

bleibt eine offene Frage. Auch die gegenwärtigen liberalen Theorien von John Rawls bleiben, wie wir sehen werden, auf diese offene Frage verwiesen.

## 2.2 Freiheit als politische Ordnung

### 2.2.1 Die Idee des Liberalismus

Wie ein Maler, der sich einen Keilrahmen setzt, um darauf eine Leinwand zu spannen, so muss sich auch eine Denkerin einen Rahmen bauen, innerhalb dessen sie zu denken beabsichtigt. Dies erfordert zunächst eine Klärung der zentralen Begrifflichkeiten. Für die Begriffe der negativen Freiheit, der Selbstbestimmung sowie des Rechtsbegriffes ist dies bereits geschehen. So wurde anhand von Thomas Hobbes' politischer Theorie diskutiert, wie sich aus der Idee der negativen Freiheit eine Staatsbegründung ableiten lässt. In der Nachfolge Hobbes wurde die praktische Philosophie Kants als Weiterentwicklung liberalen Denkens dargelegt. Von Hobbes abweichend nimmt Kant nicht nur die rationale und moralische Bestimmung des Menschen ernst, sondern lässt diese auch in seinen Freiheitsbegriff einfließen. Freiheit wird bei Kant als Autonomie verstanden – als ein sich selbst gesetzgebender Wille, der sich über die reine Einsicht in die moralische Wahrheit leiten lässt. Eine Vervollkommnung der Autonomie, darauf hat Guyer verwiesen, gelte Kant zufolge auch als das Ideal einer moralischen Welt. Doch um sich diesem Ideal anzunähern bedarf es neben der moralischen Gesetzgebung noch eine juristische Gesetzgebung, welche die äußere Freiheit der Menschen reguliert. Letztere wird zur Grundlage des Rechts.

Das wechselseitige äußere Freiheitsrecht, welches aus diesem allgemeinen Rechtsprinzip hervorgeht, ist als Grundlage politischen Denkens naheliegend und eingängig. Als eine reziproke Begründung des gemeinsamen Selbstverständnisses dient es in der Folge als plausible Grundlage des Gesellschaftsvertrags. Die freiheitstheoretische Grundlage des Rechtsprinzips scheint sich daher auf das möglichst umfassendste Recht auf äußere Freiheit zu belaufen. Jenseits dessen obliegt es dem Einzelnen zu höheren (moralischen) Gesetzgebungen aufzusteigen.

Diese Interdependenz äußerer (negativer) und moralischer Freiheit verstehe ich als eine philosophische Konstante des liberalen Denkens, um das es mir hier geht. Daher gilt es der Theorie des Liberalismus weiter auf den Grund zu gehen und die systematischen Besonderheiten aufzuzeigen.

Sicherlich ist die Theorie des Liberalismus nicht der kleinste zu bauen-  
de Keilrahmen; umso wichtiger erscheint es, zu verstehen, welche Semantik  
in diesem Begriff wurzelt und welche Probleme auf der Hand liegen. Ein of-  
fensichtliches Problem ist die semantische Weite des Rahmenbegriffs: »Libe-  
ralismus« ist gewiss kein Begriff, der eine eindeutige Definition zulässt. Die  
Aufgabe der Klärung des Begriffs Liberalismus beläuft sich daher darauf, den  
Begriff zwar weit genug, aber auch klar genug zu bestimmen, sodass wir –  
wenn wir von diesem Begriff Gebrauch machen – auch wissen, was damit ge-  
meint ist. Judith Shklar bringt die Problematik und die Unsicherheit, die mit  
diesem Begriff einhergeht, auf den Punkt:

