gemeinwohls betreffen.

Diesem idyllischen Bild scheint jedoch zweierlei zu widersprechen: Zum einen scheint das Stakeholder-Modell die soziale Verantwortung von Unternehmen mit der Öffnung gegenüber den Ansprüchen zahlreicher Stakeholder-Gruppen zu einem Fass ohne Boden⁷³ zu machen. Zum anderen lehnen viele Unternehmer eine Bindung an externe Ansprüche und Verpflichtungen ab. Der Einwand, es handele sich um ein Fass ohne Boden, kann gerade vor dem Hintergrund einer Theorie der Gemeinwohlpflichten zurückgewiesen werden. Zwar bringt sie einen *erhöhten sozialen Legitimationsdruck* für Unternehmen mit sich. Indem sie mit dem basalen Gemeinwohl einen objektiv bestimmten Maßstab für den öffentlichen Diskurs zur Verfügung stellt, ermöglicht sie aber zugleich eine *Unterscheidung zwischen ethisch legitimen und ethisch illegitimen sozialen Erwartungen*. Unter-

72 Zum Verhältnis von schwacher und starker Responsivität siehe die Ausführungen in Abschnitt 7.3.3 zu den melioren Gemeinwohlpflichten der regierenden Elite.

73 Vgl. Wieland, »Büchse der Pandora«, S. 35.

nehmen werden so einerseits in die Pflicht genommen, können aber auch gegen überzogene Erwartungen des Gemeinwesens oder einzelner Anspruchsgruppen geschützt werden.⁷⁴

Das zweite Hindernis, das der Vereinbarkeit des Stakeholder-Modells und der Theorie der Gemeinwohlpflichten im Wege zu stehen scheint, wirkt zunächst gewichtiger. Aus der funktionalen Eigenperspektive der Wirtschaft erscheinen Gemeinwohlpflichten als *externe* Pflichten, die dem Wirtschaftssystem von Politik und Gesellschaft *aufgezwungen* werden. Dabei scheint die Bereitschaft wirtschaftlicher Eliten, sich von der Gesellschaft in die Pflicht nehmen zu lassen, in dem Maße gesunken zu sein, wie neoliberale Vorstellungen gegenüber der Idee einer sozial- oder wohlfahrtsstaatlichen Umverteilung an Boden gewonnen haben. Die gegenwärtigen wirtschaftlichen Eliten sind voller Skepsis gegenüber auferlegten Bindungen, sei es im Modus von Gesetzen oder sozialer Erwartungen. Bejaht wird nur ein freiwilliges soziales Engagement.⁷⁵ Als Vorteil selbstregulativer Lösungen wird meist angeführt, dass sich nur auf diese Weise eine intrinsische Motivation zur Pflichterfüllung herausbilden könne. Auf der anderen Seite wird jedoch zum Teil freimütig eingeräumt, dass Selbstverpflichtungen vor allem dann erfolgreich seien, wenn sie nicht nur 1.) möglichst konkret formuliert und 2.) mit der Aussicht auf wirtschaftliche Gewinne verbunden seien, sondern auch 3.) die glaubhafte Drohung einer zwangsweisen rechtlichen Regelung im Raum stehe. Am *Integrity*-Ansatz orientierte Kritiker einer weitgehenden Selbstregulierung der Wirtschaft sehen sich mit den letzten beiden Aussagen bestätigt. Diese würden deutlich machen, dass es sich streng genommen weder um Einschränkungen noch um ein moralisches Engagement handle.

Auch wenn die Tugendforderung des *Integrity*-Ansatzes den Bogen einer politischen Ethik überspannt, verweist sie hier dennoch auf ein reales Problem, das auch die Kompatibilität von CC und einer Theorie der Gemeinwohlpflichten betrifft. Positiv an der Konzeption von CC ist, dass sie das Handeln von Unternehmen als *corporate citizen* in den Kontext der Diskussion über die Rechte und Pflichten von Bürgern stellt. Dieser positive Effekt, der dem Anliegen einer Theorie der Gemeinwohlpflichten ent-

74 Hinsichtlich derjenigen Erwartungen an ein Unternehmen, die sich nicht als Gemeinwohlpflichten begründen lassen, deren Erfüllung sich aber für die langfristige soziale Verankerung des Unternehmens als sinnvoll erweisen könnte, empfiehlt sich die Beschränkung auf solche Themen, die in möglichst enger inhaltlicher Beziehung zum Kerngeschäft und/oder dem Image des Unternehmens stehen.

75 Vgl. Imbusch/Rucht, »Wirtschaftseliten«, S. 10.

spricht, wird jedoch durch die Forderung zunichte gemacht, das bürger-schaftliche Engagement müsse im Bereich uneingeschränkter Freiwilligkeit bleiben – jedenfalls dann, wenn dadurch externen sozialen Erwartungen ihre Verbindlichkeit genommen werden soll. Die Theorie der Gemeinwohlpflichten setzt dagegen mit der Berechtigung einer bestimmten Menge sozialer Erwartungen auch auf den *sozialen Druck*, den auszuüben nicht nur legitim, sondern sogar geboten ist, wenn die Erfüllung der Gemeinwohlpflichten der wirtschaftlichen Eliten ausbleibt. Sie verfährt dabei aber deutlich zurückhaltender, als dies bei einer Verrechtlichung der Fall wäre, indem sie dem freiwilligen Engagement der Unternehmen einen möglichst großen Spielraum lässt. Zugleich vermeidet sie die mit dem *Integrity*-Ansatz verbundene Gefahr der moralischen Überforderung der Unternehmensführung. Sie begegnet ihr dadurch, dass sie sich mit einer *Compliance*-Orientierung bzw. mit der Formulierung rollenspezifischer Pflichten zufriedengibt, die auch aus wohlverstandenen Eigeninteresse erfüllt werden können. Damit schafft sie die Möglichkeit, für das Gemeinwohl förderliche Geschäftsinteressen nicht mehr mit moralischen Ansprüchen verbrämen zu müssen, und reduziert so die Anreize für eine Doppelmoral. In diesem Punkt ergibt sich eine gewisse Übereinstimmung mit der Ökonomistischen Wirtschaftsethik zum einen hinsichtlich der besonderen Aufmerksamkeit auf die Implementierungs- und Durchsetzungschancen, zum anderen hinsichtlich des Versuchs, auf Begriffe wie »Tugend« und »Gesinnung« zu verzichten. Hinsichtlich des zweiten Punkts kann jedoch nur von einer vordergründigen Übereinstimmung gesprochen werden. Denn während die Ökonomistische Wirtschaftsethik meint, faktisch gänzlich auf diese Begriffe verzichten und die Ethik insgesamt am Modell des *homo oeconomicus* ausrichten zu können, schmälert die Theorie der Gemeinwohlpflichten den Begriff der tugendhaften Gesinnung nicht in seinem Wert, sondern verweist lediglich auf ein Feld ethischer Pflichten, auf dem das Gemeinwesen nicht auf die moralische Tugend seiner Mitglieder angewiesen ist.

Ein zusätzlicher Vorteil einer Theorie der Gemeinwohlpflichten ergibt sich hinsichtlich der Frage, ob es möglich ist, Unternehmen nicht nur als juristische Personen, sondern auch als moralische Akteure zu betrachten. Die Frage selbst lässt sich zwar auch im Rahmen des hier vertretenen Ansatzes nicht abschließend beantworten. Das hinter ihr stehende Problem der Zurechnung von Verantwortung an Institutionen kann aber durch den Begriff der *institutionengestützten Sittlichkeit* zumindest teilweise entschärft werden. Er verweist einerseits auf Grenzen einer personalistischen Theorie

moralischer Verantwortung, die Verantwortung nur im Rahmen personaler Tugend, also nur im Sinne einer allein Individuen möglichen charakterlichen Grundhaltung, in den Blick bekommt. Auf der anderen Seite öffnet er den Verantwortungsbegriff für ein Handeln, das wesentlich durch die Zugehörigkeit zu einer Institution bzw. eine bestimmte Position innerhalb der Hierarchie derselben geprägt ist, hält sich dabei aber diesseits der funktionalistischen Verengung des Institutionalismus, weil sowohl die institutionengestützte Sittlichkeit als auch die entsprechenden Gemeinwohlpflichten Teil einer akteursbezogenen Theorie bleiben.

9 Die Gemeinwohlpflichten geistig-kultureller Eliten

Das abschließende Kapitel untersucht, welche besonderen Gemeinwohlpflichten sich für Eliten aus den Bereichen des *Bildungswesens*, der *Wissenschaft*, der *Medien*, der *Kunst* und der *Religion* aus dem basalen und dem melioreren Gemeinwohl ableiten lassen. Neben diesen Gruppen gilt es zudem die Figur des *Intellektuellen* zu berücksichtigen, die zwischen den Bereichen von Wissenschaft, Kunst, Medien und Politik anzusiedeln ist. Sie ist nicht zuletzt deshalb für eine Theorie der Gemeinwohlpflichten interessant, weil für sie im 20. Jahrhundert – von Benda und Sartre bis hin zu Foucault und Habermas – eine besondere gesellschaftliche Verantwortung postuliert worden ist.¹

Der Begriff der geistig-kulturellen Elite wurde deshalb gewählt, weil er die Eliten aus den genannten Bereichen ebenso umfasst wie die Figur des Intellektuellen. Der alternative Begriff der Bildungselite ist in verschiedener Hinsicht unpassend: In seiner allgemein gebräuchlichen Verwendung ist er zu unspezifisch, weil er sich auf sämtliche Akademiker und nicht auf die Elite derselben bezieht. Versucht man ihn im Sinne der in dieser Arbeit zugrunde gelegten Definition von »Elite« enger zu fassen, greift er insofern zu kurz, als er die für die Elitenzugehörigkeit zu erbringende persönliche Leistung an ein Merkmal knüpft, das zwar meist notwendig, aber keineswegs hinreichend für die Zugehörigkeit zu einer der genannten Gruppen ist.² Zwar geht es bei allen geistig-kulturellen Eliten wesentlich um eine Art von Bildung, aber diejenigen, die in den Medien, in Kunst, Wissenschaft sowie im Bildungswesen und in der Religion Schlüsselpositionen besetzen,

1 Vgl. etwa Benda, *Verrat der Intellektuellen*, Sartre, »Plädoyer für den Intellektuellen«, Foucault, »Politische Funktion des Intellektuellen«, Habermas, »Heinrich Heine«, und Winock, *Jahrhundert der Intellektuellen*.

2 Im Bereich der politischen Eliten gerät der Begriff der Bildungselite partiell sogar in Widerspruch mit der Forderung einer möglichst proportionalen Repräsentation aller Bevölkerungsschichten.

müssen nicht notwendig die am besten gebildeten Bürger des Gemeinwesens sein. Auch wenn man beispielsweise davon ausgeht, dass Kunst auf einem Können basiert, sind künstlerische Meisterschaft und Erfolg in der Kunst, nicht in allen Fällen notwendig an das Durchlaufen einer bestimmten Ausbildung oder den Besuch bestimmter (Hoch-)Schulen gebunden. Hinzu kommt das allgemeinere Argument, dass es in vielen Spitzenpositionen mehr auf organisatorische und repräsentative Fähigkeiten ankommt als auf inhaltliche Kenntnisse.³

Analog zum Begriff des Wirtschaftsbürgers kann für den Bereich des Geistig-Kulturellen neben den besonderen Rechten und Pflichten der Eliten auch von den allgemeinen Rechten und Pflichten des *Kulturbürgers* gesprochen werden. Wie der Begriff des Wirtschaftsbürgers als demokratische Alternative zum Begriff des Bourgeois ist auch der des Kulturbürgers als *demokratische Alternative zum Begriff des Bildungsbürgers* zu verstehen. Seinem Anspruch nach bezieht er sich auf alle Mitglieder des Gemeinwesens, die die zur Ausübung der kulturellen Autonomie erforderliche kulturelle und interkulturelle Kompetenz erworben haben.⁴

Der bei der Rede von geistig-kulturellen Eliten zugrunde gelegte Kulturbegriff changiert zwischen drei unterschiedlichen Ausdehnungen. Er bewegt sich zwischen einer engen Fassung, die vor allem auf die *Kunst* beschränkt ist und in etwa dem Verständnis als Ressort wie in »Kulturpolitik« entspricht (Kultur 1), einer mittleren Fassung, in der *sämtliche Disziplinen der Wissenschaft und das Bildungswesen* einbegriffen sind und die ungefähr das Themenspektrum des Feuilletons abdeckt (Kultur 2), sowie einer weiten Fassung, die *auch die medialen, technischen und wirtschaftlichen Strukturen des Kulturbetriebs* bzw. der oft kritisch betrachteten »Kulturindustrie« einschließt (Kultur 3).⁵

3 Es gibt aber durchaus Ausnahmen, etwa die wissenschaftlichen Nobelpreisträger als Teil der wissenschaftlichen Elite.

4 Die Frage, ob auch Menschen mit geistiger Behinderung Kulturbürger sein können, ist nicht einfach zu beantworten. Auf der Ebene einer fundamentalen moralphilosophischen Reflexion ist mit Kant allen Menschen eine intelligente Persönlichkeit und damit eine zentrale Voraussetzung kultureller Autonomie zuzusprechen. Rein deskriptiv betrachtet – schon der Begriff der »Behinderung« weist darauf hin – verfügen dagegen einige Menschen nicht über die entsprechenden Fähigkeiten. Die Spannung zwischen beiden Ebenen kann nicht gelöst werden, sondern zieht sich selbst durch die Behindertenpädagogik, vgl. Bohlken, »Anthropologie der Behindertenpädagogik«.

5 Auch in dieser dritten Fassung hat der Kulturbegriff aber noch nicht seine weiteste Ausdehnung erreicht, da er hier zwar auch technische und wirtschaftliche Strukturen

Auf den ersten Blick mag es nicht einleuchten, warum Eliten in den Medien zu den geistig-kulturellen Eliten gerechnet werden sollen. In modernen Gesellschaften, die oft als Medien-, Informations- oder Wissensgesellschaften charakterisiert werden, können jedoch nahezu sämtliche geistig-kulturellen Inhalte als medial geprägt und vermittelt gelten. Diese Prägung und Vermittlung betrifft einerseits wirtschaftliche Aspekte der Produktion und Vermarktung von Kulturgegenständen als Waren im Rahmen der *Kulturwirtschaft*, zum anderen die Verbreitung kultureller Gehalte über eine Reihe von *Öffentlichkeit* erzeugenden Kanälen. Sowohl Kunstwerke als auch wissenschaftliche Erkenntnisse sind in ihrer Rezeption und ihrer gesellschaftlichen Wirkung eng an öffentlich zugängliche Medien gebunden. Diese Bindung beginnt mit Zeitschriften und Büchern, Tagungen und Ausstellungen, die sich an andere Künstler und Wissenschaftler sowie an ein meist akademisch gebildetes (Fach-)Publikum richten, sie erweitert sich über wissenschaftsjournalistische und kunstkritische Artikel in den Feuilletons der Qualitätszeitungen sowie vergleichbare Beiträge in den (Nischen-)Programmen des öffentlich-rechtlichen Rundfunks und Fernsehens und mündet in der breiten Publizität von Bestsellern, Ausstellungserfolgen und einer Form der öffentlichen Bekanntheit, die einige Künstler und Wissenschaftler, aber auch Kunstkritiker, Moderatoren, Journalisten, Verleger und Herausgeber zu *öffentlichen Personen* macht, die nicht nur durch ihre fachliche Qualifikation, sondern auch über diese hinaus mediale Aufmerksamkeit genießen. Hinzu kommen öffentliche Debatten etwa über das kulturelle Selbstverständnis des Gemeinwesens und den Zustand (Form und Inhalt) des Bildungswesens. Eine Sonderrolle kann dem *Internet* zugesprochen werden: Auf der einen Seite ermöglicht es als weltweites Massenmedium die räumlich und zeitlich entgrenzte Übertragung kultureller Inhalte und könnte damit als *konstitutives Element eines Weltgemeinwesens* fungieren. Auf der anderen Seite scheint es aber die Aufmerksamkeit auch zu zersplittern und auf eine unüberschaubare Vielzahl von *Teilöffentlichkeiten* zu zerstreuen.

Die Verbindung zwischen Medien, Bildung, Wissenschaft und Kunst ist freilich nicht nur auf ein rein äußerliches Bereitstellen von Vertriebswegen und Vermittlungskanälen beschränkt. Mitarbeiter und Leiter der Medieninstitutionen haben großen Anteil an der thematischen Gestaltung kultureller Gehalte. Schon bei der Weitergabe von Informationen kommt

einschließt, aber nur diejenigen, die für die Vermittlung der geistig-kulturellen Inhalte des Kulturbegriffs der zweiten Stufe (Kultur 2) benötigt werden.

ihnen eine Auswahl- oder Torwächterfunktion zu. Noch deutlicher wird dieser inhaltlich-akzentuierende Aspekt bei meinungs- und geschmacksbildenden Kritiken und Kommentaren sowie im Bereich der Unterhaltung.

Ausgehend vom Begriff des basalen Gemeinwohls und dem bisherigen Stand der Erörterung lässt sich eine erste allgemeine These zu den Gemeinwohlpflichten kultureller Eliten formulieren. Das basale Gemeinwohl zielt auf die Erhaltung des Menschen in seiner Einheit als Natur-Kultur-Wesen, d.h. zum einen auf die Sicherung seiner psycho-physischen Existenz, zum anderen auf die Gewährleistung der kulturellen Autonomie; nachdem die Sicherung von Leib und Leben bereits über die Gemeinwohlpflichten der regierenden und der wirtschaftlichen Elite abgedeckt ist, liegt es nahe, den geistig-kulturellen Eliten eine besondere Bedeutung für die Sicherung der kulturellen Autonomie zuzusprechen.

Um die These einer besonderen Verantwortung der geistig-kulturellen Eliten für die Gewährleistung der kulturellen Autonomie überprüfen zu können, gilt es zunächst einmal zu präzisieren, was unter »kultureller Autonomie« zu verstehen ist und welche einzelnen Gemeinwohlüter dieser Begriff umfasst.

9.1 Teilbereiche kultureller Autonomie

Kulturelle Autonomie umfasst drei Teilbereiche, die jeweils ein basales Gemeinwohlgut darstellen: 1.) ist der Bereich einer basalen *kulturellen Kompetenz* zu nennen. 2.) ist kulturelle Autonomie wesentlich an das Vorhandensein und die Nutzung einer *gemeinsamen sozialen, politischen und kulturellen Öffentlichkeit* gekoppelt. Diese allen Mitgliedern des Gemeinwesens zugänglichen Räume fungieren 3.) als Ermöglichungsbedingung zum einen der Ausbildung einer autonomen *kulturellen Identität* der Individuen, zum anderen eines *kulturellen Selbstverständnisses des Gemeinwesens* insgesamt, d.h. der sozialen, politischen und kulturellen *Integration* der Mitglieder des Gemeinwesens in ein gesellschaftliches Ganzes.

9.1.1 Das basale Gemeinwohlgut der kulturellen Kompetenz

Gemäß der bei der Bestimmung des basalen Gemeinwohls vorgenommenen Definition von kultureller Autonomie handelt es sich bei dieser um die Freiheit, sich in allen kulturellen Bereichen betätigen zu können, die sich als universell verstehbar ausweisen lassen. Um sich in den Kulturbereichen der Wissenschaft, der Kunst, der Religion, persönlicher sozialer Beziehungen (Freundschaft, Liebe etc.) sowie der Ethik betätigen zu können, bedarf es zunächst einmal so etwas wie einer allgemeinen *kulturellen Kompetenz*. Diese beinhaltet ein Grundverständnis dessen, worum es in diesen Bereichen bzw. den für diese charakteristischen kulturellen Praktiken geht und über welche Wege man Zugang zu ihnen bekommt. Ein solches Grundverständnis kann nur über die Auseinandersetzung mit exemplarischen Inhalten erworben werden. Es bildet die Grundlage dessen, was als Allgemeinbildung bezeichnet wird, umfasst aber nicht nur kognitive Kenntnisse, sondern auch Handlungs- und Orientierungswissen. Konkret geht es um die Vermittlung *basaler Kulturtechniken* wie Sprechen, Schreiben, Lesen, Rechnen sowie um die Bekanntschaft mit kreativen Tätigkeiten wie Malen, plastische Gestaltung, Musizieren, Tanzen, Theater spielen etc. Gemäß dem hier zugrunde zu legenden weitesten Kulturbegriff (Kultur 4) gehören auch Kompetenzen wie der Umgang mit Geld bzw. das Wirtschaften, politische Bildung, körperliche Bewegungsfähigkeit sowie ein gewisses Technikverständnis in den Bereich der basalen kulturellen Kompetenz. Um diese zu vermitteln, bedarf es einer basalen öffentlichen und allgemeinen Schulbildung⁶, die allen Kindern, gegebenenfalls aber auch Erwachsenen (Stichwort: Analphabetentum) die Möglichkeit gibt, ein Verständnis und einen

6 Ausnahmen von einer entsprechenden *allgemeinen Schulpflicht* lassen sich aber für *indigene kulturelle Minderheiten* begründen, die über die sozialen Institutionen verfügen (oder lange Zeit verfügt haben), die eine generationsübergreifende Gruppe benötigt, um sich aus eigener Kraft als kulturelle Lebensform zu erhalten – jedenfalls dann, wenn die Pflicht zum Erwerb der allgemeinen kulturellen Kompetenz das Fortbestehen der entsprechenden Kultur bedrohen würde (man denke an neu entdeckte Völker in den Regenwäldern des Amazonas oder an den assimilierenden Umgang mit Ureinwohnern wie den australischen Aborigenes). Ausnahmen dieser Art können aber weder für sogenannte Parallelgesellschaften von Migranten noch für autark lebende Religionsgemeinschaften in Anspruch genommen werden (zur Theorie kultureller Minderheitenrechte vgl. etwa Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, sowie Bohlken, »Recht auf kulturelle Differenz«).

ersten Zugang zu den genannten kulturellen Praktiken und Sinnhorizonten zu entwickeln.⁷

9.1.2 Das basale Gemeinwohlgt einer gemeinsamen sozialen, politischen und kulturellen Öffentlichkeit

Kulturelle Autonomie manifestiert sich darüber hinaus in den Grundrechten der Meinungs- und Glaubensfreiheit, der Versammlungs- und Assoziationsfreiheit. Für einen freien Gebrauch dieser Rechte bedarf es erstens ihrer verfassungspolitischen Verankerung, zweitens des Vorhandenseins einer funktionierenden gesamtgesellschaftlichen Öffentlichkeit, auf deren verschiedenen Foren soziale, politische und kulturelle Angelegenheiten des Gemeinwesens diskutiert werden können, und drittens derjenigen kulturellen und sozialen Kompetenz, die zum Ausfüllen öffentlicher Sprecherrollen benötigt wird. Hier kann an Kants »Prinzip der Publizität« sowie an die seit den 1920er Jahren geführten Diskussionen über die ideale Struktur der gesamtgesellschaftlichen Öffentlichkeit und deren Verhältnis zu Teil- und Gegenöffentlichkeiten angeknüpft werden. In kulturell heterogenen Gesellschaften muss die basale kulturelle Kompetenz um eine *interkulturelle Kompetenz* erweitert werden, die den Aufbau und die sittliche Nutzung gesamtgesellschaftlicher Diskussionsforen ermöglicht.

9.1.3 Das basale Gemeinwohlgt eines kulturellen Selbstverständnisses des Gemeinwesens

Auch damit ist der Begriff der kulturellen Autonomie aber noch nicht vollständig erfasst. Er bezieht sich schließlich drittens auf die *kulturelle Identität von Einzelnen und Gruppen* sowie das *kulturelle Selbstverständnis des Gemeinwesens*. Folgt man identitätstheoretischen Ansätzen, erweist sich ein individuelles kulturelles Selbstverständnis im Sinne der erfolgreichen Sozialisation in eine Kulturgemeinschaft als Grundlage moralischer und damit

⁷ Die Vermittlung kultureller Kompetenz durch öffentliche Einrichtungen muss sich aber keineswegs auf die Schule beschränken. So könnte es etwa sinnvoll sein, die öffentliche Förderung von Kultureinrichtungen daran zu koppeln, dass diese besondere pädagogische Angebote für Kinder und Jugendliche machen.

auch als Teilvoraussetzung kultureller Autonomie.⁸ Darüber hinaus spielt das Selbstverständnis als Mitglied einer bestimmten Kulturgemeinschaft eine wichtige Rolle für den Umgang mit Menschen, die sich anderen Kulturgemeinschaften zugehörig fühlen, also für die Ausbildung der bereits genannten interkulturellen Kompetenz. Sie kann als »Fähigkeit der Einzelnen« definiert werden, »sich aus ihren kulturellen Bezügen zu lösen, andere Identitäten wahrzunehmen, anzuerkennen und Restriktionen als Voraussetzung der Kooperation zu akzeptieren«⁹.

Das kulturelle Selbstverständnis des Gemeinwesens geht über die kulturelle Autonomie der Individuen hinaus. Gleichwohl bildet es einen wichtigen Bestandteil des basalen Gemeinwohls. Es stellt einerseits eine *essenzielle Grundlage des sozialen Friedens* dar, für dessen langfristige Sicherung es einer politischen, sozialen und kulturellen Integration bedarf; andererseits bildet es eine Quelle für die Bestimmung des allgemeinen politischen Willens, indem es dazu beiträgt, dass »eine verstreute, mobile und mannigfaltige Öffentlichkeit sich so selbst erkennt, dass sie ihre Interessen definieren und ausdrücken kann«¹⁰. Unter den gegenwärtigen historischen Bedingungen erweist sich die Aufgabe, ein gemeinsames kulturelles Selbstverständnis zu entwickeln, jedoch als zunehmend kompliziert, da sich die Bevölkerung der meisten Gemeinwesen aus Angehörigen einer Vielzahl von Kulturen zusammensetzt. Es bedarf daher neuer Überlegungen, was »kulturelles Selbstverständnis« unter diesen Voraussetzungen bedeuten kann und wie ein solches zwischen Menschen herzustellen ist, die sich verschiedenen kulturellen Traditionen zugehörig fühlen. Eine kulturelle Integration des Gemeinwesens kann nicht durch die Orientierung an Begriffen wie »Leit-« oder »Dominanzkultur« oder gar an der Vorstellung einer die Identität aller Mitglieder des Gemeinwesens bestimmenden Einheitskultur erreicht werden, da diese mit der Forderung einer zwangsweisen Assimilation verbunden sind, die den Maßstäben kultureller Autonomie und interkultureller

8 Diese Auffassung wird einmütig von Kommunitaristen und Libertariern geteilt (vgl. etwa Taylor, »Atomism«, Rawls, *Theorie der Gerechtigkeit*, S. 122, Margalit/Raz, »National Self-Determination«, S. 448). Will Kymlicka postuliert aufgrund ähnlicher Überlegungen ein Recht auf »kulturelle Mitgliedschaft« (Kymlicka, *Liberalism*, S. 166).

9 Nida-Rümelin, *Humanismus als Leitkultur*, S. 143.

10 Dewey, *Öffentlichkeit*, S. 127. An anderer Stelle ist auch von einem symbolisch vermittelten »sozialen Bewusstsein« die Rede (a.a.O., S. 132). Mit Kant könnte man von einer »Volksaufklärung« (*Streit der Fakultäten*, S. 362/AA VII, S. 89) sprechen, die über den Bereich des Rechtlichen bzw. Politischen hinausgeht.

Sittlichkeit widerspricht.¹¹ Kulturelle Integration lässt sich nur als *Ergebnis eines offenen Prozesses* legitimieren, *der sämtliche Mitglieder des Gemeinwesens einbezieht und in gleicher Weise fordert*. Dies kann nur gelingen, wenn man einen dynamischen, d.h. weder ethnisch noch in anderer Weise substanzialistisch gedachten Kulturbegriff zugrunde legt.¹² Als positive Grundlage einer so verstandenen offenen Integration bedarf es lediglich eines *Minimums an kultureller Homogenität*, in dem sich eine basale Kompetenz in (einer) der in dem betreffenden Gemeinwesen vorherrschenden Verkehrssprache(n) mit dem übergreifenden normativen Minimalkonsens einer Akzeptanz der geltenden Rechtsnormen und der demokratischen Regeln öffentlicher Auseinandersetzung verbindet.

Für jeden der drei Teilbereiche der kulturellen Autonomie soll im Folgenden geprüft werden, welche besonderen Gemeinwohlpflichten für geistig-kulturelle Eliten sich aus ihm ableiten lassen. Dabei soll auch geklärt werden, in welchem Verhältnis die kulturelle Autonomie und ihre Teilbereiche zum Begriff eines *kulturellen Gemeinsinns* stehen.¹³

Ohne den folgenden Erörterungen zu sehr vorzugreifen, scheint ein zentraler Teil der »Herstellung« und langfristigen Sicherung kultureller Autonomie die Eliten im Bereich des Bildungswesens zu betreffen, da es dort wesentlich um die Vermittlung der kulturellen Kompetenz, der kulturellen Identität und eines kulturellen Selbstverständnisses als Mitglied des Gemeinwesens zu tun ist, derer es bedarf, um als Individuum kulturell autonom zu sein. Wir werden daher mit der Erörterung der besonderen Gemeinwohlpflichten geistig-kultureller Eliten im Bereich des Bildungswesens beginnen. Neben der Sicherung der kulturellen Autonomie wird es dabei auch um die Frage der Begründbarkeit einer besonderen staatlichen Förderung von Hochbegabten und sogenannter Elitehochschulen sowie um die Forderungen nach Bildungsgerechtigkeit und (Start-)Chancengleichheit gehen.

11 Unter »interkultureller Sittlichkeit« verstehe ich die Forderung, das eigene Handeln wie die institutionalisierten Normen eines Gemeinwesens so zu gestalten, dass es allen Mitgliedern die Möglichkeit bietet, ihre kulturelle Autonomie zu verwirklichen.

12 Vgl. Bohlken, *Grundlagen interkultureller Ethik*, S. 234–248, sowie Bohlken, »Recht auf kulturelle Differenz«.

13 Zur Idee eines kulturellen Gemeinsinns vgl. Höffe, *Wirtschaftsbürger*, S. 86f., sowie Dworkin, *Matter of Principle*, S. 233, und Taylor, »Atomism«, S. 205f.

9.2 Die Gemeinwohlpflichten der Eliten im Bildungswesen

Auch die Eliten im Bildungswesen sind aus den zu Beginn dieses Kapitels genannten Gründen nicht mit der Bildungselite gleichzusetzen. Gemäß der allgemeinen Elitendefinition handelt es sich bei ihnen um Personen, die aufgrund besonderer individueller Leistungen durch Auswahlverfahren in Schlüsselpositionen der Bildungsinstitutionen gelangt sind und aufgrund ihrer besonderen Position über Macht und Einfluss auf die Gestaltung desselben und damit zum Teil auf die Gestaltung der Gesellschaft insgesamt verfügen. Es empfiehlt sich zudem, näher zwischen den beiden Bereichen der *schulischen* und der *universitären* Bildung zu unterscheiden, da es dort – wie noch zu zeigen sein wird – um die Erfüllung verschiedener Gemeinwohlpflichten geht. Gemäß dieser Differenzierung wird im Folgenden nicht allgemein von Bildungspolitik, sondern jeweils spezifisch von Schulpolitik oder Hochschul- bzw. Forschungs- oder Wissenschaftspolitik die Rede sein.

9.2.1 Die Gemeinwohlpflichten der Elite im schulischen Bildungswesen

9.2.1.1 Die Identifizierung der Elite im schulischen Bildungswesen

Zur Elite im Bereich des schulischen Bildungswesens gehören Bildungs- und Kulturstatsminister, Kultus- und Schulminister der Länder, Vorsitzende wie Mitglieder der entsprechenden föderalen Konferenzen – also z.B. der Kultusministerkonferenz – Bundesvorsitzende der Lehrgewerkschaft sowie Präsidialbeamte in den Oberschulämtern. Im Gegensatz zu Wirtschaftspolitikern, die nicht Teil der wirtschaftlichen, sondern der politischen Elite sind, gehören Bildungspolitiker deshalb zur Elite im Bildungswesen, weil dieses nicht nur ordnungspolitisch reguliert wird, sondern nahezu vollständig in öffentlicher Trägerschaft steht. Die separate Behandlung der Eliten im schulischen Bildungswesen rechtfertigt sich zudem einerseits über die Spezifikation ordnungspolitischer Pflichten in einem bestimmten gesellschaftlichen Funktionsbereich, andererseits dadurch, dass noch weitere Akteure zur Elite im schulischen Bildungswesen zu zählen sind. Hinzu kommen Experten aus der Pädagogik (gelegentlich auch aus anderen Disziplinen), denen es gelingt, die öffentliche Diskussion über schulische Bildung und schulisches Lernen mit zu bestimmen oder als Ver-

fasser von Bildungsplänen und universitären Curricula besonderen Einfluss auf die Lehrerbildung und die Gestaltung des Unterrichts zu nehmen.¹⁴

9.2.1.2 *Das Aufgabenprofil der Elite im schulischen Bildungswesen*

Das besondere positionsspezifische Aufgabenprofil der Funktionsträger im schulischen Bildungswesen erstreckt sich, grob gefasst, auf die beiden Aufgaben der Gestaltung des schulischen Bildungssystems und seiner Institutionen sowie auf die Festlegung derjenigen Inhalte und Kompetenzen, die an diesen Institutionen vermittelt werden sollen. So obliegt es der Schulpolitik, ordnungspolitische Richtlinien zu erlassen: über die Struktur des Schulsystems zwischen Einheitsschule und mehrgliedrigem Schulsystem, über die Dauer der Schulzeit sowie über die Festlegung des Benotungssystems, von Abschlüssen und Prüfungsverfahren; über den baulichen Zustand und die finanzielle Ausstattung der Schulen sowie über die Größe der Klassen, die öffentliche oder private Finanzierung des Unterrichts und der verwendeten Lehrmittel; schließlich – sofern die Lehrkräfte als Beamte im Dienst des Staates stehen – über dienstrechtliche Verpflichtungen derselben. Neben diesem Bereich der Organisation des Schul- und Lehrbetriebs steht aber auch die politische Hoheit über Bildungsinhalte, wie sie in den staatlichen Bildungs- und Lehrplänen zum Ausdruck kommt.

Auch die Arbeit der Spitzenfunktionäre der Lehrgewerkschaft bezieht sich in weiten Teilen auf die organisatorische Gestaltung des Schulsystems. Als Repräsentanten der Lehrkräfte kommt ihnen die Aufgabe zu, nicht nur die finanziellen Interessen der Gewerkschaftsmitglieder zu vertreten, sondern sich auch für bessere Arbeitsbedingungen aller Lehrkräfte einzusetzen, um deren beruflichen Erfolg zu sichern und die gesundheitliche Belastung (Stress, *Burnout*-Syndrom etc.) so gering wie möglich zu halten. Zudem können sie auch als Anwalt der Interessen der Schüler auftreten, da diese sich nur mit Einschränkungen selbst in der Politik vertreten können.

¹⁴ Als (inhaltlich umstrittene) Beispiele für Einfluss auf die öffentliche Diskussion um die Inhalte der allgemeinen Bildung seien etwa Schwanitz, *Bildung*, und Fuhrmann, *Europäischer Bildungskanon* und *Bildung*, genannt. Für die Mitgestaltung von Bildungsplänen kann etwa auf das Vorwort Hartmut von Hentigs zu den Bildungsplänen 2004 des Landes Baden-Württemberg verwiesen werden.

