

Bernd Ladwig
Gerechtigkeit und Verantwortung

Bernd Ladwig

Gerechtigkeit und Verantwortung

Liberales Gleichheit
für autonome Personen



Akademie Verlag

Dissertation am Fachbereich Sozialwissenschaften an der
Philosophischen Fakultät III der Humboldt-Universität zu Berlin
während des Dekanats von Prof. Dr. Hartmut Häußermann

1. Gutachter: Prof. Dr. Herfried Münkler
2. Gutachter: Prof. Dr. Axel Honneth

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ladwig, Bernd :
Gerechtigkeit und Verantwortung : liberale Gleichheit
für autonome Personen / Bernd Ladwig. – Berlin : Akad. Verl., 2000
Zugl.: Berlin, Humboldt-Univ., Diss., 1999
ISBN 3-05-003508-0

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2000

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN / ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Einbandgestaltung: Günter Schorcht, Schildow
Druck: GAM MEDIA, Berlin
Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“, Bad Langensalza

Printed in the Federal Republic of Germany

Meinen Eltern

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	9
1. Fragestellung und Aufbau der Arbeit	9
2. Begriffliche Vorbemerkungen.....	12
TEIL I	
AUTONOMIE	21
Kapitel I. Zwei Arten des Liberalismus	23
1. Freiheit und Autonomie	26
1.1 Zwang und Möglichkeit	28
1.2 Wahlfreiheit und Freiheit des Willens.....	33
1.3 Eine Bemerkung zum Verantwortungsbegriff	39
2. Welche (Freiheits-)Rechte haben wir?	42
Kapitel II. Politischer und ethischer Liberalismus	48
1. Personen bei Rawls	48
2. Systematischer Einschub: Ebenen einer Theorie des Guten	57
3. Dworkins ethischer Liberalismus.....	61
Kapitel III. Autonomie als Antwortfähigkeit	70
1. Verfügung und Responsivität.....	70
2. Rationalität und Täuschungsfreiheit.....	77
3. Die Frage der Reichweite.....	81
Kapitel IV. Die Ressourcen der Person.....	85
1. Perspektiven einer Kritik von Präferenzen.....	85
2. Allgemeine Ressourcen.....	88
2.1 Allgemeine Tauschmittel	90
2.2 Bildung und Informationen	92

2.3 Selbstachtung	97
2.4 Handlungsfähigkeit	100
2.5 Lebensformen.....	103
2.6 Einige Bemerkungen zur Binnenstruktur der Liste.....	113
3. Ressourcen und Grundgüter	116
TEIL II	
GLEICHHEIT	123
Kapitel V. Die Hinsicht der Gleichheit: Ressourcen oder Wohlergehen?	128
1. Gutes Befinden.....	128
2. Aussichten und Umstände.....	132
3. Drei Ergänzungen der Ressourcentheorie	141
Kapitel VI. Die Stufen der Gleichheit I: Bedürfnisgleichheit	146
1. Ausschluß und Demütigung	148
2. Vordringlichkeit und Insuffizienz der Bedürfnisgleichheit.....	159
Kapitel VII. Die Stufen der Gleichheit II: Chancengleichheit	162
1. Substantielle Chancengleichheit.....	162
2. Erweiterte Chancengleichheit.....	170
2.1 Dworkins Theorie der Ressourcengleichheit	171
2.2 Ein material erweitertes Auktionsmodell	179
2.3 Möglichkeiten und Grenzen ‘primärer Umverteilung’: Das Beispiel multikulturelle Chancengleichheit	182
2.4 Talente und Löhne.....	195
Kapitel VIII. Ausblick: Die Politik der liberalen Gleichheit.....	205
1. Der Ort der Demokratie.....	205
2. Die Grenzen der reinen Gerechtigkeit.....	208
3. Vier Auswege.....	212
Literatur.....	217
Namensregister.....	235
Sachregister	239

Vorwort

In der sozialpolitischen Debatte unserer Zeit bilden 'Gerechtigkeit' und 'Verantwortung' ein suggestives Begriffspaar. Die Forderung nach einem substantiellen Abbau der sozialen Sicherungssysteme wird mit dem Recht mündiger Menschen auf eine selbstverantwortliche Lebensführung begründet. Diese Begründung geht über die Feststellung objektiver Schwierigkeiten hinaus, die heute jede um materiale Gleichheit bemühte Politik begleiten: Sie versieht diese Schwierigkeiten mit einem gerechtigkeits-theoretischen Gütesiegel.

Man könnte fragen, was uns die Norm der Gerechtigkeit in der Zeit einer entfesselten 'Standortkonkurrenz', unter dem dreifachen Vorzeichen deregulierter Finanzmärkte, transnationaler Unternehmen und staatlicher Fiskalkrisen, noch zu sagen habe. Ohne handlungsfähiges politisches System scheint jeder Diskussion über soziale Gerechtigkeit der Bezugspunkt in der realen Welt zu fehlen, denn der rational operierende Markt ist seinem Wesen nach nicht an Gerechtigkeit interessiert. Zwingt uns diese Feststellung aber zur Preisgabe eines normativen Selbstverständnisses, das uns solche Schwierigkeiten überhaupt erst als *Herausforderungen* zu verstehen erlaubt?

Wer dieser Ansicht ist, muß sagen können, wie sich die institutionelle Ordnung liberaldemokratischer Gesellschaften mit einem resignativen oder gar zynischen Bewußtsein vereinbaren läßt, das die Frage nach der *Legitimität* von Herrschaft wahlweise für gegenstandslos erklärt oder allein noch auf sozialtechnische Methoden der Glaubensbeschaffung vertraut. Offenbar kann eine solche Einstellung nicht mehr mit der Perspektive von Bürgerinnen und Bürgern vermittelt werden, die von ihren Gesellschaften mehr als effizientes Funktionieren erwarten: die beteiligt und berücksichtigt sein wollen, wenn Entwicklungen und Entscheidungen ihre fundamentalen Interessen berühren.