Bevor wir anfangen können irgendeine spezifische Form des Liberalismus  
zu analysieren, müssen wir doch zunächst versuchen so genau wie möglich  
zu verstehen, was der Begriff bedeutet. Denn im Laufe von so vielen Jahren  
ideologischen Konflikts hat der Begriff seine Bedeutung fast vollständig ver-  
loren. Überbeanspruchung und Überdehnung haben den Begriff so amorph  
werden lassen, so dass dieser als ein Platzhalterbegriff verwendet werden  
kann; als Platzhalter für fast alles – ob im negativen oder positiven Sinne.<sup>50</sup>

Den Begriff so genau wie möglich zu verstehen ist eine große Herausforde-  
rung, schließlich verbirgt sich hinter ihm ein ganzes politisches Ordnungs-  
system und dieses zu bestimmen ist schwierig. Daher ist es auch nachvoll-  
ziehbar, dass der Begriff des Liberalismus überdehnt und überbeansprucht  
wurde. Zunächst muss jedoch festgehalten werden, dass es eine Minimalan-  
forderung für eine Begriffsbestimmung gibt: Es ist immer und notwendiger-  
weise gefordert, dass in dem jeweils vorliegenden Fall klar sein muss, was ge-  
meint ist. Es muss also eine inhaltliche Bestimmung geben, die (1) scharf ge-  
nug ist, sodass man überhaupt über irgendetwas sprechen kann<sup>51</sup> und (2) den

50 Shklar (1989): 3.

Im englischen Original: »Before we can begin to analyze any specific form of liberalism we must surely state as clearly as possible what the word means. For in the course of so many years of ideological conflict it seems to have lost its identity completely. Overuse and overextension have rendered it so amorphous that it can now serve as an all-purpose word, whether of abuse or praise.« (Übersetzung durch die Autorin).

51 Vielleicht ist es sogar hilfreich, sich das Sprechen über Liberalismus auch als ein Sprachspiel vorzustellen. In diesem Falle müsste es folglich darum gehen, alle Spielenden mit den Rahmenbedingungen, den Regeln und Konditionen des Spiels vertraut zu machen, sodass das Spiel überhaupt vernünftig gespielt werden kann. Dies kann eine Definition, wenn diese gut ist, leisten.

Begriff nicht zu einem Platzhalterbegriff verwässert. Die sinnvollen strukturellen Möglichkeiten einer Definition sind daher begrenzt, sie beschränken sich generell auf einige wenige, welche ich in der Folge eruieren möchte: Eine Möglichkeit der Definition des Liberalismus ist die *diskursive*. Diese wird beispielsweise von Duncan Bell vertreten: »Die liberale Tradition konstituiert sich über die Summe der Argumente, die als liberal charakterisiert werden und durch andere selbst ernannte Liberale, die jeweils Teil der Ideengeschichte sind, anerkannt werden.«<sup>52</sup> Die diskursive Herangehensweise ist natürlich insoweit plausibel, als sie die Vielfältigkeit und damit auch die Unstimmigkeiten innerhalb des Liberalismus bzw. der liberalen Tradition aufzugreifen vermag. Doch die Schwäche dieser Herangehensweise wurzelt gleichsam in eben dieser Stärke: Eine solche diskursive Definition erlaubt keine systematische und kritische Auseinandersetzung mit dem Liberalismus, da sich dieser auf keine konkrete inhaltliche Bestimmung festlegen lässt. Daher ist eine solche Herangehensweise auch für diese Studie nicht von Vorteil. Eine andere Möglichkeit den Liberalismus zu umreißen, ist *genealogisch*; sie ergibt sich über eine historische Herangehensweise. Diese findet man z.B. bei L.T. Hobhouse, der den Liberalismus über die Gegenfolie der politischen Vorgängermodelle, d.i. über den autoritären Staat, zu greifen versucht:

Die Ursprünge des modernen Staates sind dementsprechend bei autoritären Staatsformen und beim Widerspruch gegen den Autoritarismus zu finden; dieser Widerspruch, welcher sich religiös, politisch, ökonomisch, sozial und ethisch äußerte, stellt den historischen Beginn des Liberalismus dar. Daher erscheint der Liberalismus zunächst als eine Kritik, manchmal sogar als eine destruktive und revolutionäre Kritik. Dieser negative Aspekt scheint ihn zuvorderst zu prägen. [...] Sein Anliegen scheint nicht darin zu liegen etwas aufzubauen, sondern vielmehr darin zu dekonstruieren; darin, Hindernisse zu entfernen, die menschliche Entwicklung behindern, anstatt auf ein positives Ziel zu deuten oder das Gewand der Gesellschaft zu gestalten.<sup>53</sup>

---

52 Bell (2014): 685. Im englischen Original: »The liberal tradition is constituted by the sum of the arguments that have been classified as liberal, and recognized as such by other self-proclaimed liberals, across time and space.« (Übersetzung durch die Autorin).

53 Hobhouse (1994): 8. Im englischen Original: »The modern State accordingly starts from the basis of an authoritarian order, and the protest against that order, a protest religious, political, economic, social, and ethical, is the historic beginning of Liberalism. Thus Liberalism appears at first as a criticism, sometimes even as a destructive and revolutionary criticism. Its negative aspect is for centuries foremost. [...] Its business

Diese Herangehensweise ist für philosophisch-politisches Denken von großer Relevanz, da sie es ermöglicht, die gesellschaftspolitischen Entstehungszusammenhänge in den Blick zu nehmen und damit einer ahistorischen Analyse des Liberalismus vorbeugt. Vor diesem Hintergrund kann eine philosophische Analyse nur von dieser Herangehensweise profitieren. Schließlich geht ideengeschichtlich informiertes Denken mit Weitsichtigkeit und einer Aufmerksamkeit für Strukturen und Muster politischer Strömungen einher. Dies zeigt sich auch an der richtungsweisenden Analyse, die Hobhouse vornimmt. Wie aus seiner Definition herauszulesen ist, charakterisiert er den Liberalismus im Wesentlichen durch seinen revolutionären, Befreiung und Emanzipation anstrebenden Impetus. So erschließt sich der tiefere Sinn folgender bestimmender Fragen, welche Hobhouse ans Ende seiner einleitenden Analyse stellt: »Ist der Liberalismus im Grunde ein konstruktives oder lediglich ein destruktives Prinzip?« Sowie: »Ist er von dauerhafter Bedeutung?«<sup>54</sup> Damit stellt Hobhouse Fragen, die auch für einen kritischen Blick auf den Liberalismus von Bedeutung sind. Denn die bisher ausgemachte Negativität der Grundlagen der Freiheit wie auch des allgemeinen Rechtsprinzips, lassen erahnen, dass dies mögliche Ausbleiben eines *konstruktiven Prinzips* in der Tat ein Versäumnis liberalen Denkens sein könnte. Die Positivität (Vervollkommnung, Entwicklung der menschlichen Potentiale, Ermöglichungsbedingungen, Autonomieförderung etc. ...) wird nicht stark genug in den Fokus genommen. Auch wenn ich die Wichtigkeit des diskursiven Versuchs anerkenne, scheint der Liberalismus kein bloßes Bündel von Argumenten zu sein.

Der genealogische Versuch erfüllt eine wichtige Rolle: er weist auf die ideengeschichtliche Gewordenheit einer politischen Idee hin und ermöglicht das bessere Verstehen der Wechselbeziehung zwischen der Entstehung einer politischen Idee und der spezifischen gesellschaftspolitischen Konstellation. Doch eine genealogische Definition, die vorwiegend negativ-prozessual verfasst ist, erlaubt keine systematische Auseinandersetzung mit dem Liberalismus. Hierfür ist eine positive Deutung des Liberalismus notwendig: Er ist eine über philosophische Prinzipien grundgelegte politische Ordnungsform.

---

seems to be not so much to build up as to pull down, to remove obstacles which block human progress rather than to point the positive goal of endeavour or fashion the fabric of civilization.« (Übersetzung durch die Autorin).