9.2.1.3 Die basalen Gemeinwohlpflichten der Elite im schulischen Bildungswesen

Die formale Gestaltung des Bildungswesens

Wie bereits festgehalten, betrifft die Gewährleistung der kulturellen Kompetenz als wesentlicher Grundlage kultureller Autonomie zunächst einmal die Gestaltung der Strukturen des schulischen Bildungssystems. Der Maßstab des basalen Gemeinwohls enthält die Vorgabe, dass die zu ihm gehörigen Güter *jedem einzelnen* Mitglied des Gemeinwesens zustehen. Damit ergibt sich die Pflicht, das Schulsystem so zu gestalten, dass der Erwerb der basalen kulturellen Kompetenz jedem Schüler möglich ist. Schule erweist sich zudem als der Ort, an dem die Angehörigen verschiedener Kulturen am ehesten und vergleichsweise unvoreingenommen aufeinandertreffen können und damit als der am besten geeignete *Rahmen für die Ausbildung interkultureller Kompetenz*. Um zu verhindern, dass Kindern aufgrund des sozialen Status oder einseitiger Orientierungen ihrer Eltern – etwa religiöser Art – Teilbereiche kultureller Kompetenz sowie Möglichkeiten zur Ausbildung interkultureller Kompetenz vorenthalten werden, bedarf es zunächst der ordnungspolitischen Vorgaben einer *allgemeinen Schulpflicht* und einer *öffentlichen Aufsicht* über das Schulsystem¹⁵, deren gesetzliche Absicherung in den Verantwortungsbereich der regierenden Elite fällt. Als Konkretisierung der aus dem basalen Gemeinwohl abgeleiteten Forderung, jedem Schüler die Chance zum Erwerb der basalen kulturellen Kompetenz zu bieten, ergibt sich zudem die Pflicht, die Rahmenbedingungen des Schulsystems gemäß dem Prinzip einer *Bildungsgerechtigkeit* zu gestalten.

Die Herstellung der Bildungsgerechtigkeit

Der Maßstab des basalen Gemeinwohls bestätigt die Forderung eines *Menschenrechts auf Bildung*, wie es in Artikel 26 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* bestimmt ist. Bezüglich der Inhalte der menschenrechtlich garantierten Bildung nennt Abs. 2 die »volle Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit« und verlangt als Bedingung wie als Konkretisierung derselben unter anderem »die Stärkung der Achtung vor den Menschenrechten und Grundfreiheiten« sowie »Verständnis, Toleranz und Freundschaft zwischen allen Nationen und allen rassischen oder religiösen Gruppen«.

¹⁵ Die Forderung der öffentlichen Schulaufsicht ist durchaus mit der Existenz von Privatschulen vereinbar, sofern diese nicht die Bildungsgerechtigkeit des gesamten Schulsystems untergräbt.

Die genannten Bildungsziele stehen in Einklang mit dem Begriff der kulturellen Autonomie. Dessen Teilbereiche der kulturellen Kompetenz, einer gemeinsamen sozialen, politischen und kulturellen Öffentlichkeit sowie eines kulturellen Selbstverständnisses liefern genauere Hinweise darauf, was unter einer »vollen« oder besser allseitigen »Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit« zu verstehen ist bzw. welcher Voraussetzungen es dazu bedarf.

Um zu gewährleisten, dass es allen Mitgliedern des Gemeinwesens möglich ist, sich zu kulturell autonomen Persönlichkeiten zu bilden, bedarf es aber nicht nur der Existenz eines allgemeinen staatlich beaufsichtigten Schulwesens, sondern auch einer gerechten Gestaltung desselben. Von einem gerechten schulischen Bildungswesen kann dann gesprochen werden, wenn dessen Institutionen und Bildungsangebote erstens allen Mitgliedern des Gemeinwesens *in gleicher Weise zugänglich* sind, zweitens alle die *gleichen Ausgangschancen* für ein erfolgreiches Wahrnehmen dieser Angebote erhalten und drittens eine *leistungsgerechte Beurteilung* gewährleistet ist. Bildungsgerechtigkeit umfasst demnach die drei Komponenten einer *formalen Zugangsgerechtigkeit*, einer auch Herkunft und inhaltliche Vorkenntnisse der Schüler berücksichtigenden und insofern *materialen Startchancengleichheit* sowie einer teils formalen, teils gemäß materialen Aspekten zu ergänzenden *Leistungsgerechtigkeit*.

Die formale Zugangsgerechtigkeit ist bereits durch die allgemeine Schulpflicht gewährleistet. Chancengleichheit und Leistungsgerechtigkeit sind dagegen weitaus schwerer zu garantieren. Die formale Chancengleichheit der Leistungsgesellschaft basiert auf der *Vorstellung einer natürlichen Ungleichheit an Talenten und Begabungen*, die insofern unproblematisch sei, als sie der Forderung gleicher Zugangsmöglichkeiten nicht im Wege stehe. Empirische Untersuchungen haben jedoch gezeigt, dass der Schulerfolg in vielen Ländern mit mehrgliedrigem Schulsystem nicht nur, ja zum Teil nicht einmal vorwiegend auf Begabungen, Talente und Leistungen zurückzuführen ist, sondern wesentlich von dem finanziellen und kulturellen Kapital abhängt, das als Teil des familiären Hintergrunds vererbt bzw. transferiert wird – also vor allem durch soziale Ungleichheit geprägt ist.¹⁶ Diese *soziale Ungleichheit* wird durch mehrgliedrige und stark selektive Schulsysteme auf-

16 Vgl. etwa Bourdieu, *Kultur zum Bauern*. Raymond Boudon hat schon 1980 auf die Bedeutung von Schichtzugehörigkeit und kulturellem Kapital für den Zugang zur Hochschulbildung hingewiesen (vgl. Boudon, *Logik gesellschaftlichen Handelns*, S. 169ff.).

rechterhalten und zum Teil sogar verstärkt.¹⁷ Zum einen erweisen sich Leistungsfähigkeit und Leistungsbereitschaft partiell durch den soziokulturellen Hintergrund bestimmt. Zum anderen müssen sozial benachteiligte Kinder aus bildungsfernen Schichten für eine Gymnasialempfehlung nicht nur relativ, sondern auch absolut mehr leisten als etwa Kinder von Akademikern.¹⁸ Die relative Mehrleistung ergibt sich aus der Anforderung, die kulturellen Nachteile der eigenen Herkunft wettzumachen, die absolute aus der darüber hinausgehenden »Notwendigkeit«, die selektierenden Lehrkräfte von der Dauerhaftigkeit dieser Leistungsfähigkeit zu überzeugen. Auch das Wissen der Lehrkräfte um politisch angestrebte Verteilungsschlüssel, die sich in den Aufnahmekapazitäten der verschiedenen Schultypen manifestieren, kann zu einer Verzerrung der Leistungs- und Beurteilungsgerechtigkeit führen. Schließlich sind auch selbstverstärkende Effekte der schwächeren Förderintensität der unteren Schulformen zu nennen. Sie fungieren oft als Sammelbecken schwächerer Schüler (Stichwort: Restschule), die sich gegenseitig zu behindern drohen, ohne vom gemeinsamen Lernen mit Schülern aus »bildungsnaheren« Schichten mit positiveren Lernhaltungen profitieren zu können.

Die benannten Mechanismen führen zu einer schulischen und langfristig auch zu einer sozialen *Benachteiligung von Kindern aus sozial schwachen oder »bildungsfernen« Schichten* und zementieren den Bildungsvorsprung der höheren gesellschaftlichen Schichten.¹⁹ Die mangelnde Berücksichtigung des sozialen Hintergrunds durch die Betonung einer lediglich formalen Chancengleichheit stellt damit selbst ein *strukturelles Hindernis* für die geforderte (Start-)Chancengleichheit und Leistungsgerechtigkeit dar.

Für die Schulpolitik folgt aus diesen empirischen Ergebnissen und der Pflicht zur Sicherung der kulturellen Kompetenz für alle Mitglieder des Gemeinwesens, dass sie entweder ein eingliedriges Schulsystem einzurichten hat oder Mittel und Wege finden muss, um mehrgliedrige Schulsysteme nicht nur zugangsgerecht, sondern auch startchancen- und leistungsgerecht zu gestalten. Weitere formale Parameter des schulischen Bildungswesens wie die Dauer der Schulzeit, die Art des Benotungssystems, von Abschlüssen und Prüfungsverfahren können hingegen nicht über den Begriff des basalen Gemeinwohls bzw. der kulturellen Kompetenz festgelegt werden.

17 Vgl. Dravenau/Groh-Samberg, »Bildungsbenachteiligung«.

18 Vgl. a.a.O., S. 105.

19 Vgl. etwa Schöning/Farhauer, »Bildungsförderung«.

Die Auswahl der Bildungsinhalte – zwei Beispiele

Neben der bildungsgerechten Gestaltung der schulischen Institutionen fällt auch die Verantwortung für die Auswahl und Aktualisierung der in der Schule zu vermittelnden Inhalte in den Aufgabenbereich der Eliten im schulischen Bildungswesen. Für die »Produktion« und Auswahl dieser Inhalte kommt Experten aus der wissenschaftlichen Elite und Subelite eine wichtige Rolle zu, die sich im Zusammenspiel mit Journalisten und Medienelite in der öffentlichen Diskussion über notwendige sprachliche, methodische, fachliche und soziale Kompetenzen sowie über die Inhalte der sogenannten Allgemeinbildung manifestiert. Im Zuge der explosionsartigen Vermehrung des verfügbaren Wissens seit dem 18. Jahrhundert geht es dabei längst nicht mehr nur um die Produktion und Aktualisierung von Wissensbeständen, sondern wesentlich auch um die *Auswahl*, solcher Inhalte, die ein exemplarisches Verständnis größerer Themenkreise ermöglichen.

Aus dem Maßstab des basalen Gemeinwohls bzw. der kulturellen Kompetenz ergibt sich die Forderung einer allseitigen Ausrichtung der Bildungsinhalte an einem weiten Kulturbegriff, der sowohl die Bereiche von Wissenschaft, Kunst, Ethik und Religion als auch die diese mit ermöglichenden Strukturen und Praktiken von Politik, Wirtschaft und Technik beinhaltet (Kultur 4). Als Beispiel für die Vermeidung einseitiger Orientierungen und die Förderung kultureller Autonomie und Kompetenz sollen die Kulturbereiche Religion und Ethik herangezogen werden. Da Religion einen eigenständigen und irreduziblen Sinnhorizont eröffnet und damit einen essenziellen Teilbereich kultureller Autonomie darstellt, gehört die *Auseinandersetzung mit religiösen Selbstverständnissen und Weltverhältnissen* zum Kernprogramm einer basalen Schulbildung. Um ein umfassendes Verständnis dieses Horizonts zu ermöglichen, sollte sich ein entsprechender Unterricht jedoch nicht auf die Glaubenslehre einer einzelnen religiösen Gemeinschaft oder Konfession beschränken. Zwar könnte man die Auffassung vertreten, dass es erstens für das geforderte exemplarische Verständnis des Religiösen ausreichend und zweitens für die Ausbildung einer individuellen kulturellen Identität sogar förderlich wäre, sich auf eine Glaubensrichtung, nämlich die der jeweiligen Herkunftskultur zu beschränken. Diese Auffassung bringt jedoch eine Reihe von Problemen mit sich: Erstens geht es gemäß dem Ideal der kulturellen Autonomie lediglich um die *Bekanntschaft* mit religiösen Überzeugungen und ein basales Verständnis entsprechender Haltungen, nicht aber um ein Praktizieren derselben. Das

Ideal der kulturellen Autonomie zielt zwar auf eine allseitig ausgerichtete kulturelle Kompetenz. Diese verlangt aber nicht die durchgängige Betätigung in allen Kulturbereichen, sondern nur ein hinreichendes Wissen um und über die mit diesen eröffneten Möglichkeiten, um dann in der Gestaltung des eigenen Lebenswegs mehr oder weniger selektive Entscheidungen treffen zu können. Die schulische Auseinandersetzung mit religiösen Vorstellungen vom Menschen und dessen Verhältnis zum Heiligen oder Transzendenten soll beispielsweise auch Kinder ohne religiösen Hintergrund mit religiösen Weltbildern in Berührung bringen, muss aber Atheisten die Möglichkeit lassen, bei einer nicht religiösen Weltsicht zu bleiben. Gegen die (vorrangige) Ausrichtung der schulischen Auseinandersetzung mit dem Thema Religion an einer bestimmten Glaubensrichtung spricht zweitens, dass die These, die Ausbildung einer kulturellen Identität der Schüler werde durch den Unterricht entweder in der gesellschaftlich vorherrschenden Religion oder aber – im Falle von Migranten – in jener der jeweiligen Herkunftskultur gefördert, in verschiedener Hinsicht problematisch ist: Einerseits kann für viele Gesellschaften nicht von einer klaren mehrheitlichen religiösen Ausrichtung gesprochen werden, was u.a. auch auf das Nebeneinander verschiedener Konfessionen oder religiöser Schulen zurückzuführen ist. Vor allem aber widerspricht eine schulische Festlegung auf die religiöse Orientierung der Mehrheitskultur offenkundig dem Grundrecht der Glaubensfreiheit. Darüber hinaus stellt die Bekanntschaft mit einer Reihe von Glaubensrichtungen ein wichtiges Moment der ebenfalls zur kulturellen Autonomie gehörenden interkulturellen Kompetenz dar, die sich als unverzichtbar für das Ausbilden einer kulturellen Integration bzw. eines kulturellen Selbstverständnisses des Gemeinwesens erweist.

Eine gewisse Schwierigkeit ergibt sich daraus, dass es einerseits sinnvoll scheint, religionskundliche Unterrichtseinheiten von Lehrkräften geben zu lassen, die selbst religiös sind, um so ein *authentisches* Verständnis von Religion und Glauben zu vermitteln. Auf der anderen Seite könnte man jedoch befürchten, dass der Einsatz von Lehrkräften, die sich als Mitglied einer bestimmten Religionsgemeinschaft verstehen, zu Einseitigkeiten oder gar Indoktrination führt. Eine Lösung dieses Dilemmas kann dadurch erreicht werden, dass man Vertreter verschiedener Religionen in den Unterricht einbezieht und zudem auf eine Mischung aus formeller (Schulaufsicht) und informeller Kontrolle (durch Schüler, Eltern und Kollegen) setzt. Während das Gemeinwohlziel der Vermittlung kultureller Kompetenz die Forderung religionskundlicher Unterrichtseinheiten für alle Schüler nach sich zieht,

sollte konfessioneller bzw. vorrangig einer bestimmten Glaubensrichtung verpflichteter Religionsunterricht dagegen nur ein *freiwilliges Zusatzangebot* darstellen.

Trotz enger historischer Verbindungen zur Religion handelt es sich bei der Ethik bzw. ihrem Gegenstand, der Moral, um einen eigenständigen Sinnhorizont, der sich nicht auf eine religiöse Grundhaltung reduzieren lässt. Die Fähigkeit, ethisch begründete Urteile zu fällen, und die Schulung von Gerechtigkeitsinn und moralischem Verantwortungsgefühl bilden einen wichtigen Teilbereich kultureller Kompetenz und Autonomie. Moralische Normen besitzen eine *konstitutive Rolle für das Zusammenleben innerhalb eines Gemeinwesens*. Aufgrund dieser Funktion kann man der Ethik eine besondere Bedeutung für das Gemeinwesen sowie eine Sonderstellung unter den verschiedenen Kulturbereichen zusprechen. Zum einen bedarf das Gemeinwesen einer wissenschaftlichen Disziplin, die Maßstäbe für die Prüfung der aus dem sozialen Alltag heraus entstandenen moralischen Normen entwickelt und dabei auch als politische Ethik das Verhältnis von Rechts-, Gemeinwohl- und Tugendpflichten sowie der Politik zu den anderen Funktionsbereichen der Gesellschaft reflektiert und zu klären versucht. Zum anderen profitiert auch ein gutes Gemeinwesen davon, wenn seine Mitglieder die Kompetenz zum Fällen ethischer Urteile und ein gewisses Verantwortungsgefühl entwickeln und für die Erfüllung ihrer Rechts-, Gemeinwohl- und Tugendpflichten einsetzen.

Auch wenn Gerechtigkeitsinn und Verantwortungsgefühl nicht wie rein kognitive Inhalte in der Schule erlernt werden können, bildet die Auseinandersetzung mit ethischen Fragen einen unverzichtbaren Teil der basalen Schulbildung. Während die Thematisierung moralischer Verantwortung im Rahmen verschiedener Fächer erfolgen kann, fällt die nicht minder wichtige Kompetenz zum Fällen ethisch reflektierter Urteile ausschließlich in den Aufgabenbereich der Ethik als Teildisziplin der Philosophie. Daher gehört ein eigenständiges Fach Ethik zu den für die Ausbildung kultureller Kompetenz notwendigen Bestandteilen.

Die Diskussion der bei den Beispielen aus den Kulturbereichen Religion und Ethik veranschaulicht, dass und in welcher Weise der Maßstab der kulturellen Autonomie bzw. der kulturellen Kompetenz zumindest für eine grobe inhaltliche Strukturierung schulischer Lehrpläne herangezogen werden kann. Sie führt auf eine basale Gemeinwohlpflicht der Eliten im Bildungswesen, die Lehrpläne sämtlicher Schultypen so zu gestalten, dass sie sowohl eine glaubensrichtungsübergreifende Religionskunde als auch

eine Schulung der ethischen Urteilsbildung im Rahmen eines Ethikunterrichts beinhalten.

9.2.1.4 Die *meliores* Gemeinwohlpflichten der Eliten im schulischen Bildungswesen

Das *melio*re Gemeinwohl im schulischen Bildungswesen betrifft all jene mit der Schule verbundenen Fragen, die über den Bereich des basalen Gemeinwohls bzw. über die Vermittlung der basalen kulturellen Kompetenz hinausgehen und daher nur in öffentlichen Debatten und Abstimmungen entschieden werden können. Dabei geht es einerseits um die inhaltliche Frage, wie viel und was über die basale kulturelle und interkulturelle Kompetenz hinaus noch gelernt werden soll, andererseits, zum Teil in engem Zusammenhang damit, um Fragen der strukturellen Gestaltung, etwa bezüglich der Mindestschulzeit, des Prüfungs- und Benotungssystems, der Klassenstärken sowie der Beteiligung der Eltern an den Kosten für Lehrmittel oder Schulspeisungen. Auch Diskussionen über die Autonomie der Schulen und die Verbindlichkeit von Lehrplänen sowie über die Verbeamtung der Lehrkräfte und ihre dienstrechtlichen Verpflichtungen fallen in diesen Bereich. Schließlich gehören auch Fragen nach der methodischen Verfolgung der Bildungsziele, etwa über das Verhältnis spezifischen Fach- und Methodenwissens und einer breiter ausgelegten Persönlichkeitsbildung in den Bereich des *meliores* Gemeinwohls. Hier ergeben sich weitere Fragen der Art, inwieweit eine Anpassung der schulischen Bildung an konkrete Ausbildungsprofile sinnvoll ist oder ob nicht eher eine allgemeine Fach-, Methoden- und Sozialkompetenz Persönlichkeiten hervorbringt, die den Anforderungen der verschiedenen Berufszweige und der zunehmenden Flexibilisierung gerecht werden.²⁰ Diese Fragen können jedoch nur im öffentlichen Diskurs unter Einbeziehung aller Betroffenen und unter Berücksichtigung erziehungswissenschaftlicher und pädagogischer Forschungsergebnisse und nicht im Rahmen einer Theorie der Gemeinwohlpflichten entschieden werden.

Von einer spezifischen Vorbildfunktion der Eliten im schulischen Bildungswesen kann kaum gesprochen werden, da ihrem Handeln über die Pflicht zur Erfüllung sämtlicher allgemeiner Rechts- und Gemeinwohlpflichten aller Bürger hinaus *keine positionsspezifische Vorbildfunktion für ein*

²⁰ Für zur wissenschaftlichen Elite oder Subelite gehörende Experten ergibt sich daraus eine *melio*re Gemeinwohlpflicht zur kritischen Begleitung der Schulpolitik, die aber aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum akademischen Bildungswesen dort behandelt wird.

kulturbürgerliches Handeln zukommt. Um die Wahrscheinlichkeit einer kompetenten und überzeugenden Amtsführung zu erhöhen und die Integrität des Amtes wie der Person nicht zu gefährden, sollte man von Schulpolitikern und leitenden Beamten der Schulbehörden eine gute Allgemeinbildung sowie eine gewisse Vertrautheit mit dem Schulsystem erwarten dürfen. Ihre Position im Bildungswesen legitimiert aber weder die Erwartung, sie müssten selbst Kinder haben, noch jene, etwaige Kinder vorbildlich zu erziehen oder einen moralisch untadeligen Lebenswandel an den Tag zu legen.

9.2.2 Die Gemeinwohlpflichten der Elite im akademischen Bildungswesen

9.2.2.1 Die Identifizierung der Elite im akademischen Bildungswesen

Zur Elite im akademischen Bildungswesen²¹ gehören zunächst einmal Hochschulpräsidenten und -rektoren, die Führungsspitzen einflussreicher Verbände wie der Hochschulrektorenkonferenz und des Wissenschaftsrats sowie die Leitungen von Forschungsgesellschaften wie der Deutschen Forschungsgemeinschaft, der Leibniz- und Helmholtzgesellschaft. Hinzu kommen innerhalb von Politik und Verwaltung diejenigen Spitzenbeamten, die speziell für Bildungs- und Forschungsangelegenheiten zuständig sind, wie Kulturstatsminister, Bundesforschungsminister, die Kultusminister der Länder sowie die leitenden Beamten in den entsprechenden Ministerien für Bildung, Forschung und Kultur. Schließlich sind auch einzelne Professoren zu nennen, denen es gelingt, aus ihrer fachlichen Reputation heraus längerfristige Einfluss auf öffentliche Debatten zu nehmen.²²

21 Im weiteren Sinne sind hier auch nichtuniversitäre Einrichtungen wie z.B. kirchliche, wissenschaftliche und wirtschaftliche Akademien sowie Volkshochschulen zu berücksichtigen, die besondere Aufgaben in der Forschung oder der Erwachsenenbildung wahrnehmen. Der Einfachheit halber und weil mir eine Übertragbarkeit der Ergebnisse vorzuziehen scheint, beschränke ich mich in der folgenden Diskussion auf das System der Hochschulen.

22 Diese Eingrenzung bricht mit der verbreiteten Vorstellung, Professoren seien aufgrund ihrer Bildung, ihres Amtes und ihres sozialen Ansehens Teil der geistig-kulturellen Elite. Sie ergibt sich daraus, dass die Mehrzahl der Professoren nicht über Spitzenpositionen und den mit diesen verbundenen gesamtgesellschaftlichen Einfluss verfügt und verdeutlicht nochmals die Differenz der hier gewählten Elitendefinition zum Begriff der Bildungselite.

9.2.2.2 *Das Aufgabenprofil der Elite im akademischen Bildungswesen*

Ähnlich wie bei der Elite im schulischen Bildungswesen bestehen die Aufgaben der Elite im akademischen Bildungswesen zunächst einmal in der formalen Gestaltung des Hochschulsystems sowie in der Festlegung derjenigen Inhalte und Kompetenzen, die dort vermittelt werden sollen. Im Rahmen der Hochschulbildung lassen sich dabei mit *Lehre* und *Forschung* zwei thematische Hauptfelder benennen, die sich gemäß dem Humboldt'schen Ideal wechselseitig durchdringen und befruchten und daher nur theoretisch voneinander zu trennen sind. Neben den genannten inner-universitären Aufgaben fungieren Mitglieder der wissenschaftlichen Elite und Subelite auch als *Impulsgeber öffentlicher Debatten* sowie als beratende *Experten* für Politik, Verwaltung und Wirtschaft. Aufgrund seiner weit verzweigten inhaltlichen Ausdehnung kann dem System der Wissenschaft auch eine wesentliche Rolle für das kulturelle Gedächtnis und Selbstverständnis zugeschrieben werden. Die Funktion des *kulturellen Gedächtnisses* ist an der weitesten Fassung des Kulturbegriffs (Kultur 4) ausgerichtet. Es umfasst Wissensbestände sämtlicher kultureller Praktiken inklusive handwerklicher, industrieller und wissenschaftlicher Techniken, Methoden und Herstellungsverfahren.

9.2.2.3 *Die basalen Gemeinwohlpflichten der Elite im akademischen Bildungswesen*

Das Öffentlichmachen von Forschungsergebnissen und Forschungsvorhaben

Nachdem der Aufgabenbereich der Gewährleistung der kulturellen Kompetenz durch die Forderung einer basalen schulischen Bildung für alle bereits vollständig abgedeckt ist, scheinen die Gemeinwohlpflichten der Eliten des universitären Bildungswesens ausschließlich im Bereich des melioren Gemeinwohls angesiedelt zu sein. Gegen diese Auffassung lässt sich jedoch einwenden, dass wissenschaftliche Eliten eine wichtige Funktion für die öffentliche Diskussion um die Auswahl und Aktualisierung auch der basalen Bildungsinhalte sowie für das kulturelle Selbstverständnis des Gemeinwesens haben. Beide Aufgaben sind indirekt mit der kulturellen Autonomie und damit mit dem basalen Gemeinwohl verbunden. Die Debatten über basale Bildungsinhalte und kulturelles Selbstverständnis betreffen allerdings nicht nur das Bildungsgeschehen innerhalb der Hochschulen, sondern auch wesentlich den Transfer dort produzierten Wissens in die Öffentlichkeit bzw. in das Schulwesen. Es geht mithin um ein wenigstens

partiell *aufseruniversitäres Engagement* der wissenschaftlichen Elite des universitären Bildungswesens. Aufgrund der (potenziellen) Bedeutsamkeit wissenschaftlicher Forschungsergebnisse für das Gemeinwesen lässt sich eine besondere basale Gemeinwohlpflicht der wissenschaftlichen Eliten und Subeliten formulieren, die Ergebnisse ihrer Arbeit nicht nur in Fachzeitschriften zu veröffentlichen, sondern auch – etwa über Artikel und Interviews in den Massenmedien sowie über an ein größeres Publikum gerichtete Sachbücher – *der breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen*. Da sich diese Pflicht aus dem basalen Gemeinwohlgut eines kulturellen Selbstverständnisses des Gemeinwesens herleitet, könnte man es für sinnvoll halten, sie mit einer Formulierung der Art »sofern diese einen Bezug zu gesellschaftlich relevanten Themen aufweisen« näher einzuschränken. Gegen eine solche Einschränkung spricht jedoch erstens, dass ein solcher Bezug, direkt oder indirekt, weit häufiger gegeben ist, als man zunächst denkt, und zweitens, dass die Frage der vorhandenen oder nicht vorhandenen gesellschaftlichen Relevanz nicht allein innerhalb der Wissenschaft beantwortet werden sollte. Diese Überlegungen lassen es geboten erscheinen, nicht nur Forschungsergebnisse, sondern auch zumindest größere *Forschungsvorhaben* öffentlich zu machen, um öffentliche Debatten über die entsprechenden Bereiche des basalen wie des melioren Gemeinwohls zu ermöglichen. Zwar ist nicht davon auszugehen, dass sämtliche Ergebnisse und Vorhaben der Forschung auf öffentliches Interesse stoßen²³, die Möglichkeit einer öffentlichen Diskussion sollte aber in jedem Fall gegeben sein.

Die Gemeinwohlpflicht zum Öffentlichmachen von Forschungsergebnissen und -vorhaben wird in den meisten Fällen mit dem Eigeninteresse der Forscher – etwa mit dem Wunsch nach fachlicher und öffentlicher Anerkennung²⁴ – zusammenfallen; sie gilt aber auch für Wissenschaftler, die von sich aus keine Neigung besitzen, sich der Öffentlichkeit mitzuteilen oder dies gar als »Populismus« abtun. Dabei geht es auch um Brückenschläge zwischen fachspezifischem Expertenwissen und sozialer Lebens-

23 Die durchgängige Auseinandersetzung mit sämtlichen Forschungsergebnissen würde zudem die Kapazitäten der Medien überfordern. Herausgeber, Redakteure und Lektoren leisten hier eine wichtige Auswahlarbeit, die noch näher zu thematisieren sein wird.

24 Da es in gewisser Hinsicht eine Art Rechenschaftsbericht über das eigene Tun darstellt, kann das Öffentlichmachen der Forschungsaktivitäten und -erträge in allgemeinverständlicher Sprache auch zu einer positiven Verankerung der Disziplinen in der Öffentlichkeit sowie der Hochschulen in ihrer sozialen Umgebung beitragen.

welt. Da es hierzu einer Art von »Übersetzungsarbeit« bedarf²⁵, ergibt sich für die Ausbildung des wissenschaftlichen Nachwuchses die Anforderung einer entsprechenden Sprachkompetenz, die es ermöglicht, die Inhalte der eigenen Forschung alleine oder in Zusammenarbeit mit Journalisten und Pressereferenten allgemein verständlich darzustellen.²⁶ Der Transfer von akademischem Wissen in die anderen Funktionsbereiche der Gesellschaft erfolgt oft auch in Form der wissenschaftlichen *Expertise*. Als Politikberatung oder in Rechtsgutachten bildet sie eine wichtige Grundlage politischer Regulierung. Als Unternehmens-, Anlage- oder Verbraucherberatung nimmt sie Einfluss auf die Beziehungen der Wirtschaftsbürger untereinander. In den öffentlichen Debatten der (Massen-)Medien liefern Expertinnen und Experten aus den unterschiedlichsten Gebieten Beiträge zur politischen Willensbildung wie zur Ausformung des kulturellen Selbstverständnisses.

Gegen die Pflicht zum Öffentlichmachen der Forschungsergebnisse ließe sich einwenden, dass sie die Rolle der wissenschaftlichen Elite in einer Weise stark macht, die das Risiko einer un- bis antidemokratischen *Expertokratie* erhöht. Trotz des nicht zu unterschätzenden Einflusses, der manchen Experten zukommt, ist diese Gefahr jedoch nicht allzu groß. Es sind vor allem zwei Gründe, die gegen diese Befürchtung sprechen: 1.) sind Wissen und Macht bei den heutigen Experten anders als bei der Platonischen Figur des Philosophenkönigs deutlich getrennt. Die Experten stehen nicht in herrschender, sondern lediglich in beratender Funktion. Zwar führt die Komplexität vieler politisch zu regulierender Sachfragen dazu, dass die Ratschläge der Experten von den beratenen Politikern oft nicht mehr *en detail* nachvollzogen werden können – was ein gewisses Manipulationspotenzial in sich schließt. Dieses Problem wird jedoch 2.) durch die Pluralität der Expertenstimmen entschärft, die weit über das hinausgeht, was sich Kant mit seinem gegen Platon gerichteten Prinzip der Publizität als einer gelehrten Öffentlichkeit²⁷ vorgestellt haben dürfte, und die einerseits aus der Vielzahl der Disziplinen, andererseits aus einer durch die Mei-

25 Dewey spricht von einer »subtile[n], empfindsame[n], lebendige[n] und empfängliche[n] Kunst der Kommunikation« (*Öffentlichkeit*, S. 155), die neben einer stärker an alltäglichen Problemen ausgerichteten (Sozial-)Wissenschaft auch auf die »präsentative« Vermittlungsarbeit von Künstlern angewiesen sei.

26 Die Aufgabe, Beiträge zu Herstellung eines kulturellen Selbstverständnisses zu leisten, betrifft mithin auch die Medien, die Kunst sowie die öffentlichkeitswirksame Figur des Intellektuellen. Ich werde in den folgenden Abschnitten gesondert auf diese Gruppen eingehen.

27 Vgl. Kant, *Frieden*, S. 244 und 250/AA VIII, S. 381 und 386.

nungs- und Pressefreiheit gedeckten Medienvielfalt entsteht. Die moderne Medienöffentlichkeit stärkt nicht nur die relative Autonomie der wissenschaftlichen gegenüber der regierenden Elite, sondern auch die Konkurrenz innerhalb der wissenschaftlichen Elite, d.h. der Experten, untereinander. Ein Problem nicht nur der Politikberatung, sondern mehr noch der politischen Willensbildung bleibt die bei vielen Themen markante Kluft zwischen Experten- und Laiendiskursen und die Frage, wie sie am besten verringert werden kann. Neben methodischen Modellen wie »partizipativen Diskursen« etwa für Planverfahren oder Technikfolgenbewertungen kann hier auf die korrespondierenden Gemeinwohlpflichten der wissenschaftlichen Elite, ihre Forschungsergebnisse für die Öffentlichkeit möglichst allgemeinverständlich darzustellen, und die Gemeinwohlpflicht aller Bürger, sich über die für politische Abstimmungen entscheidenden Themen zu informieren, verwiesen werden.

Auf den ersten Blick scheint den Geistes- oder Kulturwissenschaften eine besondere Bedeutung für das kulturelle Gedächtnis und Selbstverständnis sowie für die Ausbildung interkultureller Kompetenz zuzukommen. Der Begriff des kulturellen Selbstverständnisses beinhaltet jedoch keine einseitige Bevorzugung dieser Disziplinen, da er sich an dem weitesten Kulturbegriff (Kultur 4) orientiert, der auch die Naturwissenschaften sowie die bedingenden Strukturen von Politik, Wirtschaft und Technik einschließt. Auch wenn die Geistes- und Kulturwissenschaften als interpretierende Disziplinen eine besondere »kulturelle Prägekraft«²⁸ besitzen, hat die Veröffentlichung und Diskussion naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, technischer Neuerungen und wirtschaftlicher Daten und Theorien einen nicht zu unterschätzenden Stellenwert für das kulturelle Selbstverständnis. Beispiele reichen von wirkungsmächtigen Modellen wie dem des *homo oeconomicus* über durch technisch-naturwissenschaftliche Erfindungen und Entdeckungen (Dampfmaschine, Computer, Atomenergie, Zellkerntransplantation) bedingte gesellschaftliche Umbrüche bis hin zu Fragen des Welt- und Umweltverhältnisses (kopernikanisches Planetenmodell, Treibhauseffekt). Eine gewisse Sonderstellung der Geistes- und Kulturwissenschaften²⁹ ergibt sich allerdings daraus, dass sich allein diese mit der Interpretation und Deutung sinnhafter Phänomene befassen.³⁰ Auch wenn den

28 Nida-Rümelin, »Hochschulpolitik«, S. 7.

29 Ich benutze diesen Begriff hier in einem sehr weiten Sinne, der auch die Sozialwissenschaften einschließt.

30 Vgl. etwa Göller, »Kulturwissen«, S. 640f.

Ergebnissen natur- und technikwissenschaftlicher Arbeit extreme Bedeutung für das kulturelle Selbstverständnis zukommt, fällt die Analyse dieser Bedeutung letztlich in den Bereich interpretierender Disziplinen.

Die Sicherung des Kulturguts der Wissenschaft(en)

Neben Beiträgen zum kulturellen Selbstverständnis des Gemeinwesens gibt es noch eine zweite Verbindung zur kulturellen Autonomie als Teil des basalen Gemeinwohls. Sie betrifft die langfristige Sicherung des basalen Kultur- und Gemeinwohlguts der Wissenschaft selbst. Eine entsprechende Gemeinwohlpflicht verlangt zunächst von der Hochschulpolitik die *staatliche Sicherung eines Grundbestands an Hochschulen* oder vergleichbaren wissenschaftlichen Einrichtungen sowie eine formale Gestaltung derselben, die zum einen eine fruchtbare Balance zwischen Lehre und Forschung ermöglicht, zum anderen wissenschaftliche Monokulturen verhindert, indem sie sämtliche Zweige der Wissenschaft berücksichtigt. Die Erfüllung dieser Pflicht schließt eine einseitige Bevorzugung von Natur- oder Geisteswissenschaften aus, ist aber nicht im Sinne eines »Artenschutzes« für sämtliche wissenschaftlichen Disziplinen zu verstehen, da die Bewahrung des Kulturguts Wissenschaft und der allgemeine Zugang zu demselben nicht gefährdet sind, wenn einzelne von ihnen an Bedeutung verlieren oder gar verschwinden. Abgesehen von der Absage an wissenschaftliche Monokulturen, lässt sich aus dem Begriff des basalen Gemeinwohls wenig über die disziplinäre Struktur des Hochschulwesens ableiten. Zwar zieht die Forderung der Sicherung der basalen kulturellen und interkulturellen Kompetenz auch die Forderung der Aufrechterhaltung derjenigen Fächer nach sich, die für die Aktualisierung der betreffenden Lerninhalte benötigt werden. Die Beantwortung der Fragen, welche dies im Einzelnen sind und welcher Ausstattung sie dafür bedürfen, muss jedoch der hochschulpolitischen wie der öffentlichen Diskussion überlassen werden.

Für die wissenschaftliche Elite und Subelite ergibt sich im Rahmen der Pflicht zur Sicherung der Wissenschaft(en) als Kulturgut der Auftrag, die Reproduktion eines wissenschaftlichen Nachwuchses zu sichern, der hinreichend qualifiziert ist, um sowohl in der Forschung als auch in der Lehre den Bestand der jeweiligen Disziplin zu gewährleisten.