Eine 'neoliberale' Argumentation greift diesen Anspruch auf, wo sie ihre eigene Idee der Gerechtigkeit präsentiert; eine Idee, die mit der sozialpolitischen Selbstabwicklung der Staaten vollkommen harmonieren soll. Der Wohlfahrtsstaat widerspricht demnach der menschlichen Eigenverantwortung, weil er die Bürgerinnen und Bürger zur Passivität geradezu erzieht. Diese Kritik kann sich entweder auf die bürokratische *Form* der Leistungsgewährung (und auf das mögliche Problem ihrer unzureichenden Zieleffizienz) beziehen oder auf das zugrundeliegende *Prinzip*: die Idee sozialer Teilhaberechte. Wie ich zeigen möchte, kollidiert die zweite Art der Kritik mit ihrer eigenen

erklärten Voraussetzung, der Wertschätzung von Autonomie. Eine Leitthese dieser Arbeit lautet, daß ein liberaler 'Vorgriff auf Verantwortlichkeit' einem starken Verständnis von Gleichheit nicht etwa entgegensteht, sondern nach einem solchen Verständnis geradezu verlangt.

Überlegungen dieser Art geben uns gewiß keinen operativen Schlüssel an die Hand. Aber sie erlauben uns, den Abstand zwischen den Geboten der Gerechtigkeit und dem Lauf der Welt *als Abstand* wenigstens noch zu erkennen. Sie sollen verhindern, daß der drohende – und mancherorts schon beobachtbare – Verfall der sozialpolitischen Standards mit einem Verfall des normativen Anspruchsniveaus einhergeht, auf dem allein wir unseren politischen Sprachgebrauch und unsere Selbstwahrnehmung als freie und gleiche Bürgerinnen und Bürger angemessen verstehen können.

Das Buch ist die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Sommersemester 1999 vom Fachbereich Sozialwissenschaften an der Philosophischen Fakultät III der Humboldt-Universität zu Berlin angenommen wurde. Herfried Münkler und Axel Honneth möchte ich für die Unterstützung und Begutachtung der Arbeit herzlich danken.

Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer am autonomen Apfelwein-Colloquium haben mir in einigen Diskussionsrunden wertvolle Hinweise gegeben. Gelegenheiten zur Ordnung und Überprüfung meiner Gedanken boten mir auch die Colloquien von Gerhard Göhler und Ulrich K. Preuß sowie ein von Hubertus Buchstein und Arnd Pollmann geleitetes Seminar, in denen ich jeweils Thesen der Arbeit präsentieren durfte. Sidonia Blättler verdanke ich die Möglichkeit zu einem Vortrag im 'Philosophischen Kreis' des Instituts für Philosophie an der Freien Universität Berlin, die ich gerne und mit intellektuellem Gewinn wahrgenommen habe. Mit Kerstin Haase, Mattias Iser, Grit Straßberger und David Strecker habe ich weite Teile der Arbeit eingehend besprochen; ihre Einwände und Vorschläge waren auch dort hilfreich, wo ich ihnen schließlich nicht gefolgt bin.

Jan Giesau hat mit Geduld und Sorgfalt mein Manuskript in eine druckfähige Form gebracht. Ihm möchte ich ebenso danken wie Mischka Dammaschke, der sich für die Aufnahme dieser Studie in das Programm des Akademie Verlages eingesetzt hat.

Alle lieben Menschen schließlich, die in der ganzen Zeit dazu beigetragen haben, daß ich über das gute Leben nicht nur zu schreiben brauchte, seien mit einem Dank ganz eigener Art bedacht.

Einleitung

1. Fragestellung und Aufbau der Arbeit

In der folgenden Arbeit möchte ich einige Probleme des liberalen Egalitarismus im Lichte einer formalen Konzeption des guten Lebens diskutieren. Der Titel betont die besondere Wertschätzung der Verantwortlichkeit in liberalen Theorien der Gerechtigkeit. Liberale Gleichheit ist eine Gleichheit für autonome Personen. Sie bezieht sich auf das basale Interesse mündiger Menschen, ein selbstbestimmt gelingendes Leben zu führen. Autonomie in diesem Sinne ist weder mit moralischer noch mit rechtlicher Autonomie gleichzusetzen, sondern liegt beiden zugrunde. Sie bildet den materialen Kern der politischen Philosophie des Liberalismus.¹

Diese Behauptungen möchte ich begründen. Sie sprechen für eine Verknüpfung von liberalem Gleichheitsverständnis und liberalem Personenbegriff. Die Arbeit argumentiert für eine Spielart der Ressourcengleichheit, die sich allein auf der Folie eines starken Verständnisses von personaler Verantwortlichkeit gegen konkurrierende Versionen des Gleichheitsdenkens verteidigen läßt. Das Erfordernis eines ethisch gehaltvollen Personenbegriffs läßt sich rückwirkend bereits für die *Theorie der Gerechtigkeit* von John Rawls nachweisen. Es wird transparenter in Theorien, die das liberale Gleichheitsdenken auf die Unterscheidung zwischen unverschuldeten Umständen und selbstverantworteten Entscheidungen zuspitzen. Diese Differenzierung kennzeichnet die Diskussion um distributive Gerechtigkeit, seitdem der Rechtsphilosoph Ronald Dworkin sie Anfang der achtziger Jahre in zwei Artikeln zur Frage der Gleichheit hervorgehoben hat (Dworkin 1981; 1981a). Auf diese Diskussion bezieht sich die vorliegende Arbeit im Lichte einer ethischen Lesart der politischen Philosophie des Liberalismus. Damit ist ihr zeitlicher und sachlicher Rahmen umrissen.

Unter einer liberalen politischen Philosophie verstehe ich eine auf individuelle Rechte zugeschnittene Theorie der Legitimation politischer Herrschaft. In den ersten

¹ Diese Formulierung habe ich in Anlehnung an Martin Seel gewählt, der in seiner vorzüglichen Studie über die Form des Glücks auf einer allgemeineren Ebene festgestellt hat: „Ein formaler Begriff des Guten ist der materiale Kern der universalistischen Moral“ (Seel 1995: 11). Auch sonst sind in meine Untersuchung viele Anregungen aus Seels Arbeit eingeflossen.

drei Kapiteln möchte ich zeigen, daß die liberale Theorie der Rechte – und der Gerechtigkeit – auf ein ethisches Verständnis von Autonomie verweist. *Kapitel I* soll den liberalen Grundwert der Autonomie gegen den konkurrierenden Grundwert der Freiheit profilieren. Im Zuge einer immanenten Kritik am ‘Liberalismus der Freiheit’ möchte ich die Behauptung stützen, daß eine liberale Rechtsordnung dem Schutz und der Förderung der menschlichen ‘Bestimmung’ zur Selbstbestimmung dient. Eine so verstandene Rechtsordnung impliziert zugleich eine generalisierte Unterstellung personaler Verantwortlichkeit. Der damit umrissene Personenbegriff soll in *Kapitel II* als ethische Konzeption freigelegt werden. Zu diesem Zweck setze ich mich zunächst kritisch mit dem politischen Personenbegriff des späteren Rawls auseinander. Dabei geht es mir um den negatorischen Nachweis, daß die liberale Idee der verantwortlichen Person keine ausschließlich politische Idee sein kann. Aus der gleichen Einsicht zieht der spätere Dworkin die Konsequenz der Einbettung seiner egalitären Theorie in den Begründungszusammenhang eines ethischen Liberalismus. An diesen Vorschlag werde ich in *Kapitel III* mit meiner eigenen Konzeption der ‘Autonomie als Antwortfähigkeit’ anknüpfen.