54 Hobhouse (1994): 9. Im englischen Original: »Is liberalism at bottom a constructive or only a destructive principle?« Sowie: »Is it of permanent significance?« (Eigene Übersetzung).

Ich möchte daher an dieser Stelle eine dritte Möglichkeit vorschlagen, nämlich eine systematische Prinzipiendefinition, die auf der Annahme beruht, dass ein minimaler Kern des Liberalismus immer vorhanden sein muss: Die Zentralität der Freiheit des Einzelnen.

Bereits ein erster Blick auf den Begriff des Liberalismus genügt, um den etymologischen Ursprung der Freiheit (lat. *Libertas*) zu erkennen, die sich in ihm begrifflich manifestiert hat.<sup>55</sup> Meines Erachtens ist der Erfolg des Begriffes der Freiheit nicht nur durch seine Dehnbarkeit, sondern auch durch die Assoziationen zu erklären: Selbstbestimmung und Befreiung.

Es gibt in der liberalen Tradition unterschiedliche theoretische Strömungen: Den Verfassungsliberalismus, den Wirtschaftsliberalismus und den sozialen Liberalismus.<sup>56</sup> Da sich all diese verschiedenen theoretischen Strömungen liberal nennen, ist es nicht trivial mit einer systematischen Auseinandersetzung der Begrifflichkeit der Freiheit zu beginnen. (Schließlich möchte ich mich nicht mit einer bestimmten Strömung des Liberalismus beschäftigen, sondern erfragen, welches der kleinste gemeinsame Nenner ist. Oder anders gesagt, welches der Kern ist, worauf der Liberalismus basiert.)

Eben dies entspricht der Intention dieser Studie: Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Freiheitsbegriff des Liberalismus. Dabei möchte ich aufzeigen, dass die Zentralität der Freiheit für den Liberalismus unverzichtbar ist – dass jedoch das Verständnis der Freiheit dieser zentralen Rolle nicht gerecht wird. Mein Definitionsvorschlag zum Liberalismus lautet demnach folgendermaßen:

[D] Liberalismus ist ein politisches Ordnungssystem, welches sich auf der Idee der Freiheit aller gründet und diese Freiheit des Einzelnen als zentral erachtet.<sup>57</sup>

55 Als höchst illustrativ sei hier wohl Francis Fukuyama zu nennen, der im Jahre 1989 schon das Ende der Geschichte proklamierte; welches er darin ausmachte, dass nach dem Fall der Sowjetunion und dem Fall der Mauer, der Wettkampf der Ideologien nun endgültig durch den Liberalismus gewonnen wurde. (Vgl.: Fukuyama (1992): *The end of history*)

56 Als klassische Vertreter des Verfassungsliberalismus gelten Thomas Hobbes, John Locke, John Stuart Mill und Charles-Louis de Secondat Baron de La Brède et Montesquieu. Unter den Wirtschaftsliberalismus fallen Theoretiker wie Adam Smith oder Milton Friedman. Als soziale Liberale werden John Rawls, Amartya Sen und Martha Nussbaum betrachtet.

57 Damit vertrete ich eine freiheitsfunktionale Variante des Liberalismus, die den vorrangigen Stellenwert der Freiheit betont. Vgl. Pauer-Studer (2000): 61ff.

In meinem Definitionsvorschlag setze ich voraus, dass das Prinzip der Freiheit im Recht verankert wird. Somit betrachte ich den Rechtsstaat auch als Voraussetzung für den Liberalismus. Darüber hinaus ist mein Definitionsvorschlag zunächst einmal offen für zwei Interpretationsmöglichkeiten:

- 1) Liberalismus gründet sich auf einem negativen Verständnis der Freiheit. Freiheit wird so verstanden, dass sie in demselben Maße wie die Erweiterung der individuellen Handlungsspielräume wächst.
- 2) Liberalismus gründet sich auf einem positiven Verständnis der Freiheit. Freiheit wird indes so verstanden, dass sie sich nicht in der Abschaffung von Hindernissen erschöpft, sondern die Frage inkludiert, was der Einzelne tun und sein kann. Freiheit wird hier als Selbstbestimmung verstanden. Ein Liberalismus, der sich auf einem positiven Verständnis der Freiheit gründet, erachtet die Freiheit damit nicht nur als zentral, sondern möchte diese erhalten und zudem strukturell fördern.