Eng mit Sicherung der Wissenschaft als Kulturgut verbunden ist die Sicherung der Qualität von Forschung und Lehre an den Hochschulen. Diese ist vor allem durch zwei Probleme bedroht, durch die *Unterfinan-*

zierung und durch die *Ökonomisierung* des gesamten Hochschulsystems. Die Sicherung eines Mindestbestands an staatlich finanzierten Hochschulen und anderer wissenschaftlicher Einrichtungen, derer es bedarf, um Wissenschaft auch unabhängig von der Spendenbereitschaft einzelner Bürger und Unternehmen als Kulturgut zu sichern, schließt zwar keine Bestandsgarantie für jede Hochschule, aber eine *finanzielle Mindestausstattung* ein. Die bewusst in Kauf genommene Unterfinanzierung von Hochschulen – etwa dadurch, dass die Erhöhung der Zahl der Studierenden nicht von einer entsprechenden Anpassung des Etats begleitet wird – stellt daher eine Verletzung der Gemeinwohlpflichten der Hochschulpolitik dar. So wird die Autonomie des Hochschulsystems und der Wissenschaft nicht dadurch gesichert, dass diese zunehmend von staatlicher Förderung ausgenommen werden. Die Ökonomisierung des Hochschulsystems steht der Sicherung der Qualität – in gewisser Hinsicht sogar der Sicherung des Kulturguts der Wissenschaft überhaupt – insofern entgegen, als sie eine Ausrichtung an *wissenschaftsexternen* Effizienzkriterien beinhaltet und damit wenigstens partiell die Autonomie der Wissenschaft als eigenwertiger Sinnhorizont untergräbt. Das dem Funktionssystem der Wirtschaft zugrunde liegende Gewinnprinzip und die aus diesem verbundene Forderung der Verwertbarkeit und der die Wissenschaft tragende Wert einer selbstzweckhaften Wahrheitsorientierung lassen sich nicht auf einen Nenner bringen. So bergen die Einrichtung von Stiftungslehrstühlen und die Forderung der finanziellen Verwertbarkeit universitärer Forschungsprobleme hinsichtlich der Unabhängigkeit der Forschung und der Pflicht zum Öffentlichmachen ihrer Ergebnisse in sich.³¹ In ähnlicher Weise wird das Einwerben von Drittmitteln dann problematisch, wenn es sich nicht auf eine Konkurrenz um Gelder aus wissenschaftlichen Fördereinrichtungen wie der DFG, sondern auf Gelder aus der Wirtschaft bezieht.³² Hinsichtlich der Lehre stellt sich

31 Auch studentische Kritiker monieren, »dass eine autonom verwaltete, von staatlicher und gesellschaftlicher Kontrolle entfernte Hochschule ihren Charakter als öffentliche Bildungseinrichtung verliert« und dass »wissenschaftliche Nachhaltigkeit« und die »gesellschaftliche Relevanz von Forschungsergebnissen« durch eine »an wissenschaftsfremden Kriterien gemessene Effizienz« ersetzt würden (Berg/Weber »Hochschulreform«, S. 16).

32 Entscheidend ist dabei nicht die Herkunft der Gelder, sondern die Unabhängigkeit der sie verteilenden Instanz. Spenden aus der Wirtschaft an entsprechende Einrichtungen bieten daher eine Möglichkeit für die Mitglieder der wirtschaftlichen Elite wie für vermögende Bürger, die meliore Gemeinwohlpflicht eines kulturellen Engagements zu erfüllen. Weitgehend unproblematisch ist die Unterstützung von Hochschulen durch die Wirtschaft im Bereich der Lehre.

die Frage, ob es der Institution Universität mit ihren langen Bildungs- und Regenerationszyklen überhaupt möglich ist, sich – wie gefordert – erfolgreich an die kurzfristigen Trends und Entwicklungen der gegenwärtigen Marktwirtschaft anzupassen. Eine zu geringe Distanz zu Forderungen aus der Wirtschaft hat wiederholt zu einem Über- und dann wieder Unterangebot an Absolventen bestimmter Fächer geführt (sogenannte Schweinezyklen).

Die vornehmlich an quantitativen Effizienzkriterien ausgerichtete Ökonomisierung des Hochschulsystems hat aber auch gravierende Auswirkungen auf die innere Struktur und die inhaltliche Arbeit der Hochschulen. Auf der einen Seite schlägt sich die von der Hochschulpolitik vorangetriebene Anpassung universitärer an unternehmerische Strukturen in einem Machtzuwachs der Hochschulleitung und einem Abbau der bisherigen zumindest in Ansätzen demokratischen Selbstverwaltung nieder.³³ Die Erarbeitung von Leitbildern und Zielvereinbarungen kann sich zwar im Sinne einer gestärkten Identität der Hochschule positiv auswirken, verschlingt aber auch eine Menge an Arbeitszeit und Energie. Dies gilt vor allem für den Abschluss von Zielvereinbarungen zwischen Rektorat und Fächern/Fakultäten und das mit diesen verbundene Berichtswesen – zumal sie leicht als Instrumente der Disziplinierung und Eliminierung von Instituten und Fächern eingesetzt werden können.

Kritiker dieses Wandels sehen eine *demokratische Strukturierung* der Hochschulen als *Grundlage einer internen Kultur der Verantwortung* sowie einer *politischen und kulturellen Prägekraft* der Universitäten auf die Öffentlichkeit und das kulturelle Selbstverständnis des Gemeinwesens.³⁴ Zwar bleibt die interne Gestaltung der Universitäts»verfassung« wie bei Wirtschaftsunternehmen unterhalb der Ebene des Gemeinwesens. Für eine demokratische Organisationsstruktur der Hochschulen spricht jedoch, dass es sich bei ihnen (mit bislang wenigen Ausnahmen) um öffentlich finanzierte Einrichtungen handelt. Ein politisch forciertes Abbau der Hochschuldemokratie setzt zudem nicht gerade ermutigende Zeichen für das demokratische Engagement bei den Studierenden, zu denen auch die meisten späteren Mitglieder der verschiedenen Eliten gehören.

Auch der Wunsch nach einer Verkürzung der Studienzeiten und die im Rahmen des Bologna-Prozesses eingetretene stärkere Verschulung des Se-

33 Hierzu gehört auch die Einführung der mehrheitlich mit externen Mitgliedern besetzten Hochschulräte.

34 Vgl. Nida-Rümelin, *Humanismus als Leitkultur*, S. 20.

minarangebots und der Prüfungsverfahren sind im Rahmen einer Sicherung der Wissenschaft zu diskutieren. Sie beeinträchtigen das Zeitvolumen, das Dozenten für die Forschung zur Verfügung steht, und führen zu einer Beschränkung der Fähigkeit selbstständigen wissenschaftlichen Arbeitens bei den Studierenden. Die von der Politik gesendete Botschaft, der möglichst schnelle und effiziente, d.h. mit möglichst geringem Aufwand verbundene Erwerb von Abschlüssen sei wichtiger als die freie und zeitintensive Auseinandersetzung mit komplexen Inhalten, findet zwar nicht immer Anklang, wird aber durchaus befolgt.

Schließlich gibt es Schattenseiten der teilweisen Finanzierung des Studiums über Studiengebühren. Auch in Ländern, wo sie seit langem etabliert sind, ist es offenbar trotz eines umfangreichen, speziell auf die Lage begabter Studierender aus den unteren Schichten zugeschnittenen Stipendienangebots nicht gelungen, Chancengleichheit für begabte Angehörige bildungsferner Schichten herzustellen.³⁵ Zwar kann gegen die öffentliche Finanzierung des Studiums der Einwand erhoben werden, dass sie zum einen kinderlose Bürger benachteilige, zum anderen unter den Kinder habenden erneut jene aus den bildungsfernen Schichten, da deren Kinder auch bei öffentlicher Finanzierung des Studiums unterrepräsentiert seien. Gegen den ersten Unterpunkt dieses Einwands, der sich auf der Ebene des melioren Gemeinwohls bewegt, lässt sich einwenden, dass die positiven Effekte eines staatlich finanzierten, möglichst vielen zugänglichen Studiums letztlich dem geistig-kulturellen Leben wie der Wirtschaft und damit dem gesamten Gemeinwesen zugutekommen. Die Nachteile bildungsferner Schichten halten sich deshalb in Grenzen, weil die zu diesen gehörenden Mitglieder des Gemeinwesens in der Regel geringere Einkünfte haben und daher weniger Steuern zahlen.

Die Einführung von Studiengebühren ist daher unter dem Aspekt der Bildungsgerechtigkeit und zwar insbesondere unter dem einer auch materialen Chancengleichheit als problematisch zu beurteilen. Allerdings muss dieser Befund im Rahmen einer Theorie der Gemeinwohlpflichten in zweierlei Hinsicht relativiert werden: Zum einen bedeutet diese Form von Bildungsungerechtigkeit keine Verletzung des basalen Gemeinwohls, da der Zugang zum universitären Bildungswesen keine notwendige Voraussetzung kultureller Kompetenz bzw. kultureller Autonomie darstellt. Zum anderen scheint es nicht unwahrscheinlich, dass die Herstellung von Bildungsgerechtigkeit im schulischen Bildungssystem auch positive Wirkun-

³⁵ Vgl. Hartmann, »Chancengleichheit«, S. 37.

gen für eine Verbesserung der Situation beim Hochschulzugang nach sich ziehen würde. Das Problem bestehender Ungerechtigkeiten im Zugang zur Hochschulbildung unterstreicht damit die Notwendigkeit einer Verbesserung der Lage im schulischen Bildungssystem. Darüber hinaus verweist es auf die Frage, welche Pflichten sich für die Eliten im universitären Bildungswesen im Bereich des melioren Gemeinwohls ergeben.

9.2.2.4 Die melioren Gemeinwohlpflichten der Eliten im akademischen Bildungswesen

Analog zu den melioren Gemeinwohlpflichten der politischen und wirtschaftlichen Eliten müssten diejenigen der Eliten im akademischen Bildungswesen die *akademische Kultur* betreffen, sofern sie nicht auf die innere Organisation der Hochschulen beschränkt ist, sondern Bezüge zum gesamten Gemeinwesen aufweist. Hier ist einerseits eine mögliche Vorbildfunktion für alle Kulturbürger ins Auge zu fassen. Zum anderen scheint – ähnlich wie im Bereich der Wirtschaft – eine kritische Begleitung der Politik durch die Experten der wissenschaftlichen Elite geboten. Hinzu kommen Beiträge zum kulturellen Gedächtnis des Gemeinwesens durch die Bewahrung und das Wiedererschließen von Wissensbeständen, die nicht den Bereich der basalen kulturellen Kompetenz betreffen bzw. nicht in den Kanon der diesbezüglichen Allgemeinbildung aufgenommen sind.

Die Vorbildfunktion der Eliten im akademischen Bildungswesen

Die Vorbildfunktion der Eliten im akademischen Bildungswesen muss für die beiden Teilgruppen differenziert werden. Für die Hochschulpolitiker kann auf die Ausführungen zur Vorbildfunktion der regierenden Elite verwiesen werden. Für die wissenschaftliche Elite lässt sich zunächst einmal feststellen, dass die *faktischen* Erwartungen an ein vorbildliches Verhalten oft nicht besonders hoch sind. Dies hat mutmaßlich mehrere Gründe: Zunächst einmal wird der wissenschaftlichen Elite von vielen eine geringere Aufmerksamkeit entgegengebracht als der politischen oder wirtschaftlichen, da ihre Mitglieder nicht zu den Mächtigen gezählt werden. Darüber hinaus gibt es eine Tradition, Gelehrten eine klischeehafte Weltfremdheit zuzuschreiben, die mit einer gewissen »Narrenfreiheit« in praktischen Angelegenheiten verbunden ist; diese Tendenz wird dadurch befördert, dass sowohl die Arbeit als auch die Ergebnisse vieler Disziplinen für nicht akademisch Gebildete oft kaum anschlussfähig sind. Entscheidend ist

jedoch ein weiterer Grund: Sofern man analog zur Rede vom Wirtschaftsbürger von einem »Kulturbürger« sprechen kann, ist das positionsbezogene Handeln der wissenschaftlichen Elite selbst dann, wenn man sich am Kulturbegriff des Feuilletons (Kultur 2) orientiert, zu spezifisch, als dass ihm eine Vorbildrolle für das Handeln sämtlicher Kulturbürger zukäme. Eine Ausnahme scheint sich lediglich aus dem besonderen Bezug der Wissenschaft zum Wert der Wahrheit zu ergeben, der sich in praktischer Hinsicht als unbeirrbare Wahrheitssuche und als Festhalten an dem als richtig Erkannten manifestiert und in historischen Persönlichkeiten wie Sokrates, Galilei oder Einstein seine Verkörperung gefunden hat. Ein derart idealisiertes Ethos, in dem sich logische Konsistenz und Erkenntnisorientierung mit persönlicher Wahrhaftigkeit zu einer Lebensführung verbinden, die den Anforderungen der eigenen Theorie entspricht, lässt sich jedoch nicht einmal für den Bereich der Ethik als positionsspezifische Gemeinwohlpflicht und damit als ethisch legitime soziale Erwartung begründen. Diesen Sachverhalt dürfte Max Scheler im Auge gehabt haben, als er auf moralisierende Vorhaltungen gegen seinen Lebenswandel entgegnete, ob seine Kritiker einen Wegweiser kennen würden, der in die Richtung gehe, in die er zeige.³⁶ Die wissenschaftliche Elite erscheint damit eher als Wächter der Theorie und des Ideellen, denn als Vorbild praktischer Lebensführung.

Der Beitrag der wissenschaftlichen Elite zum kulturellen Gedächtnis

Den Hochschulen und dem an ihnen produzierten und lebendig gehaltenen Wissen kommt hingegen eine wichtige Bedeutung für das kulturelle Gedächtnis des Gemeinwesens zu. Innerhalb der Hochschulen scheint dies insbesondere für die geistes- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen zu gelten. Aber auch die Natur- und Technikwissenschaften verfügen über traditionsreiche und für das kulturelle Selbstverständnis bedeutsame Wissensbestände. Gemeinsam mit der Schule arbeitet das Hochschulsystem einerseits in der Lehre fortwährend an einer *Kanonisierung von Inhalten* des kulturellen Gedächtnisses; andererseits werden diese Inhalte vor allem in der Forschung immer wieder überprüft, berichtigt, ergänzt oder auch ausgetauscht. Ausgehend von dieser Funktion lässt sich eine besondere Ge-

³⁶ Ähnlich wie bei den politischen Eliten kann es dabei allerdings nur um den Schutz vor der moralistischen Überforderung eines öffentlich »eingeklagten« tugendhaften Lebenswandels gehen, wie er mit der Konzeption der Wertelite verbunden ist. Die Forderungen einer professionsbezogenen Wissenschaftsethik bleiben davon unberührt.

meinwohlpflicht der wissenschaftlichen Eliten zur Auseinandersetzung über das kulturelle Selbstverständnis postulieren, die sich etwa in Einsprüchen gegen fragliche Überlieferungen und problematische Engführungen manifestiert und bei der es ebenso um Aspekte des kulturellen Gedächtnisses wie der Integration geht. In kulturell heterogenen Gesellschaften wirken beide Aspekte wechselseitig aufeinander ein: Auf der einen Seite bestimmen die divergierenden Traditionsbestände der verschiedenen Kulturen, denen sich die Mitglieder eines Gemeinwesens zugehörig fühlen, die kulturellen Differenzen und interkulturellen Konflikte, die im Rahmen einer offenen Integration bewältigt werden müssen. Auf der anderen Seite ergibt sich erst aus dem auf diese Weise vollzogenen Integrationsprozess eine nicht nur für einzelne Gruppen, sondern für das gesamte Gemeinwesen relevante Auswahl künftig zu tradierender kultureller Wissensbestände.

Allerdings finden diese Prozesse in der Regel nur in einem begrenzten Maße an den Hochschulen selbst statt. Wissenschaftliche Diskussion und lebensweltliche Tradierung fallen im Hinblick auf das kulturelle Selbstverständnis des Gemeinwesens oft auseinander. Da sich kulturelles Kapital auch als Mittel zu sozio-kulturellem Distinktionsgewinn eignet, scheint diese Kluft manchmal sogar gewollt. Ihr wirkt aber unter anderem die basale Gemeinwohlpflicht zum allgemein verständlichen Öffentlichmachen der Ergebnisse akademischer Forschung entgegen. Die Erfüllung dieser Pflicht bahnt erstens Wege, auf denen die wissenschaftliche Elite Impulse für die öffentlichen Diskussionen um das kulturelle Selbstverständnis und zur lebensweltlichen Aneignung tradierungswürdiger Praktiken und Wissensbestände geben kann, und öffnet zweitens Kanäle für eine wissenschaftlich fundierte kritische Begleitung der Politik.

Die kritische Begleitung der (Hochschul-)Politik

Die Forderung einer kritischen Begleitung der Politik betrifft die wissenschaftliche Elite in ihrer Expertenfunktion. Mit der Hochschulpolitik und der Politik lassen sich dabei zwei Felder unterscheiden, die deshalb zu differenzieren sind, weil ein unterschiedlicher Bezug zum Gegenstand der Expertise vorliegt. Während das Expertenwissen in anderen Bereichen einen rein theoretischen Bezug zu seinem Gegenstand haben kann, ist es im Bereich der Hochschulpolitik zwangsläufig erfahrungsgesättigt und durch eine direkte Betroffenheit gekennzeichnet. Die Forderung einer kritischen Begleitung der Hochschulpolitik ist daher eng mit der allgemeinen und

schwachen Gemeinwohlpflicht aller Bürger verbunden, die eigenen Interessen zu vertreten, und richtet sich gleichermaßen an sämtliche Mitglieder der wissenschaftlichen Elite und Subelite. Die Forderung der allgemeinen kritischen Begleitung politischer Entscheidungen und Vorschläge betrifft dagegen nur diejenigen, in deren Fachgebiet die betreffenden Themen jeweils fallen. Auch hier ist die Pflicht zur Kritik eng mit einer anderen Gemeinwohlpflicht verbunden, nämlich mit der basalen Pflicht, die Ergebnisse der eigenen Forschung öffentlich zu machen.³⁷

Für beide Bereiche gilt (wie schon bei der Pflicht der Führungsspitzen der politischen Opposition zur Kontrolle der regierenden Elite), dass die wissenschaftliche Kritik den drei Anforderungen der *Publizität*, der *Fairness* und der *Konstruktivität* zu unterwerfen ist: Die Kritik und Kommentierung muss öffentlich erfolgen. Sie darf – sofern nicht eine Kongruenz in der Sache belegt werden kann – weder eigene Interessen als gemeinwohlförderlich ausgeben noch vorhandenes Wissen zurückhalten. So weit möglich, sollten realisierungsfähige Alternativen vorgeschlagen werden.

Als Beispiel für die Pflicht zur kritischen Begleitung der Hochschulpolitik durch die wissenschaftliche Elite und Subelite soll im Folgenden die Auseinandersetzung um eine besondere Hochbegabtenförderung durch die Auszeichnung und besondere finanzielle Ausstattung bestimmter Hochschulen als »Eliteuniversitäten« diskutiert werden, zumal es dabei nicht nur um die strukturelle Gestaltung und die inhaltliche Ausrichtung der Hochschulen, sondern auch um die Rekrutierung großer Teile der Eliten geht.

Hochbegabtenförderung statt Breitenförderung? – die Forderung nach Eliteuniversitäten

Es ist eine wichtige Frage des melioren Gemeinwohls, wie viel an über die basale kulturelle Kompetenz hinausgehender höherer Bildung das Gemeinwesen für wie viele seiner Mitglieder will. Im Bereich des Hochschulwesens stellt sich die Frage, wie hoch die Zahl an Studierenden sein soll und was sich die Mitglieder des Gemeinwesens von was für einer akademischen Bildung derselben für das Gemeinwohl versprechen. Gemäß den Anforderungen der sozialen Arbeitsteilung wird die Antwort in der Regel nicht in der Forderung eines Studiums für alle, sondern nur für eine begrenzte Zahl bestehen. Für die eingeschränkte Gruppe der Studierenden muss geklärt

³⁷ Eine besondere Variante der kritischen Begleitung der Politik stellt die Sprecherposition des *Intellektuellen* dar. Sie wird erst im Abschnitt zu den Medieneliten behandelt, da der Intellektuelle mit seiner Kritik den Boden der Expertise verlässt.

werden, ob das Studium gänzlich über Steuermittel oder – ganz oder anteilig – durch Studiengebühren finanziert werden soll. Die obigen Überlegungen zur Ökonomisierung des Hochschulwesens legen es nahe, von Studiengebühren abzusehen. Sofern Steuermittel oder Gelder von gemeinnützigen Stiftungen eingesetzt werden, kann man weiter diskutieren, ob diese Mittel gleichermaßen zur Verbesserung der Bildung aller Studierenden eingesetzt werden sollen oder ob und wenn ja, ein wie großer Teil des Geldes bevorzugt Hochbegabten zugutekommen soll. Der modernen Universität werden in der Regel beide Aufgaben zugesprochen: Sie soll zum einen eine breite Menge von Studierenden in einer Weise bilden, die sie für den außeruniversitären Arbeitsmarkt qualifiziert, zum anderen eine kleinere Gruppe als wissenschaftlichen Nachwuchs heranziehen. Das Heranziehen des wissenschaftlichen Nachwuchses schließt die Bildung der wissenschaftlichen Elite mit ein, die Bildung von Akademikern für den Arbeitsmarkt die Rekrutierung nahezu sämtlicher anderer Eliten.³⁸ Hält man eine besondere Förderung von Hochbegabten für sinnvoll und wichtig, stellt sich schließlich die Frage, in welcher Form sie stattfinden soll: über Zusatzangebote im Rahmen einer einheitlichen Universitätsstruktur oder im Rahmen besonderer »Eliteuniversitäten«? Die Rekrutierung von Eliten und die Auszeichnung und Förderung ausgewählter Hochschulen als Eliteuniversitäten sind dabei nicht notwendig miteinander verbunden. Der Begriff der Eliteuniversitäten bezieht sich auf eine überschaubare Anzahl von Hochschulen, die sich in einem Wettbewerb nach bestimmten politisch vorgegebenen Kriterien als die besten herausstellen. Der Bezug zur Rekrutierung von Eliten ist jedoch in zweifacher Hinsicht nur ein indirekter.³⁹ Erstens ist nicht gesagt, dass sämtliche Mitglieder einer Elite ein Studium absolviert haben müssen. Zweitens ist es nicht notwendig, dass die akademisch gebildeten Mitglieder einer Elite an einer Eliteuniversität studiert haben. Selbst wenn es zutrifft, dass die als Eliteuniversitäten ausgezeichneten Hochschulen auch die besten Studierenden anziehen, ist es daher wichtig, festzuhalten, dass Hochbegabte nur *potenzielle* Mitglieder einer Elite sind.

38 Bei der parlamentarischen Elite scheint allerdings ein gewisser Anteil an Nicht-Akademikern aus Gründen der Repräsentation und Responsivität erstrebenswert.

39 Das letzte Wort über die Zugehörigkeit zu einer Elite ist – zumindest in Deutschland – noch nicht mit der Annahme an einer renommierten Hochschule oder einem Abschluss an derselben, sondern erst mit dem Erreichen einer beruflichen Spitzenposition gesprochen. Länder wie England, Frankreich und die USA verfügen dagegen nicht nur über Eliteuniversitäten, sondern auch über enger festgelegte Karriereverläufe, die den Besuch einer Elitehochschule zur unabdingbaren Voraussetzung einer Elitenposition machen.

Als allgemeines Argument für eine besondere Hochbegabtenförderung wird angeführt, dass das Gemeinwohl umso besser gefördert werde, je bessere Eliten das Gemeinwesen besitze. Wenn das Vorhandensein von Eliten für das Gemeinwesen aus funktionell-organisatorischen Gründen notwendig ist, scheint es nahezuliegen, sich von möglichst gut (aus-)gebildeten Eliten auch eine möglichst gute Erfüllung der jeweiligen Führungsaufgaben zu versprechen. Hochschulbildung im Allgemeinen und Hochbegabtenförderung im Besonderen wären dann als Investitionen in die wirtschaftliche und soziale Zukunft des Gemeinwesens zu verstehen.

Wege der Elitenförderung

Auch wenn »Eliteuniversität« und »Massenuniversität« meist als konkurrierende Modelle präsentiert werden, schließen sich Elitenförderung und Breitenförderung nicht notwendig aus.⁴⁰ Eine Verbindung wird allerdings nur dann möglich, wenn eine partielle Differenzierung der Studieninhalte und Leistungsniveaus⁴¹ vorgenommen wird. So erscheint es weder sinnvoll, Maßstäbe und Strukturen eines auf Elitenbildung bzw. die Ausbildung des wissenschaftlichen Nachwuchses ausgerichteten Studiums zur Grundlage einer Breitenbildung zu machen, noch umgekehrt, im Rahmen eines Konzepts universitärer Breitenbildung die Emergenz von Eliten als Selbstläufer zu erwarten. Eine konzertierte Identifizierung und Förderung einer Gruppe besonders befähigter Studierender, aus der sowohl der wissenschaftliche Nachwuchs als auch ein großer Teil der verschiedenen Bereichseliten hervorgeht, kann aber auch ohne Eliteuniversitäten von Statten gehen – etwa durch das allgemeine Studienangebot ergänzende interdisziplinäre Seminare, Kollegs und Akademien sowie durch Sprachkurse und Auslandsaufenthalte, wie sie durch die Studienstiftungen des deutschen Volkes, der Parteien und der Kirchen für ihre Stipendiaten angeboten werden. Stiftungen und Förderungswerke fungieren damit gewissermaßen als *virtuelle Eliteuniversitäten*. Eine solche Förderung ermöglicht etwas, was im Normalbetrieb der Hochschulen nach wie vor nur selten stattfindet,

40 Vgl. die erstaunlich aktuelle Untersuchung von Theodor Berchem *Elitebildung in der Massenuniversität* aus dem Jahre 1985.

41 Schon Karl Mannheim hat darauf hingewiesen, dass die Universalisierung des Leistungsprinzips in der modernen »Massengesellschaft« nur so lange sinnvoll bleibe, wie eine Trennung zwischen verschiedenen Niveaus von Leistung und sozialer Anerkennung stattfinde (vgl. Mannheim, *Mensch und Gesellschaft*, S. 63f. und 68).

nämlich einen wissenschaftlichen Dialog über Fach- und Fakultätsgrenzen hinweg. Die auf diese Weise eingeübte Fähigkeit zu bereichsübergreifenden Dialogen stellt ein wichtiges Element der Problemlösungskompetenz von Eliten dar; sie ist Voraussetzung für das Entstehen sogenannter *Konsensus-eliten*, d.h. funktionaler Teileliten, die bereit und in der Lage sind, über die Grenzen ihrer jeweiligen Funktionsbereiche hinausreichende Probleme wahrzunehmen und deren Lösung gemeinsam mit anderen Bereichseliten anzugehen. Probleme für eine solche Art von Elitenförderung ergeben sich allerdings aus den großen Betreuungszahlen und der mit diesen verbundenen Anonymisierung der Studierenden. Kommen zu viele auf einen Professor, wird es schwierig, besondere Begabungen zu erkennen und entsprechend zu fördern.

Diesen Argumenten für eine Verbindung von Breiten- und Hochbegabtenförderung stehen Argumente für eine separate Förderung von begabten Studierenden an den sogenannten Eliteuniversitäten entgegen. So wird etwa auf eine höhere Effizienz der Lernprozesse durch ein besseres Betreuungsverhältnis und eine stärker zielgerichtete Förderung in kleinen Gruppen verwiesen (Effizienzargument), die nur an wenigen Spitzenuniversitäten zu finanzieren sei (Kosten/Nutzen-Argument). Die Konzentration von Hochbegabten ermögliche ein höheres inhaltliches Niveau, da nicht auf die Fragen und Lernprozesse schwächerer Kommilitonen Rücksicht genommen werden müsse. Zudem werde die Leistungsfähigkeit durch einen Wettbewerb auf höchster Stufe angestachelt.

Das Effizienzargument trifft ohne Zweifel zu. Es lässt sich jedoch erst in Kombination mit dem Kosten/Nutzen-Argument zur Rechtfertigung von Eliteuniversitäten einsetzen. Dessen Überzeugungskraft ist allerdings von der Höhe der zur Verfügung stehenden Mittel abhängig. Je mehr Geld ein Gemeinwesen in die Finanzierung seiner Hochschulen zu investieren bereit ist, desto unplausibler wird es, da ab einer bestimmten Investitionsquote auch an »Massenuniversitäten« eine individuelle Betreuung möglich wird. Das Niveau- und das Leistungsargument sind ebenfalls in sich schlüssig; Sie decken aber mit der besonderen Förderung inhaltlichen und methodischen Wissens nur Teile der für künftige Mitglieder einer Verantwortungselite erforderlichen Kompetenzen ab, da die Sicherung sozialer Kompetenz durch den Kontakt mit Studierenden aus anderen sozialen Schichten und/oder mit anderen beruflichen Zielsetzungen ausbleibt. Auch wird ausgeblendet, dass diejenigen Studierenden, die später nicht Mitglied einer Elite werden, vom gemeinsamen Studium mit späteren Eli-

tenmitgliedern profitieren. Gegen das Leistungsargument kann zudem eingewendet werden, dass die Existenz von Eliteuniversitäten einen echten dauerhaften Wettbewerb zwischen den Universitäten verhindere, und zwar insbesondere dann, wenn sich ihre Einrichtung in einem weitgehend föderal organisierten Hochschulsystem verdeckt nach einem regionalen Proportz vollzieht. Ein Vergleich mit der oft als Vorbild präsentierten Hochschullandschaft in den USA schließlich zeigt neben den berühmten und leistungsstarken Eliteuniversitäten eine Vielzahl provinzieller und bedeutungsloser Hochschulen.⁴²

Gemäß diesen Überlegungen scheint es vorteilhaft, die Hochbegabtenförderung im Rahmen eines gleichmäßig strukturierten Hochschulsystems mit öffentlichen Mitteln, aber nicht allein durch staatliche Instanzen zu betreiben. Die dezentralisierte Förderung durch eine Reihe politisch und religiös unterschiedlich ausgerichteter Stiftungen sichert zum einen eine breite Basis für die spätere Elitenrekrutierung und stützt zugleich das System der Elitenkonkurrenz. Eine effiziente, dem Gemeinwohl zuträgliche Elitenförderung muss mithin nicht unbedingt auf dem Weg der Einrichtung von Eliteuniversitäten erfolgen. Ein wesentlicher Vorteil der Elitenförderung *innerhalb der bestehenden, allgemein zugänglichen Universitätsstrukturen* ist darin zu sehen, dass die als potenzielle Mitglieder einer Elite Geförderten möglichst lange im Kontakt zur späteren (akademischen) Nicht-Elite bleiben. Dies wirkt Gefahren der Verfilzung und des Nepotismus entgegen und verhindert, dass sich aus der Entgegensetzung zur Mehrheit der übrigen Studierenden ein elitistisches Bewusstsein bildet. Potenziellen Einbußen bei der fachlichen und methodischen Kompetenz stehen zu erwartende Gewinne im Bereich der sozialen Kompetenz gegenüber, der eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für die verantwortliche Erfüllung von Gemeinwohlpflichten zuzuschreiben ist. Hinzu kommt eine Förderung des sozialen Friedens über ein dichteres Verhältnis zwischen Eliten und zumindest der akademischen Nichtelite. Allerdings lässt sich einwenden, dass die besondere Förderung an allgemeinen Universitäten nicht nur einen abgehobenen Elitismus, sondern auch die Ausbildung eines besonderen *Gruppenethos* verhindere, das die notwendige Voraussetzung einer asketisch-tugendhaften Selbstkontrolle der Eliten bilde. Die Vorstellung eines solchen Gruppenethos ist allerdings der Konzeption einer in sich homogenen Elite verhaftet, die sich an klar identifizierbaren gesamtgesellschaftlichen Wertvorstellungen orientiert. Diese Konzeption kann aber heute nicht

42 Vgl. Hartmann, »Chancengleichheit«, S. 33.

mehr als zeitgemäß gelten, da funktionale Bereichseliten an die Stelle einer homogenen Elitegruppe getreten sind und oberhalb des postulierten Minimums an kultureller Homogenität nicht mehr von gesamtgesellschaftlich verbindlichen Wertvorstellungen gesprochen werden kann.

Die meliore Gemeinwohlpflicht der Bildungselite zu sozialem und kulturellem Engagement

Zu guter Letzt soll erörtert werden, ob sich eine besondere Gemeinwohlpflicht nicht nur der Wissenschafts-, sondern der Bildungselite⁴³ begründen lässt, das an öffentlichen Hochschulen erworbene Wissen bzw. die daraus in der Regel erwachsenden sozialen und materiellen Vorteile durch ein soziales oder kulturelles Engagement an das Gemeinwesen zurückfließen zu lassen. Der amerikanische Kommunitarist Charles Taylor hat eine solche Pflicht postuliert, da die Existenz kultureller Einrichtungen wie Museen, Universitäten, aber auch von Fernsehsendern und Zeitungen konstitutiv für die Identitätsbildung eines zu moralischem Handeln befähigten autonomen Individuums sei. Er behauptet eine allgemeine »obligation to belong«⁴⁴ als *Pflicht zur Beteiligung an der gesamtgesellschaftlichen Reproduktion*, die in ihrem Bezug auf die moralische Autonomie als Teil der kulturellen Autonomie sogar als basale Gemeinwohlpflicht zu verstehen wäre. Diese Forderung ist allerdings in zweierlei Hinsicht problematisch: Auf der einen Seite fesselt sie das Individuum in einer nahezu untrennbaren Weise an seine Herkunftsgesellschaft, -kultur oder sogar -region; sie läuft in letzter Konsequenz auf eine Verpflichtung sämtlicher Bürger hinaus, entweder im Lande zu bleiben oder aber zumindest für immer die Staatsbürgerschaft ihres Herkunftslandes zu behalten und dieses an wirtschaftlichen Erfolgen im Ausland zu beteiligen. Die Möglichkeit der Migration und der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Eingliederung in ein anderes Gemeinwesen werden auf diese Weise unzulässig eingeschränkt. Auf der anderen Seite lässt sie zu sehr im Unbestimmten, zu welchen konkreten Handlungen welche Bürger verpflichtet sind. Auch ist unklar, ob die Pflicht im Sinne der Tauschgerechtigkeit in einem kürzeren bis mittleren Zeitraum abgegolten werden kann, oder ob sie lebenslanglich bestehen bleibt.

43 Ich orientiere mich hier an der üblichen Verwendungsweise des Wortes, die von der in dieser Arbeit zugrunde gelegten strikteren Elitendefinition abweicht.

44 Taylor, »Atomism«, S. 206.

Plausibel ist daher lediglich erstens eine basale Verpflichtung, sich im Gegenzug zu dem Recht auf die Versorgung mit den Gütern des basalen Gemeinwohls in irgendeiner Form – u.a. auch über das Zahlen von Steuern – an der gesellschaftlichen Reproduktionsarbeit zu beteiligen.⁴⁵ Begründungsfähig ist zweitens eine besondere meliore Gemeinwohlpflicht der Bildungselite (also aller Akademiker/innen) zu sozialem und kulturellem Engagement. Naheliegend ist dabei zunächst die Unterstützung der Bildungseinrichtungen (Universitäten, Stiftungen), die den eigenen Bildungsgang gefördert haben (z.B. durch Stiftungen, ehrenamtliche Mitarbeit oder das Wirken in Alumni-Vereinen). Dabei ergeben sich Berührungspunkte zu der melioren Gemeinwohlpflicht wirtschaftlicher Eliten zu sozialem und kulturellem Engagement wie zu den obigen Ausführungen zum Verzicht auf die *exit option*.

9.3 Die Gemeinwohlpflichten der Medienelite

9.3.1 Die Identifikation der Medienelite

Aus der Anwendung der allgemeinen Elitendefinition auf den besonderen Bereich der Medien ergibt sich, dass diejenigen Personen zur Medienelite zu zählen sind, die aufgrund besonderer Leistungen und durch einen Auswahlprozess in die Schlüsselpositionen einflussreicher Medienorganisationen gelangt sind und deshalb über besondere Macht und besonderen Einfluss auf das Gemeinwesen bzw. auf die Öffentlichkeit verfügen. Da Macht und Einfluss der Medien wesentlich an ihre Verbreitung und an ihren Wirkungsgrad gekoppelt sind, sind dabei insbesondere die *Massenmedien* in den Blick zu nehmen.⁴⁶ Zur Medienelite gehören demnach diejenigen Männer und Frauen, die in den auflagenstarken und/oder etablierten Zeitungen und Magazinen, in Rundfunk- und Fernsehsendern sowie den Online-Redaktionen derselben, in Presseagenturen, Verlagen sowie in der

⁴⁵ Vgl. hierzu die obige Diskussion zum Recht auf Arbeit in Abschnitt 8.3.2.2.