In *Kapitel IV* wird der liberale Personenbegriff ‘materialistisch’ erweitert. Eine Liste allgemeiner Ressourcen bildet die genaue Hinsicht der Gleichheit für mündige Personen. Sie soll die generalisierte Unterstellung der Verantwortlichkeit mit allgemein dienlichen Mitteln und Hintergrundvoraussetzungen untermauern. Diesen Vorschlag möchte ich in *Kapitel V* von der konkurrierenden Leitvorstellung der Gleichheit des Wohlergehens abgrenzen. Ich werde die liberale Idee der Verantwortlichkeit heranziehen, um zu begründen, warum wir in politischer Absicht nicht ethisches Gelingen als solches, sondern lediglich gleichen Zugang zu den Möglichkeiten eines gelingenden Lebens anstreben sollten: Theorien des Wohlergehens nehmen die Antwortfähigkeit mündiger Personen nicht ernst genug.

Die beiden anschließenden Kapitel handeln von der Aggregierungsfunktion – oder den Verteilungsregeln – der Gleichheit. Ich werde zwei Stufen einer egalitären Theorie unterscheiden. In *Kapitel VI* betrachte ich die basale Stufe der Bedürfnisgleichheit. Unter den negatorischen Gesichtspunkten des Ausschlusses und der Demütigung soll die besondere Dringlichkeit einer menschenrechtlichen Minimalgerechtigkeit zutage treten, die vor allem die Selbstachtung mündiger Personen, und damit die wichtigste allgemeine Ressource, zu schützen hätte. Die politisch-moralische Grundnorm der gleichen Achtung und Berücksichtigung weist allerdings über diese Elementarstufe hinaus. *Kapitel VII* handelt deshalb von der anspruchsvolleren Norm der Chancengleichheit. Unter dem ernüchternden Eindruck der engen Grenzen einer bloß formalen Rechtsgleichheit hat diese Idee eine zunehmende Radikalisierung erfahren: Als Kriterium für substantielle Chancengleichheit gilt die Gleichheit der Erfolgsraten aller relevanten gesellschaftlichen Gruppen. Die Angleichung der Aussichten von Gruppen findet ihren moralischen Ankerpunkt jedoch allein in dem individualistischen Leitgedanken einer anfänglichen Gleichstellung der einzelnen Personen. Weil diese Vorstellung in der Wirklichkeit – nicht nur – der kapitalistischen Gesellschaften keine Entsprechung fin-

det, soll sie im Zuge eines Gedankenexperimentes entfaltet werden: Ich werde die Liste allgemeiner Ressourcen in den kontrafaktischen Ausgangszustand einer walrasianischen Auktion einfügen und somit – dogmengeschichtlich gesprochen – einen an Rawls angelehnten Grundgüterindex mit dem methodischen Zuschnitt von Dworkins Theorie der Ressourcengleichheit verbinden. An den Beispielen des Multikulturalismus und des Umganges mit ungleichen Talenten soll auf Möglichkeiten und Grenzen einer solchen erweiterten Chancengleichheit beim Übergang von einer idealen in die reale Welt hingewiesen werden.

Das abschließende Kapitel *VIII* gibt einen politisch akzentuierten Ausblick auf weitere Folgeprobleme eines liberalen Egalitarismus und deutet an, mit welchen anderen normativen Gesichtspunkten die 'reine' Idee der Gerechtigkeit zu vermitteln wäre, um ihren Platz im reflexiven Ganzen unseres moralischen Denkens zu finden. Und schließlich soll eine Frage wenigstens gestreift werden, die ansonsten in der vorliegenden Arbeit – wie in der Diskussion um distributive Gerechtigkeit überhaupt – zu kurz kommt: die Frage nach dem Verhältnis der materialen Theorie der Gleichheit zu einem prozeduralen Verständnis von Demokratie.

Diese Problematik besitzt für mein Verständnis von politischer Philosophie eine größere Bedeutung, als die vorliegende Arbeit über weite Strecken vermuten läßt. Gerechtigkeit ist ein Gesichtspunkt, der in den meisten politischen Auseinandersetzungen eine Rolle spielt. Doch viele Akteure verbinden damit nur vage und unstimmige Vorstellungen. An dieser Stelle kommt der Theorie der Gerechtigkeit eine klärende Funktion zu. Sie vermag den politischen Prozeß mit bestimmten Argumentationsmustern zu versorgen, kann ihn jedoch weder im ganzen simulieren noch gar ersetzen. Auch in diesem Sinne sind die folgenden Überlegungen als Beitrag zu einer *politischen* Theorie der Gerechtigkeit gedacht: Sie sollen politischen Akteuren zu einem möglichst kohärenten und umfassenden Verständnis der Bedeutung sozialer Gerechtigkeit verhelfen und einen vorteilhaften Einfluß auf das Niveau der inner- wie vor allem außerakademischen Diskussionen ausüben. Was die Philosophie dazu beisteuern kann, ist im günstigsten Fall nicht wenig:

„die Bereitschaft und Kompetenz zur Offenlegung argumentativer Figuren, eine gewisse Disziplin in der Begriffsbildung, begleitende Methodenreflexion, Verfügungen über ein Instrumentarium zur Virtualisierung der vorgenommenen Abstraktionen, Auseinandersetzung mit der Geschichtlichkeit der behandelten Probleme, Standards der philologischen Genauigkeit und hermeneutischen Gerechtigkeit im Umgang mit fremden Texten“ (Keil 1996: 48).

An diesen Ansprüchen sei auch die vorliegende Arbeit gemessen – mit einer wichtigen Ausnahme: Die Geschichtlichkeit der hier verhandelten Probleme muß leider zu kurz kommen; hierfür hoffe ich in Anbetracht der wahrhaft endlosen Geschichte des Nachdenkens über Gerechtigkeit auf Verständnis.