Die erste Interpretationsmöglichkeit beruht auf der Vorstellung, dass die Freiheit allein primordial ist. Der liberale Gesellschaftsvertrag würde aus der wechselseitigen Unterwerfung unter das Rechtsgesetz hervorgehen. Die zweite Interpretationsmöglichkeit beruht auf der Vorstellung, dass sich die Freiheit nicht von allein erhält, sondern ernst genommen und bewahrt werden muss. Sie baut darauf auf, was schon bei Kant angeklungen ist, dass ein auf Freiheit gegründetes Gemeinwesen mehr erfordert als ein Rechtsgesetz. In dieser Studie wird es mir darum gehen, die These zu verfechten (T), dass ein Liberalismus nur dann kohärent sein kann, wenn Erhalt und Förderung der Freiheit als konstitutiv für den Liberalismus anerkannt werden. Damit spreche ich mich für die zweite Interpretationsmöglichkeit aus.

## 2.2.2 John Rawls' normativer Liberalismus

John Rawls hat wie kein anderer die letzten 50 Jahre des liberalen philosophisch-politischen Diskurses geprägt, vor allem durch die Wiederbelebung

---

Herlinde Pauer-Studer spricht in ihrer Monographie *Autonom leben. Reflexionen über Freiheit und Gleichheit* über ein Schema der Einteilung des Liberalismus in freiheitsfunktional auf der einen und egalitär auf der anderen Seite. Freiheitsfunktional seien jene Ansätze, die Freiheit in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung stellen, egalitär seien jene, die Gleichheit ins Zentrum rücken.

der normativen politischen Philosophie durch seine *Theorie der Gerechtigkeit* im Jahre 1971.<sup>58</sup> Hierin begründete er Gerechtigkeitsprinzipien für eine liberale Gesellschaft und leitete auf diese Weise eine normative und deontologische Wende in der politischen Philosophie ein.<sup>59</sup> Gerechtigkeit als *das* fundamentale Grundprinzip einer humanen Gesellschaftsform definiert er folgendermaßen:<sup>60</sup>

Die Gerechtigkeit ist die erste Tugend sozialer Institutionen, so wie die Wahrheit bei Gedankensystemen. Eine noch so elegante und mit sparsamen Mitteln arbeitende Theorie muss fallengelassen werden, wenn sie nicht wahr ist; ebenso müssen noch so gut funktionierende und wohlabgestimmte Gesetze und Institutionen abgeändert oder abgeschafft werden, wenn sie ungerecht sind.<sup>61</sup>

Was dieses Zitat *prima facie* interessant macht, ist, dass Rawls die Gerechtigkeit als Tugend bezeichnet und somit auf begrifflicher Ebene Anknüpfungspunkte in der Tugendethik des Aristoteles findet. Bekanntlich spielte die Tugend der Gerechtigkeit für Aristoteles eine wichtige Rolle. Doch die Gemeinsamkeit endet alsbald, denn in der Tugendethik ist die Gerechtigkeit keine Tugend von Institutionen, sondern von Personen. Aristoteles widmet sich im Buch V der *Nikomachischen Ethik* einer ausdifferenzierten Untersuchung der Gerechtigkeit. Neben der Gerechtigkeit im allgemeinen Verständnis (auf die ich hier zurückgreife), gibt es für Aristoteles darüber hinaus noch eine Gerechtigkeit im speziellen Sinn, die er wiederum in ausgleichende und Verteilungsgerechtigkeit aufteilt.<sup>62</sup> Die Gerechtigkeit im allgemeinen Sinn wird von Aristoteles folgendermaßen umschrieben: »Nun, wir sehen, dass man allgemein unter Gerechtigkeit jene Grundhaltung verstanden wissen will, von der her die Menschen die Fähigkeit haben, gerechte Handlungen zu vollziehen,