⁴⁶ Bei dieser naheliegenden Fokussierung darf jedoch nicht vergessen werden, dass ein Medium auch dann großen Einfluss haben kann, wenn es zwar nur von wenigen, aber einflussreichen Personen genutzt wird und auf diese – z.B. Mitglieder der politischen, wirtschaftlichen oder wissenschaftlichen Elite – eine starke Wirkung ausübt.

Film- und Musikindustrie⁴⁷ Spitzenpositionen inne haben. Hinzu kommen die Eigner von Medienkonzernen, Verlagen und großen Produktionsfirmen, die Vorsitzenden entsprechender Unternehmens- und Lobbyverbände sowie der Mediengewerkschaften. Zur Medienelite gehören demnach Chefredakteure und Herausgeber, Programmleiter und Intendanten, erfolgreiche Verleger oder Verlagsleiter, Film- und Musikproduzenten, Medienmogule und die Führungsspitze der Verbands- und Gewerkschaftsfunktionäre. Bei den Eigentümern und Managern großer Medienkonzerne ergeben sich Überschneidungen zur wirtschaftlichen Elite.⁴⁸

Die Liste der zur Medienelite gehörenden Personen ist damit aber noch nicht vollständig. Eine Besonderheit des Mediensystems liegt darin, dass es Personen eine Bühne und damit Einflussmöglichkeiten bietet, die nicht selbst Mitglied der betreffenden Organisationen sind.⁴⁹ So kann man auch Personen zur Medienelite zählen, die nicht zu den Führungsspitzen einer Medienorganisation gehören, denen aber eine so wichtige Rolle bei der *Produktion von Inhalten* zukommt, dass ihnen darüber Einfluss auf die Öffentlichkeit erwächst. Hier geht es um Publizisten, Schriftsteller und Wissenschaftler, um Musik- und Filmstars – also um Künstler und Intellektuelle – sowie um berühmte Sportler und all jene Personen des öffentlichen Lebens, die im Englischen als *Celebrities* bezeichnet werden.

Auf den ersten Blick widerspricht die Einbeziehung dieser Gruppe in den Kreis der Medienelite dem Kriterium der Schlüsselposition in einer wichtigen sozialen Organisation oder Institution. Zum einen kann jedoch von einer *informellen Mitgliedschaft* der externen Inhaltsproduzenten gesprochen werden, da die Möglichkeiten der Mitwirkung an *feste Rollen* und Profile geknüpft sind. Zum anderen lässt sich der Begriff der sozialen Institution auf den gesamten Bereich der von den Medien konstituierten Öffentlichkeit ausdehnen, in der einflussreichen Wissenschaftlern, Künstlern, reli-

47 An dieser Stelle ergeben sich Überlappungen zwischen Medien und Kunstbetrieb.

48 Anders als im Bildungswesen sind die mit medienpolitischen Entscheidungen befassten Politiker nicht zur Medienelite zu zählen. Zwar gibt es mit den öffentlich-rechtlichen Sendeanstalten Massenmedien, die mit öffentlichen Mitteln finanziert werden. Sie machen aber nur einen Teil der Medienlandschaft aus und unterliegen in weit geringerem Maß staatlicher Regulierung und Kontrolle als Schulen und Hochschulen. Hinzu kommt, dass es keine eigenständigen Ministerien und nur wenige für Medienangelegenheiten zuständige Ämter gibt.

49 Vgl. Bude, »Neue Eliten«, S. 12.

giösen Führern, Sportlern etc. eine Schlüsselposition zugesprochen werden kann.⁵⁰

9.3.2 Das Aufgabenprofil der Medienelite

Allgemein fungieren Medien als Kanäle der Kommunikation, als Multiplikatoren politischer und geistig-kultureller Inhalte und damit als wichtige Konstituenten von Öffentlichkeit. Für eine genauere Funktionsbeschreibung kann erstens an die beiden Funktionen der strukturellen Gestaltung der Medienorganisationen und der Produktion und Auswahl von Inhalten angeknüpft und zweitens eine Differenzierung nach den drei üblicherweise in den Medienwissenschaften voneinander abgegrenzten Bereichen von *Information*, *Meinungsbildung* und *Unterhaltung* vorgenommen werden, die sich sowohl thematisch als auch funktional auffassen lassen. Unterhalb bzw. quer zur der funktionalen Dreiteilung der Verbreitung von Informationen und Nachrichten, der bewertenden Kommentierung von Sachverhalten und der teils der Entspannung und Zerstreuung, teils der Geschmacksbildung dienenden Unterhaltung können mit der Artikulation, der Sozialisierung und Orientierung sowie der Kritik und Kontrolle drei weitere Funktionen benannt werden. Die Artikulationsfunktion bezieht sich auf die Macht der Medien, verschiedenen sozialen, politischen, kulturellen und subkulturellen Gruppen die Gelegenheit zu geben, sich öffentlich vor einem Publikum zu äußern. Bei der Orientierungs- und Sozialisationsfunktion geht es um die Thematisierung und Vermittlung von Handlungsmustern, Rollenverhalten, Normen und Werten, die den Rezipienten eine bessere Orientierung innerhalb der Gesellschaft ermöglichen und eine wichtige Wirkung auf das kulturelle Selbstverständnis und die soziale und kulturelle Integration entfalten können. Die Kritik- und Kontrollfunktion

50 Dabei ergibt sich ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis: Zum einen kann festgehalten werden, dass alle Medien auf publikationsfähige Inhalte angewiesen sind, die in der Regel nicht vollständig selbst, d.h. innerhalb der eigenen Organisation, produziert und vorrätig gehalten werden können. Aus dieser Abhängigkeit ergibt sich die Zusammenarbeit zum einen mit anderen Organisationen wie z.B. Nachrichtenagenturen oder Produktionsfirmen, zum anderen mit einzelnen Personen, Personengruppen oder Verbänden. Dem grundsätzlichen Angewiesensein der Medien auf von außen beigesteuerte Inhalte entspricht auf der anderen Seite eine Abhängigkeit der externen Produzenten von den Medien, sofern sie an einer öffentlichen Verbreitung der von ihnen angebotenen Inhalte und/oder an einer öffentlichen Bekanntheit ihrer Person interessiert sind.

bezieht sich auf eine unabhängige und kritische Berichterstattung, die eine Kontrolle der Behauptungen und des Handelns von Gruppen und Individuen ermöglicht. Sofern sich Kritik und Kontrolle auf den Bereich der Politik beziehen, übernehmen sie einen inoffiziellen Part in der Gewaltenteilung, der den Medien den Titel einer »vierten Gewalt« eingetragen hat.

9.3.3 Die basalen Gemeinwohlpflichten der Medienelite

9.3.3.1 Die Sicherung der Öffentlichkeit als basales Gemeinwohlgut

Der basalen Gemeinwohlpflicht der Medienelite zur Sicherung des basalen Gemeinwohlguts der Öffentlichkeit gehen entsprechende verfassungs- und ordnungspolitische Pflichten der regierenden Elite voraus. Im Anschluss an die verfassungsrechtliche Garantie der Meinungs-, Presse- und Informationsfreiheit ergibt sich für die Mitglieder der regierenden Elite die Pflicht, die Inhalte dieser Rechte und damit die *strukturelle Sicherung* einer *gesamtgemeinschaftlichen Öffentlichkeit* zu gewährleisten.⁵¹ Dazu bedarf es zunächst der Sicherung eines flächendeckenden, allen Mitgliedern des Gemeinwesens zugänglichen Medienangebots. Ein solches Angebot kann durch öffentlich-rechtliche Medien sowie durch öffentliche Bücherhallen und Bibliotheken gewährleistet werden, die die Lektüre von Zeitungen sowie einen Zugang zum Internet ermöglichen. Die Nutzungsgebühren sollten dabei für sozial schlechter Gestellte wie Arbeitslose oder Sozialhilfeempfänger so niedrig sein, dass es nicht zu einer Ausschließung kommt und diese ihre Gemeinwohlpflicht erfüllen können, sich über die politische Situation und über die Politik der Parteien zu informieren. Die erforderliche *Medienkompetenz* bildet als Teilvoraussetzung politischer Autonomie einen Bestandteil der allen Mitgliedern des Gemeinwesens zu vermittelnden basalen Schulbildung.

Die Forderung einer flächendeckenden öffentlichen Medienstruktur hat in vielen Ländern zur Etablierung eines entweder öffentlich-rechtlichen oder staatlichen Rundfunksystems (Radio- und Fernsehsender) geführt. Dabei ist das Modell einer öffentlich-rechtlichen Struktur dem des Staates

⁵¹ Der zu sichernde Bereich umfasst dabei auch die unmittelbare Öffentlichkeit von Demonstrationen und Versammlungen, die durch die Grundrechte der Assoziations- und Versammlungsfreiheit geschützt wird.

als Betreiber vorzuziehen, da nur Ersteres die Möglichkeit einer »staatsfernen«, d.h. unabhängigen Wahrnehmung der politisch relevanten Funktionen der Medien gewährleistet. Trotz ihrer Finanzierung durch staatlich festgesetzte Zwangsabgaben sind öffentlich-rechtliche Medien aus dem Grunde in der Lage, die Kontrollfunktion einer vierten Gewalt auch gegenüber dem Staat auszuüben, weil ihre Mitarbeiter keine Beamten sind.

Im Rahmen einer Theorie der Gemeinwohlpflichten scheint es geboten, das öffentlich-rechtliche Modell auch auf die Presse auszudehnen, um auch hier eine flächendeckende Grundversorgung zu sichern. Dieser Forderung einer idealen Theorie steht allerdings die historische Entwicklung entgegen, dass die Gründung privatwirtschaftlich geführter Zeitungen eine entscheidende Triebkraft nicht nur der bürgerlichen Emanzipation, sondern auch der Demokratisierung darstellte.⁵² Der privatwirtschaftliche Status quo im Bereich der Presse kann jedoch auch innerhalb einer Theorie der Gemeinwohlpflichten als ethisch legitim gerechtfertigt werden – allerdings nur unter der Bedingung, dass die Presseunternehmen eine Reihe von Gemeinwohlpflichten erfüllen, mit denen das Gewinnprinzip der unternehmerischen Erfolgsverantwortung zugunsten der sozialen Folgenverantwortung eingeschränkt wird. Sofern sich die Einrichtung öffentlich-rechtlicher Medien als Verrechtlichung begreifen lässt, scheint der privatwirtschaftliche Weg insofern vorzuziehen, als er die unternehmerische Energie für die Förderung des Gemeinwohls nutzbar macht. Auch die Gültigkeit dieses Arguments ist jedoch daran geknüpft, dass die Erfüllung der entsprechenden Gemeinwohlpflichten tatsächlich erfolgt. Bleibt sie aus, obliegt es der regierenden Elite, medienrechtliche Regulierungen einzuführen, um einem Marktversagen entgegenzuwirken. So gehört es zu den Pflichten der regierenden Elite, durch regulierende Eingriffe die Bildung von wirtschaftlichen Monopolen und Meinungskartellen und damit das Entstehen einer vorherrschenden Meinungsmacht zu verhindern.

Die Sicherung einer gesamtgesellschaftlichen Öffentlichkeit ist sowohl hinsichtlich der Informations- und der Meinungsbildungsfunktion als auch im Hinblick auf die Funktion der Unterhaltung geboten, da sich – wie im Folgenden gezeigt werden soll – für alle drei Funktionen Verbindungen zur Gewährleistung des basalen Gemeinwohls aufweisen lassen. Die For-

⁵² Das Bundesverfassungsgericht hat die Gründung öffentlich-rechtlicher Zeitungen als unzulässigen Eingriff in die Pressefreiheit bewertet und presseartige Angebote der öffentlich-rechtlichen Sendeanstalten nur als unmittelbare Begleitung des Rundfunkangebots gestattet (vgl. BVerfGE 74, 297).

derung einer flächendeckenden, allen Mitgliedern des Gemeinwesens zugänglichen Öffentlichkeit bezieht sich aber nicht auf die Etablierung eines zentralen Leitmediums, sondern auf eine vielfältige Landschaft zahlreicher Teil- und Gegenöffentlichkeiten. In der Praxis hat sich dabei ein duales System aus öffentlich-rechtlichen und privatwirtschaftlich organisierten Medien bewährt.⁵³ Während die basalen Gemeinwohlpflichten der Medienpolitik vorwiegend die strukturelle Sicherung der Öffentlichkeit betreffen, erstrecken sich die basalen Pflichten der Eliten und Subeliten innerhalb der Medienorganisationen auf die Produktion, Bereithaltung und langfristige Sicherung bestimmter Inhalte, die in den Bereichen von Information, Meinungsbildung und Unterhaltung einen *Programmauftrag* begründen. Die Begründbarkeit und der Umfang dieses Auftrags sollen im Folgenden sowohl für öffentlich-rechtliche wie für private Medien diskutiert werden.

9.3.3.2 *Der Programmauftrag der Medien*

Der Informationsauftrag

Der Informationsauftrag beinhaltet zunächst einmal für die öffentlich-rechtlichen Medien die Pflicht, eine Versorgung mit Nachrichten zu gewährleisten, die es allen Mitgliedern des Gemeinwesens ermöglicht, ihre *Informationsfreiheit* zu verwirklichen und an jene Informationen zu gelangen, die sie zur Erfüllung ihrer politischen Gemeinwohlpflichten sowie zur Orientierung innerhalb des Gemeinwesens benötigen. Konkret lässt sich daraus ein Programmauftrag ableiten, der ein Angebot hinreichend informativer Nachrichtensendungen sowie die Hintergründe politischer Entscheidungen beleuchtender Politikmagazine umfasst. Hinzu kommen weitere Formate, die Informationen über aktuelle Entwicklungen in den verschiedenen gesell-

53 Im Vergleich zu anderen Unternehmen bilden Medienunternehmen insofern einen Sonderfall, als sie nicht nur basale Gemeinwohlüter (Nachrichten, Kommentare und Unterhaltungsangebote sowie vor allem: Öffentlichkeit) produzieren, sondern als Teilstrukturen der Öffentlichkeit *selbst* Teil eines basalen Gemeinwohlguts sind. Obwohl die Erhaltung renommierter Qualitätszeitungen damit durchaus im öffentlichen Interesse liegt, lässt sich aber auch im Bereich der Medien keine Gemeinwohlpflicht zur langfristigen Sicherung von Unternehmen begründen. Zum einen dürfte es schwer fallen, zu bestimmen, wann ein hinreichend vielfältiges Medienangebot gewährleistet ist bzw. ab dem Verlust wie vieler oder auch welcher Zeitungen, Radiosender etc. die gesamtgesellschaftliche Öffentlichkeit bedroht wäre (selbst wenn der Verlust qualitativ deutlich spürbar wäre). Zum anderen fällt die Aufgabe der Sicherung einer flächendeckenden und allgemein zugänglichen gesellschaftlichen Öffentlichkeit in den Pflichtbereich der regierenden Elite. Schließlich stünde eine solche Pflicht auch im Bereich der Medien der unternehmerischen Freiheit bzw. der Bewegungsfreiheit des Kapitals entgegen.

schaftlichen Teilbereichen bieten sollten. Angesichts der zunehmenden Komplexität der öffentlichen Angelegenheiten, die zu Formulierungen wie »neue Unübersichtlichkeit« oder »Informationsflut« geführt hat, kommt vor allem der journalistischen Elite und Subelite eine wichtige und verantwortungsvolle Funktion hinsichtlich der Informationsfreiheit zu, da sie schon unterhalb jeder Kommentierung stellvertretend für die Rezipienten eine Vorauswahl von Informationen trifft.⁵⁴ Zentral ist dabei das Einhalten journalistischer Standards, die die inhaltliche Richtigkeit und Vollständigkeit sowie die perspektivische Ausgewogenheit von Meldungen gewährleistet.

Die Verantwortung für das Einhalten der Standards journalistischer Berichterstattung liegt zunächst bei den Journalisten selbst. Sie erstreckt sich aber auch auf Eigner, Herausgeber, Chefredakteure und Programmdirektoren, die über inhaltliche Leitlinien sowie über die strukturellen Rahmenbedingungen der journalistischen Arbeit entscheiden. So ist die Sicherung der Informationsfreiheit einerseits durch die interne Unterdrückung von Informationen im Sinne eines zensierenden Gebrauchs der Leitlinienkompetenz bedroht. Eine zweite Bedrohung geht von der Ökonomisierung der privaten Medien im Sinne einer Verabsolutierung des Gewinnprinzips aus: Hier besteht die Gefahr einer schleichenden Aushöhlung der Standards des Informationsjournalismus durch die Ausrichtung an den rein quantitativen Gesichtspunkten der Effizienz und Gewinnmaximierung.⁵⁵ Es droht die Verschlingung zu einem »Fließbandjournalismus«, der mangels finanzieller Mittel oder personeller Ausstattung auf eigene Recherche und ein eigenes Korrespondentennetz verzichten muss und sich auf das Umschreiben eingekaufter Agenturmeldungen beschränkt. Eine hinreichende finanzielle Ausstattung und personelle Besetzung bildet auch die Voraussetzung, um – beispielsweise durch das Aufspüren unter Verschluss gehaltener Informa-

54 Ein ähnliches Verhältnis findet sich innerhalb des Berufsstands selbst bei den (*Leit-*) *Medien*, in denen sich Journalisten selbst bevorzugt informieren. Für die dort arbeitenden Journalisten intensiviert sich die mit der Vorauswahl und dem Informationsauftrag verbundene Verantwortung.

55 Im Bereich des Zeitungswesens ist diese Art der Ökonomisierung vielfach auf einen Wechsel in der Eigentümerstruktur zurückzuführen. Viele als Familienunternehmen gegründete Zeitungen werden aufgrund finanzieller Probleme Teil medialer Großkonzerne. Innerhalb dieses neuen strukturellen Rahmens kommt es zu Zielkonflikten zwischen den Eigentümern, die sich gemäß dem Konzept des Shareholder-Value primär den Aktionären verpflichtet sehen, und den Redaktionen, die sich als Produzenten eines öffentlichen Guts verstehen und deren berufsethische Standards durch Rationalisierungsmaßnahmen gefährdet werden.

tionen und das Aufdecken von Amtsvergehen der politischen Elite im Rahmen eines investigativen Journalismus – die Funktion der Kritik und Kontrolle als »vierte Gewalt« adäquat zu erfüllen. Die ökonomistische Gefährdung journalistischer Verantwortung reicht bis in die redaktionelle Führung hinein, wenn z.B. Chefredakteuren Aufgaben des Finanz- und Personalmanagements sowie des Marketings übertragen werden.

Die angestellten Überlegungen ermöglichen es, eine Gemeinwohlpflicht der Medieneliten zu begründen, die *Sicherung der Standards des Informationsjournalismus* zu gewährleisten und die Meinungs- und Informationsfreiheit weder durch interne Zensur noch durch die Verabsolutierung des Gewinnprinzips einzuschränken. Die Pflicht zum Einhalten und zur Sicherung journalistischer Standards ist weder auf die öffentlich-rechtlichen Medien noch auf Qualitätszeitungen beschränkt, sondern gilt gleichermaßen für das Nachrichtenangebot von Boulevardzeitungen und privaten Fernseh- und Radiosendern. Zwar kann nicht allen privaten Medien ein Informationsauftrag zugeschrieben werden, da die Festlegung auf die Vermittlung von Nachrichten die unternehmerische Freiheit unzulässig einschränken würde. Auch wenn kein grundsätzlicher Informationsauftrag für private Medien begründet werden kann, obliegt jedoch auch ihnen das Einhalten journalistischer Standards, *sobald* sie Nachrichten- und Informationsangebote machen. Damit lässt sich zumindest für einen Teil der privaten Zeitungen, Radio- und Fernsehsender ein Informationsauftrag formulieren, dessen Erfüllung eine Einschränkung des Gewinnprinzips zugunsten der Sicherung journalistischer Standards bzw. der Informationsfreiheit rechtfertigt.⁵⁶

Der Auftrag zur Meinungsbildung

Für die Funktion der Meinungsbildung ergibt sich ein ähnliches Bild. Sie ist einerseits eng mit dem Informationsauftrag verbunden, da schon die Auswahl und die Art der Präsentation von Informationen Auswirkungen auf meinungsbildende Prozesse haben. Im engeren Sinne bezieht sie sich jedoch auf die als solche ausgezeichneten Akte der Einordnung und Bewertung von Geschehnissen, wie sie insbesondere in Form von Kommentaren stattfindet. Die mediale Bildung von Meinungen ist von entscheidender Bedeutung für die politische Willensbildung und damit auch für die Demokratie. Sie betrifft sowohl die Debatten über verschiedene Realisie-

⁵⁶ Auszunehmen wären lediglich Medien mit einem reinen Unterhaltungsangebot.

rungsstrategien des basalen als auch die Diskussionen über die Bestimmung des melioren Gemeinwohls. Kommentare bilden die zweite Hälfte des investigativen Journalismus. Sie sind entscheidend für die Funktion der Kritik und Kontrolle politischer Äußerungen, Vorhaben, Strategien und Geschehnisse und können sich bis zu konkreten Handlungsempfehlungen und dem Schüren von Protest erstrecken. Obwohl sie Ausdruck persönlicher Meinung und Beurteilung sind und sein sollen – dies macht einen Gutteil ihrer Orientierungsfunktion aus –, unterliegen auch Kommentare standardisierten berufsethischen Anforderungen. So gehört es zu den basalen Gemeinwohlpflichten von Journalisten, sachlich fundiert, d.h. wohl-informiert, ausgewogen, d.h. unter Berücksichtigung verschiedener Perspektiven und Argumente, und kritisch, d.h. unter Hintansetzung persönlicher Bindungen (Parteimitgliedschaften, Religionszugehörigkeit etc.), zu kommentieren. In schwachem Sinne kann den Kommentatoren sogar eine Vorbildwirkung und eine aus dieser resultierende Verantwortung für die Kultur kritischer Deliberation zugeschrieben werden.

Analog zur Sicherung der Informationsfreiheit ist der Auftrag der Meinungsbildung eng mit dem Ziel der Sicherung der Meinungsfreiheit verknüpft. Dies zeigt sich insbesondere im Hinblick auf die Artikulationsfunktion der Medien. Hier ergibt sich die Forderung, auch Minderheiten und Abweichler zu Wort bzw. ins Bild kommen zu lassen, sofern deren Position inhaltlich nicht hinter dem Stand der Diskussion oder der Forschung zurückbleibt, bzw. eine sachgemäße Auswahl von Interviewpartnern und Gastkommentatoren vorzunehmen.⁵⁷ Diese berufsethischen Forderungen sind deshalb als basale Gemeinwohlpflichten zu bezeichnen, weil sie sich auf die Gewährleistung des basalen Gemeinwohlguts der Meinungsfreiheit bzw. auf Beiträge zur politischen Willensbildung oder zum kulturellen Selbstverständnis des Gemeinwesens beziehen. Sie gelten für alle Medien, die kommentierende Angebote machen. Es gibt somit zwar keine Pflicht aller Medien, an der Meinungsbildung teilzunehmen, aber eine

57 So lässt sich zuweilen beobachten, dass kritischen und zwar meist radikal kritischen Gegenstimmen auch dann noch ein Forum geboten wird, wenn die überwiegende Mehrheit der Experten ein Phänomen bereits anerkannt hat – wie z.B. bei der Akzeptanz des Klimawandels als menschengemacht. Allerdings ist dieses Argument mit Vorsicht zu genießen, da auch der gegenläufige Fall zu Recht mahnender, aber vom politischen und wissenschaftlichen Mainstream nicht ernst genommener Stimmen vorkommt – man denke an die von einigen Wirtschaftsforschern schon vor Jahren prognostizierte Immobilienblase und Finanzkrise.

gemeinwohlorientierte Qualitätsverpflichtung derjenigen, die solche Angebote machen.

Die im letzten Abschnitt getroffenen Einschränkungen hinsichtlich der Leitlinienkompetenz von Eignern, Chefredakteuren und Programmdirektoren sowie hinsichtlich des Gewinnprinzips lassen sich auch auf den Bereich der Meinungsbildung übertragen. Die Bildung von privaten oder staatlichen Medienmonopolen – wie etwa im Falle von Hugenberg oder Berlusconi – und Meinungskartellen, die durch den engen Kontakt von Eignern oder Herausgebern Absprachen und Kampagnen ermöglichen, stellt eine Verletzung des Auftrags zur Meinungsbildung und der mit diesem verbundenen Gemeinwohlpflichten dar.

Aufgrund der Funktionen der Vorauswahl von Informationen, der Kritik und Kontrolle und partiell auch der Artikulation kann der journalistischen Elite und Subelite im Gegensatz zu den wirtschaftlichen Eliten eine *repräsentative Sittlichkeit* zugesprochen werden. Die zur Verfügung stehende Menge an Nachrichten und Informationen macht eine Vorauswahl unausweichlich, die von den Journalisten in gewisser Hinsicht stellvertretend für ihre Leser, Hörer oder Zuschauer vorgenommen wird. Ein ähnliches Verhältnis findet sich innerhalb des Berufsstands bei den Leitmedien, in denen sich Journalisten selbst bevorzugt informieren. Für die dort arbeitenden Journalisten intensiviert sich die mit der Vorauswahl und dem Informationsauftrag verbundene Verantwortung. Die journalistische Elite und Subelite wird zwar nicht von der Bevölkerung gewählt, vertritt aber ihre Leser, Zuschauer und Zuhörer, deren Kauf- bzw. Einschaltentscheidung sich in eine gewisse Nähe zur Wahlentscheidung für eine politische Partei bringen lässt.⁵⁸ Die repräsentativ sittliche Erfüllung des Informationsauftrags und des Auftrags zur Meinungsbildung stellt jeweils eine positionsspezifische Gemeinwohlpflicht dar; ihre Erfüllung verlangt keine guten Menschen, sondern sorgfältig arbeitende Journalisten.

Der Unterhaltungsauftrag

Die Rede von einem »Unterhaltungsauftrag« der Medien mag zunächst befremden. Gibt es so etwas wie ein *Recht auf Unterhaltung*, und lässt sich eine ethisch legitime soziale Erwartung auf die Versorgung mit entsprechenden Angeboten aus dem basalen Gemeinwohl begründen? Um diese Fragen

⁵⁸ Am stärksten greift diese Analogie im Falle der trotz ihres überparteilichen Anspruchs oft einem bestimmten politischen Spektrum zugehörigen Zeitungen.

beantworten zu können, bedarf es zunächst einer Klärung des Unterhaltungsbegriffs. Er wird hier so verstanden, dass er sich einerseits auf das der Arbeit folgende psychophysische Bedürfnis nach rekreativer Entspannung und ablenkender Zerstreuung, andererseits auf den Genuss (im weitesten Sinne) künstlerischer Produktionen bezieht. Dem psychophysischen Bedürfnis nach Entspannung und Regeneration der eigenen Kräfte kann eine Bedeutung für die Erhaltung des Menschen als Natur-Kultur-Wesen zugeschrieben werden: Das Unterhaltungsangebot der Medien antwortet auf ein natürliches Bedürfnis, das zudem eng mit dem Spiel und dem von vielen ästhetischen Theorien thematisierten spielerischen Charakter der Kunst verbunden ist.

Der auf diese Weise hergestellten Verbindung von Unterhaltung und Kunst stehen Auffassungen entgegen, die entweder jeglichen Zusammenhang zwischen beiden abstreiten bzw. als Bedrohung der Kunst zurückweisen⁵⁹ oder lediglich einen partiellen Zusammenhang im Bereich der Trivial- oder Populärkultur einräumen – wie in der Gegenüberstellung von unterhaltender und ernster (U- und E-)Musik. Der Leugnung jeglicher Verbindung kann zunächst mit dem Hinweis auf die spielerische Freiheit begegnet werden, die sich mindestens in der Rezeption von Kunstwerken ausmachen lässt. Der disjunktiven Abgrenzung von U- und E-Musik widerspricht, dass auch ernste Musik in dem Sinne unterhalten kann, dass das Hören und die Auseinandersetzung mit ihr entspannende oder gar kathartische Wirkungen entfalten. Schließlich findet auch in der von manchen skeptisch beäugten Populärkultur eine manchmal nur rudimentäre, in vielen Bereichen aber durchaus versierte (Kunst-)Kritik und Geschmacksbildung statt.⁶⁰

Des Weiteren gilt es eine nicht unerhebliche sozio-integrative Komponente der Unterhaltung zu berücksichtigen. Unterhaltungsangebote wie die Übertragung von Olympiaden oder Fußballweltmeisterschaften, bei denen Einzelsportler und Mannschaften als Repräsentanten des Gemeinwesens antreten, liefern nicht nur Gesprächsthemen der privaten wie öffentlichen

59 Man denke etwa an die starke elitäre Züge aufweisende *Ästhetische Theorie* Theodor W. Adornos.

60 So gibt es durchaus genrespezifische Kriterien dafür, was einen guten von einem schlechten Popsong oder einen gelungenen von einem weniger gelungenen *Blockbuster* unterscheidet. Interessanterweise liegt etwa das Fernsehverhalten bildungsnaher und bildungsferner Schichten längst nicht so weit auseinander, wie es die Trennung von Hoch- und Trivialkultur nahe legen würde – entscheidend bleiben jedoch die kulturelle Kompetenz und das Vorwissen, die erst eine reflektierte Auseinandersetzung und damit eine Geschmacksbildung in anspruchsvollerem Sinne ermöglichen (vgl. Winterhoff-Spurk »Moloussische Fee«).

Kommunikation, sondern starke Identifikationsmöglichkeiten mit dem Gemeinwesen. Auch neue Filme, Bücher und Musikveröffentlichungen versprechen nicht nur individuelles oder kollektives Amüsement, sondern liefern Anlässe für Diskussionen über das kulturelle Selbstverständnis des Einzelnen, sozialer und kultureller Bevölkerungsgruppen oder des Gemeinwesens insgesamt. Auch hier gibt es Einwände: So kann der positiven Charakterisierung der Entspannung und Zerstreuung die negative Bewertung einer permanenten Ablenkung von persönlichen und gesellschaftlichen Problemen entgegengesetzt werden; die sozio-integrative Wirkung der Unterhaltung werde um den Preis einer politischen Konfrontationen untergrabenden Ruhigstellung erkaufte. Im Zuge einer »Vermassung« kultureller Angebote fungiere die kulturindustriell produzierte Unterhaltung nur noch als Sozialtechnik zur Ablenkung von ungerechten Verhältnissen (Eskapismusthese) und zur Sicherung von Macht. Die Eskapismusthese verweist auf ein Risiko, das sich auch mit den Begriffen der »Spaß-« oder »Unterhaltungsgesellschaft« umschreiben lässt. Diesem Risiko kann aber auch im Rahmen einer unterhaltungsfreundlichen Kunst- bzw. Gesellschaftsauffassung entgegengewirkt werden. Zudem kann sich eine kurzfristige »Verdrängung« durchaus als sinnvoll erweisen, um Abstand von persönlichen und sozialen Problemen zu gewinnen, sofern diese später wieder aufgenommen werden.

Gemäß der skizzierten Verbindung von Unterhaltung, Rekreation und Geschmacksbildung und dem Rückbezug dieser Güter auf das basale Gemeinwohl lässt sich eine Gemeinwohlpflicht zunächst öffentlich-rechtlicher Medien begründen, für *nach qualitativen Standards gestaltete Unterhaltungsangebote und -formate* zu sorgen. Die Berücksichtigung qualitativer Standards erhält im Bereich der öffentlich-rechtlichen Sendeanstalten einen besonderen Stellenwert, da diese auch hinsichtlich der finanzintensiven Produktion und Bereithaltung von Unterhaltungsangeboten mit privaten Medien konkurrieren, aber im Unterschied zu diesen dank der öffentlichen Grundfinanzierung nicht um ihr finanzielles Überleben zu bangen brauchen. Eine rein oder auch nur vorwiegend nach ökonomischen Gesichtspunkten (Quoten) ausgerichtete Programmgestaltung stellt daher eine Verletzung des Unterhaltungsauftrags der öffentlich-rechtlichen Medien dar. Dagegen kann zwar eingewandt werden, dass den öffentlich-rechtlichen Medien auch eine Integrationsaufgabe im Sinne der Ausbildung eines kulturellen Selbstverständnisses des Gemeinwesens zukomme, die nur dann zu erfüllen sei, wenn große Teile der Bevölkerung angesprochen würden – was nur

durch ein quotenorientiertes Angebot und nicht über eine Ansammlung von Nischenprogrammen erreicht werden könne. Diese Argumentation ist jedoch zum einen aus dem Grund nur begrenzt tragfähig, weil von einer bloßen Verdoppelung privatwirtschaftlicher Unterhaltungsangebote auf öffentlich-rechtlichen Kanälen kaum eine zusätzliche integrative Wirkung zu erwarten ist. Zum anderen stellt die Gegenüberstellung eines entweder rein quoten- oder aber rein nischenorientierten Programmgestaltung eine unnötige Engführung dar.

Der Unterhaltungsauftrag der öffentlich-rechtlichen Medien kann anhand der Funktionen der Artikulation und der Geschmacksbildung weiter konkretisiert werden. Das Unterhaltungsangebot der Medien kommt nicht nur dem Bedürfnis der Rezipienten nach Entspannung entgegen, es spielt auch eine wichtige Rolle für die Ausbildung eines individuellen Geschmacks⁶¹ und der kulturellen Identität und kann sich bis auf das kulturelle Selbstverständnis des Gemeinwesens auswirken. Eine gewisse Vielfalt der Angebote bildet dabei die »informationelle« Grundlage einer freien Geschmacksbildung diesseits kanonischer Vorgaben. Diese Überlegungen sprechen für das Freihalten von Nischen für Randgruppen und Subkulturen im Rahmen der Programmgestaltung der öffentlich-rechtlichen Medien.

Da eine Grundversorgung mit vielfältigen und qualitativ anspruchsvollen Unterhaltungsangeboten *idealiter* bereits durch die öffentlichen Medien gesichert ist, kann kein vergleichbarer inhaltlicher Programmauftrag der privatwirtschaftlich organisierten Unterhaltungsmedien aus dem basalen Gemeinwohl abgeleitet werden. Ein vielfältiges Programm, das nicht nur bekannten, sondern auch unbekanntem und subkulturellen Künstlern ein Forum bietet und damit wertvolle Beiträge zur Geschmacksbildung und zur Geschmackskritik leistet, wäre zwar in den privaten Medien durchaus wünschenswert, scheint sich aber weder aus dem basalen noch aus dem melioren Gemeinwohl begründen zu lassen. Solange keine presserechtlichen Vorschriften oder berufsethische Standards verletzt werden, ist es daher im Bereich der privaten Unterhaltungsmedien gemeinwohlkompatibel, wenn künstlerische oder qualitative Kriterien quantitativ-ökonomischen nachgeordnet werden. Die entsprechenden Gemeinwohlpflichten verlagern sich in diesem Bereich mithin nahezu vollständig auf den Bereich

61 Gemäß der Kritik Bourdieus in *Die feinen Unterschiede* ist dieser Geschmack allerdings längst nicht so individuell, wie insbesondere die Mitglieder des kulturellen Bürgertums glauben.

der öffentlich-rechtlichen Medien bzw. auf die Rezipienten, die mit ihren Lese-, Seh- und Hörverhalten durchaus Zeichen und Maßstäbe setzen können.

Gleichermaßen für öffentlich-rechtliche wie für private Medien unzulässig ist hingegen die Vermengung von Informations- und Unterhaltungsfunktion, die im Begriff des »Infotainment« ihren Ausdruck gefunden hat. Eine solche Vermengung erweist sich insbesondere im Hinblick auf die politische Willensbildung als problematisch. Die *starke Ausrichtung auch der politischen Berichterstattung an Unterhaltungsaspekten* verstärkt entsprechende Wahrnehmungsgewohnheiten einer bestimmten Gruppe der Rezipienten und wirkt bei dieser einer qualifizierten politischen Information und Willensbildung entgegen. Zwar liegt hier auch ein wichtiges Aufgabenfeld für die schulische Vermittlung kultureller Kompetenz, zu der in modernen Informations- und Wissensgesellschaften auch eine *kritische Mediennutzungskompetenz* gehört. Ein inhaltliches Medienangebot, das diese Kompetenz systematisch zu untergraben droht und dabei insbesondere bildungsferne Schichten trifft, muss aber dennoch als Verletzung des Informationsauftrags und damit als gemeinwohlschädlich kritisiert werden.