2. Begriffliche Vorbemerkungen

In meiner Aufgabenstellung verbinden sich Fragen der politischen Moral des Liberalismus mit solchen der Ethik des guten Lebens. Vier zentrale Prädikate sollen einleitend umrissen werden: (a) politisch, (b) moralisch, (c) ethisch, (d) liberal. Dem letzten Prädikat werde ich mich ausführlicher zuwenden, weil es das diskursive Feld absteckt, auf dem sich die gesamte Argumentation bewegen wird.

(a) Ziel der Arbeit ist eine dezidiert politische Theorie der Gerechtigkeit. Anders als der spätere Rawls möchte ich die Gerechtigkeitslehre damit nicht von 'metaphysischen' oder 'philosophisch umfassenden' Lehren absetzen, sondern lediglich, und so weit folge ich Rawls, auf einen bestimmten *Gegenstandsbereich* begrenzen: auf die Grundstruktur des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Politische Theorien der Gerechtigkeit handeln von Institutionen, Prozeduren und Entscheidungen, für die wir als Bürgerinnen und Bürger und als Inhaber hoheitlicher Ämter und Positionen verantwortlich zeichnen oder die uns als solche zumindest betreffen. Ihren Kernbereich bildet ein Gewebe von Einrichtungen, welche die Wechselbeziehungen von individuellen und kollektiven Akteuren und ihren Zugang zu den zentralen Gütern und Chancen einer Gesellschaft regulieren:

„Solche Institutionen definieren und regulieren z. B. Eigentum, Arbeitsteilung, Sexualität und familiäre Beziehungen, sowie den politischen und wirtschaftlichen Wettbewerb; und sie regeln die Planung und Durchführung gemeinsamer Projekte, die Beilegung von Konflikten und auch, wie soziale Institutionen selbst geschaffen, verändert, interpretiert und durchgesetzt werden“ (Pogge 1997: 1).

Dieses Institutionenverständnis geht über Verfassungsfragen im engeren Sinne hinaus. So haben sich die feministischen Kritiken an der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie zu Recht auf die Vernachlässigung der herrschaftlichen Binnenverhältnisse von Familien konzentriert (Moller Okin 1989; 1995). In einer neueren Schrift hat der Jerusalemer Philosoph Avishai Margalit (1997) den Begriff der grundlegenden gesellschaftlichen Institutionen auf formal private, aber für das soziale Selbstverständnis unter Umständen wesentliche Einrichtungen wie Theater und freie Schulen ausgeweitet. In jedem Fall aber sollten wir nur solche Problematiken 'politisch' nennen, die legitimerweise zum Gegenstand öffentlicher Regulierung werden können, weil sie die Grundordnung oder die konstitutiven Prinzipien eines Gemeinwesens berühren. Beispiele wären wirtschaftliche Entscheidungen, welche die Lebensaussichten ganzer Regionen beeinflussen, oder systematische Praktiken der Herabsetzung und Ausbeutung, die sich mit der Achtung aller Menschen als Gleiche nicht vertragen.

Politische Thematiken, so lautet in knappen Worten mein Vorschlag, haben einen allgemein nachvollziehbaren Bezug auf das gesellschaftliche Allgemeine, und wo dieser fehlt, sollten wir eine Sache bis zum Beweis des Gegenteils als Privatangelegenheit betrachten. Dieses Politikverständnis impliziert keine ontologische Unterscheidung zwischen politischen und privaten, öffentlichen und nichtöffentlichen Handlungssphä-

ren. Es ist daher offen für eine *Politisierung* von bislang dem politischen Streit entzogenen Aspekten des sozialen Lebens (Offe 1987). Bei aller notwendigen Auseinandersetzung über die jeweiligen Grenzen des Politischen empfiehlt sich allerdings schon im Angesicht des möglichen Zwangscharakters politischer Regelungen eine gewisse Zurückhaltung: Das bleibt der berechtigte Kern in dem altliberalen Bemühen, dem übermächtigen und potentiell übermütigen Leviathan einen unverfügbaren Bereich der Privatheit abzutrotzen.

Das politische Denken der Neuzeit steht von Anbeginn unter dem Eindruck der Herausbildung von rechtlich institutionalisierten Anstalten mit Gewaltmonopol. Ein zentraler Bezugsrahmen politischen Handelns ist seitdem der Staat. Dieser Umstand gibt der Frage nach der Legitimität politischer Ordnungen eine besondere Brisanz: Wann – wenn überhaupt – ist die Konzentration der Gewaltmittel im Staat gerechtfertigt, und wann dürfen die Gewaltunterworfenen zur Selbsthilfe greifen, den Monopolisierungsanspruch also ihrerseits gewaltsam zurückweisen? Unter welchen Umständen darf von Männern und Frauen normativ erwartet werden, kollektiv bindende Entscheidungen tatsächlich zu befolgen? Solche Fragen bilden den Gegenstand der modernen politischen Philosophie (vgl. Kaufmann 1999). Sie handeln von der Moral des Politischen. Das setzt voraus, daß es möglich und sinnvoll ist, moderne Politik – in den drei Bedeutungsdimensionen der Ordnung (*polity*), der Zielorientierung (*policy*) und der Prozesse (*politics*) – moralisch zu beurteilen, sie als mehr oder weniger gut, richtig oder gerechtfertigt zu bewerten.

(b) Unter 'Moral' verstehe ich in dieser Arbeit eine *Sozialethik*, deren Gegenstand die Regeln und Grundsätze reziproker Berücksichtigung bilden. Moral steht also für das intersubjektiv, mit Bezug auf den oder die jeweils anderen Gebotene. Auf dem moralischen Standpunkt bemühen wir uns, die Ansprüche eines jeden unparteilich zu berücksichtigen. Wir suchen nach Weisen des Umgangs mit möglichen oder tatsächlichen interpersonalen Konflikten, die alle Adressaten gleichermaßen als allgemeine Richtlinien ihres wechselseitigen Handelns annehmen können (Koller 1994: 80). Ohne das elementare *Recht auf Berücksichtigung* könnten die Individuen eine soziale Regelung nur als eine Form der Exklusion oder des bloß zwanghaften Einschlusses verstehen. Sie hätten dann keinen guten Grund, sich innerlich an sie gebunden zu fühlen. Allein die Möglichkeit der moralischen Selbstbindung erlaubt eine von den jeweiligen Kräfteverhältnissen unabhängige und in diesem Sinne friedliche Auflösung von Interessen- oder Wertkonflikten zwischen pluralen Akteuren.