58 Auf Deutsch erschienen im Jahre 1979.

59 Die *Theorie der Gerechtigkeit* steht im Gegensatz zu der bis dato in der angloamerikanischen politischen Philosophie vorherrschenden Theorie des Utilitarismus.

60 Es muss hinzugesagt werden (und dies tut Rawls auch in seinem Aufsatz über den Kantischen Konstruktivismus (vgl. Rawls (1988): 82.)) dass diese Art und Weise des normativ philosophisch politischen Nachdenkens über eine gute Gesellschaftsordnung natürlich nur dann fruchtbringend geschehen kann, wenn es in der politischen/öffentlichen Kultur auch die Grundsteine hierfür gibt; d.h. Verständnis von Freiheit und Gleichheit, politische Diskursivität, öffentliche Vernünftigkeit...etc.

61 Rawls (1979): 19.

62 Vgl. Aristoteles (2013): 1129a-1138b (NE).

von der aus sie (de facto) gerecht handeln und ein festes Verlangen nach dem Gerechten haben.«<sup>63</sup> In der weiteren Reflexion über die Gerechtigkeit im allgemeinen Sinne, geht er darauf ein, welche Tugenden wir bei einem gerecht handelnden Menschen voraussetzen müssen, sodass wir ihn gerecht nennen. Im Nachdenken hierüber, kommt Aristoteles zu dem Schluss, dass die Gerechtigkeit eine sehr hohe Tugend ist:

Gerechtigkeit in diesem Sinn ist allerdings Trefflichkeit in vollkommener Ausprägung – aber nicht ohne jede Einschränkung, sondern: »in ihrer Bezo-genheit auf den Mitbürger«. Und deshalb gilt die Gerechtigkeit oft als oberster unter den Vorzügen des Charakters und »weder Abend– noch Morgenstern sind so wundervoll«. Und im Sprichwort heißt es: »In der Gerechtigkeit ist jeglicher Vorzug beschlossen«. Und sie ist in ganz besonderem Sinn »vollkommene Trefflichkeit«, weil sie die unmittelbare Anwendung vollkommener Trefflichkeit ist. Vollkommen aber ist sie, weil der, welcher sie besitzt, diese Trefflichkeit nicht nur bei sich, sondern auch in der Beziehung zu anderen Menschen verwirklichen kann. Denn viele können Trefflichkeit in eigenen Angelegenheiten, nicht aber in den Beziehungen zu den anderen Menschen verwirklichen.<sup>64</sup>

Somit umfasst die Gerechtigkeit alle einzelnen Tugenden und äußert sich in Bezug auf den Nächsten, der gerecht behandelt wird. Ursula Wolf formuliert die Tugend der Gerechtigkeit im allgemeinen Sinne folgendermaßen:

Die Gerechtigkeit ist insofern, wie Aristoteles formuliert, als einzige aretē ein »fremdes Gut«; derjenige, der gerecht handelt, tut das für einen anderen Zutragliche. Das muss in zwei Hinsichten präzisiert werden. Erstens sind mit den gerechten Handlungen nicht solche gemeint, die in dem speziellen Sinn auf andere bezogen sind, dass man unmittelbar etwas für Freunde oder Angehörige tut. Diese Handlungen bleiben auf die eigene Eudaimonia bezogen, während Handlungen dann als gerechte betrachtet werden, wenn man sie als öffentlich-politische Handlungen sieht, was auf die erste Definition der Gerechtigkeit zurückführt. Der andere, der von der Gerechtigkeit des Bürgers profitiert, muss in politischen Begriffen beschrieben werden. Dieser andere ist nun, das ist die zweite Präzisierung, je nach Staatsverfassung verschieden, er kann der Beste, der Herrschende, die Gemeinschaft usw. sein.