Die Zusammenführung der Diskussion für die Bereiche von Information, Meinungsbildung und Unterhaltung verweist auf eine umfassende Gemeinwohlpflicht der Eliten und Subeliten in den öffentlich-rechtlichen Medien, das Programmangebot so zu gestalten, dass ein ausgeglichenes Verhältnis zwischen den drei Bereichen gegeben ist und die verschiedenen Programmbereiche möglichst sauber voneinander getrennt sind. Hinzu kommen die Pflichten, journalistische Standards einzuhalten, eine gewisse künstlerische Qualität des Unterhaltungsangebots zu gewährleisten und für eine mindestens überblicksartige Berücksichtigung politischer, kultureller und künstlerischer Vielfalt zu sorgen, die sich zum Teil aber nur für öffentlich-rechtliche Medien als ethisch legitime soziale Erwartungen begründen lassen.

9.3.4 Die melioren Gemeinwohlpflichten der Medienelite

Die Erörterung der melioren Gemeinwohlpflichten der Medienelite kann mit der Diskussion der sozialen Verantwortung des Intellektuellen beginnen, die in zahlreichen Ansätzen hervorgehoben worden ist. Als öffentliche Person übernimmt der/die Intellektuelle eine bestimmte Rolle inner-

halb der Medien, die es rechtfertigt, ihn/sie nicht nur als Mitglied der wissenschaftlichen oder künstlerischen Elite, sondern mindestens ebenso als Mitglied der Medienelite zu betrachten.

9.3.4.1 Die soziale Verantwortung der Intellektuellen

Die Figur des Intellektuellen bewegt sich als *öffentliche Person* zwischen den Bereichen von Wissenschaft, Kunst und Politik. Dem allgemeinen Verständnis wie ihrem Eigenanspruch nach treten Intellektuelle als Anwalt sozialer oder politischer Gerechtigkeit oder gar als öffentliche Verkörperung der Vernunft in Erscheinung.⁶² Es handelt sich um eine Gruppe von Menschen, »die einen gewissen Ruhm erworben haben aufgrund von Arbeiten, die auf Intelligenz beruhen (exakte Wissenschaften, angewandte Wissenschaften, Medizin, Literatur etc.)«, und die diesen dazu einsetzen, »um ihre Domäne zu verlassen und die Gesellschaft und die bestehende Ordnung namens einer globalen [...] Auffassung vom Menschen zu kritisieren«. ⁶³ Versteht man diese Kritik als politisch, lässt sich der Intellektuelle auch als Person bezeichnen, die »individuell für Politisches aus kulturellen Gründen einsteht«⁶⁴. Der Intellektuelle nimmt dabei eine besondere Sprecherrolle in den Medien ein: Im Unterschied zur spezialisierten, auf einen Teilbereich begrenzten Perspektive des Experten hält er an einer Orientierung fest, die sich auf das Ganze der Gesellschaft bezieht und positioniert sich als *geistiger Repräsentant* eines gerechten Gemeinwesens.⁶⁵ Die Kritik des Intellektuellen richtet sich ihrer Absicht nach an die gesamtgesellschaftliche Öffentlichkeit, auch wenn sie eventuell nur in den Feuilletons der Qualitätszeitungen stattfindet und deshalb nur von einem Teil der Gesellschaft wahrgenommen wird. Oft sucht sie, die gesellschaftliche Aufmerksamkeit auf vernachlässigte oder verdrängte Themen zu lenken oder vorherrschende Ideen und Meinungen zu korrigieren, was dem Intellektuellen die Rolle einer

62 Begriffsgeschichtlich geht die Rede vom »Intellektuellen« auf den öffentlichen Protest Emile Zolas gegen das Verhalten von Justiz und Militär in der Dreyfus-Affäre zurück. Ein die Intervention Zolas unterstützendes Zeitungsmanifest, das die Unterschriften zahlreicher Schriftsteller und Wissenschaftler trug, wurde allgemein als »Manifestes des Intellectuelles« bekannt.

63 Sartre, »Was ist ein Intellektueller?«, S. 92.

64 Krüger, »Das Intellektuelle«, S. 13, (Hervorhebungen des Originals gelöscht).

65 Die Unterscheidung verschiedener Typen z.B. des kritischen, politischen, organischen, avantgardistischen oder geistigen Intellektuellen kann dieser Funktion gegenüber als nachrangig eingestuft werden.

Mahnungsinstanz, eines moralischen Gewissens des Gemeinwesens einträgt; er wirkt als *geistig-kulturelles Gegengewicht* zur politischen Macht, wenn er etwa an die ethischen Grundlagen der Politik erinnert.

Aufgrund der allgemeinen Ausrichtung der Intellektuellenrolle kann sie weder im Wissenschafts- noch im Kunstbetrieb eingeübt werden. Dies ist einer der Gründe, warum nicht von einer berufsbezogenen Pflicht von Künstlern oder Wissenschaftlern gesprochen werden kann, diesen Part zu übernehmen. Es gibt daher keine Gemeinwohlpflicht *zur* Intellektualität, sondern lediglich eine besondere Verantwortung derjenigen gegenüber dem Gemeinwesen, die sich für eine bestimmte Zeit auf diese Rolle eingelassen haben. Auf den ersten Blick ist dabei eine gewisse Nähe zur schwachen Pflicht aller Bürger zu konstatieren, ihre eigenen Interessen öffentlich zu vertreten. Im Unterschied zu dieser allgemeinen Gemeinwohlpflicht spricht der Intellektuelle allerdings *dem Anspruch nach* nicht im eigenen Interesse, sondern macht sich zum Anwalt einer bestimmten Gruppe oder des Gemeinwohls.

Im Ausgang von der Beschreibung seiner öffentlichen Rolle lässt sich eine Gemeinwohlpflicht des Intellektuellen postulieren, auf Ungerechtigkeiten und Missstände, insbesondere im Bereich der politischen Kultur, hinzuweisen und aus der erfolgslasteten Position eines Nichtpolitikers Ideen zur Lösung politischer Probleme zu entwickeln. Eine solche Gemeinwohlpflicht scheint weitgehend der melioren Pflicht zur kritischen Begleitung der Politik zu entsprechen, wie sie oben für die wissenschaftliche Elite formuliert wurde. Ein wichtiger Unterschied besteht jedoch darin, dass die Kritik des Intellektuellen nur ansatzweise an eine besondere Expertise als Wissenschaftler oder Künstler gekoppelt ist und zu einem nicht unerheblichen Teil von der Bekanntheit als öffentliche Person abhängt. Die Rolle des Intellektuellen kann zudem nur dann überzeugend ausgefüllt werden, wenn die wissenschaftliche oder künstlerische Qualifikation von rhetorischem Geschick und politischer Urteilskraft begleitet wird. Der Intellektuelle fungiert daher oft als Sprachrohr des kulturellen Selbstverständnisses, wenn es ihm gelingt, die gesellschaftliche Stimmung oder ein bestimmtes Problem auf den Punkt zu bringen, ohne dabei unnötige Vereinfachungen vorzunehmen.

Gegen die Legitimation einer besonderen öffentlichen Rolle des Intellektuellen und damit auch gegen eine besondere Gemeinwohlpflicht desselben als »Wächter der politischen Kultur« lassen sich mehrere Einwände erheben. Das politische Engagement der Intellektuellen ist erstens als fach-

lich ungedeckte Einmischung politischer Laien – und nichts anderes sind Intellektuelle im Vergleich zu Berufspolitikern – kritisiert worden, die zu einer Entsachlichung und damit zu einer Störung der Politik führe.⁶⁶ Dieser Einwand übersieht jedoch den Unterschied zwischen einer intervenierenden Äußerung in der politischen Öffentlichkeit und einer direkten, häufig sehr viel langfristiger angelegten und auf politischen Machterwerb gerichteten politischen Tätigkeit; ihm entgehen die Zwischenstufen zwischen »der Aufklärung eines urteilsfähigen Publikums und der Anleitung zum organisierten Kampf um die politische Macht«.⁶⁷ Intellektuelle geben zwar politische Anstöße, sind aber eher selten in deren (partei-)politische Umsetzung eingebunden. Zudem überschätzt der Einwand den Einfluss der Intellektuellen auf die politische Öffentlichkeit.

Ein zweites Argument gegen eine besondere Verpflichtung der Intellektuellen für die Sicherung der politischen Kultur stellt in ähnlicher Weise die besondere Qualifikation geistig-kultureller Eliten für politische Stellungnahmen in Frage. Als Vergleichsmaßstab wird hier allerdings nicht der Berufspolitiker gewählt, sondern der »Mann von der Straße« bzw. das »gesunde Volksempfinden«. Gegenüber diesem zeichne sich das politische Urteil der Intellektuellen nicht nur nicht durch größere Hellsichtigkeit aus, in seiner Abgehobenheit und Realitätsferne sei es diesem sogar unterlegen.⁶⁸ Dieser Einwand kann auch in einer nicht populistischen demokratietheoretischen Version erhoben werden, der zufolge die Stimme des Intellektuellen in der politischen Diskussion nicht mehr zählen dürfe als die jedes anderen Bürgers. Damit wird ebenfalls angezweifelt, dass sich aus den besonderen Fähigkeiten bzw. aus der besonderen Position von geistig-kulturellen Eliten ein besonderer Nutzen für die politische Kultur bzw. für die Bildung des allgemeinen Willens ziehen lässt.

Beide Versionen des Arguments gehen jedoch letztlich an der Sache vorbei: Das populistische Argument macht die Rolle des Intellektuellen einerseits zu stark im Hinblick auf seine politische Wirkung, andererseits zu schwach im Hinblick auf sein politisches Urteilsvermögen. Statt es bei dem Einwand zu belassen, die politische Einsicht des Intellektuellen sei der

66 So hat Weber den Intellektuellen seiner Zeit vorgeworfen, es fehle ihnen in ihrem romantischen Erregungsgestus an »der Distanz zu den Dingen und Menschen« bzw. an der »Fähigkeit, die Realitäten mit innerer Sammlung und Ruhe auf sich wirken zu lassen« (Weber, »Politik als Beruf«, S. 546).

67 Habermas, »Heinrich Heine«, S. 465.

68 Vgl. Winock, *Jahrhundert der Intellektuellen*, S. 788.

des nicht zur wissenschaftlich-künstlerischen Elite gehörenden Bürgers nicht überlegen, soll sie angeblich sogar schlechter ausfallen. Dafür gibt es aber keine argumentative Grundlage. Die Vielzahl abstrakter Ideen, mit denen sich ein Künstler oder ein Wissenschaftler auseinandergesetzt hat, ist ebenso wenig ein Garant für politische Fehleinschätzungen, wie das Fehlen höherer Bildung eine Garantie für vernünftige politische Urteile. Kants Überlegungen zur Bedeutung des *sensus communis* und zur »Maxime der erweiterten Denkungsart« für die politische Urteilskraft verweisen im Gegenteil auf ein geschultes Reflexionsvermögen als notwendige Grundlage vernünftiger politischer Urteile.⁶⁹ Das demokratiethoretische Argument hingegen erinnert zwar zu Recht an die Gleichrangigkeit des Stimmrechts aller Bürger. Es unterschätzt aber die Bedeutung, die dem Intellektuellen aufgrund seiner hervorgehobenen Sprecherrolle für die Stützung der politischen Kultur, die Bildung des allgemeinen Willens und die Auseinandersetzung über das kulturelle Selbstverständnis⁷⁰ zukommt und die zumindest partiell aus einer auf eine besondere Leistung gegründeten Reputation herrührt.

Ein dritter Einwand fürchtet nicht um die Sachlichkeit der Politik, sondern um die Autonomie der Wissenschaft und der Kunst als den Bereichen, aus denen die Intellektuellen hervorgehen. Der Intellektuelle degradiere das künstlerische oder wissenschaftliche Schaffen zu einem bloßen Instrument politisch-sozialer Zielsetzung und gefährde damit die Unabhängigkeit des Geistes, wie Julien Benda in *Der Verrat der Intellektuellen* beklagt hat. Die Entscheidung für das politische Engagement berge das Risiko, sich zu sehr dem Partikularen und Pragmatischen zu verschreiben und darüber das Universelle der Werte in ihrer abstrakt-ideellen Reinform aus den Augen zu verlieren, als dessen Treuhänder, ja »Priester« der Intellektuelle (»clerc«) gegenüber der Realpolitik des Staates und dem »Realismus der Menge«⁷¹ zu dienen habe. Der Intellektuelle müsse daher »nahezu alle patriotischen, politischen, religiösen und moralischen Behauptungen von sich weisen«⁷².

69 Hinzu kommen empirische Untersuchungen, die belegen, dass die Aufnahme und Verarbeitung wichtiger politischer Informationen vom faktischen Vorwissen der Rezipienten abhängig ist (vgl. etwa Winterhoff-Spurk, Molussische Fee«).

70 Dieser Punkt wird im Abschnitt zu den Eliten im Kunstbetrieb behandelt.

71 Benda, *Verrat der Intellektuellen*, S. 111.

72 A.a.O., S. 80. Benda hat dabei die nationalistisch-chauvinistischen Äußerungen deutscher und französischer Intellektueller aus der Zeit des Ersten Weltkriegs vor

Ohne Zweifel ist hier ein Risiko vorhanden. Es gibt ein politisches Engagement von Wissenschaftlern, das in seiner Engagiertheit, die wissenschaftliche Objektivität einer kritischen Distanz zu den Dingen vermissen lässt, und es gibt schlechte Kunstwerke, die deshalb misslungen sind, weil ihr ästhetischer Wert zu weit hinter ihrem politischen Anliegen zurückbleibt.⁷³ Das Risiko, der eigenen Profession untreu zu werden und die entsprechenden Wertmaßstäbe zu verletzen, erscheint jedoch vor allem dann als groß, wenn man das Geistige unangemessen überhöht und ins Esoterische rückt, sodass jeder Kontakt mit dem politischen Alltag als Kontamination erscheint. Die Autonomie von Kunst und Wissenschaft verlangt jedoch nicht politische Enthaltensamkeit, sondern zum einen ein nicht ethnisch-nationalistisches Verständnis des Geistig-Kulturellen, zum anderen eine relative Elitenautonomie⁷⁴, die auf der freien Verfügung über bestimmte Ressourcen basiert. Es ist diese relative Autonomie künstlerischer und wissenschaftlicher Eliten, die ein politisches Engagement von Intellektuellen ermöglicht, das einerseits im Vergleich zur Arbeit von Journalisten und Politikern als laienhaft und idealistisch erscheinen kann, aber gerade in seiner Idealität zugleich die eigene Professionalität als autonomer Künstler oder Wissenschaftler zu wahren vermag. Der Intellektuelle bleibt damit auf die Politik bezogen, ohne notwendig von dieser vereinnahmt und kontrolliert zu werden. Ein solches Engagement als »Wächter« der politischen Kultur entspricht einer Gemeinwohl- und nicht einer Tugendpflicht, da sich die Verpflichtung zum einen aus der quasi beruflichen Rolle des Intellektuellen ergibt und ihre Erfüllung zum anderen mit persönlicher Eitelkeit und dem Wunsch nach öffentlicher Aufmerksamkeit zumindest so lange vereinbar ist, wie diese Motive nicht in dem Maß beherrschend werden, dass sie zu beliebigen Äußerungen um der Äußerung willen führen.

Augen, mit denen diese in stolzem und aggressivem Ton die Überlegenheit der eigenen Kultur darzulegen suchten.

73 In einer ausführlicheren Diskussion wäre genauer zwischen kommentar- oder interviewartigen Aussagen zu bestimmten Geschehnissen und der Produktion von politisch konzipierten Kunstwerken oder wissenschaftlichen Theorien als zwei Formen intellektueller Stellungnahmen zu unterscheiden. Beispiele für die zweite Form bilden etwa »Guernica« von Picasso oder die Kritische Theorie Horkheimers und Adornos.

74 Gemäß dem Ansatz von Eva Etzioni-Halevy kann dann von einer »relativen Autonomie« der verschiedenen gesellschaftlichen Bereichseliten gesprochen werden, wenn diese durch je eigene Institutionen voneinander getrennt sind und hinreichende Verfügungsmacht über eigene Ressourcen besitzen, um in ihrem Urteilen und Handeln weitgehend unabhängig zu bleiben (vgl. Etzioni-Halevy, *Elite Connection*, S. 6, 103 und 217).

In den letzten Jahrzehnten lässt sich ein zweifacher Wandel der funktionalen Rolle des Intellektuellen beobachten: Auf der einen Seite kommt es zu einer verstärkten Personalisierung, die mit einer Verselbstständigung des Status als Prominenter verbunden ist. Diese in der Rolle als öffentliche Person angelegte Tendenz birgt die Gefahr einer ritualisierten, sich unabhängig von gebotenen Anlässen perpetuierenden Debattenkultur, in der die intellektuelle Kritik zur routinierten Geste verfällt. Auf der anderen Seite zeigt sich das gegenläufige Phänomen einer demokratisierenden Kollektivierung der Intellektuellenfunktion, die sich von der personalen Figur des (Groß-)Intellektuellen auf kollektive Akteure der Bürgergesellschaft überträgt. *Der* Intellektuelle als einzelne, hervorgehobene Person in einer institutionalisierten Rolle wird demnach durch *das* Intellektuelle als kollektiv verankerte Prozess- und Bewegungsform ersetzt. Eine wichtige Voraussetzung dieses Wandels bildet eine weitgehende Demokratisierung der Bildung und der Politik. Während die gesteigerte Personalisierung im Sinne einer inhaltsentleerten Prominenz problematisch ist, kann die Kollektivierung des Intellektuellen demokratiethoretisch als Fortschritt gesehen werden. Allerdings wird abzuwarten bleiben, ob die kollektive Intellektualität dauerhaft den gleichen Grad an Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen vermag wie die Einzelfigur des klassischen Intellektuellen.

9.3.4.2 Die Vorbildfunktion der Medienelite

Hinsichtlich der Vorbildfunktion der Medienelite ergibt sich für die verschiedenen Gruppen ein differenziertes Bild: Die Gruppe der Medieneigentümer kommt, selbst wenn sie ihre basalen Gemeinwohlpflichten erfüllt, eher als Vorbild erfolgreichen wirtschaftlichen Handelns in den Blick denn als kulturbürgerliche Leitfigur. Eine Ausnahme bilden allenfalls die qua Familientradition einem publizistischen Berufsethos verpflichteten Erben einflussreicher Zeitungen. Insgesamt ist die Arbeit von Herausgebern, Verlegern, Chefredakteuren und Programmdirektoren jedoch zu spezifisch, um eine allgemeine Vorbildfunktion für kulturbürgerliches Handeln zu entfalten.

Intellektuelle fungieren, wie bereits erläutert, mit als Wächter der politischen Kultur und damit auch als *Vorbild eines sachlich fundierten, auf den Austausch von Argumenten setzenden Stils politischer Auseinandersetzung*. Sofern sie als moralische Autorität oder gar als »moralisches Gewissen« des Gemeinwesens in Erscheinung treten, scheint es zudem erforderlich, dass sie einen

moralisch vorbildlichen Lebenswandel führen, um ihre Rolle überzeugend ausfüllen zu können. Wie schon bei der regierenden Elite ist eine solche Koppelung von Privatleben und beruflicher Rolle jedoch weder notwendig noch sinnvoll: Der Intellektuelle spricht zwar als Individuum, und die verstärkte Personalisierung durch die Bildmedien unterstreicht dies. Er tut dies jedoch nicht als Vorbild *in puncto* moralischer Lebensführung, sondern als Mahner politischen Unrechts oder gefahrvoller politischer oder gesellschaftlicher Tendenzen. Die Bezeichnung einzelner Intellektueller als »moralische Instanz« oder als »moralisches Gewissen« ist daher problematisch, weil sie einer *moralistischen Verkürzung* politischer Fragen Vorschub leistet. Die Bewertung der politischen Interventionen eines Intellektuellen sollte primär von deren Triftigkeit, nicht von seinem persönlichen Lebenswandel abhängig gemacht werden.⁷⁵

Schließlich ist für die Gruppe der *Celebrities* oder Prominenten zu erörtern, ob ihnen eine besondere Vorbildfunktion zugeschrieben werden kann. Oben wurde die These vertreten, es sei gut und sinnvoll, dass sich *ein Teil* der Vorbildfunktion von der politischen Elite auf sie übertragen habe. Als positiver Effekt dieser Übertragung lässt sich eine schärfere Trennung von Information und Meinungsbildung auf der einen und von Unterhaltungsaspekten auf der anderen Seite konstatieren, die einer symbolischen Politik sowie einer personalisierenden und moralisierenden Berichterstattung entgegenwirkt. Die Übertragung von Teilen der früheren Vorbildfunktion der parlamentarischen Elite auf die *Celebrities*⁷⁶ kann jedoch auch zu einer *Diskreditierung der Prominenz* führen, die sämtliche Eliten in Mitleidenschaft zieht, da sie in modernen Mediengesellschaften ebenfalls prominent sind.

Prominenz ist allgemein mit einer besonderen Sichtbarkeit in der medialen Öffentlichkeit und einem besonderen öffentlichen Interesse an der jeweiligen Person verbunden, das diese unter Nutzung der Artikulationsfunktion der Medien meist ursprünglich selbst erzeugt hat. Sie bezeichnet »die generalisierte Fähigkeit eines Akteurs, öffentliche Aufmerksamkeit zu

75 Auch dieses Kriterium sollte allerdings nicht zu rigid gehandhabt werden. Da der Intellektuelle nicht auf der Basis eines reinen Fachwissens urteilen kann, ist es nahezu unvermeidlich, dass er in manchen Situationen einem Irrtum unterliegen wird.

76 Suzanne Keller spricht von einer »celebrity elite« (Keller »Celebrities«, S. 5), der sie die von Mannheim der kulturellen Elite zugeschriebenen Funktionen kultureller Führung und Wertrepräsentanz zuspricht. Diese würden entweder dadurch erfüllt, dass sich *Celebrities* öffentlich über Fragen der Lebensführung äußerten, oder aber dadurch, dass sie allein durch ihren Lebensstil Stoff für öffentliche Diskussionen lieferten.

finden«⁷⁷. Diese Aufmerksamkeit wird zum einen den Mitgliedern der Eliten entgegengebracht, die Spitzenpositionen in den wichtigen Organisationen und Institutionen eines gesellschaftlichen Teilbereichs besetzen, in die sie aufgrund spezifischer persönlicher Leistungen gelangt sein sollten. Prominent sind aber auch Personen, denen es auch unterhalb der Zugehörigkeit zu einer Elite gelungen ist, öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Da es sich bei dieser zweiten Gruppe um Personen handelt, die den Status als öffentliche Person allein um seiner selbst willen zu erlangen und im Sinne einer medialen Dauerpräsenz zu erhalten suchen, kann von einer *selbstreferenziellen Prominenz* gesprochen werden.⁷⁸ Selbstreferenzielle Prominente erheben denselben Prestigeanspruch wie die traditionellen Elitengruppen, ohne eine kontinuierliche *inhaltlich-fachspezifische* Leistung erbracht zu haben.

Die gesteigerte Aufmerksamkeit für diese zweite Gruppe kann als »Strukturwandel der Prominenz [...] von der Leistungstüchtigkeit hin zu einer Darstellungstüchtigkeit«⁷⁹ begriffen werden, die sich funktional als »maximale Lesbarkeit bei minimaler Festlegung«⁸⁰ kennzeichnen lässt. Selbstreferenzielle Prominenz ist nicht mehr auf die Kommunikation spezifischer Inhalte angewiesen, sondern begnügt sich damit, die einmal erlangte Bekanntheit zur Schau zu stellen. Daher ist es fraglich, ob selbstreferenzielle Prominente überhaupt Teil der Medienelite sind. Für die Einbeziehung der bekanntesten von ihnen lässt sich anführen, dass auch das geschickte Nutzen der Aufstiegswege und das erfolgreiche Streben nach Medienpräsenz als Leistung betrachtet werden können. Dagegen spricht, dass es dieser »Leistung« an jeglicher inhaltlicher Bedeutsamkeit fehlt.

Indem die selbstreferenziellen Prominenten ein Gutteil der öffentlichen Aufmerksamkeit auf sich ziehen, die früher den zur Wertelite vereinigten politischen, wirtschaftlichen und geistigen Eliten zuteilwurde, scheinen sie den Status des Prominenten zu entwerten und der Vorbildfunktion Schaden zuzufügen. Es droht ein Ausfransen der Vorbildfunktion, da diese in dem Maße konturlos zu werden scheint, in dem sich selbstreferenzielle Prominenz und kontinuierliche Leistung in einem gesellschaftlichen Teil-

77 Gerhards/Neidhardt, »Strukturen moderner Öffentlichkeit«, S. 67.

78 Bezüglich dieser Gruppe ist es üblich geworden, von »B-Prominenz« zu sprechen. Diese Bezeichnung stammt aus dem Bereich des Films (*B-pictures*), wo schon früher die erstklassigen Stars von weniger talentierten oder erfolgreichen »Starlets« oder »Sternchen« unterschieden wurden.

79 Schneider, *Januskopf der Prominenz*, S. 415.

80 Diedrichsen, »Die Bürgerdarsteller«, S. 15.

bereich voneinander abkoppeln.⁸¹ Vor allem stellt sich die Frage, *wofür* selbstreferenzielle Prominente noch als Vorbild wahrgenommen werden. Sieht man genauer hin, liegt aber weniger eine Unterminierung der Vorbildfunktion vor als vielmehr ein Wechsel zu einer anderen Funktion, die sich als »Thematisierungsfunktion«⁸² beschreiben lässt. Selbstreferenzielle Prominente dienen nicht mehr als direkte Vorbilder für konkretes Handeln, sondern lediglich als *Themenlieferanten öffentlicher Diskussionen über das moralische und kulturelle Selbstverständnis*. Wie die Hauptpersonen von Filmen oder Romanen fungieren sie als exemplarische Figuren, deren Handeln dadurch Orientierung ermöglicht, dass man sich ablehnend oder zustimmend zu ihm positionieren kann. Sofern diese Auseinandersetzung öffentlich erfolgt, kann sie – wenn nicht in der Übereinstimmung der Beurteilung, so wenigstens als gemeinsamer Gesprächsstoff – eine integrative Wirkung für die Mitglieder des Gemeinwesens entfalten. Zudem ist der Wechsel von der Vorbild- zur Thematisierungsfunktion, anders als der Wechsel von der Wert- zur Funktionselite, offenbar weitgehend von den Rezipienten realisiert worden, da sie das Handeln der selbstreferenziellen Prominenten zwar mit Interesse verfolgen, aber nicht zu ernst zu nehmen scheinen.

Den positiven Wirkungen der Thematisierungsfunktion stehen allerdings auch negative Effekte gegenüber: So zieht erstens die partielle Entkoppelung von Leistung und medialer Aufmerksamkeit im Falle der selbstreferenziellen Prominenz negative Rückwirkungen auf die Eliten nach sich, wenn etwa – entsprechend der Präsentationslogik der Bildmedien – in der Politik ein telegenisches Aussehen und hohe Sympathiewerte sachspezifischen Problemlösungskompetenzen den Rang abzulaufen drohen. Auf Seiten der Öffentlichkeit fördert diese Entwicklung eine Transformation zum passiv konsumierenden Publikum sowie eine *Trivialisierung der sozialen Erwartungen*. Man könnte auch von einer Abwärtsspirale symbolischer Politik sprechen: Je weniger die Bevölkerung an den inhaltlichen Aspekten politischen Handelns Anteil nimmt, weil sie sich weder positive Erlebnisse noch Ergebnisse von diesem verspricht, desto mehr wird sie geneigt sein, Politik nur noch als mehr oder minder unterhaltsame Inszenierung zu betrachten, und ihr Interesse von den Inhalten des Handelns auf die persönlichen Merk-

81 So sieht Dreitzel im Anschluss an Plessner schon Prominenz als Verfallsphänomen, da sie erst dort entstehe, wo Leistung und Erfolg nicht mehr untrennbar zusammengehören, bzw. erst für ein heterogenes Publikum ins Gewicht falle, das die spezifische Leistungsqualifikation nicht mehr beurteilen könne (vgl. Dreitzel, *Elitebegriff*, S. 106f.).

82 Schneider, *Januskopf der Prominenz*, S. 429.

male der Akteure verlagern.⁸³ Je mehr Mitglieder eines Gemeinwesens dieser Haltung verfallen, desto stärker sehen sich wiederum Politiker veranlasst, nur noch symbolische, d.h. vor allem öffentlichkeitswirksame, positive Aufmerksamkeit erzeugende Politik zu betreiben.

Ein verwandter Vorwurf könnte lauten, der selbstreferenziellen Prominenz gehe es lediglich darum, die Foren der gesellschaftlichen Öffentlichkeit für narzisstische Zwecke auszunutzen. Da sie auf diese Weise dazu beitragen, die entsprechenden Kommunikationskanäle mit belanglosen Formaten zu verstopfen, die zudem das Rezeptionsverhalten des Publikums negativ beeinflussen, gehöre es zu den Gemeinwohlpflichten der Medienelite, dieser Form der Prominenz keine Bühne zu bieten, um einer *Boulevardisierung* der Programminhalte und -formate entgegenzuwirken. Für eine solche Pflicht scheint zu sprechen, dass sich das Auftauchen der selbstreferenziellen Prominenz nicht einem anonymen Geschehen, sondern einer bestimmten Art der Programmgestaltung bzw. der medialen Lenkung von Aufmerksamkeit verdankt. Die Herausgeber, Chefredakteure und Programmdirektoren in den Massenmedien sind dafür verantwortlich, wen sie auf den Schild der öffentlichen Sichtbarkeit heben. Selbst wenn sich entsprechende Formate durch das Bedürfnis nach Unterhaltung rechtfertigen lassen, ergibt sich hier eine besondere Pflicht wenigstens für die Inhaber der Leistungspositionen in den öffentlich-rechtlichen Medien.

Aufgrund ihrer strukturell angelegten inhaltlichen Oberflächlichkeit kann die selbstreferenzielle Prominenz als *Schwundstufe* der Rolle der Stars begriffen werden, deren Vorbildfunktion abschließend erörtert werden soll. Im Unterschied zum selbstreferenziellen Prominenten steht ein Star für bestimmte über einen bestimmten Zeitraum erbrachte künstlerische Leistungen und Erfolge, die bei seinen »Fans« zu einer Verklärung als öffentliche Person führt, die als den Sorgen und Zwängen des Alltags entrückt imaginiert wird und als Projektionsfläche individueller wie kollektiver Phantasien und Wünsche dient. Anders als die wirtschaftlichen Eliten gelten Pop- oder Filmstars zudem nicht nur als Vorbilder eines zu wirtschaftlichem Erfolg führenden Handelns, sondern auch als Ikonen eines gelungenen, ebenso hedonistischen wie luxuriösen Lebensstils. Da sie eine echte Vorbildwirkung besitzen und ihr Lebensstil vielen als erstrebenswert gilt, scheint sich für sie eine Gemeinwohlpflicht zu einem vorbildlichen Lebenswandel zu ergeben. Eine besondere Verpflichtung zu einem nach

⁸³ Die bei den selbstreferenziellen Prominenten vom Publikum meist realisierte Belanglosigkeit droht sich hier unmerklich auf die Politik zu übertragen.

Gemeinwohlkriterien vorbildlichen Lebensstil ließe sich allerdings nur dann begründen, wenn sie in direktem Zusammenhang mit der beruflichen oder positionsspezifischen Funktion der Stars stünde, kann also nicht aus der privaten, sondern nur aus der öffentlichen Lebensführung gewonnen werden. Auch wenn man berücksichtigt, dass eine Trennung zwischen privatem und öffentlichem Leben bei dieser Gruppe nicht einfach zu ziehen ist, ergibt sich ein solcher Zusammenhang über ein wesentliches Segment der Werbung, in dem bewusst mit der öffentlichen Person des Stars und dessen Ruhm gearbeitet wird. Vor dem Hintergrund der Vorbildwirkung, die sich auch als »*imitatio prominentis*« beschreiben lässt, werden Erfolg und Lebensstil der Stars in der Werbung durch einen Prozess der Fetischisierung als eine Art »Metagut« mit bestimmten Waren verknüpft.⁸⁴ Aus einer Verantwortung für die eigene öffentliche Person und deren Vorbildwirkung ergibt sich damit eine besondere Gemeinwohlpflicht der Stars und Prominenten, sorgfältig zu prüfen, wofür man wirbt, und beispielsweise Werbungsangebote für umwelt- oder gesundheitsschädliche Produkte abzulehnen. Diese besondere und positionsspezifische Pflicht ist eng mit der allgemeinen Gemeinwohlpflicht aller Wirtschaftsbürger verbunden, einen an der Sicherung lebensfreundlicher Umweltbedingungen ausgerichteten Gebrauch von ihrer Konsumentensouveränität zu machen.

9.4 Die Gemeinwohlpflichten der Eliten im Kunstbetrieb

9.4.1 Die Identifizierung der Eliten im Kunstbetrieb

Zur Elite im Bereich der Kunst (Literatur, Musik, Film, Malerei, Bildhauerei, Architektur etc.) sind zum einen Künstler (Schriftsteller, Dichter, Sänger, Musiker, Schauspieler, Regisseure etc.), Kunstkritiker, -historiker und -professoren zu zählen, die einen nennenswerten Einfluss auf den Kunstbetrieb und das kulturelle Selbstverständnis des Gemeinwesens besitzen. Darüber hinaus könnte man auch die Führungsspitzen der für die Rezeption eines Großteils der Kunst notwendigen Medien und Vertriebskanäle mit zur Kunstelite zählen, sofern sie inhaltlichen Einfluss auf die Produktion und/oder die Auswahl von Werken ausüben (Verleger, Chefs von Plattenfirmen, Vertrieben, Konzertagenturen, Filmstudios und Verwer-

⁸⁴ Vgl. Meinhold, *Mode-Mythos*, S. 45–47 und 32, sowie Bohlken, »Marken«.

tungsgesellschaften, Direktoren berühmter Museen und Galerien etc.). Als dritte Gruppe sind die Kultusminister der Länder und die Spitzenbeamten der Kulturbürokratie zu nennen.

9.4.2 Das Aufgabenprofil der Eliten im Kunstbetrieb

Es gibt eine Vielzahl von Theorien über den Zweck bzw. die gesellschaftliche Funktion der Kunst, die dieser zum Teil sehr unterschiedliche Aufgaben zuschreiben. Zum Teil wird dabei auch bestritten, dass man der Kunst, aufgrund der ihr eigenen Autonomie, überhaupt eine Funktion zugrunde legen könne. Eine schwer von der Hand zu weisende konstitutive Funktion der Kunst kann jedoch darin gesehen werden, dass sie künstlerisch werthafte Gegenstände (Kunstwerke) hervorbringt, die eine bestimmte, teils intuitive, teils kognitive, Form der Kommunikation bzw. des Verstehens ermöglichen.⁸⁵ Diese Grundfunktion lässt sich durch eine Reihe spezifischerer Funktionen ausdifferenzieren, die von Dekoration, Unterhaltung und glanzvoller Repräsentation über persönlichen Ausdruck, Geschmacks- und Persönlichkeitsbildung, die Spiegelung gesellschaftlicher Verhältnisse und Entwicklungen oder eine impulsgebende Vorreiterrolle (Avantgardefunktion) und politische Agitation bis hin zu Beiträgen zum kulturellen Gedächtnis und zur Förderung des kulturellen Selbstverständnisses reichen.⁸⁶

Die Institutionen des Kunstbetriebs (Museen, Theater, Kinos, Konzertsäle etc.) lassen sich dementsprechend sowohl als Orte individueller Entwicklung als auch und vor allem als *Räume gesellschaftlicher Kommunikation* begreifen, was nicht zuletzt in der engen Verbindung der Begriffe Publikum und Öffentlichkeit deutlich wird. Sie bieten öffentliche Foren, auf denen in Debatten über die Beurteilung von Kunstwerken und über die Hierarchisierung verschiedener Funktionen der Kunst auch – im Vergleich zur Politik – »erfolgsentlastete« Diskussionen über die Ziele und Wünsche sowie über das Selbstverständnis des Gemeinwesens geführt werden können.