Moderne Moralsysteme deuten den Grundsatz der unparteilichen Berücksichtigung universalistisch und egalitär. Sie fordern eine Behandlung aller Personen als Gleiche. Nachdem die metaphysischen und traditionellen Gewißheiten zu bestenfalls noch vernünftig vertretbaren 'Ansichten neben anderen' geworden sind, entfällt die moralische Voraussetzung für „primäre Diskrimination“ unter den Menschen (Tugendhat 1993; 1997). Apriorische Wertunterscheidungen zwischen (Kategorien von) Personen haben ihre allgemeine Plausibilität eingebüßt. Damit muß jede moralisch gerechtfertigte Regelung zwei Bedingungen erfüllen (Forst 1994: 68): Niemand darf von einem anderen

grundsätzlich mehr verlangen, als er selbst zuzugestehen bereit ist (*Reziprozität*), und niemand, dem zugemutet wird, sich an gemeinschaftlich bindende Regelungen zu halten, darf von ihrer gemeinschaftlichen Begründung ausgeschlossen werden (*Allgemeinheit*). Das Recht auf Berücksichtigung wird so zu einem Recht auf Rechtfertigung (ebd.: 133): Jede Person kann Gründe verlangen, und von jeder kann verlangt werden, solchen Gründen gemäß zu handeln, wenn – und nur wenn – sie allgemein teilbar sind. Auf diese Weise gelangen wir zu einer intersubjektivistischen Lesart des Kantischen Begriffs moralischer Autonomie.

(c) Das Wort 'Ethik' steht in dieser Arbeit abkürzend für eine *Individuelethik* des je für mich oder je für uns – als Kollektivsubjekt – guten Lebens. Sie gibt Auskunft über Bedingungen und Standards des Gelingens eines Lebens. Damit steht sie in der Tradition der antiken Güterethiken; einer Tradition, die in der praktischen Philosophie der Gegenwart eine nachmetaphysisch ernüchterte Auferstehung feiert. An diesem Ereignis möchte die vorliegende Arbeit teilhaben. Eine ihrer Leitthesen lautet, daß der politische Liberalismus aus Gründen der Konsistenz zugleich ein ethischer Liberalismus sein muß. Freilich muß sich der politische Liberalismus auch nur so weit auf ethische Fragen einlassen, wie das zur Einlösung seiner gerechtigkeitstheoretischen Absichten wirklich erforderlich ist.² Meines Erachtens bedarf ein ethischer Liberalismus lediglich einer Vorstellung von den allgemeinen Bedingungen und Formen gelingenden Lebens, während er sich aus dem Streit um Konzeptionen des Guten heraushalten kann oder sich zu ihnen sogar neutral verhalten soll. Auf diese Weise läßt sich die liberale Skepsis gegenüber stark perfektionistischen Ethiken (vgl. Hurka 1993) auch auf der Grundlage eines ethischen Liberalismus bewahren; ja dieser gibt eigenständige Gründe für eine Rechtfertigung dieser Skepsis.

(d) Was ich nicht vorhabe, ist eine direkte philosophische Verteidigung des Liberalismus als solchem. Insofern bleibt meine Arbeit 'bodenständig': Sie begibt sich nicht in die luftigen Höhen metaethischer Erörterungen oder in die (Un-)Tiefen moralphilosophischer Letztbegründungen. Vielmehr verbleibt sie in der Immanenz einer besonderen, für das Selbstverständnis demokratischer Rechtsstaaten allerdings unabdingbaren und in wesentlichen Hinsichten maßgeblichen 'Ideologie'. Das hat den Vorzug, daß die

² Thomas Scanlon bemerkt zu Recht, daß viele vermeintliche Theorien des Guten von vorneherein auf den Bezugsrahmen einer Moraltheorie oder auf Fragestellungen der politischen Philosophie zugeschnitten sind. Sie beanspruchen keine umfassende Deckung des ethischen Orientierungsbedarfs einer ersten Person: „I believe that the conceptions of well-being that figure in moral thinking more generally can be expected to diverge in similar ways from the conceptions that individuals might use in assessing their own lives. Whether they diverge or not, however, these conceptions of well-being will be moral conceptions, that is to say, they derive their significance, and to a certain extent their distinctive shape, from their role in the moral structures in which they figure“ (Scanlon 1998: 110). Dieser Umstand ändert aber nichts daran, daß auch eine solcherart restringierte ethische Diskussion immer noch eine *ethische* Diskussion ist; der Ausdruck „moral conceptions“ ist insofern irreführend, als sich Theorien des Wohlergehens oder des guten Lebens durch eine eigene Art von Geltungsansprüchen von moralischen Theorien im engeren Sinne unterscheiden.

hier erörterten Prinzipien und Normen der Realität nicht gegenüberstehen wie ein bloßer Wunsch einer widerständigen Wirklichkeit. Als Ansprüche, Erwartungen und tragende Idealisierungen haben sie an den tatsächlichen politischen Ordnungen und Prozessen teil. Meine Untersuchung geht daher den Weg einer *rationalen Rekonstruktion* weltimmanenter und die jeweilige Wirklichkeit zugleich übersteigender normativer Gehalte.

Eine solche Rekonstruktion sollte die wichtigsten Aspekte ihres Gegenstandes einbeziehen und in diesem Sinne *umfassend* sein; im Falle des Liberalismus sind dies etwa die Aspekte der Toleranz und Neutralität, der Autonomie und Verantwortlichkeit, der Rechte und der gleichen Berücksichtigung. Und sie sollte diese Aspekte in eine *kohärente* Ordnung bringen. Das erste Kriterium darf allerdings nicht mit einem Anspruch auf Vollständigkeit verwechselt werden. Die Auswahl der relevanten Gesichtspunkte wird von einem Gegenstandsvorverständnis geprägt, das im Falle des Liberalismus unweigerlich moralisch imprägniert ist (vgl. Larmore 1993; Waldron 1995). Der Bedeutungsraum dieses Ausdrucks läßt sich durch eine Untersuchung der tatsächlichen Wortverwendungen nicht ausmessen. Das liegt daran, daß 'Liberalismus', nicht anders als seine etymologische Namensgeberin, die Freiheit (*libertas*), ein intern normativer Begriff ist. Wir verbinden damit bestimmte Wertvorstellungen und möchten andere ausschließen. So werde ich etwa die Bedeutung der Grundrechte in der liberalen politischen Philosophie betonen und damit eine Trennlinie zum Utilitarismus ziehen.

William B. Gallie (1965) nennt solche Begriffe, um auf ihren streitbaren Charakter hinzuweisen, „essentially contested concepts“. Schmittianer mögen hinzufügen, daß ein Begriff, sobald er der einen oder anderen Seite im politischen Streit zugeschrieben wird, eine polemische Färbung annimmt (Schmitt 1932; zur Diskussion Bohlender 1995); ein Beispiel ist die von amerikanischen Konservativen geprägte verächtliche Wendung „L-word“ (für *liberalism*). An die Wortverwendung, der diese Polemik gilt, werde auch ich mich anlehnen, allerdings in affirmativer Absicht. Die politische und philosophische Tendenz, für die sie steht, dürfte hierzulande eher sozialdemokratisch anmuten, weil sie den Gesichtspunkt der materiellen Gleichheit sehr viel stärker betont, als das viele erklärte Liberale zu tun pflegen:

„In Germany this extended use of the term 'liberalism' is little known, perhaps because it is the social democratic party which maintained the position of emphasizing liberty and equality equally. The fact that in England and in the United States there was no social democratic party may have been one reason why this extended meaning of liberalism came into use“ (Tugendhat 1992: 352f.).

Wie diese Differenzierung schon andeutet, eignet dem Liberalismus nicht die Geschlossenheit einer einzigen Doktrin. Vielmehr bezeichnet er eine Familie von moralischen Theorien des Politischen, die, wie jede echte Familie, ihre Binnenunterscheidungen und ihre schwarzen Schafe kennt und deren Grenzen nicht immer klar auszumachen sind, obwohl wir Grund zu der Vermutung haben, daß es sie gibt.

Der politische Liberalismus, wie er in dieser Arbeit verstanden wird, ist kein eifersüchtiger Gott, der das Ganze der politischen Philosophie zu verkörpern oder aus sich

herauszusetzen behauptet. Aber er ist eine kämpferische Doktrin, die um die Grenzen ihrer Zustimmungsbereitschaft weiß (vgl. Taylor 1993: 57; Waldron 1995: 131). Was ich glaube – hier jedoch nur postulieren, nicht auch belegen möchte –, ist, daß andere Stränge unseres politischen Selbstverständnisses jeweils spezifisch liberale Anknüpfungen erlauben und zumindest keine illiberalen Fortsetzungen erfahren sollten. Sie mögen sich zum Liberalismus komplementär verhalten oder mit diesem inkommensurable Werte vertreten, aber sie dürfen mit seinen grundlegenden Prinzipien nicht inkompatibel sein.³

Für den Kommunitarismus ist das mittlerweile ausführlich gezeigt worden (Forst 1993; 1994). Seine moderateren Varianten erweisen sich als immanente Korrekturinstanz des liberalen Denkens, wie dieses schon einige auf den Plan gerufen hat (Walzer 1993a). So betont der Republikanismus den Eigenwert politischer Partizipation und das funktionale Erfordernis von demokratischen Bürgertugenden (Münkler 1992; Taylor 1995). Sozialismus und Feminismus sind Herausforderungen für den Liberalismus, die zugleich als seine legitimen Kinder gelten dürfen, weil sie unter je eigenen Gesichtspunkten ausbuchstabieren, was im frühliberalen Gleichheitsdenken bloß abstrakt – und durchaus nicht klassen- und geschlechtsneutral – beansprucht worden ist (vgl. für den Sozialismus etwa Kymlicka 1990; Nielsen 1985; für den Feminismus Moller Okin 1989; Nagl-Docekal 1995). Das romantische Korrektiv schließlich erinnert den Liberalismus an die gemeinschaftlichen Einbettungen und starken Wertbindungen auch 'liberaler Personen' (Larmore 1993). Der neuere Kommunitarismus hat jede dieser Korrekturinstanzen in bestimmten Aspekten beerbt oder teilt mit ihnen zumindest, wie im Falle des Feminismus, zentrale Kritikpunkte am Liberalismus (Rössler 1992). Wie viel auch diese Arbeit, bei aller Kritik, der kommunitaristischen Anregung verdankt, dürften etwa die Abschnitte über 'multikulturelle Gerechtigkeit' verraten, die von der normativen Bedeutung starker Gemeinschaftsbindungen für eine liberale Theorie der Rechte handeln (Kapitel IV: 2.5; Kapitel VII: 2.3). Ich habe dieser Diskussion schon deshalb einen relativ großen Raum gegeben, weil sie sich als Testfeld für die relative Neutralität meiner Konzeption des ethischen Liberalismus gegenüber konkurrierenden Leitvorstellungen von einem gelingenden Leben anbietet.

Wichtiger noch ist, daß wir den ethischen Liberalismus selbst als konstruktive Antwort auf den Kommunitarismus verstehen können. Er konzediert, daß sich eine strikte Diskontinuität zwischen Fragen des (Ge-)Rechten und Fragen des guten Lebens nicht durchhalten läßt. Damit kommt er den kommunitaristischen Kritikern an einem entscheidenden Punkt entgegen: Liberale Prinzipien und Normen bringen durchaus spezifische Wertschätzungen ethischer Natur zum Ausdruck. Dieses Eingeständnis erschwert

³ Inkommensurabel nenne ich grob gesagt solche Doktrinen, die sich nicht ineinander übersetzen oder in eine gemeinsame Rangordnung bringen lassen, weil sie auf *unterschiedliche Fragen* antworten. Inkompatibel sind im Unterschied dazu solche Doktrinen, die auf *dieselben Fragen* miteinander unvereinbare Antworten geben. In diesem Fall kann es durchaus rational sein, nach einer einzigen bestmöglichen Antwort zu suchen, während das bei inkommensurablen Lehren nicht der Fall ist.

die Begründung einer liberalen Position in einer wesentlichen Hinsicht: Es verbietet jede strikte Strategie der Vermeidung ethischer Kontroversen in politisch-moralischer Absicht (Macedo 1990: 60). Der Liberalismus läuft somit Gefahr, als eine lediglich partikuläre Lehre entlarvt zu werden. Wäre diese Gefahr vermeidbar, so wäre dies ein hinreichender Grund, den ethischen Liberalismus abzulehnen, denn moralische Theorien sollten um der verbindlichen Orientierung unseres Handelns willen keine Veranlassung zu unnötigen und womöglich unauflösbaren Kontroversen geben. Zudem sind liberale Prinzipien aufgrund ihrer konzeptionellen Bindung an die Idee der Menschenrechte intern auf universale Geltung angelegt. Daher bevorzugen Liberale vergleichsweise abstrakte moralische Regelungen oder Metanormen, die sich nach Möglichkeit neutral zu den unterschiedlichen Vorstellungen von einem gelingenden Leben verhalten sollten.