⁸⁵ Vgl. Schmücker, »Funktionen der Kunst«, S. 23f.

⁸⁶ Diese Liste erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

9.4.3 Die basalen Gemeinwohlpflichten der Eliten im Kunstbetrieb

Die Erörterung von Gemeinwohlpflichten der Kunst bzw. von künstlerischen Eliten scheint auf den ersten Blick der These der Autonomie der Kunst zu widersprechen. Die Eigenwertigkeit künstlerischer Zwecke und Darstellungsformen scheint die Zurückweisung vorgegebener gesellschaftlicher Zielsetzungen zu erfordern. Oberhalb von spezifischen inhaltlichen Zielsetzungen kann jedoch analog zur Wissenschaft zunächst einmal eine Gemeinwohlpflicht zur Sicherung der Kunst als basales Kulturgut formuliert werden, da es sich bei ihr um einen Teilbereich der kulturellen Autonomie handelt.

9.4.3.1 Die Sicherung der Kunst als basales Kulturgut

Die Sicherung der Autonomie der Kunst als basales Kulturgut fällt vorwiegend in den Aufgabenbereich der staatlichen Kulturpolitik. Ihr obliegt es, durch eine entsprechende politische und wirtschaftliche Gestaltung der *Rahmenbedingungen für einen freien Kunstbetrieb* eine Grundversorgung des Gemeinwesens mit Kunst zu ermöglichen. Diese Gestaltung beginnt auf verfassungspolitischer Ebene mit der Sicherung der Meinungsfreiheit und der Freiheit der Kunst. Sie konkretisiert sich zum einen in der Schaffung bzw. Erhaltung von Kunsthochschulen, staatlichen Museen, Theatern und Bibliotheken sowie öffentlich-rechtlichen Sendeanstalten mit einem die Förderung der Kunst beinhaltenden und dabei an qualitativen Standards ausgerichteten Programmauftrag, zum anderen in der Lehrplangestaltung des schulischen Bildungswesens. Hier ist ein Kunstunterricht als Pflichtfach zu verankern, der auf eine basale Kompetenz im Bereich der Kunst, auf ein Wissen um und Erfahrungen mit künstlerischen Techniken sowie basale – wenn auch nur exemplarische – Kenntnisse über verschiedene Bereiche der Kunst abzielt, zu deren Vermittlung es qualifizierter Lehrkräfte bedarf. Sowohl die genannten öffentlichen Institutionen wie das staatlich beaufsichtigte Schulsystem stellen wichtige Orte der kulturellen und interkulturellen Bildung dar, da sie eine Auseinandersetzung mit der Tradition und dem Selbstverständnis verschiedener Kulturen ermöglichen. Die staatliche und öffentlich-rechtliche Sicherung einer Grundversorgung mit Kunst findet im Bereich des melioren Gemeinwohls ihre Ergänzung durch öffentliche Aufträge und Stipendien für einzelne Künstler sowie durch die

Gemeinwohlpflicht der wirtschaftlichen Eliten und anderer vermögender Mitglieder des Gemeinwesens zu sozialem und kulturellem Engagement.

9.4.3.2 *Der Beitrag der Eliten im Kunstbetrieb zum kulturellen Selbstverständnis des Gemeinwesens – das Öffentlichmachen der Kunst*

Für die Entwicklung des kulturellen Selbstverständnisses scheint die soziale Erwartung gerechtfertigt, dass diejenigen, die in besonderer Weise zur öffentlichen Bestimmung eines solchen Selbstverständnisses oder kulturellen Bewusstseins beitragen können, da sie als besonders fähige und einflussreiche Künstler oder Kunstkritiker über besondere Ausdrucksmittel für das verfügen, was die kulturellen Prägungen einer Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit ausmacht, diese auch nutzen und die Ergebnisse ihrer Arbeit öffentlich machen, d.h. der Öffentlichkeit zur Verfügung stellen sollten. Eine wesentliche Aufgabe der Kunst kann demnach darin gesehen werden, die Zeit nicht auf den Begriff, wohl aber auf ihr gemäße Stile oder ästhetische Ausdrucksformen zu bringen. Auch die Populärkultur macht in diesem Sinne Vorschläge für eine kulturelle Gestaltung des eigenen Lebens bzw. für die Verortung des eigenen Selbst innerhalb einer Fülle kultureller Angebote. Moden und Trends lassen sich vor diesem Hintergrund als *öffentliche Experimente im Hinblick auf das kulturelle Selbstverständnis* begreifen, an die in den Diskussionen der Kunst- und Kulturkritik angeknüpft wird.

Auch wenn man zugibt, dass Künstler und Kunstkritiker in dieser Hinsicht über besondere Qualifikationen verfügen, ist damit jedoch noch nicht gesagt, dass sich aus dieser Qualifikation auch eine besondere Verpflichtung gegenüber dem Gemeinwesen ableiten lässt: So kann nicht von einer Verpflichtung aller künstlerisch besonders Talentierten dem Gemeinwesen gegenüber gesprochen werden, die vorhandenen Talente zu entwickeln.⁸⁷ Wohl aber lässt sich eine Verpflichtung der künstlerischen Elite begründen, die Öffentlichkeit an den Ergebnissen ihrer Arbeit teilhaben zu lassen, um auf diese Weise einen Beitrag zur allgemeinen Geschmacksbildung und zum kulturellen Selbstverständnis des Gemeinwesens zu leisten.⁸⁸ Es geht

87 Sofern man überhaupt davon ausgeht, dass es Pflichten zur Entwicklung der eigenen Talente gibt, kann es sich dabei nur um Tugendpflichten und zwar um Selbstpflichten handeln (vgl. etwa Kant, *Metaphysik der Sitten*, §§ 19–20).

88 In diesem Zusammenhang ließe sich auch eine Gemeinwohlpflicht für Kunstsammler postulieren, bedeutende Werke in gewissen Abständen für öffentliche Ausstellungen zur Verfügung zu stellen oder wenigstens dokumentieren zu lassen.

also nicht um ein keimhaft angelegtes Künstler*sein*, zu dessen Entfaltung Individuen gedrängt würden, sondern um die verantwortungsvolle Nutzung von Möglichkeiten, die sich aus der freien Entscheidung für einen bestimmten Beruf bzw. für eine bestimmte öffentliche Rolle ergeben. Hier zeigt sich noch einmal der rollen- bzw. funktionsspezifische Charakter von Gemeinwohlpflichten.

Schreibt man der Kunst eine besondere Bedeutung für das kulturelle Selbstverständnis zu, so zieht dies noch keinerlei Festlegung über die Art der Kunst etwa in Form einer Verpflichtung auf eine bestimmte Stoffwahl oder Darstellungsform nach sich. Auch wenn man die Kunst auf Beiträge zum kulturellen Selbstverständnis verpflichtet, muss sie nicht notwendig politisch, also etwa subversiv, agitatorisch oder revolutionär sein, denn auch eine gegenständlich abbildende, rein dekorative Kunst kann wichtige Einsichten vermitteln. Abzulehnen ist aber etwa eine bewusste Verschleierung ungerechter oder gemeinwohlschädlicher Verhältnisse etwa in Form der Verherrlichung von Kriegen oder diktatorischer Herrschaft, da es sich um Akte handelt, die die basalen Rechte der Opfer bzw. Unterdrückten verletzen. Um in diesem Bereich Grenzen ziehen zu können, bedarf es der kritischen Selbstreflexion der Künstler sowie entsprechender Beurteilungen durch die Kunstkritik, insbesondere im Umgang mit umstrittenen Themen wie etwa der Darstellung von Gewalt oder sensiblen Bereichen wie Religion oder Sexualität.⁸⁹ Dem Versuch entsprechender Einschränkungen durch staatliche Behörden oder eine öffentliche Kunstkritik steht zwar die Freiheit der Kunst entgegen, die von einigen avantgardistischen Künstlern und Kunsttheoretikern gerade mit dem Brechen von Tabus gleichgesetzt wird.⁹⁰ Trotz der Autonomie der Kunst findet diese Freiheit aber eine Grenze an der Autonomie anderer kultureller Bereiche und Praktiken, von denen der (kritisch reflektierten) Moral aufgrund ihrer gesellschaftskonstitutiven Funktion ein besonderer Stellenwert einzuräumen ist. Andererseits muss die Möglichkeit zur freien und ungehinderten Auseinandersetzung mit Themen und Tabus so lange eingeräumt werden, wie sie nicht die Grundrechte anderer Menschen bzw. den Maßstab der interkulturellen Sittlichkeit verletzt.

89 Zum Ausloten entsprechender Legitimitätsgrenzen für Gewaltdarstellungen vgl. Hausmanninger/Bohrmann, *Mediale Gewalt*.

90 So bezeichnet es Dewey als »Funktion der Kunst, die Kruste des konventionalisierten und routinierten Bewußtseins zu durchbrechen« (*Öffentlichkeit*, S. 155).

Die These, die Kunst könne und solle Beiträge zum kulturellen Selbstverständnis liefern, verlangt weder eine bewusste Wahrheitsorientierung der Kunst noch einen künstlerischen Realismus. Die erwarteten Beiträge zur Bildung eines kulturellen gesellschaftlichen Bewusstseins können durchaus intuitiver und impliziter Art sein und erst im Zuge einer anschließenden Kunstkritik oder -philosophie auf wahrheitsfähige und -orientierte Begriffe und Analysen gebracht werden.⁹¹ Ein Streit zwischen Kunst und Philosophie um die Deutungs- und Interpretationshoheit über das kulturelle Selbstverständnis ist insofern unsinnig, als beide in ihrer je spezifischen Form wichtige Beiträge dazu liefern.

Aus liberaler Sicht könnte man schon die Rede von einer Verpflichtung der künstlerischen Eliten, Beiträge zum kulturellen Selbstverständnis zu leisten, für ein massives Kreativitätshemmnis halten und stattdessen auf ein rein funktionales Gemeinwohlverständnis pochen. Dieses würde nicht ausschließen, dass die erwarteten Beiträge erbracht würden, ließe aber offen, wann und von wem. Geht man im funktionalen Sinne davon aus, dass sich die gewünschten Ergebnisse durch den jeweiligen Wettbewerb der Künstler untereinander um öffentliche Aufmerksamkeit für ihr Schaffen und oft auch für ihre Person ohnehin einstellen, scheint zudem fraglich, ob eine Leistung, die quasi von selbst erbracht wird, sinnvollerweise normativ geboten werden kann. Die Gemeinwohlpflicht künstlerischer Eliten, Beiträge zum kulturellen Selbstverständnis des Gemeinwesens zu leisten, kann daher nicht mehr umfassen als das Öffentlichmachen der künstlerischen und kunstkritischen Produktion. Eine Ausnahme ergibt sich lediglich, wie bereits erörtert, hinsichtlich der aufgrund seiner besonderen Sprecherrolle deutlicher bestimmten sozialen Verantwortung des Intellektuellen.

Damit lässt sich weder eine Pflicht zum avantgardistischen Vorantreiben der Kunst noch zur kritischen Gesellschaftsdiagnose aus dem basalen Gemeinwohl begründen. Die künstlerischen Eliten und Subeliten können sich darauf beschränken, rein ästhetische Beiträge zum kulturellen Selbstverständnis zu erbringen, die unter Umständen erst in der Rezeption durch die Kunstkritik ihr entsprechendes Potenzial entfalten.

⁹¹ Allerdings muss gewährleistet sein, dass zumindest ein Potenzial an Verstehbarkeit vorhanden ist, um die Unterscheidung zwischen dem ästhetischen Schönen der Natur und dem kunstästhetischen Schönen der Kunst aufrechterhalten zu können (vgl. Schmücker, »Funktionen der Kunst«, S. 24f.).

9.4.3.3 Die Sicherung des kulturellen Erbes als Forderung des kulturellen Gemeinsinns

Die Theorie der Gemeinwohlpflichten verlangt eine intentionale Orientierung am Begriff des Gemeinwohls und an den aus diesem abgeleiteten ethisch legitimen sozialen Erwartungen. Sie behauptet jedoch, dass eine solche Orientierung nicht im Modus einer tugendhaften Gesinnung, d.h. nicht notwendig »gemeinsinnig« erfolgen muss. Gleichwohl bleibt zu prüfen, ob die mit dem kulturellen Gemeinsinn in Verbindung gebrachten Forderungen ihrem Inhalt nach auch zum Gegenstand einer basalen Gemeinwohlpflicht gemacht werden können.

Der kulturelle Gemeinsinn wird meist so gefasst, dass er sich auf die Verbindung von sprachlich-geistiger Kultiviertheit und Gemeinwohl bezieht. Er kann dabei 1.) im Sinne des Minimums an kultureller Homogenität als *Grund- oder Tiefenschicht sozialen Zusammenhalts* verstanden werden oder 2.) darüber hinausgehend als *Verantwortung für das gesellschaftliche Sprach- und Kulturkapital*, womit ihm eine wichtige Funktion für die Sicherung des kulturellen Erbes sowie einer hohen Qualität des kulturellen Lebens zugesprochen wird. Die Sicherung eines Minimums an kultureller Homogenität wurde bereits oben als basale Gemeinwohlpflicht aller Mitglieder des Gemeinwesens ausgewiesen, da sie eine unverzichtbare Voraussetzung für die Integration des Gemeinwesens und die Sicherung des sozialen Friedens darstellt. Eine Verantwortung für den Reichtum der eigenen Sprache bzw. das kulturelle Erbe geht jedoch weit darüber hinaus und ist mit der Pflicht zur Sicherung eines kulturellen Minimums daher noch keinesfalls abgedeckt.

Der Versuch, eine weiter reichende Verantwortung für den Sprachschatz und kulturellen Reichtum zu begründen, stößt freilich bald auf Probleme: Die Forderung nach einer Sicherung des kulturellen Erbes lässt sich zwar ohne Weiteres für die verschiedenen Kulturbereiche und deren wesentliche Grundformen begründen⁹², kann aber nicht auf sämtliche Subgenres ausgedehnt werden. Während sich die Erhaltung der Kunst und innerhalb derselben die Erhaltung der Musik als Teil der Sicherung der kulturellen Autonomie und damit als basale Gemeinwohlpflicht legitimieren lässt, gilt dies offenbar nicht für die Erhaltung bzw. öffentliche Förderung der Oper oder gar spezifischer Traditionen derselben. Die Forderung

⁹² In diesem Sinn wurden oben die Forderungen einer Sicherung der Wissenschaft und der Kunst als Kulturgüter erhoben.

der Vermittlung musikalischer Kompetenz als Teil der allgemeinen kulturellen Kompetenz ermöglicht keine Schlüsse darauf, anhand der Auseinandersetzung mit welchen Inhalten diese zu erwerben ist. Die Diskussion um die öffentliche Förderung von Opernhäusern und/oder von Rockklubs fällt damit in den Bereich des melioren Gemeinwohls, in dem es einerseits um demokratische Abstimmungen bzw. politische Entscheidungen, andererseits um die Verteilung kultureller Aufgaben zwischen Staat und Bürgergesellschaft geht.

Auch wenn es der öffentlichen Diskussion anheimgestellt ist, welche kulturellen Subgenres mit öffentlichen Mitteln gesichert und gefördert werden sollen, könnte ein pragmatischer Vorschlag zur Bestandssicherung lauten, im Falle des Verzichts auf die Fortführung und Weiterentwicklung bestimmter Subgenres so viel wie möglich an über diese vorhandenem Wissen aufzubewahren, um künftigen Generationen eine Wiederentdeckung und ein erneutes Anknüpfen zu ermöglichen. Dabei handelt es sich aber nicht um eine aus dem Begriff des Gemeinwohls ableitbare Pflicht zur Archivierung oder gar zu einem »kulturellen Artenschutz«, sondern lediglich um eine pragmatische Maxime. Sofern von einer Gemeinwohlpflicht gesprochen werden kann, künftigen Generationen ein reichhaltiges kulturelles Erbe zu erhalten (kulturelle Nachhaltigkeit), beschränkt sie sich auf die Sicherung der verschiedenen Kulturbereiche und deren Grundformen.

Auch die konkrete Forderung, »die schöpferische Kraft der Sprache«, d.h. »ihre Fähigkeit, für neue Gegenstände und neue Sachverhalte eigene Ausdrücke zu bilden«⁹³, zu bewahren, kann nicht als basale Gemeinwohlpflicht ausgezeichnet werden. Kultivierte Ausdrucksfähigkeit, sprachliche Prägnanz und Präzision sowie Sprachwitz oder *esprit* sind zwar wünschenswerte Qualitäten, stellen aber keinen notwendigen Bestandteil der kulturellen Autonomie und daher auch kein basales Gemeinwohlgut dar. Schon die weitaus weniger anspruchsvolle Forderung, eine Sprache, also z.B. das Deutsche, überhaupt am Leben zu halten, lässt sich nicht als basale Gemeinwohlpflicht begründen. Die Gemeinwohlpflicht, ein Minimum an kultureller Homogenität zu sichern, beinhaltet zwar die Teilpflicht, (mindestens) eine gemeinsame Verkehrssprache zu erlernen, erlaubt aber keine normativen Aussagen darüber, welche Sprache, dies zu sein hätte. Die Forderung, die schöpferische Kraft einer Landessprache zu erhalten, könnte mithin allenfalls den Gegenstand einer melioren Gemeinwohlpflicht abgeben.

93 Höffe, *Wirtschaftsbürger*, S. 86f.

9.4.4 Die melioren Gemeinwohlpflichten der Eliten im Kunstbetrieb

Die melioren Gemeinwohlpflichten der Eliten im Kunstbetrieb wurden an verschiedenen Stellen dieses Kapitels bereits nahezu vollständig diskutiert und sollen daher hier nur noch einmal kurz aufgeführt werden: Eine Pflicht zur kritischen Begleitung der Politik bzw. als Mahner politischen Unrechts oder gefährlicher politischer oder gesellschaftlicher Tendenzen ergab sich nur für Künstler und Kunstkritiker, die sich in die Sprecherrolle des Intellektuellen begeben und diese für eine bestimmte Zeit einnehmen. Auch von einer Vorbildfunktion konnte nur in Bezug auf die verantwortungsvolle Wahrnehmung der Intellektuellenrolle gesprochen werden.

Lediglich angerissen wurde die Frage, ob es eine über die basale Pflicht zur Sicherung künstlerischer Grundformen hinausgehende Pflicht zur Sicherung von Subgenres der einzelnen Kunstgattungen oder des Ausdrucksreichtums einer Sprache geben könne. Eine solche Pflicht kann jedoch offenbar nicht aus dem Begriff des melioren Gemeinwohls abgeleitet werden, und der Versuch, sie durch politische Beschlüsse verbindlich zu machen, würde unweigerlich zu einer paternalistischen Festschreibung bestimmter kultureller Traditionen führen. Die entsprechenden Zielsetzungen können aber entweder durch ein freiwilliges Engagement vermögender Bürger und der wirtschaftlichen Eliten (deren meliore Gemeinwohlpflicht zu sozialem und kulturellem Engagement inhaltlich unbestimmt ist) oder durch staatliche Subventionen gefördert werden, deren Ausrichtung an politische Abstimmungen rückgebunden ist.⁹⁴ Diese eingeschränkten Ergebnisse bezüglich einer Sicherung des kulturellen Erbes bestätigen den universellen bzw. posttraditionalen Charakter der Theorie der Gemeinwohlpflichten. Bei aller Übereinstimmung im Hinblick auf die Bedeutung öffentlicher Institutionen für den Erwerb kultureller Autonomie verzichtet sie – in deutlichem Gegensatz zum Kommunitarismus – darauf, die Mitglieder des Gemeinwesens an die partikularen Werte der dominierenden Kulturgemeinschaft zu binden.

⁹⁴ Da sie zur Sicherung des sozialen Friedens und als Voraussetzung einer offenen Integration nur ein Minimum an kultureller Homogenität verlangt, ist die Theorie der Gemeinwohlpflichten mit einem allgemeinen Recht auf kulturelle Differenz und besonderen Rechten für kulturelle Minderheiten vereinbar, die Schutz vor diskriminierenden Mehrheitsentscheidungen bieten; vgl. Bohlken, »Recht auf kulturelle Differenz«.

9.5 Die Gemeinwohlpflichten religiöser Eliten

Zu den religiösen Eliten eines Gemeinwesens gehören zunächst im engeren Sinne die innerhalb desselben wirkenden Oberhäupter und Führer großer Religions- oder Glaubensgemeinschaften (Vorsitzende von Bischofskonferenzen und Synoden, Großrabbiner, Großimame/-ayatollas, Patriarchen etc.). Da sich Religionsgemeinschaften in der Regel aber nicht als territorial gebunden sehen, sind im weiteren Sinne auch außerhalb des Gemeinwesens residierende und von dort aus Einfluss nehmende Religionsführer, wie z.B. der Papst oder der Dalai Lama, einzubeziehen. Hinzu kommen einzelne stark religiös orientierte Persönlichkeiten, denen es auch ohne eine herausgehobene Funktion in ihrer Glaubensgemeinschaft gelingt, besonderen Einfluss auf die Öffentlichkeit zu nehmen und/oder als Vorbild zu wirken (etwa Martin Luther King, Mutter Teresa, Mahatma Gandhi oder Osama bin Laden⁹⁵). Allgemein lässt sich die Funktion religiöser Eliten über den Begriff einer *religiös-seelsorgerischen Führung* fassen, in deren Bereich Beratungen und Belehrungen in Fragen der religiösen Lebensführung sowie oft auch der Vollzug besonders wichtiger Gebets- oder Opferhandlungen fallen.

Es gehört zum Wesen der Religion, auf spirituelle Fragen und Bedürfnisse des Menschen zu antworten und eine auf den Glauben gegründete Beziehung zum Heiligen bzw. zu einer meist als unendlich und ewig gedachten Transzendenz herzustellen. Der ihr inhärierende Bezug auf ein transzendentes Absolutes macht Religion in besonderer Weise anfällig für desintegrative Fundamentalismen und erschwert die Nebenordnung mit anderen Sinnhorizonten.⁹⁶ Es gehört daher zu den Gemeinwohlpflichten der religiösen Eliten, wachsam gegenüber solchen Tendenzen innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft zu sein und ihnen mit ihrer Autorität entgegenzuwirken. Sie tragen eine besondere Verantwortung für die *Aufrechterhaltung des religiösen Friedens*, der einen wichtigen Teilbereich des sozialen Friedens ausmacht. Ergibt sich aus der Sicherung des religiösen Friedens als basales Gemeinwohlgut eine Gemeinwohlpflicht aller Bürger zur

95 Dass einem europäischen Philosophen hinsichtlich muslimischer Vorbilder als erstes eine so negative Figur einfällt, sagt meines Erachtens mehr über den Fokus westlicher Berichterstattung aus als über den Islam. Für Europa und Deutschland könnte auf muslimische Intellektuelle wie Tariq Ramadan oder Navid Kermani verwiesen werden, allerdings ist auch Ramadan nicht unumstritten.

96 Vgl. Schaeffler, *Religionsphilosophie*, S. 290 und 311, sowie Bohlken, *Grundlagen interkultureller Ethik*, S. 186–188.

religiösen Toleranz, so erhält deren Erfüllung bei den religiösen Eliten aufgrund ihrer Vorbildwirkung auf die Mitglieder ihrer Glaubensgemeinschaft einen besonderen Stellenwert.⁹⁷

Wie bereits oben skizziert, hat die gebotene Toleranz einen vornehmlich passiven Charakter; sie beschränkt sich in erster Linie auf die Unterlassung der Herabwürdigung oder Diskriminierung Anderer aufgrund ihrer religiösen (oder auch areligiösen) Lebensführung oder Glaubenshaltung. Zwar deckt das Grundrecht auf Meinungs- und Glaubensfreiheit die kritische Auseinandersetzung mit anderen Religionen oder dem Atheismus, bietet jedoch keine Basis für einen missionarischen Überlegenheitsanspruch einzelner Glaubensrichtungen und entsprechende öffentliche Äußerungen. Im Falle religiöser Eliten und Subeliten verlangt die Pflicht zur Toleranz etwa den Verzicht auf die öffentliche Ächtung oder Herabsetzung Un- oder Andersgläubiger (Hasspredigten) sowie auf das Schüren gewalttätiger Auseinandersetzungen durch deren »Legitimation« als »heilige Sache« (Heilige Kriege, Kreuzzüge). Zu diesen Unterlassungspflichten kommen aufgrund der Führungs- und Vorbildfunktion religiöser Eliten positive Begehungspflichten hinzu, die etwa die Auszeichnung toleranten Verhaltens und der dieses begünstigenden Glaubensartikel, Gebote und Werthaltungen sowie die Kritik intoleranter Praktiken und Glaubenshaltungen betreffen, die traditionell mit der eigenen Religion verbunden sind. Die Toleranzpflicht beinhaltet aber nicht das aktive Zugehen auf die Führer anderer Religionen, also keine Verpflichtung zu interreligiösen Dialogen oder zur Ökumene. So vorteilhaft sich die feste Einrichtung solcher Initiativen auch auswirken mag, kann sie doch nicht aus dem Begriff des basalen Gemeinwohls abgeleitet und verbindlich gemacht werden. Sofern sich daher überhaupt von einer Pflicht zur Interreligiosität sprechen lässt, könnte es sich allenfalls um eine Tugendpflicht handeln.

Den Gemeinwohlpflichten religiöser Eliten gehen die Pflichten der regierenden Elite voraus, die verfassungs- und ordnungspolitischen Voraussetzungen für eine möglichst ungeschmälerte Ausübung der Glaubens- und Religionsfreiheit für sämtliche Mitglieder des Gemeinwesens zu schaffen. Dabei geht es etwa um die Möglichkeit, Gotteshäuser oder Kultstätten

⁹⁷ Zwar ist nicht davon auszugehen, dass es religiösen Führern möglich ist, radikale Mitglieder ihrer Glaubensgemeinschaft von fundamentalistischen Überzeugungen abzubringen. Ihr Einfluss kann jedoch in bedeutendem Umfang mäßigend wirken, indem er sich auf das Umfeld der Fundamentalisten erstreckt und ihnen dort Rückhalt nimmt (vgl. Rittberger/Hasenclever, »Religionen in Konflikten«).

sowie geeignete Bestattungsp1ätze einzurichten, religi1osen Unterricht zu erteilen oder religi1osen Vorschriften verschiedenster Art nachzukommen, aber auch um das Recht, frei und unbehelligt auf eine religi1ose Orientierung zu verzichten und agnostische oder atheistische 1berzeugungen zu vertreten. Relevant f1ur das religi1ose Leben innerhalb eines Gemeinwesens ist nicht zuletzt die 1bergeordnete Pflicht der regierenden Elite zur Sicherung eines liberal-demokratischen Verfassungsstaats, da dessen Modell eine Trennung von Staat und Kirche bzw. von Staat und Religion erforderlich macht. Die Notwendigkeit der *Neutralit1at des Verfassungsstaates* ergibt sich aus seiner Grundfunktion, als »H1uter« des basalen Gemeinwohls bzw. der Grundrechte s1amtlicher Mitglieder des Gemeinwesens gegen1uber den besonderen Interessen einzelner Gruppen.⁹⁸ Sie beinhaltet aber nicht nur den Verzicht auf die Auszeichnung einer Staatsreligion, sondern schlie1t ebenso die Bevorzugung eines atheistisch gef1arbt^{en} Laizismus aus.

Als Einwand gegen eine strikte Fassung des Neutralit1atsgebots wird gerne auf das sogenannte B1ockenf1orde-Diktum hingewiesen, demzufolge »der freiheitliche, s1akularisierte Staat« von Voraussetzungen lebe, die er selbst nicht garantieren k1onne.⁹⁹ Religion fungiere als »tragende homogenit1atsverb1urgende Kraft«, als unverzichtbare Voraussetzung moralisch-tugendhaften Handelns, und stelle damit eine soziomoralische Ressource dar, auf die der liberale Verfassungsstaat nicht verzichten k1onne, wenn er sich langfristig erhalten wolle. Dieser Einwand ist jedoch in zweierlei Hinsicht problematisch: Zum einen r1uckt er Moral und Religion in einen verk1urzenden Zusammenhang. Zwar trifft es zu, dass religi1ose Einstellungen historisch einen gro1en Anteil an der Ausbildung moralischer Normen gehabt haben und zu moralischem Handeln motivieren k1onnen. Die *Geltung* moralischer Urteile ist aber nicht im Geringsten von religi1osen 1berzeugungen abh1angig. Und die Motivation zu moralischem bzw. gemeinwohlf1orderlichen Handeln kann sich auch aus anderen Quellen speisen, etwa aus dem Wunsch, in einer besseren Welt zu leben. Zum anderen – so eine der Hauptthesen der hier entwickelten Theorie der Gemeinwohlpflichten – kann ein guter Zustand des Gemeinwesens auch ohne eine Moralisierung des Gemeinwohldiskurses erreicht werden. Zwar muss ein allgemein geteiltes Minimum an kultureller Homogenit1at vorhanden sein; dieses kann aber auf die Kompetenz in (mindestens) einer gemeinsamen Verkehrssprache und die 1u1ere Achtung der Rechtsnormen beschr1nkt werden, wozu

⁹⁸ Vgl. Isensee, »Gemeinwohl und Staatsaufgaben«, S. 27f.

⁹⁹ Vgl. B1ockenf1orde, »Entstehung des Staates«, S. 112.

es keiner moralischen Gesinnung oder Werthaltung bedarf.¹⁰⁰ Zwar profitiert das Gemeinwesen von einer moralisch-tugendhaften (Über-)Erfüllung von Rechts- und Gemeinwohlpflichten. Insbesondere im Bereich der Gemeinwohlpflichten ist es aber nicht auf eine entsprechende Gesinnung angewiesen.

100 In diesem Sinne schwächt Böckenfördes eigene Revision den Anspruch der Sicherung einer »moralischen Substanz« zur Sicherung einer »relativen Homogenität« herab, die zwar die historisch gewachsenen Wurzeln eines »ordre public« pflegen dürfe, dabei aber die Gefahr eines »Wertordnungsfundamentalismus« vermeiden müsse (Böckenförde, »Säkularisierter Staat im 21. Jahrhundert«, S. 25, 33 und 30).

Schlussbetrachtung

Abschließend sollen in einem Rückblick noch einmal zentrale systematische Aspekte zusammengeführt und eine Bilanz der wichtigsten Ergebnisse gezogen werden. Ein erster wichtiger Ertrag besteht in der Entwicklung einer philosophisch-normativen Elitentheorie, die ihren Ausdruck im Begriff der Verantwortungselite findet. Innerhalb der Theorie des guten Gemeinwesens macht diese zwar nur einen Teilbereich aus. Aufgrund der besonderen Macht und des besonderen Einflusses der Eliten auf die soziale Gestaltung und aufgrund ihrer besonderen Vorbildwirkung kommt der Erfüllung der herausgearbeiteten basalen und melioren Gemeinwohlpflichten politischer, wirtschaftlicher und geistig-kultureller Eliten aber eine besondere Bedeutung für die Verwirklichung eines guten Zustands des Gemeinwesens zu.

Die Konzeption der Verantwortungselite wie auch die Theorie der Gemeinwohlpflichten stehen dabei für einen *antiinstitutionalistischen* und *antifunktionalistischen* Ansatz.¹ Dieser geht davon aus, dass eine rein institutionenbezogene Konzeption der Gesellschaft und ihrer Teilbereiche den Handlungsspielraum insbesondere der an der Spitze der sozialen Organisationen und Institutionen stehenden Akteure unterschätzt und dass eine rein funktionale Elitentheorie keinen Ausweg aus dem in den letzten Jahren zu Recht beklagten Problem eines Elitenversagens zu weisen vermag. Die institutionelle Perspektive ist daher um personale Aspekte zu ergänzen, die Konzeption der Funktionselite um normative Gesichtspunkte. Diese Ergänzungen führen zu einer Theorie des guten Gemeinwesens, die zwar den Auswirkungen institutioneller Strukturen auf das Handeln von Individuen Rechnung trägt, aber auch personalen Grundhaltungen und Moti-

¹ Dabei geht es nicht darum, die Bedeutung von Institutionen herabzusetzen oder die Ergebnisse funktionaler Analysen in Frage zu stellen. Abzulehnen ist aber die Verabsolutierung beider Ansätze als »Ismen«.

vationen und deren Bedeutung für die Gestaltung von Institutionen die gebührende Aufmerksamkeit schenkt.

Die Kritik am Paradigma der Funktionseelite und der mangelnden Berücksichtigung normativer Orientierungen führt zwar zu einer *Renormativierung*, aber nicht zu einer *Moralisierung* der Elitentheorie. Sie zielt nicht auf eine Rückkehr zur Konzeption einer Wertelite, wie sie derzeit in den öffentlichen Debatten um das Fehlverhalten der wirtschaftlichen Eliten und den Forderungen nach mehr »Demut« und »Anstand« zu beobachten ist. Die *antimoralistische* Tendenz des hier vertretenen Ansatzes zeigt sich in der Theorie der Gemeinwohlpflichten, die Gemeinwohlpflichten von Tugendpflichten abgrenzt und sie als auf äußere Handlungen bezogene, ethisch legitimierte soziale Erwartungen charakterisiert, für deren adäquate Erfüllung es keiner tugendhaften inneren Haltung bedarf. Sie vermeidet zudem einen Gemeinwohlpateralismus, der die Errungenschaften des politischen Liberalismus beschädigen würde. Die *antipaternalistische* Haltung einer ethisch begründeten, aber nicht moralistischen Gemeinwohlttheorie zeigt sich auch darin, dass sie keine Verpflichtung für die am besten Geeigneten kennt, eine Führungsposition einzunehmen oder für eine solche qualifizierende Talente oder Fähigkeiten zu entwickeln. Alles, was über die allgemeinen Gemeinwohlpflichten aller Staats-, Wirtschafts- und Kulturbürger hinausgeht, ergibt sich erst aus der freiwilligen Entscheidung für den Aufstieg in eine Elitenposition. Diese Einschränkung stellt keinen Widerspruch zur Konzeption der Verantwortungselite dar. Denn die allgemeinen und besonderen Gemeinwohlpflichten der verschiedenen Elitengruppen beziehen sich auf einen bestimmten Gebrauch der besonderen Macht oder des besonderen Einflusses, der ihnen *aufgrund* ihrer Spitzenposition in einer gesellschaftlichen Organisation oder Institution zukommt. Obwohl der Aufstieg in eine solche Position an einen Ausleseprozess gemäß funktionspezifischen Leistungsmerkmalen gekoppelt sein sollte, ergibt sich die besondere Verantwortung für das Gemeinwohl erst aus der faktisch eingenommenen Position, nicht bereits aus der Eignung für diese.

Der hier vertretene Ansatz steht damit einerseits für eine *Renormativierung* der Elitentheorie, vermeidet aber andererseits die Gefahren eines moralistischen Gemeinwohldiskurses. Um die Verantwortung politischer, wirtschaftlicher und geistig-kultureller Eliten zu konkretisieren, wurde ein *kritisch reflektierter zweistufiger Gemeinwohlbegriff* als Wertmaßstab innerhalb der Verantwortungsrelation eingesetzt. Dabei konnte gezeigt werden, dass sich der Begriff des Gemeinwohls gegen eine Reihe von Einwänden als Grund-

kategorie der politischen Ethik verteidigen lässt. Die sorgfältige Unterscheidung zwischen basalem und meliorem Gemeinwohl und zwischen basalen und melioren Gemeinwohlpflichten ermöglicht es einerseits, das positive Potenzial des Gemeinwohlgedankens für die politische Ethik voll auszuschöpfen. Mit der Abgrenzung des melioren Gemeinwohls und dem Hinweis, dass dieses nur über die Prozesse öffentlicher Deliberation und demokratischer Abstimmung zu bestimmen ist, wird aber zugleich auf inhaltliche Grenzen einer theoretischen Bestimmung des Gemeinwohls verwiesen. Während das basale Gemeinwohl aufgrund seiner Universalisierbarkeit unverlierbare Grundrechte zu garantieren vermag, gewährleistet das meliore Gemeinwohl die nötige Offenheit des Gemeinwohldenkens, die gesichert werden muss, um dem Paternalismuseinwand zu entgehen.