Wenn sich jedoch das spezifisch liberale Neutralitätsverständnis selber nur auf dem Hintergrund einer ethischen Konzeption von personaler Verantwortlichkeit umfassend und kohärent erläutern läßt, so kann die Neutralität in Fragen des Guten keine absolute sein. Der neutrale Standpunkt des Liberalismus läßt sich dann nicht seinerseits neutral begründen.⁴ Wie ich zeigen möchte, treten die Grenzen eines liberalen Neutralitätsverständnisses nicht zuletzt auf dem Gebiet der distributiven Gerechtigkeit zutage. Sie werden sichtbar, sobald man die Regeln der Verteilung auf eine bestimmte Hinsicht der Gleichheit bezieht: sobald man für diese Variable zum Beispiel eine Liste von Grundgütern oder allgemeinen Ressourcen und nicht Wohlergehen als solches einsetzt.⁵

Diese Konzession an den Kommunitarismus ändert jedoch nichts daran, daß auch ein ethischer Liberalismus nach wie vor ein Liberalismus ist. Was ich in dieser Arbeit umreiße, ist keine teleologische Moraltheorie auf der Grundlage einer letztlich konventionalistischen Gemeinschaftsethik, sondern eine deontologische Theorie der Rechtfertigung – und Kritik – politischer Herrschaft auf der Grundlage eines starken Verständnisses von Menschen- und Bürgerrechten. Für Liberale wurzelt die mögliche Legitimität politischer Ordnungen nicht in einem noch so eingelebten gemeinschaftlichen Selbstverständnis als solchem, da *alle* Traditionen prinzipiell der kritischen Überprüfung unterliegen können. Sämtliche 'Üblichkeiten' müssen sich aus liberaler Sicht am Kriterium der Vereinbarkeit mit den unbedingten Ansprüchen von Individuen messen lassen und nach dieser Maßgabe auch reversionsoffen sein. In diesem Sinne können sich liberale Prinzipien für das Ethos konkreter Gemeinschaften durchaus als Prinzipien der „Entzweiung“ (Hegel) darstellen.

⁴ Wie zentral diese Frage ist, mag pars pro toto ein Zitat von Charles Larmore verdeutlichen. Larmore versteht die Möglichkeit einer *Neutralität zweiter Ordnung* als Lackmestest für Liberale: „Controversy about ideals of the good life and the demand that the state remains neutral toward them have been the central ingredients of the liberal vision of politics. This means that if liberals are to follow fully the spirit of liberalism, they must also devise a *neutral justification of neutrality*. This is a second sort of justification, one which is not easily to be found in the liberal tradition, but an imperative one for liberals to work out“ (Larmore 1987: 53; kursiv im Original).

⁵ Für eine Klärung dieses zentralen Punktes bin ich Mattias Iser zu Dank verpflichtet.

Eine liberale politische Philosophie erkennt man zuallererst an der Weigerung, die Zugehörigkeit zu einer wie auch immer bestimmten politischen Ordnung zu ontologisieren. Liberale ziehen in Zweifel, daß das Regiertwerden ein natürlicher Zustand des Menschen ist (Waldron 1995: 118). Sie unterwerfen daher jeden faktischen Zwang einem argumentativen Zwang zur Rechtfertigung: Weil der Mensch sich auch eine wilde Freiheit zumindest vorzustellen vermag, muß man ihm Gründe geben, warum er sich gleichwohl hinter das Gatter eines Herrschaftsverbandes begeben sollte (Kaufmann 1999). Daß der Mensch sich überhaupt nur in einer bestimmten Ordnung verwirklichen und diese Ordnung nicht einmal gedanklich überschreiten könne – dieser Glaubenssatz hat den liberalen Widerspruchsgeist immer wieder geweckt.

Liberale lassen es freilich bei diesem Negativismus nicht bewenden. Ihre konstruktive Fragestellung gilt einer Form des politischen Zusammenschlusses, der alle Beteiligten als Freie und Gleiche gleichermaßen zustimmen könn(t)en. Das Ideal der liberalen politischen Philosophie ist eine Herrschaft der Gesetze, die sich die Bürgerinnen und Bürger in moralischer Einstellung selbst gegeben haben, oder kurz: *politische Autonomie*. Jede Adressatin einer kollektiv bindenden Regelung muß sich zugleich als (Mit-)Autorin dieser Regelung verstehen können.

Augenscheinlich ist der Liberalismus eine Frucht vom Baum der *Aufklärung*: „Das Prinzip der modernen Welt fordert, daß, was jeder anerkennen soll, sich ihm als ein Berechtigtes zeige“ (Hegel 1821: § 318). Die soziale Welt hat sich vor der menschlichen Vernunft, als einem (inter-)subjektiven Vermögen, zu bewähren. Der Liberalismus möchte sie als von uns verantwortete und für uns bestehende Welt rational (re-)konstruieren.⁶ Zu diesem Zweck zerrt er jede bloß faktische Ordnung vor den Richterstuhl der Vernunft. Ihre konstitutiven Prinzipien und grundlegenden Strukturen dürfen kein für einen Arkanbereich oder eine Priesterkaste – oder einen funktionalistischen ‘Beobachter zweiter Ordnung’ – reserviertes Geheimnis bleiben. Vielmehr müssen sie von der gemeinen Menschenvernunft, aus der Perspektive von Teilnehmern, durchdrungen und für gut befunden werden können. Allgemeine Anerkennung verdient allein, was sich öffentlich darlegen läßt (Kant 1795).

Die aufklärerische Kritik ist das eine Lebenselixier des Liberalismus. Das andere ist der *Individualismus*: Die subjektive Freiheit und das mögliche Glück des einzelnen bilden einen unhintergehbaren Bezugspunkt für das aus seinen religiösen Verankerungen gerissene normative Denken der Neuzeit. Eine Ordnung, die *vor* einem jeden soll bestehen können, muß daher auch *für* einen jeden annehmbar sein. Jede und jeder einzelne hat im Angesicht der Ordnung eine Art Vetorecht:

„Wenn es ein Individuum gibt, dem keine Rechtfertigung gegeben werden kann, dann würde die gesellschaftliche Ordnung, was *dieses* Individuum angeht, besser durch andere Arrangements ersetzt, denn der Status quo hat dann keinen An-

⁶ In diesem Anspruch zeigt sich der konstruktivistische Grundzug des modernen Ordnungsdenkens, auf den vor allem Zygmunt Bauman (1995: Kap. 1) hingewiesen hat.

spruch auf die Bindung *dieses* Individuums an seine Ordnung begründen können“ (Waldron 1995: 117; kursiv im Original).

Ronald Dworkin (1990a: 299ff.) hat diese Idee eines Vetorechts als *Naturrecht auf gleiche Achtung und Berücksichtigung* gedeutet. Wichtig ist allerdings der Zusatz, daß damit eine nichtkumulative Bedingung der Legitimität gemeint ist (Nagel 1994: 198f.). Auch der Utilitarismus kann ja für sich beanspruchen, einen jeden, vom Bettler bis zum König, als Gleichen zu behandeln: In der überindividuellen Nutzenkalkulation zählt jede individuelle Nutzenfunktion als eine und nur als eine („*Everybody counts for one and nobody for more than one*“ – Hutcheson). Diese Aggregatfunktion garantiert aber nicht die Integrität der Individuen. Sie behandelt das Aggregat aus den vielen Individuen wie ein Individuum im Großen (Rawls 1979: 45). Weil der Utilitarismus konzeptionell kein anderes ‘Recht’ kennt als das auf gleiche Berücksichtigung in einer überpersönlichen Kalkulation, wird er der gleichen Schutzwürdigkeit jedes einzelnen nicht unbedingt gerecht. Er verletzt damit die elementare Legitimitätsbedingung der *Zumutbarkeit*:

„Eine Gesellschaftsordnung, der Legitimität zukommen soll, darf nicht bloß aus einem radikal distanzierten Blickwinkel anerkennenswert sein, sie muß zusätzlich immer jedem konkreten Menschen selbst erträglich sein, und zwar aus einer prinzipiell heterogenen Perspektive heraus, in welche die Anerkennung ähnlich heterogener Perspektiven bei anderen eingeht“ (Nagel 1994: 198).

Die Sorge der Liberalen gilt demnach der Unvertretbarkeit des einzelnen, wie sie in der performativen Einstellung der ersten Person Singular zutage tritt (vgl. Löw-Beer 1994). Sie schreiben daher den Individuen unveräußerliche *Rechte* zu. Rechte sind die Form, in der die Unvertretbarkeit des einzelnen von einer politischen Gesellschaft im Angesicht ihrer öffentlichen Machtmittel geachtet wird. Liberale sind der Auffassung, daß die grundlegenden Rechte der Individuen alle kollektiven Ziele im Konfliktfall ausstechen. Rechte sind „Trümpfe“ (Dworkin 1986a: 198; 1990: 14), mit denen sich Individuen gegen gemeinschaftliche Zumutungen zur Wehr setzen können, wenn diese etwa die Bedingungen personaler Integrität angreifen. Sie lassen sich daher nicht gegen eine Anhebung des Durchschnitts- oder Gesamtnutzens saldieren. Der Staat kann seine Pflicht, die individuellen Rechte zu achten, nicht mit dem Aktivposten einer – vorgeblichen – Gemeinwohlorientierung ausgleichen. Andernfalls behandelte er zumindest einen Teil seiner Bürgerinnen und Bürger als Mittel zum Zweck und nicht zugleich auch selbst als Zweck der Gesetzgebung.

Teil I

Autonomie

Kapitel I. Zwei Arten des Liberalismus

Daß Menschen Rechte haben, ist eine leere Auskunft, solange wir nicht wissen, *worauf* und *woraufhin* sie Rechte haben. Der erste Teil dieser Frage zielt auf die Gegenstände des Rechts, der zweite zielt auf das, was wir, einer Formulierung von Charles Taylor (1995: 73ff.) zufolge, den (konzeptionellen) „Hintergrund“ nennen können: Mit Bezug auf was haben wir bestimmte Rechte? Was ist der Zweck, das ‘Worumwillen’ des Rechts? Man könnte auf diese Frage eine funktionalistische Antwort geben und etwa auf das moderne Erfordernis der Erwartungsverlässlichkeit im interessengeleiteten Verkehr unter Fremden verweisen. Verstehen wir diese Frage hingegen normativ, so erscheint sie dubios. Wird damit nicht der deontische Sinn des Rechts von vorneherein teleologisch verfehlt?

Das Woraufhin – oder der Zweck – des Rechts soll doch gerade ins Belieben des Rechtssubjekts selbst gestellt werden. Wer ein Recht auf X hat, darf X tun – welche Hintergrundvorstellung er dabei auch immer hegen mag. Das Recht zeichnet Freiräume des Handelns aus,¹ nicht innere Einstellungen. Es fragt nicht danach, ob das Rechtssubjekt den Rechtsgegenstand im Lichte der richtigen Wahrnehmung des Wertes dieses Gegenstandes gebraucht. Es regelt die Freiheit der *Willkür*, nicht die Freiheit des *Willens* – wenn wir darunter etwas Edleres oder Höheres als bloße Willkür verstehen wollen, etwas, das der behaupteten Hinsicht des Rechts entspricht oder diese Hinsicht verkörpert. Der Wille verweist, Kantisch gesprochen, ins Reich der Zwecke, das Recht jedoch gehört ganz und gar zum mundanen Wirkungsraum der Handlungen:

„Das Recht verwirklicht keine Zwecke, es ermöglicht uns die gleichermaßen freie Verfolgung beliebiger Zwecke. Insofern verfehlt der Begriff des Zwecks den des Rechts. Recht dient spätestens dann keinem Zweck mehr, wenn es nurmehr die Verfolgung beliebiger Zwecke nach selbst gegebenen Gesetzen möglich macht“ (Brunkhorst 1994: 180).

Mit diesem Einwand wird jedoch die Rolle des Hintergrundes konkretistisch verkannt. Der Einwand richtet sich, kurz gesagt, gegen die Vorstellung, die Rechte der Menschen müßten irgendeiner *objektiven*, den einzelnen Menschen vorgegebenen Te-

¹ Strenggenommen gilt das nur für die Freiheitsrechte (im engeren Sinne des Wortes). Diese rechtstheoretische Einschränkung soll hier allerdings keine Rolle spielen.