Im dritten Teil des Buches wurde die Tragfähigkeit einer idealen Theorie des guten Gemeinwesens dem »Praxistest« einer *Anwendung auf nicht ideale Verhältnisse* unterzogen. Dass es möglich ist, eine Reihe besonderer basaler und meliorer Gemeinwohlpflichten der politischen, wirtschaftlichen und geistig-kulturellen Eliten zu begründen, die zumeist in engem Verhältnis mit den allgemeinen Gemeinwohlpflichten sämtlicher Mitglieder des Gemeinwesens in ihren Funktionen als Staats-, Wirtschafts- und Kulturbürger stehen, spricht dafür, dass die Theorie einem solchen Test gewachsen ist. Mit der Konzeption externer Gemeinwohlpflichten gegenüber den Mitgliedern anderer Gemeinwesen und mit der Universalisierungsfähigkeit des basalen Gemeinwohlbegriffs ergeben sich zudem Ansatzpunkte für eine über den Rahmen nationalstaatlich verfasster Gemeinwesen hinausgehende Untersuchung, die sich mit den Gemeinwohlpflichten transnationaler Eliten befassen wird.

Literatur

- Ackermann, Josef, »Null Toleranz für Grauzonen. Josef Ackermann, Vorstandsvorsitzender der Deutschen Bank, über seine Moral, Luxusprobleme und Belcanto im Badezimmer«, in: *Zeitmagazin* 22/2007, S. 46–51.
- Adorno, Theodor W., *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/M. 1973.
- Alemann, Ulrich von/Eckert, Florian, »Lobbyismus als Schattenpolitik«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (APuZ) 15–16 (2006), S. 3–10.
- Anheier, Helmut K./Appel, Anja, »Stiftungen in der Bürgergesellschaft: Möglichkeiten und Grenzen«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (APuZ) 14 (2004), S. 8–15.
- Arbeitsstab Forum Bildung in der Geschäftsstelle der Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung und Forschungsförderung, *Förderung von Chancengleichheit. Vorläufige Empfehlungen und Expertenbericht*, Bonn 2000.
- Aristoteles, *Politik*, übers. u. hrsg. v. Olof Gigon, Zürich/Stuttgart 1971.
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übers. u. hrsg. v. Ursula Wolf, Reinbek b. Hamburg 2006.
- Aristoteles, *Rhetorik*, übers. u. hrsg. von Gernot Krapinger, bibliogr. erg. Ausg., Stuttgart 2007.
- Aron, Raymond, *Hauptströmungen des modernen soziologischen Denkens*, Reinbek b. Hamburg 1979.
- Aron, Raymond, »Zur politischen Theorie« (1962), in: ders.: *Zwischen Macht und Ideologie. Politische Kräfte der Gegenwart*, Wien 1974.
- Aron, Raymond, »Regierende und Regierte«, in: ders.: *Fortschritt ohne Ende?* Gütersloh, 1970, S. 50–70.
- Bachrach, Peter, *Die Theorie demokratischer Elitenherrschaft. Eine kritische Analyse*, Frankfurt/M. 1970.
- Backhaus-Maul, Holger/Bidermann, Christine/Nährlich, Stefan/Polterauer, Judith (Hg.), *Corporate Citizenship in Deutschland. Gesellschaftliches Engagement von Unternehmen. Bilanz und Perspektiven*, 2. akt. u. erw. Aufl. Wiesbaden 2010.
- Baum, Manfred: »Probleme der Begründung Kantischer Tugendpflichten«, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* VI (1998), S. 41–56.
- Benda, Julien, *Der Verrat der Intellektuellen* (1927), Frankfurt/M. 1988.
- Berchem, Theodor, *Elitēbildung in der Massenuniversität? Bilanz und Perspektiven der Hochschulreform*, Köln 1985.

- Berg, Christian/Weber, Regina, »Hochschulreform aus studentischer Perspektive«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (APuZ) 48 (2006), S. 14–20.
- Bethusy-Huc, Viola, »Sozialstaats«, in: Wolfgang W. Mickel (Hg.): *Handlexikon zur Politik*, Bonn 1986, S. 476–480.
- Beyme, Klaus von, *Die politische Klasse im Parteienstaat*, Frankfurt/M. 1993.
- Blickle, Peter, »Der Gemeine Nutzen. Ein kommunaler Wert und seine politische Karriere«, in: Münkler, Herfried/Bluhm, Harald (Hg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*, Berlin 2001, S. 85–107.
- Blickle, Peter, »Kommunalismus, Parlamentarismus, Republikanismus«, in: *Historische Zeitschrift* 242 (1986), S. 529–556.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter und seine Rechtsfertigung im 21. Jahrhundert*, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Themen Bd. 86, München 2006.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation«, in: ders.: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte* (1976), Frankfurt/M. 1991, S. 92–114.
- Bohlender, Matthias, »Metamorphosen des Gemeinwohls – Von der Herrschaft guter polizey zur Regierung durch Freiheit und Sicherheit«, in: Herfried Münkler/Harald Bluhm (Hg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*, Berlin 2001, S. 247–274.
- Bohlken, Eike, »Anthropologische Grundlagen einer Ethik der Behindertenpädagogik«, in: Vera Moser/Detlef Horster (Hg.), *Menschenrechte, Menschenwürde, Behinderung. Grundlegung einer Ethik der Behindertenpädagogik*, Stuttgart 2011.
- Bohlken, Eike, »Politische Ethik und politisches Handeln unter den Bedingungen von Elitenkonkurrenz und -kooperation«, in: Christian Löw/Christoph Seibert (Hg.), *Verantwortete Zukunft. Christliche Perspektiven für politische Ethik und politisches Handeln*, Neukirchen-Vluyn 2010, S. 121–141.
- Bohlken, Eike, »Das Recht auf kulturelle Differenz als Bestandteil einer interkulturellen Ethik. Überlegungen zur Vereinbarkeit von Integration und Gruppenrechten kultureller Minderheiten«, in: *Rechtsphilosophische Hefte. Beiträge zur Rechtswissenschaft, Philosophie und Politik* XII (2007), S. 55–78.
- Bohlken, Eike/Wiesendahl, Elmar, »Von den Funktionseliten zu den Verantwortungseliten«, in: Elmar Wiesendahl (Hg.), *Eliten in der Transformation von Gesellschaft und Bundeswehr*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2007, S. 185–206.
- Bohlken, Eike, »Bürgergesellschaft versus Sozialstaat? Die Gemeinwohlpflichten wirtschaftlicher Eliten als Beitrag zur Konsolidierung des Sozialstaats«, in: Stefan Kurzke-Maasmeier/Christoph Mandry/Christine Oberer (Hg.), *Baustelle Sozialstaat! Ethische Sondierungen in unübersichtlichem Gelände*, Münster 2006, S. 91–109.
- Bohlken, Eike, »Marken«, in: Christoph Henning (Hg.), *Marxglossar*, Berlin 2006, S. 167–176.

- Bohlken, Eike, »Die Macht der Eliten. Förderung des Gemeinwohls oder Gefährdung der Demokratie?«, in: Werner Veith/Christoph Hübenenthal (Hg.), *Macht und Ohnmacht. Konzeptionelle und kontextuelle Erkundungen*, Münster 2005, 88–104.
- Bohlken, Eike, »Verlangt die Forderung nach kultureller Autonomie die Überwindung des Digital Divide? Eine kritische Grundrechtsdiskussion«, in: Rupert M. Scheule/Rafael Capurro/Thomas Hausmanninger (Hg.), *Vernetzt gespalten. Der Digital Divide in ethischer Perspektive*, München 2004, S. 71–83.
- Bohlken, Eike, »Medienethik als Verantwortungsethik. Zwischen Macherverantwortung und Nutzerkompetenz«, in: Bernhard Debatin/Rüdiger Funiok (Hg.), *Kommunikations- und Medienethik*, Konstanz 2003, S. 35–49.
- Bohlken, Eike, *Grundlagen einer interkulturellen Ethik. Perspektiven der transzendentalen Kulturphilosophie Heinrich Rickerts*, Würzburg 2002.
- Bohlken, Eike, »Personale und transpersonale Sittlichkeit. Der Wertbegriff des Rechts in der Rechtsphilosophie Emil Lasks und Heinrich Rickerts«, in: Robert Alexy/Lukas H. Meyer/Stanley L. Paulson/Gerhard Sprenger (Hg.), *Neukantianismus und Rechtsphilosophie* (Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat, Bd. 25), Baden-Baden 2002, S. 283–299.
- Bluhm, Harald/Straßenberger, Grit, »Elitedebatten in der Bundesrepublik«, in: Münkler, Herfried/Straßenberger, Grit/Bohlender, Matthias (Hg.), *Deutschlands Eliten im Wandel*, Frankfurt/M./New York, 2006, S. 125–148.
- Boudon, Raymond, *Die Logik des gesellschaftlichen Handelns. Eine Einführung in die soziologische Denk- und Arbeitsweise*, Neuwied/Darmstadt 1980.
- Bottomore, Thomas Burton: *Elite und Gesellschaft. Eine Übersicht über die Entwicklung des Eliteproblems*, 2. Aufl. München 1969.
- Bourdieu, Pierre, *Wie die Kultur zum Bauern kommt. Über Bildung, Schule und Kultur*, hrsg. v. Margareta Steinrück, Hamburg 2001.
- Bourdieu, Pierre, »Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital«, in: Reinhard Kreckel (Hg.), *Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt*, Bd. 2, Göttingen 1983, S. 183–198.
- Bourdieu, Pierre, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt/M. 1982.
- Bude, Heinz, »Die neuen Eliten«, in: *Kursbuch* 139, Berlin 2000, S. 9–16.
- Bürklin, Wilhelm, »Die Potsdamer Elitestudie von 1995: Problemstellungen und wissenschaftliches Programm«, in: ders./Hilke Rebenstorff (Hg.), *Eliten in Deutschland. Rekrutierung und Integration*, Opladen 1997, S. 11–34.
- Burnham, James, *Die Machiavellisten. Verteidiger der Freiheit*, Zürich 1949.
- Brand, Karl-Werner, »Neue Soziale Bewegungen: Europäische Erklärungskonzepte«, in: *Forschungsjournal NSB* 11 (1998), Heft 1, S. 63–79.
- Brugger, Winfried (Hg.), *Gemeinwohl in Deutschland, Europa und in der Welt*, Baden-Baden 2002.
- Carrier, Martin/Roggenhofer, Johannes (Hg.), *Wandel oder Niedergang? Die Rolle der Intellektuellen in der Wissensgesellschaft*, Bielefeld 2007.
- Cathrein, Viktor, *Moralphilosophie*, 5. Aufl. Leipzig 1911.

- Dabrowski Martin/Wolf, Judith (Hg.), *Bildungspolitik und Bildungsgerechtigkeit* (Reihe: Sozialethik konkret), Paderborn 2008.
- Dahrendorf, Ralf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, München 1965.
- Dewey, John, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, hrsg. u. m. einem Nachwort vers. v. Hans-Peter Krüger, Bodenheim 1996.
- Diederichsen, Diedrich, »Die Bürgerdarsteller«, in: *Die Tageszeitung* vom 02.04.2007, S. 15f.
- Dillerup, Ralf/Stoi, Roman, *Unternehmensführung*, München 2006.
- Dravenau, Daniel/Groh-Samberg, Olaf, »Bildungsbenachteiligung als Institutioneneffekt. Zur Verschränkung kultureller und institutioneller Diskriminierung«, in: Peter A. Berger/Heike Kahlert (Hg.), *Institutionalisierte Ungleichheiten. Wie das Bildungswesen Chancen blockiert*, Weinheim/München 2005, S. 103–129.
- Dreitzel, Hans Peter, *Elitebegriff und Sozialstruktur. Eine soziologische Begriffsanalyse*, Stuttgart 1962.
- Dworkin, Ronald, *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass. 1985.
- Endruweit, Günther, »Elitebegriffe in den Sozialwissenschaften«, in: *Zeitschrift für Politik. Neue Folge* Bd. 26 (1979), S. 30–46.
- Engel, Christoph, »Offene Gemeinwohldefinitionen«, in: *Rechtstheorie* 32 (2001), S. 23–52.
- Esser, Andrea Marlen, *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004.
- Etzioni, Amitai, *Common Good*, Cambridge, Mass. 2004.
- Etzioni-Halevy, *The Elite Connection: Problems and Potential of Western Democracy*, Cambridge, Mass. 1993.
- Euchner, Walter, »Versuch über Mandevilles Bienenfabel«, in: Bernard Mandeville, *Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile*, Frankfurt/M. 1968, S. 7–55.
- Field, G. Lowell/Higley, John, *Eliten und Liberalismus. Ein neues Modell zur geschichtlichen Entwicklung der Abhängigkeit von Eliten und Nicht-Eliten: Zusammenhänge, Möglichkeiten, Verpflichtungen*, Opladen 1983.
- Foucault, Michel, »Die politische Funktion des Intellektuellen«, in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Bd. III 1976–1979, hrsg. v. Daniel Defert und Francois Ewald, Frankfurt/M., S. 145–152.
- Frankenberg, Günter, *Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft*, Baden-Baden 1996.
- Friedman, Milton, *Kapitalismus und Freiheit* (1962), Stuttgart 1971.
- Fritzsche, Alexander, »Die »Verhaltensregeln für Mitglieder des Deutschen Bundestages«. Machthaber ohne Legitimation?«, in: *Humboldt Forum Recht. Die juristische Internet-Zeitschrift an der Humboldt-Universität zu Berlin*, 8 (2004), URL: <http://www.humboldt-forum-recht.de/deutsch/8-2004/index.html> (Zugriff 22.01.2009)
- Fuhrmann, Manfred, *Bildung. Europas kulturelle Identität*, Stuttgart 2002.
- Fuhrmann, Manfred, *Der europäische Bildungskanon des bürgerlichen Zeitalters*, Frankfurt/M. 1999.

- Gabriel, Oscar W./Neuss, Beate/Rüther, Günther (Hg.), *Eliten in Deutschland. Bedeutung – Macht – Verantwortung*, Bonn 2006.
- Gehlen, Arnold, »Das Eliteproblem« (1952), in: ders. *Gesamtausgabe*, hrsg. v. Karl-Siegbert Rehberg, Frankfurt/M. 1978, Bd. 7, S. 105–109.
- Genet, Timm, *Der Fremde im Kriege. Zur politischen Theorie und Biographie von Robert Michels 1876–1936*, Berlin 2008.
- Gerhards, Jürgen/Neidhardt, Friedhelm, »Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit: Fragestellungen und Ansätze«, in: Stefan Müller-Doohm/Klaus Neumann-Braun (Hg.): *Massenkommunikation. Beiträge zur Medien- und Kommunikationssoziologie*, Oldenburg 1991, S. 31–89.
- Glitz, Peter/Süssmuth, Rita/Seitz, Konrad, *Die planlosen Eliten. Versäumen wir Deutschen die Zukunft?*, München 1992.
- Großheim, Michael, »Adel der Besonnenheit«, in: *KulturSPIEGEL* 2/2007, S. 18–22.
- Göller, Thomas, »Kulturwissen – »Grenze« des Naturwissens?«, in: Wolfram Högbe (Hg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen, XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, Sektionsbeiträge*, Bonn 2002, S. 633–643.
- Gosepath, Stefan/Merle, Jean-Christophe (Hg.), *Weltrepublik – Globalisierung und Demokratie*, München 2002.
- Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962), m. einem Vorw. z. Neuaufl. 1990, Frankfurt/M. 1990.
- Habermas, Jürgen, »Heinrich Heine und die Rolle des Intellektuellen in Deutschland«, in: *Merkur*, (1986) H. 6, S. 453–468.
- Habermas, Jürgen, »Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm«, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983, S. 53–126.
- Hartmann, Michael, »Chancengleichheit trotz Studiengebühren: die USA als Vorbild?«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (APuZ) 48 (2006), S. 32–38.
- Hartmann, Michael, *Elite-Soziologie. Eine Einführung*, Frankfurt/M. 2004.
- Hartmann, Michael, *Der Mythos von den Leistungseliten. Spitzenkarrieren und soziale Herkunft in Wirtschaft, Politik, Justiz und Wissenschaft*, Frankfurt/M. 2002.
- Hausmanner, Thomas/Bohrmann, Thomas (Hg.), *Mediale Gewalt. Interdisziplinäre und ethische Perspektiven*, München 2002.
- Herb, Karlfriedrich, »Verweigerter Moderne. Das Problem der Repräsentation«, in: *Jean-Jaques Rousseau: Der Gesellschaftsvertrag* (Klassiker auslegen Bd. 20), hrsg. v. Reinhard Brandt/Karlfriedrich Herb, Berlin 2000, S. 167–188.
- Herzog, Dietrich, »Der moderne Berufspolitiker. Karrierebedingungen und Funktion in westlichen Demokratien«, in: Landeszentrale für politische Bildung Baden Württemberg (Hg.), *Eliten in der BRD*, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, S. 28–51.
- Herzog, Roman: »Gemeinwohl«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim Ritter, Darmstadt, 1974, Sp. 248–258.

- Hibst, Peter, »Gemeiner Nutzen. Begriffsgeschichtliche Untersuchungen zur politischen Theorie vom 5. vorchristlichen bis zum 15. nachchristlichen Jahrhundert«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 33 (1990), S. 60–95.
- Hibst, Peter, *Utilitas Publica – Gemeiner Nutz – Gemeinwohl. Untersuchungen zur Idee eines politischen Leitbegriffs von der Antike bis zum späten Mittelalter*, Frankfurt/M./Bern/New York/Paris 1991.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates* (1651), hrsg. u. eingel. v. Iring Fetscher, Neuwied/Berlin 1966.
- Hobbes Thomas, *Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen* (1640), mit einer Einf. v. Ferdinand Tönnies u. einem Vorw. zum Neudr. v. Arthur Kaufmann, Darmstadt 1976
- Höffe, Otfried, *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, 2. Aufl. München 2004.
- Höffe, Otfried, *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*, München 2004.
- Höffe, Otfried, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München 1999.
- Höffe, Otfried, *Aristoteles*, München 2. Aufl. 1999.
- Höffe, Otfried, »Aristoteles' universalistische Tugendethik«, in: *Tugendethik*, hrsg. v. Klaus Peter Rippe und Peter Schaber, Stuttgart 1998, S. 42–68.
- Höffe, Otfried, *Kategorische Rechtsprinzipien*, Frankfurt/M. 1995.
- Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*, München 3. Aufl. 1992.
- Höffe, Otfried, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt/M. 1987.
- Hoffmann-Lange, Ursula, *Eliten, Macht und Konflikt in der Bundesrepublik*, Opladen 1992.
- Hofmann, Hasso, »Verfassungsrechtliche Annäherungen an den Begriff des Gemeinwohls«, in: Münkler, Herfried/Fischer, Karsten (Hg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn im Recht. Konkretisierung und Realisierung öffentlicher Interessen*, Berlin 2002, S. 25–42.
- Homann, Karl, »Wirtschaftsethik. Arbeitet die Wirtschaft für Mehrwert oder für mehr Wert?«, in: Eberhard von Kuenheim Stiftung/ZEIT-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius (Hg.), *Verantwortung unternehmen*, Edition Universitas, Leipzig 2004, S. 19–29.
- Hoogvliet, Rudi/Wedell, Michael, »Von der Anti-Parteien-Partei zur Alternative im Parteiensystem: Bündnis 90/Die Grünen«, in: *Forschungsjournal NSB* 14 (2001), Heft 3, S. 52–58.
- Hollenbach, David, *The Common Good And Christian Ethics* (New Studies in Christian Ethics 22), Cambridge (UK) 2002.
- Hübner, Peter, *Herrschende Klasse und Elite. Eine Strukturanalyse der Gesellschaftstheorien Moscas und Paretos*, Berlin 1967.
- Humboldt, Wilhelm v., »Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen« (1792), in: Werke in fünf Bänden, herausgegeben von Andreas Flitner und Klaus Giel, Darmstadt 1960 Bd 1, S. 56–233.

- Hurrelmann, Achim, »Zwischen Regierungsverantwortung und Bewegungserbe. Parteienreform bei Bündnis 90/Die Grünen«, in: *Forschungsjournal NSB* 14 (2001), Heft 3, S. 46–51.
- Hradil, Stefan/Imbusch, Peter (Hg.), *Oberschichten – Eliten – Herrschende Klassen*, Opladen 2003.
- Imbusch, Peter/Rucht, Dieter: »Wirtschaftseliten und ihre gesellschaftliche Verantwortung«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (APuZ) 4–5 (2007), S. 3–10.
- Isensee, Josef, »Gemeinwohl und Staatsaufgaben im Verfassungsstaat«, in: ders./Paul Kirchhof (Hg.), *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. 3 (Das Handeln des Staates), Heidelberg 1988, S. 3–82.
- Jacggi, Urs, *Die gesellschaftliche Elite. Eine Studie zum Problem der sozialen Macht*, Bern 1960
- Justi, Johann Heinrich Gottlob v., *Grundsätze der Policywissenschaft* (1756), Nachdruck der 3. Ausgabe Göttingen 1782, Frankfurt/M. 1969.
- Justi, Johann Heinrich Gottlob v., *Die Grundfeste zu der Macht und Glückseligkeit der Staaten oder ausführliche Vorstellung der gesamten Policywissenschaft* (1760/61), Neudruck der Ausgabe Königsberg 1760, Aalen 1965.
- Kaina, Viktoria, *Elitenvertrauen und Demokratie: zur Akzeptanz gesellschaftlicher Führungskräfte im vereinten Deutschland*, Wiesbaden 2002.
- Kaina, Viktoria, »Was sind Eliten?«, in: Oskar W. Gabriel/Beate Neuss/Günther Rütter (Hg.), *Eliten in Deutschland. Bedeutung – Macht – Verantwortung*, Bonn 2006, S. 41–55.
- Kant, Immanuel: *Der Streit der Fakultäten* (1798), in: ders., Werke in zehn Bänden hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 9, S. 265–393.
- Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), in: ders., Werke in zehn Bänden hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 10, S. 399–690.
- Kant, Immanuel: *Metaphysik der Sitten* (1797/98), in: ders., Werke in zehn Bänden hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 7, S. 303–634.
- Kant, Immanuel: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795), in: ders., Werke in zehn Bänden hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 9, S. 195–251.
- Kant, Immanuel: »Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis« (1793), in: ders., *Werke in zehn Bänden* hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 9, S. 127–172.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), in: ders., Werke in zehn Bänden hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 6, S. 7–102.
- Keller, Suzanne, »Celebrities as a National Elite«, in: Moshe M. Czumowski (Hg.): *Political Elites and Social Change. Studies of Elite Roles and Attitudes*, DeKalb, Illinois 1983, S. 3–14.
- Kersting, Wolfgang, »Der Sozialstaat im Spannungsfeld zwischen Freiheit und Gleichheit«, in: ders., *Kritik der Gleichheit*, Weilerswist 2002, S. 23–96.
- Kersting, Wolfgang, »Die Vertragsidee des *Contrat social* und die Tradition des neuzeitlichen Kontraktualismus«, in: *Jean-Jaques Rousseau: Der Gesellschaftsvertrag*

- (Klassiker auslegen Bd. 20), hrsg. v. Reinhard Brandt/Karlfriedrich Herb, Berlin 2000, S. 45–65.
- Kersting, Wolfgang, »Herrschaftslegitimation, politische Gerechtigkeit und transzendentaler Tausch. Eine kritische Einführung in das politische Denken Otfried Höffes«, in: ders. (Hg.), *Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes*, Frankfurt/M. 1997, S. 11–60.
- Kersting, Wolfgang, *Niccolò Machiavelli. Leben – Werk – Wirkung*, München 1988.
- Kersting, Wolfgang, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Quellen und Studien zur Philosophie, hrsg. v. G. Patzig/E. Scheibe/W. Wieland, Bd. 20, Berlin 1984.
- Kersting, Wolfgang, »Der kategorische Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommenen Pflichten«, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 37 (1983), S. 404–421.
- Kersting, Wolfgang, »Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit. Kant und die Pflichtenlehre im 18. Jahrhundert«, in: *Studia Leibnitiana* XIV (1982), S. 184–220.
- Kirner, Guido O., »Polis und Gemeinwohl. Zum Gemeinwohlbegriff in Athen vom 6.–4. Jahrhundert v.Chr.«, in: Münkler, Herfried/Bluhm, Harald (Hg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*, Berlin 2001, S. 31–63.
- Klages, Wolfgang, *Republik in guten Händen? Leistungsschwächen des politischen Personals in Deutschland*, Würzburg/Boston 2001.
- Klein, Ansgar, »Politische Eliten in der Demokratie. Zugänge zur Diskussion über die »Politische Klasse«, in: Leif, Thomas/Légrand, Hans-Josef/Klein, Ansgar (Hg.), *Die politische Klasse in Deutschland. Eliten auf dem Prüfstand*, Berlin 1992, S. 16–34.
- Kleinhenz, Gerhard D., »Marktwirtschaft und Sozialstaat: Zukunftsmodell für Deutschland«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (APuZ) 43 (2005), S. 33–40.
- Kluth, Heinz, *Sozialprestige und sozialer Status*, Stuttgart 1957.
- Knebel, Jürgen, »Gemeinwohl«, in: *Handlexikon zur Politikwissenschaft*, hrsg. v. Wolfgang W. Mickel, Bonn 1986, S. 169–172.
- Kocka, Jürgen, »Die Rolle der Stiftungen in der Bürgergesellschaft der Zukunft«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (APuZ) 14 (2004), S. 3–7.
- Koller, Peter, »Das Konzept des Gemeinwohls«, in: *ZiF-Mitteilungen* 3 (2002), S. 6–23.
- Koller, Peter, »Otfried Höffes Begründung der Menschenrechte und des Staates«, in: Kersting, Wolfgang (Hg.), *Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes*, Frankfurt/M. 1997, S. 284–305.
- Koslowski, Peter, *Prinzipien der Ethischen Ökonomie. Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik*, Tübingen 1988.
- Krais, Beate, »Die Spitzen der Gesellschaft. Theoretische Überlegungen«, in: dies. (Hg.), *An der Spitze. Deutsche Eliten im sozialen Wandel*, Konstanz 2001, S. 7–62

- Krüger, Hans-Peter, »Das Intellektuelle: Seine Befreiung durch seine Selbstbejahung in einer gewaltenteiligen Moderne«, in: Winkler, Martina (Hg.): *WortEnde. Intellektuelle im 21. Jahrhundert?* Leipzig 2001, S. 13–25.
- Kuhn, Thomas S., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 2. rev. u. um das Postskriptum v. 1969 ergänzte Aufl. Frankfurt/M. 1976.
- Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford 1995.
- Kymlicka, Will, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford 1991.
- Ladwig, Bernd, »Liberales Gemeinwohl. Von den Schwierigkeiten einer Idee und ihrem Verhältnis zur Gerechtigkeit«, in: Herfried Münkler/Harald Bluhm (Hg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Zwischen Normativität und Faktizität*, Berlin 2002, S. 85–112.
- Lambertz, Günter, *Demokratie oder Elitēherrschaft? Sind die Bürger nur Statisten?*, Krefeld, 1984.
- Lay, Rupert, *Ethik für Manager*, Düsseldorf 1996.
- Locke, John, *Two Treatises of Government* (1690), in: The Works of John Locke, new edition, corr. in 10 vol. 1823, Reprint Aalen 1963, Bd. 5, S. 131–484.
- Löffelberger, Michael, *Marsilius von Padua. Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in »defensor pacis«*, Berlin 1992.
- Luhmann, Niklas, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1988.
- MacIntyre, Alasdair, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/M./New York 1987.
- Machiavelli, Niccolò: *Der Fürst*, übers. u. hrsg. v. Rudolf Zorn, 4. Aufl. Stuttgart 1972.
- Machiavelli, Niccolò: *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*, übers., eingel. u. erl. v. Rudolf Zorn, Stuttgart 1966.
- Maier, Hans, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre (Polizeiwissenschaft). Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Wissenschaft in Deutschland*, Neuwied/Berlin 1966.
- Mandeville, Bernard: *Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vortheile*, Frankfurt/M. 1968.
- Mann, Fritz Karl, »Wohlfahrt«, in: *Wörterbuch der Soziologie*, hrsg. v. Wilhelm Bersdorf, Stuttgart 1969, S. 1304–1306.
- Mannheim, Karl, *Essays on the Sociology of Culture*, London 1956.
- Mannheim, Karl, *Mensch und Gesellschaft. Im Zeitalter des Umbaus*, Leiden 1935.
- Margalit, Avishai/Raz, Josef, »National Self-Determination«, in: *The Journal of Philosophy* LXXXVII (1990), S. 439–461.
- Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Erster Band, Frankfurt/M. 1976.
- Meinecke, Friedrich, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München 1924.
- Meinhold, Roman, *Der Mode-Mythos. Lifestyle als Lebenskunst – philosophisch-anthropologische Implikationen der Mode*, Würzburg 2005.

- Melzer, Arthur M./Weinberger, Jerry/Zinman, M. Richard (Hg.), *The Public Intellectual. Between Philosophy and Politics*, Lanham/Boulder/New York/Oxford 2003.
- Messner, Johannes, *Das Gemeinwohl. Idee. Wirklichkeit. Aufgabe*, Osnabrück 1962.
- Michels, Robert, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, Neudruck der 2. Aufl., Stuttgart 1957.
- Milles, Joachim, »Brüche und Kontinuitäten eines radikalen Intellektuellen. Zur Einführung in die Politische Soziologie Robert Michels«, in: Robert Michels, *Masse, Führer, Intellektuelle. Politisch-soziologische Aufsätze 1906–1933*, Frankfurt/M./New York 1987, S. 7–26.
- Mills, C. Wright, *The Power Elite*, New York 1956.
- Mills, C. Wright, *White Collar: The American Middle Classes*, New York 1951.
- Mills, C. Wright, *The New Man of Power: America's Labor Leaders*, New York 1948.
- Mosca, Gaetano, *Die herrschende Klasse. Grundlagen der politischen Wissenschaft* (ital. 1896), Bern 1950.
- Münkler Herfried/Straßenberger, Grit/Bohlender, Matthias (Hg.), *Deutschlands Eliten im Wandel*, Frankfurt/M./New York, 2006.
- Herfried Münkler/Harald Bluhm (Hg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Zwischen Normativität und Faktizität*, Berlin 2002.
- Münkler, Herfried/Fischer, Karsten (Hg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn im Recht. Konkretisierung und Realisierung öffentlicher Interessen*, Berlin 2002.
- Münkler, Herfried /Fischer Karsten, »Gemeinwohl und Gemeinsinn in der modernen Gesellschaft«, in: *Universitas*, Nr. 675, LVII (2002), S. 888–896.
- Münkler, Herfried/Fischer, Karsten, »Einleitung: Rhetoriken des Gemeinwohls und Probleme des Gemeinsinns«, in: dies. (Hg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung*, Berlin 2002, S. 9–17
- Münkler, Herfried/Bluhm, Harald (Hg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*, Berlin 2001.
- Münkler, Herfried, »Werte, Status, Leistung. Über die Probleme der Sozialwissenschaften mit der Definition von Eliten«, in: *Kursbuch 139. Die neuen Eliten*, Berlin 2000, S. 76–86.
- Münkler, Herfried, *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt/M. 1990.
- Natorp, Paul, »Kant und die Marburger Schule«, in: *Kant-Studien* XVII (1912), S. 193–221.
- Nell-Breuning, Oswald v., »Wirtschaftsethik« (1963), in: Hans Lenk/Matthias Maring (Hg.), *Wirtschaft und Ethik*, Stuttgart 1998, S. 31–44.
- Nell-Breuning, Oswald v., *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, 2. Aufl. München 1985.
- Nell-Breuning, Oswald v., »Gemeingut/Gemeinwohl«, in: ders./Hermann Sacher (Hg.), *Wörterbuch der Politik* Bd. 1, Freiburg i. Brg. 2. Aufl. 1954, S. 51–58.

- Neuestes Conversations-Lexicon oder allgemeine deutsche Real-Encyclopädie für gebildete Stände, von einer Gesellschaft von Gelehrten ganz neu bearbeitet, »Polizey«, Wien 1832, Bd. 14, S. 207–209).
- Nida-Rümelin, Julian, »Hochschulpolitik und die Zukunft der Geisteswissenschaften«; in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (APuZ) 48 (2006), S. 3–7.
- Nida-Rümelin, Julian, »Wozu braucht die Gesellschaft welche Eliten?«, in: ders., *Humanismus als Leitkultur. Ein Perspektivenwechsel*, hrsg. v. Elif Özmen, München, S. 83–94.
- Nida-Rümelin, Julian, »Wozu braucht die Gesellschaft welche Eliten?«, in: *Beiträge zur Hochschulforschung*, hrsg. v. Bayerischen Staatsinstitut für Hochschulforschung und Hochschulplanung, München 2004, Heft 3, S. 6–20.
- Nullmeier, Frank, »Vergesst die Bürgergesellschaft?!«, in: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 15 (2002), Heft 4, S. 13–19.
- Nussbaum, Martha, »Nicht-relative Tugenden: Ein aristotelischer Ansatz«, in: *Tugendethik*, hrsg. v. Klaus Peter Rippe und Peter Schaber, Stuttgart 1998, S. 114–165.
- Offe, Claus, »Wessen Wohl ist das Gemeinwohl?«, in: Herfried Münkler/Karsten Fischer (Hg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung*, Berlin 2002, S. 55–76.
- Pareto, Vilfredo, *Vilfredo Paretos System der allgemeinen Soziologie. Einleitung, Texte und Anmerkungen* (ital. 1916), hrsg. v. Gottfried Eisermann, Stuttgart 1962.
- Platon, *Der Staat*, übers. u. hrsg. v. Karl Vretska, durchges., verb. u. bibliograph. erg. Ausg., Stuttgart 1991.
- Platon, *Nomoi*, in: ders., Werke in acht Bänden, griech. u. deutsch, Bd. 8, bearb. v. Klaus Schöpsdau, übers. v. Klaus Schöpsdau u. Hieronymus Müller, Darmstadt 1977.
- Posner, Richard A., *Public Intellectuals. A Study of Decline*, Cambridge, Mass. 2001.
- Priddat, Birger P., »Gemeinsinn als soziales Kapital. Wie Bürger und Staat besser kooperieren können«, in: *Universitas*, Nr. 675, LVII (2002), S. 928–935.
- Raschke, Joachim, *Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriss*. Frankfurt/M. 1985.
- Rawls, John, *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass. 1999.
- Rawls, John, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1975.
- Reese-Schäfer, Walter, *Was ist Kommunitarismus?* Frankfurt/M./New York 1995.
- Reitmayer, Morten, *Elite. Sozialgeschichte einer politisch-gesellschaftlichen Idee in der frühen Bundesrepublik*, München 2009.
- Richter, Emanuel/Voigt, Rüdiger/König, Helmut (Hg.), *Res publica und Demokratie. Die Bedeutung von Cicero für das heutige Staatsverständnis*, Baden-Baden 2007.
- Riley, Patrick, »Eine mögliche Erklärung des Gemeinwillens«, in: *Jean-Jaques Rousseau: Der Gesellschaftsvertrag* (Klassiker auslegen Bd. 20), hrsg. v. Reinhard Brandt/Karlfriedrich Herb, Berlin 2000, S. 107–133.
- Rinderle, Peter, »Welche moralischen Tugenden braucht der Politiker in einer liberalen Demokratie?«, in: *Zeitschrift für Politik* 50 (2003), Heft 4, S. 397–422.

- Rittberger, Volker/Hasenclever, Andreas, »Religionen in Konflikten«, in: Hans Küng/Karl-Josef Kuschel (Hg.), *Wissenschaft und Weltethos*, München 1998, S. 161–200.
- Ritter, Gerhard, *Die Dämonie der Macht. Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit*, 5. umgearb. Aufl. von *Machtstaat und Utopie*, Stuttgart 1947.
- Röhrich, Wilfried, *Eliten und das Ethos der Demokratie*, München 1991.
- Röpke, Wilhelm, *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, Zürich/Stuttgart 1958.
- Roth, Roland, *Demokratie von unten. Neue soziale Bewegungen auf dem Wege zur politischen Institution*, Köln 1994.
- Roth, Roland, »Eliten und Gegeneliten. Neue soziale Bewegungen als Herausforderung »demokratischer Elitenherrschaft«, in: Thomas Leif/Hans-Josef Legrand/Ansgar Klein (Hg.), *Die politische Klasse in Deutschland. Eliten auf dem Prüfstand*, Bonn/Berlin 1992, S. 364–390.
- Roth, Roland/Rucht, Dieter (Hg.), *Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland*, aktual. u. erw. Neuausg., Bonn 1991.
- Rousseau, Jean-Jaques, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, in: Zus.arbeit m. Eva Pietzcker neu übers. u. hrsg. v. Hans Brockard, Stuttgart 2003.
- Rucht, Dieter, *Modernisierung und neue soziale Bewegungen. Deutschland, Frankreich und die USA im Vergleich*. Frankfurt/M. 1994.
- Salomon, Alice/Wronsky, Sidy, *Leitfaden der Wohlfahrtspflege*, 2. Aufl. Leipzig, Berlin 1923.
- Sandel, Michael J., »Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst«, in: Honneth, Axel (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M./New York 1993, S. 18–35.
- Sartori, Giovanni, *Demokratietheorie* (engl. 1987), Darmstadt 3. Aufl. 2006.
- Sartre, Jean-Paul, »Plädoyer für die Intellektuellen«, in: ders., *Gesammelte Werke, Bd. 6: Politische Schriften*, Reinbek b. Hamburg 1995, S. 90–148.
- Schmücker, Reinold, »Kunstkritik als demokratischer Prozess«, in: Ursula Franke/Josef Früchtl (Hg.), *Kunst und Demokratie*, Hamburg 2003, S. 99–113.
- Schmücker, Reinold, »Funktionen der Kunst«, in: Bernd Kleimann/Reinold Schmücker (Hg.), *Wozu Kunst? Die Frage nach ihrer Funktion*, Darmstadt 2001, S. 13–33.
- Schneider, Ulrich F., *Der Januskopf der Prominenz. Zum ambivalenten Verhältnis von Privatheit und Öffentlichkeit*, Wiesbaden 2004.
- Schöning, Werner/Farhauer, Oliver, »Bildungsförderung, Verteilungspolitik und soziale Durchlässigkeit. Zur Theorie und Empirie eines vernachlässigten Handlungsfeldes«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (APuZ) 28 (2004), S. 17–23.
- Schrader, Ulf, *Corporate Citizenship. Die Unternehmung als guter Bürger?*, Berlin 2003.
- Schubert, Glendon, *The Public Interest: A Critique of the Theory of a Political Concept*, New York 1960.

- Schultze, Rainer-Olaf, »Gemeinwohl«, in: Dieter Nohlen/ders. (Hg.): *Politische Theorien. Lexikon der Politik*, München 1995, Bd. 1, S. 137–144.
- Schumpeter, Joseph Alois, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie* (engl. 1942), 7. erw. Aufl. Tübingen/Basel 1993.
- Schuppert, Gunnar Folke, »Gemeinwohl – ein schwieriger Begriff«, in: *Universitas*, 675 LVII (2002), S. 910–927.
- Schwanitz, Dietrich, *Bildung. Alles, was man wissen muss*, Frankfurt/M. 1999.
- Schweidler, Walter, *Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2004.
- Simon, Thomas, *„Gute Policy“. Ordnungsleitbilder und Zielvorstellungen politischen Handelns in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt/M. 2004.
- Simon, Thomas, »Gemeinwohltopik in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Politiktheorie«, in: Münkler, Herfried/Bluhm, Harald (Hg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*, Berlin 2001, S. 129–146.
- Sims, Ronald R., *Ethics and Corporate Social Responsibility. Why Giants Fall*, Westport, CT/London 2003.
- Smith, Adam, *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen* (1776), aus dem Engl. übertr. u. m. einer umfassenden Würdigung des Gesamtw. hrsg. von Horst Claus Recktenwald, München 1993.
- Smith, Adam, *Theorie der ethischen Gefühle* (1759), hrsg. v. Walther Eckstein, Hamburg 1985.
- Solga, Heike, »Meritokratie – die moderne Legitimation ungleicher Bildungschancen«, in: Peter A. Berger/Heike Kahlert (Hg.), *Institutionalisierte Ungleichheiten. Wie das Bildungswesen Chancen blockiert*, Weinheim/München 2005, S. 19–38.
- Solon, »Eunomia-Elegie«, in: Joachim Latacz, *Die griechische Literatur in Text und Darstellung Bd. 1. Archaische Periode*, 2. Aufl., Stuttgart 1998, S. 196–201.
- Sonnenfels, Joseph v., *Grundsätze der Polizey* (1765), hrsg. v. Werner Ogris, München 2003.
- Stammer, Otto, »Das Elitenproblem in der Demokratie«, in: Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft 71 (1951), S. 513–540.
- Stehr, Nico/Henning, Christoph/Weiler, Bernd (Hg.), *The Moralization of the Markets*, New Brunswick/New Jersey 2006.
- Steigleder, Klaus, *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*, Stuttgart/Weimar 2002.
- Straßner, Alexander, »Funktionen von Verbänden in der modernen Gesellschaft«, in: *Aktuelles aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)* 15–16 (2006), S. 10–16.
- Strasser, Johano, *Kopf oder Zahl. Die deutschen Intellektuellen vor der Entscheidung*, Frankfurt/M./Wien/Zürich 2005.
- Stein, Lorenz v., *Die Verwaltungslehre*, Neudruck der 1./2. Aufl. 1866/1884, Aalen 1962.
- Steinmann, Horst/Schreyögg, Georg, *Management. Grundlagen der Unternehmensführung. Konzepte – Funktionen – Fallstudien*, 6. Aufl. Wiesbaden 2005.

- Steinmann, Horst/Löhr, Albert: *Grundlagen der Unternehmensethik*, 2. Aufl. Stuttgart 1994.
- Sternberger, Dolf, »Das allgemeine Beste« (1961); in: ders., »*Ich wünschte, ein Bürger zu sein.*« *Neun Versuche über den Staat*. Frankfurt/M. 1995, S. 170–190.
- Stieglitz, Leopold, *Die Staatstheorie des Marsilius von Padua. Ein Beitrag zur Kenntnis der Staatslehre im Mittelalter*, Leipzig/Berlin 1914.
- Stolleis, Michael, »Gemeinwohl«, in: *Evangelisches Staatslexikon*, hrsg. v. Roman Herzog, Herrmann Kunst, Klaus Schleich, Wilhelm Schneemelcher, 3. Aufl. Stuttgart 1987.
- Stolleis, Michael, *Gemeinwohlformeln im nationalsozialistischen Recht*, Berlin 1974.
- Tamayo, Miguel: »Die Entdeckung der Eliten – Gaetano Mosca und Vilfredo Pareto über Macht und Herrschaft«, in: Peter Imbusch (Hg.), *Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Konzeptionen und Theorien*, Opladen 1998, S. 61–75.
- Taylor, Charles, »Atomism«, in: ders.: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers* Bd. 2, Cambridge/London u.a. 1986, S. 187–210.
- Thies, Christian, »Kritik der Kunst. Avantgarde und Autonomie«, in: Bernd Kleimann/Reinold Schmücker (Hg.): *Wozu Kunst? Die Frage nach ihrer Funktion*, Darmstadt 2001, S. 194–210.
- Thomas von Aquin, *Über die Herrschaft der Fürsten*, Stuttgart 2004.
- Thomas von Aquin, *Das Gesetz I–II, 90–105*, Die deutsche Thomas-Ausgabe, vollst., ungek. Deutsch-lat. Ausgabe der *Summa theologica*, Bd. 13 komment. v. Otto Hermann Pesch, Heidelberg/Graz/Wien/Köln 1977.
- Thukydides, *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*, übers. u. m. einer Einf. u. Erl. vers. v. Georg Peter Landmann, Darmstadt 1993.
- Ulrich, Peter, *Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*, 3. rev. Aufl. Bern/Stuttgart/Wien 2001.
- Ulrich, Peter, »Wofür sind Unternehmen verantwortlich? Teil II: Stakeholder-Dialog und republikanische Mitverantwortung«, in: *Forum Wirtschaftsethik* 6 (1998), Heft 1, S. 3–9.
- Utz, Arthur-Friedolin, *Sozialethik*, Heidelberg/Löwen 1958.
- Vehrkamp, Robert B./Kleinsteubner Andreas (Hg.), *Soziale Gerechtigkeit in Deutschland. Ergebnisse einer repräsentativen Umfrage unter deutschen Parlamentariern*, Gütersloh 2006.
- Veith, Werner, »Gemeinwohl«, in: Marianne Heimbach-Steins (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Regensburg 2004, S. 270–282.
- Verpaalen, Antoine Pierre, *Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus*, Heidelberg 1954.
- Wasner, Barbara, *Eliten in Europa. Einführung in Theorien, Konzepte und Befunde*, Wiesbaden 2004.
- Weber, Max, »Politik als Beruf« (1919); in: ders., *Gesammelte politische Schriften*, hrsg. v. Johannes Winckelmann, 5. Aufl. Tübingen 1988, S. 505–560.
- Weber, Max, »Parlament und Regierung«, in: *Gesammelte politische Schriften*, hrsg. v. Johannes Winckelmann, 5. Aufl. Tübingen. S. 306–443.

- West, Cornel, *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, Madison/Wisconsin 1989.
- Wieland, Josef, »Die Büchse der Pandora. Unternehmensverantwortung in einer globalen Welt«, in: Eberhard von Kuenheim Stiftung, ZEIT-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius (Hg.), *Verantwortung unternehmen*. Edition Universitas, Leipzig 2004, S. 30–39.
- Winock, Michel, *Das Jahrhundert der Intellektuellen*, Konstanz 2003.
- Winterhoff-Spurk, »Molussische Fee – Wie oft und mit welchem Nutzen sieht die Unterschicht fern?«, in: *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern*, 38 (2008), Heft 8, S. 24–25.
- Wintermantel, Margret, »Hochschulreform aus Sicht der Hochschulen«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)* 48 (2006), S. 8–13.
- Wölke, Gabriele, *Eliten in der Bundesrepublik Deutschland. Zur Rückkehr eines Begriffs* (Beiträge zur Gesellschafts- und Bildungspolitik), hrsg. v. Institut der deutschen Wirtschaft 54, Heft 6, 1980.
- Wolff, Christian, *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts* (1754), Gesammelte Werke, erste Abteilung. Deutsche Schriften Bd. 19, hrsg. u. m. einem Nachw. vers. von Marcel Thomann, Hildesheim/New York, 1980.
- Wolff, Christian, *Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen* (Deutsche Politik 1721) (Bibliothek des deutschen Staatsdenkens Bd. 13), bearb., eingel. u. hrsg. v. Hasso Hofmann, München 2004.

Sachregister

- Abgeordneter, gläserner 249, 260 Anm., 273, 327
- Ansehen, soziales 28, 74f., 230, 251, 259f., 324, 332
- Arbeit
- Lohnarbeit 313f., 317
 - Pflicht zur 313f.
 - Reproduktionsarbeit 309, 313, 382
 - Recht auf? 310–317
- Arbeitsgesellschaft 309, 312f.
- Arbeitsplätze, Pflicht zur Sicherung? 305, 308–317
- Basisdemokratische Verfahren 256
- Bildungselite 347, 355, 381f.
- Bildungsgerechtigkeit 69 Anm., 354, 357f., 372
- Bildungsinhalte, Auswahl der 360, 365
- Bildungswesen 79, 348f., 354
- akademisches 364–382
 - schulisches 356–364
- Böckenförde-Diktum 141f., 417
- Bürgergesellschaft 256f., 277, 338f., 401
- Celebrities 50, 260f., 383, 402
- Chancengleichheit
- formale 44, 46, 67, 79, 126f., 358f.
 - materiale (s. Startchancengleichheit)
- Compliance 341, 345
- Conditio humana 207, 298
- Corporate Citizenship (CC) 287, 337–346
- Corporate Social Responsibility (CSR) 287, 337–346
- Demokratie
- direkte 68, 208, 256, 283
 - repräsentative 68, 132, 138, 208, 227, 246, 256
- Differenzprinzip 79, 271
- Disproportionalität, Problem der 248, 272f., 283f., 339
- Druck, sozialer 68, 240, 253, 321, 345
- Effizienz 41, 124, 129, 154, 248f., 278, 325, 327, 339
- Egalitarismus 58, 271
- Eigeninteresse 16, 30, 69, 89, 114–117, 124f., 173, 175, 232, 254, 285, 294, 345
- Elite(n),
- geistig-kulturelle 14 Anm., 347–418
 - politische 17, 51, 239–285, 332
 - regierende 17, 34–41, 44–49, 53, 71, 176, 242–262, 301, 304, 317, 386
 - religiöse 276, 415–417
 - transnationale 11, 206, 338 Anm., 421
 - wirtschaftliche 53, 232, 286–346, 420
 - wissenschaftliche 80 Anm., 360, 365–382
 - im Kunstbetrieb 406–415

- Elitenautonomie, relative 400
 Elite(n)theorie 15, 21
 – demokratische 41, 50–52, 68f., 279
 Elitenforschung 52, 66, 70, 72 Anm.,
 73,
 Elitenherrschaft 29f., 32, 36 Anm.,
 41, 43, 45, 50, 52, 63, 68, 279
 Elitenkonkurrenz 48f., 55, 62, 67,
 254, 263, 279, 380
 Elitenpluralismus 47–53, 62
 Elitenrekrutierung 22f., 58, 60f., 67,
 285, 377, 380
 Eliteuniversität 13, 354, 376–380
 Elitenversagen 15, 319 Anm., 419
 Entboulevardisierung 260, 405
 Entmoralisierung 37, 45, 72, 103f.,
 113f., 124, 152, 154, 260
 Entnormativierung 63, 72
 Erfolgsverantwortung 293, 303, 318,
 336, 340, 386
 Erwartung
 – ethisch legitime soziale 17, 223,
 228f., 231, 248, 253, 259, 270,
 302 Anm., 319 Anm., 326, 328f.,
 331, 343–345, 412, 420
 – ethisch illegitime soziale 301, 303,
 317, 326, 328, 344, 374
 Ethik, politische 11, 13–15, 21, 28,
 39–47, 64–66, 78, 80f., 85, 101–
 104, 150, 163, 167, 181, 183
 Existenzsicherung 90, 108, 120, 123f.,
 128f., 155f., 203f., 243, 311
 Exit option 317–322, 342
 Expertenrolle 302, 330, 355, 360,
 365–368, 375
 Expertokratie 367

 Freiwilligkeit 141, 159, 174, 214, 228,
 275, 333, 342
 Frieden 94, 104
 – sozialer 42, 205f., 276, 279, 326, 353
 – religiöser 276, 416
 Funktionselite 58, 61–66, 69, 74, 420

 Gegenelite 36, 39, 240f., 275
 Gemeinschaft 89, 94–97, 114, 136,
 142, 189–193, 204, 209
 Gemeinschaftsterror 135
 Gemeinsinn 142, 171, 174–176, 214
 – kultureller 354, 412–414
 Gemeinwohl
 – basales 16, 204–207, 209, 234, 238
 – meliores 16f., 207–209, 216 Anm.,
 238, 255f., 271, 376, 421
 – optimales 209, 234 Anm.
 – als ethisches Korrektiv 97, 152, 160
 – als integrative Größe 92, 191
 – als Legitimationsgrund 97, 142,
 160f.
 – geschlossenes 146, 162, 168
 – offenes 137, 139, 169
 – negativ-kritisch 176–179, 198 Anm.
 – positiv-präskriptiv 176–179
 Gemeinwohlaufgaben 184–186, 201,
 208, 256
 Gemeinwohlbelange 142 Anm., 143–
 149, 157f. 166
 Gemeinwohlauffassungen
 – apriorische 137, 161–168, 170, 180–
 184, 198, 201, 208
 – aposteriorische 161–164, 166, 180f.,
 195, 198
 – formale 137, 143, 146, 164–167
 – funktionale 102, 115, 124, 171–
 177, 235, 411
 – funktionalistische 175f., 197, 268f.
 – individualistische 208
 – kollektivistische 16, 197f., 202, 208,
 319
 – materiale 143–147, 164–167, 181,
 184, 190, 192–194, 199f.
 – moralische 113, 115, 171–176
 – moralistische 420
 – prozedurale 133, 136–150, 157f.,
 166–171, 185f., 195, 198, 200f.,
 208, 238

- substanzielle/substanzialistische 133f., 137, 156, 165, 167–171, 183f., 196, 198
- Gemeinwohldilemma 143–147, 149, 163
- Gemeinwohlgüter 16f., 86, 91, 128, 130f., 139f., 157, 185, 203–209, 234f., 245f., 257, 270f., 292, 300–302, 307, 314f.
- Gemeinwohlpflichten
 - externe 192, 206 Anm., 257, 338 Anm., 421
 - positions- und rollenspezifisch 16, 226, 231, 236, 242, 322, 345, 410
 - Theorie der 16, 210–232, 259, 272f., 280, 285, 316, 319 Anm., 328, 345, 412, 420
- Gemeinwohlziele 99, 142 Anm., 145f., 156, 164, 171, 183–185, 196, 201, 206, 208, 223
- Generationen, künftige 286, 293f., 300f., 303, 413
- Gerechtigkeit 14, 27, 64, 81, 128, 131–133, 147, 150, 188, 197, 237, 283 Anm., 326, 396
 - distributive 206 Anm.
 - kommutative 321, 382
- Geschmacksbildung 384, 392–394, 409
- Gesetzgebung, unvollständige 246f., 341 Anm.
- Gesundheit 126, 149, 185 Anm., 304f., 326, 328
- Gewaltenteilung 51, 55, 139, 246, 262f., 385
- Gewinnprinzip 294–296, 299, 327f., 370, 386, 389
- Gewinnmaximierung 293–295, 303, 306, 318, 324, 343, 388
- Gewinnoptimierung 328, 336f., 343
- Gewissen 28, 78, 132f., 157, 168, 170, 282, 397, 401f.
- Gleichheit 39, 44, 91, 116f., 229, 296 Anm., 310
- Glück 88f., 96, 115, 118, 122f., 151, 155, 166, 181–185, 196f., 218f.
- Grundeinkommen, bedarfsunabhängiges 313
- Grundrechte 136–142, 148f., 158, 166, 171, 197f., 203, 246, 297
- Herrschaft, gute 87f., 159, 253f.
- Heterogenität, kulturelle 69, 352, 375
- Hierarchie(n) 48, 53 Anm., 54, 240, 346
- Hochbegabtenförderung 376–380
- Homogenität, Minimum an kultureller 205f., 354, 381, 412–414, 418
- Homo oeconomicus 292, 294, 325, 345, 368
- Ideologievorwurf
 - gegen den Elitenbegriff 67f.
 - gegen den Gemeinwohlbegriff 186–188, 199, 211
- Infotainment 395
- Informationspflicht 281
- Informationsfreiheit 205, 385, 387–389
- Inklusion 116, 190f., 202f., 208
- Integration
 - kulturelle 350, 353f., 361
 - offene 354, 375, 414 Anm.
 - soziale 156, 192
- Integrität, personale 250–255, 264f., 274f., 324f.
- Integrity-Ansatz 341, 344f.
- Intellektueller 51, 347, 383, 395–403
- Interesse(n), öffentliche 86, 105
 - Anm., 136, 142, 144–146, 148f., 156f., 189, 326, 387 Anm., 402
- Interessengruppen 238, 240, 266–279, 288

- Kapital, Bewegungsfreiheit des 318, 320, 322, 387 Anm.
- kulturelles 59, 358, 375
- Kommunitarismus 165, 167, 200, 234, 353 Anm., 381, 414
- Kompetenz
- kulturelle 350–352, 354, 357–363, 373, 392 Anm., 395, 413
- interkulturelle 348, 352f., 357, 361, 368f.
- Konsensuelite 379
- Konsumentensouveränität 302, 316, 406
- Kooptation 59–61, 240
- Kosten, externe 304
- Korruption 37, 67, 252, 272, 324
- Kritische Theorie 400 Anm.
- Kultur 348, 351
- politische 250, 256, 266, 277, 397–400
- wirtschaftliche 324, 329
- Kulturbürger 348, 374, 420
- Kulturelle Autonomie 204f., 243, 271 Anm., 303, 315, 348, 350–354, 360–362, 381, 413
- Kulturelles Gedächtnis/Erbe 365, 368, 374f., 412–414
- Kulturelle Identität 350, 352–354, 360f., 381, 394
- Kulturelles Selbstverständnis 349f., 352–354, 365–369, 374f., 393, 397, 404, 406–411
- Kunst 347–349, 367 Anm., 392–394, 400, 406–414
- Autonomie der 408, 410
- Leben, gutes 29, 89, 97, 106, 108, 171f., 185, 203, 207, 234f., 261
- Lebensdienlichkeit 295f., 298
- Leistung 14, 22f., 33–35, 57 Anm., 58–64, 69 Anm., 71, 73–77, 80, 347, 358f., 378 Anm., 379, 403f.
- Leistungsgesellschaft 58, 358
- Leistungsgerechtigkeit 59, 61, 67, 358
- Liberalismus 115, 124, 154
- politischer 112, 117, 133, 420
- wirtschaftlicher 112, 117, 154, 197, 245, 292
- Lobby/Lobbyismus 240, 272–274, 303 Anm.
- Lobbyist, gläserner 274, 327
- Machtelite 52–55, 64f.
- Mäzenatentum 331–334
- Managerbezüge 64, 325–327, 342
- Marktversagen 154, 245, 292, 336, 386
- Masse 31, 67, 279
- Massenuniversität 378f.
- Medien, öffentlich-rechtliche 385–387, 393–395, 405, 408
- Medieneliten 260, 349, 382–406
- Meinungsbildung 384–391, 395, 402
- Menschenrechte 146, 148–150, 164, 166, 179, 197, 206f., 298, 311, 357
- Moralisierung 43, 178, 197f., 260, 285, 295, 298, 325, 329, 336, 341, 374, 418, 420
- Moralismus 198 Anm., 285, 374 Anm., 402, 420
- Nachhaltigkeit 250, 254, 302f., 305, 318, 323, 328, 338, 342f., 413
- Nationalsozialismus 43, 55, 135f., 139, 157, 270
- Neoliberalismus 13, 154, 176, 294, 344
- Nepotismus 67, 380
- Neutralität, des Staates 417
- Obligation to belong 381
- Öffentlichkeit 54f., 140, 174 Anm., 179, 206, 216, 260, 270, 327, 340, 349f., 352f., 365–368, 382–387, 398, 404f., 408f.

- Öffentliche Person 396f., 401, 403, 405f.
- Ökonomisierung 130, 247 Anm., 330, 370f., 388
- Oligarchie, ehernes Gesetz der 22, 30f., 47, 49 Anm., 51–53, 227, 241 Anm.
- Ordnung, gute 86f., 91, 99, 109
- Partikularismus(einwand) 38, 178, 183 Anm., 186–188, 196, 199f., 234, 399
- Paternalismus(einwand) 154f., 196–201, 214, 228, 269, 301, 342, 420
- Partizipation 31f., 144, 207, 257f., 267, 277f., 339
- Pflichten
- enge/weite 211 Anm., 216, 217 Anm., 219–224, 229
 - vollkommene/unvollkommene 211 Anm., 216f., 220–224, 229, 256, 270, 275, 300
- Politik
- Primat der 121, 239 Anm., 296, 298, 329f.
 - Sphäre der 237–239
 - symbolische 247, 402, 404f.
- Polizey, gute 85, 106–112, 118, 121 Anm., 125–127, 153f.
- Populärkultur 392, 409
- Prestige 23, 35, 59, 73–75, 403
- Privatisierung 128, 257
- Programmauftrag der Medien 387, 394, 408
- Prominenz/Prominente 50, 261, 401–406
- Public-Private-Partnership 257
- Publizität, Prinzip der 273, 330, 352, 367
- Raubtierkapitalismus 325, 336
- Recht 27, 95, 121–123, 136 Anm., 139 Anm., 182, 204, 214, 225
- Rechtspflichten 210–229, 244f., 324
- Regulierung 63, 121, 127, 154, 176, 256–258, 290 Anm., 301, 304, 325, 367, 386
- Religion 276, 360–362, 415–417
- Religionsfreiheit 205, 276, 417
- Religionsunterricht 360–362
- Responsivität 56 Anm., 65, 80, 242, 248, 256, 280
- schwache 257, 265, 278
 - starke 257f., 265, 267, 276, 279, 283f., 332
- Rollenverantwortung 225f.
- Selbstachtung 309 Anm., 311–313
- Selbstbestimmung 121, 138, 155, 196f., 250
- Selbstregulierung 257, 268, 276, 279, 291, 338, 344
- sensus communis 187, 399
- Shareholder-Value 306, 334, 343, 388 Anm.
- Sittlichkeit 113, 155, 211, 220 Anm., 224–227
- institutionengestützte 225f., 229, 346
 - interkulturelle 354, 410
 - personale 226
 - repräsentative 226f., 229f., 232, 279–283, 391
 - repräsentierte 227, 229f., 279
- Soziallehre, katholische 93, 130–135, 139, 156f., 162, 165, 168, 189 Anm., 311
- Sozialstaat 118, 128f., 142f., 149, 155f., 286, 309
- Soziale Frage 126, 267
- Soziale Bewegung/Neue soziale Bewegungen 17, 44, 240f., 248, 266–268, 272, 277–279
- Sponsoring 331–335
- Staatsmann 253f.
- Staatsräson 105f., 109f., 114, 152, 173

- Stabilität, politische/soziale 27–29, 33–35, 37, 39–43, 45, 71, 101, 128, 155, 160f., 236 Anm.
- Stakeholder-Modell 294, 296, 337f., 342–344
- Stars 261, 403 Anm., 405f.
- Startchancengleichheit 69 Anm., 128, 354, 358f., 372
- Steuerflucht 320
- Stiftungen 331–335, 370, 377–380, 382
- Studiengebühren 372, 377
- Substanzeelite 52 Anm., 57f.
- Toleranz 276, 357, 416f.
- Transparenz 273f., 276, 303 Anm., 325–327
- Transzendentalphilosophie/transzendente Reflexion 16, 163f., 171, 183–185, 198f., 201f., 207f., 234, 298, 327
- Tugend 28, 57, 89, 91, 94, 102f., 105, 110 Anm., 113f., 117f., 153, 171–175, 211 Anm., 213, 269, 325, 345f.
- Tugendpflichten 16, 210–232, 261, 333, 362, 409 Anm., 417, 420
- Tugendterror 89, 253, 342
- Umweltschutz 176, 205, 232, 241
- Umweltbedingungen, lebensfreundliche 204, 286, 294, 301–303, 325, 343, 406
- Ungleichheit 14
– natürliche 33, 358
– soziale 31, 40, 68, 79, 161, 358
- Universalismus, hypothetischer 148, 163f., 183f., 199
- Unsichtbare Hand 49f., 52 Anm., 62f., 115, 124f., 142, 154, 173f., 291f., 294
- Unterbestimmtheit, Einwand der 15, 180–186, 189, 196, 199, 205, 218, 270, 319
- Unterhaltung 384–395, 402, 405, 407
- Unternehmensführung, gute 17, 290f., 293, 296, 300, 302, 307, 319, 328f., 334
- Unternehmenskultur 291
- Unternehmenssicherung 305–307, 317, 320–322, 328, 387 Anm.
- Utilitarismus 16, 104, 197, 208
- Verantwortungselite 15f., 77f., 234, 280, 379, 419f.
- Verantwortungsrelation 77f., 280, 420
- Verfassungsform/Verfassungspolitik 21, 41, 88, 90, 138–149, 151, 153, 158, 160f., 163f., 166, 238, 244f.
- Verfassungsstaat 138–143, 145, 149, 207f., 238f., 244, 282, 417
- Volksentscheid 208, 256–258
- Vollbeschäftigung 310, 312
- Vorbildfunktion, der Eliten 75f., 258, 261f., 291, 324f., 335, 373, 402–404, 416
- Wahlpflicht 213, 269, 280f.
- Weltgemeinwesen 192–196, 201f., 206, 231, 349
- Weltgemeinwohl 195, 210
- Wertelite 53 Anm., 55–58, 61–66, 69, 75, 77, 79, 259, 336, 420
- Wertpluralismus 69, 77, 79, 205
- Willensbildung, politische 137, 157, 166, 242, 250, 263f., 267f., 271, 277f., 339, 367f., 390f., 395
- Wirtschaft 154, 285–295, 298, 302, 310, 329f., 344, 370
- Wirtschaftsbürger 175, 289f., 298, 302, 309f., 315, 320, 321 Anm., 335f., 339, 348, 406
- Wirtschaftsbürgertugend 298, 302 Anm.

- Wirtschaftsethik 329, 341
– Integrative 295–297, 327
– Ökonomistische 295–299, 345
Wohlfahrt 86, 108–110, 116, 118f.,
121–126, 129, 131, 133, 153–155,
180f., 218 Anm.
Wohlfahrtsstaat 85, 125–130,
140 Anm., 142, 155, 159
Wohltätigkeit 218, 222, 224, 230
Zugangsgerechtigkeit 358
Zustand des Gemeinwesens
– guter 14, 42, 86, 149, 151, 159, 225,
234–236, 254, 279, 285, 287, 328,
336, 341, 418f.
– optimaler 209, 234 Anm.

Personenregister

- Adorno, Theodor W. 392 Anm.,
400 Anm.
- Aegidius Romanus 92, 96f., 99
- Aristoteles 13, 29, 88–90, 95, 97, 151,
181f., 185
- Aron, Raymond 51, 53f., 68, 71
- Benda, Julien 347, 399
- Berlusconi, Silvio 391
- Bottomore, Thomas B. 26 Anm.,
68 Anm.
- Boudon, Raymond 358 Anm.
- Bourdieu, Pierre 394 Anm.
- Cassirer, Ernst 169 Anm.
- Cicero, Marcus Tullius 90f., 116
- Dilthey, Wilhelm 38 Anm.
- Dreitzel, Hans-Peter 73, 75f., 404
Anm.
- Einstein, Albert 374
- Foucault, Michel 347
- Frankenberg, Günter 142 Anm.
- Furger, Franz 136
- Galilei, Galileo 374
- Gehlen, Arnold 56 Anm.
- Habermas, Jürgen 347
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
125 Anm.
- Hentig, Hartmut von 356 Anm.
- Hesiod 86f., 92
- Hobbes, Thomas 52 Anm., 100, 104–
106
- Höffe, Otfried 11, 89f. Anm., 238
Anm.
- Homann, Karl 295
- Horkheimer, Max 400 Anm.
- Hugenberg, Alfred 391
- Humboldt, Wilhelm v. 112, 115, 117–
120, 123f., 154f., 157, 206 Anm.
- Isensee, Josef 141 Anm.
- Johannes XXIII. 131 Anm.
- Justi, Johann Heinrich Gottlob v.
111, 121
- Kaina, Viktoria 73 Anm.
- Kant, Immanuel 16, 28, 115, 117,
120–124, 148 Anm., 154f., 159,
162f., 166–168, 180–183, 187f.,
197, 210–212, 216–224, 230f.,
251f., 273, 297 Anm., 309 Anm.,
341, 348 Anm., 352f., 367, 399,
409
- Keller, Suzanne 402 Anm.
- Kersting, Wolfgang 102 Anm.,
217 Anm., 221
- King, Martin Luther 415
- Kluth, Heinz 74
- Korff, Wilhelm 136

- Leo XIII. 131 Anm.
 Locke, John 140
 Löhr, Albert 295 Anm.
 Luden, Heinrich 126

 Machiavelli, Niccoló 36f., 42, 52 Anm.,
 100–106, 113, 152, 159 Anm.
 Maecenas 331
 Mandeville, Bernard 112–115, 124,
 154f., 173f.
 Mannheim, Karl 68, 378 Anm.,
 402 Anm.
 Marsilius von Padua 92, 96f., 99, 152
 Marx, Karl 26, 31, 294 Anm.,
 315 Anm.
 Messner, Johannes 56 Anm., 130–
 134, 162, 165, 167 Anm., 168, 170
 Michels, Robert 15, 21–22, 30–32, 39,
 41f., 44–45, 47, 49 Anm., 53, 227,
 241 Anm.
 Mills, C. Wright 50f., 53f., 62, 64, 68
 Anm., 69
 Mosca, Gaetano 15, 21–32, 34–36,
 38f., 41f., 44–47, 49 Anm., 53,
 55f., 59 Anm., 64, 69, 160, 253

 Nell-Breuning, Oswald v. 130, 134–
 136, 163, 165
 Nida-Rümelin, Julian 13, 79f.
 Nikolaus von Kues 92, 97, 152

 Ortega y Gasset 65 Anm.

 Pareto, Vilfredo 15, 21f., 27, 33–39,
 41–45, 47–49, 50 Anm., 53, 55, 64,
 71
 Picasso, Pablo 400 Anm.
 Pius XI. 131 Anm.
 Platon 13, 52 Anm., 56, 60 Anm.,
 87–90, 92, 96f., 151, 162, 167f.,
 172 Anm., 367
 Plessner, Helmuth 404 Anm.
 Pufendorf, Samuel v. 107 Anm.

 Rawls, John 81, 254
 Reitmayer, Morten 13 Anm., 69 Anm.
 Remigius von Grolami 92
 Rickert, Heinrich 38 Anm.
 Röpke, Wilhelm 56 Anm., 57 Anm.,
 65 Anm.
 Rousseau, Jean-Jaques 116f., 154,
 273 Anm.

 Saint-Simon, Henri 56
 Sartre, Jean-Paul 347
 Scheler, Max 374
 Schlözer, August Ludwig 126
 Schumpeter, Joseph Alois 49f., 62,
 68, 71
 Smith, Adam 52 Anm., 112–115, 124f.,
 154f., 169 Anm., 173–175, 292
 Solon 86, 87 Anm., 92
 Sokrates 374
 Sorel, Georges 37, 56
 Stammer, Otto 50, 62, 68, 71, 74
 Stein, Lorenz v. 126–129
 Steinmann, Horst 295 Anm.
 Strawson, Peter F. 183 Anm.

 Taylor, Charles 165 Anm., 381
 Teresa, Mutter 415
 Thomas von Aquin 92–93, 96, 106
 Anm., 130, 132, 151
 Thomasius, Christian 107 Anm., 109
 Thrasymachos 52 Anm., 87f., 159
 Anm.
 Thukydides 87

 Ulrich, Peter 295, 296 Anm., 298
 Utz, Arthur-Friedolin 130

 Weber, Max 262 Anm., 398 Anm.
 Windelband, Wilhelm 38 Anm.
 Wolff, Christian 107 Anm., 109f.,
 121, 168

 Zola, Emile 396 Anm.

Theorie und Gesellschaft

Dipesh Chakrabarty

Europa als Provinz

Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung

2010, 224 Seiten, Band 72, ISBN 978-3-593-39262-2

Patrick Wöhrle

Metamorphosen des Mängelwesens

Zu Werk und Wirkung Arnold Gehlens

2010, 459 Seiten, Band 71, ISBN 978-3-593-39196-0

Hubertus Buchstein

Demokratie und Lotterie

Das Los als politisches Entscheidungsinstrument
von der Antike bis zur EU

2009, 493 Seiten, Band 70, ISBN 978-3-593-38729-1

Andreas Pettenkofer

Radikaler Protest

Zur soziologischen Theorie politischer Bewegungen

2010, 301 Seiten, Band 67, ISBN 978-3-593-38760-4

Seyla Benhabib (Hg.)

Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte

Mit Beiträgen von Bonnie Honig, Will Kymlicka
und Jeremy Waldron

2008, 192 Seiten, Band 66, ISBN 978-3-593-38640-9

David Miller

Grundsätze sozialer Gerechtigkeit

2008, 382 Seiten, Band 58, ISBN 978-3-593-38152-7

Mehr Informationen unter
www.campus.de/wissenschaft

campus

Frankfurt · New York

Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie

Uwe Vormbusch

Die Herrschaft der Zahlen

Zur Kalkulation des Sozialen in der kapitalistischen Moderne

2011, ca. 280 Seiten, Band 15, ISBN 978-3-593-39312-4

Ferdinand Sutterlüty

In Sippenhaft

Negative Klassifikationen in ethnischen Konflikten

2010, 295 Seiten, Band 14, ISBN 978-3-593-39050-5

Robin Celikates

Kritik als soziale Praxis

Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie

Mit einem Vorwort von Axel Honneth

2009, 272 Seiten, Band 13, ISBN 978-3-593-38885-4

Joel Whitebook

Der gefesselte Odysseus

Studien zur Kritischen Theorie und Psychoanalyse

2009, 243 Seiten, Band 11, ISBN 978-3-593-38498-6

David Garland

Kultur der Kontrolle

Verbrechensbekämpfung und soziale Ordnung

in der Gegenwart

2008, 394 Seiten, Band 12, ISBN 978-3-593-38585-3

Mehr Informationen unter
www.campus.de/wissenschaft

campus

Frankfurt · New York