63 Aristoteles (2013): 1129a 6-10. (NE).

64 Aristoteles (2013): 1129b 40- 1130a (NE).

Das Gerechte ist so je nach Verfassung das für die Gemeinschaft Gute, das für die Besten Gute oder das für die Regierenden Gute.<sup>65</sup>

Gerechtigkeit im allgemeinen Sinne ist für Aristoteles demnach eine politische Tugend des gerecht Handelnden. Die Tugend der Gerechtigkeit, als politische Tugend, erfordert von demjenigen, der sie besitzt, Tugendhaftigkeit, Wissen und Weisheit – Tugendhaftigkeit als Voraussetzung für das gerechte Handeln, Wissen um alle Elemente, die es zu ordnen gilt und Weisheit das Ganze im Blick zu behalten.

Aus Ursula Wolfs Zitat geht jedoch hervor, dass die Tugend der Gerechtigkeit auch für die gute Ordnung des Staates relevant wird: Das Gerechte wird das für die politische Gemeinschaft Gute.

Das Gute im Staat ist also nicht unabhängig vom tugendhaften Menschen zu betrachten, der entsprechend der vollkommensten Vortrefflichkeit gerecht handelt. Der Vergleich mit Aristoteles liegt auf der Hand und könnte auch tiefer ausgeführt werden; doch an dieser Stelle dient er zur Veranschaulichung dessen, was John Rawls unter der Tugend der Gerechtigkeit versteht. Denn strukturell betrachtet invertiert Rawls die aristotelische Idee der Gerechtigkeitstugend und wendet dessen Tugendverständnis in die entgegengesetzte Richtung. Während für Aristoteles die Tugend der Gerechtigkeit als die höchste Vortrefflichkeit des Menschen in die politische Gemeinschaft einwirkt, so gilt für Rawls die prozedurale Gerechtigkeit der Institutionen als Grundlage für die zu entwickelnde Moralität der Menschen. Systematisch betrachtet heißt dies, dass die Tugend formalisiert wird – von einer Charaktereigenschaft, über welche das Gute immanent wird (Aristoteles), zu einer Verfahrensgerechtigkeit, welche über prozedurale Rationalität unbedingt gesetzt wird (Rawls). Als ein solches ist es das fundamentalste Kriterium politischer Institutionen.

Die prozedurale Rationalität gilt als Grundprinzip der Legitimation des normativen Maßes der prozeduralen Gerechtigkeitstugend: Die Prinzipien letzterer werden über ein abstraktes Verfahren unter idealen Bedingungen wissenschaftlich verbindlich gewählt und gelten als Grundlage für den Gesellschaftsvertrag, welcher auf dem höchsten Abstraktionsniveau dargelegt wird. Das normative Maß wird aus jener Grundfrage erschlossen: Welche Prinzipien würden freie und rationale, nur an ihrem eigenen Interesse ausgerichtete Personen wählen, wenn sie in einem ursprünglichen Zustand der Gleich-

---

65 Wolf (2013): 99.

heit zusammenkommen und sich für Grundregeln entscheiden sollen, an die alle weiteren Vereinbarungen gebunden sind? Die Krux dieser Frage ist der Zustand ursprünglicher Gleichheit. In welcher Hinsicht soll diese ausgesagt werden, wenn wir doch immer schon ungleich sind, etwa bezüglich Aussehen, Konstitution, Anlagen, Fähigkeiten oder Talente. Hier übersetzt Rawls die ikonographische Darstellung der Gerechtigkeit (der *Justitia*<sup>66</sup>) in ein philosophisches Gedankenexperiment: Gemäß der Notwendigkeit der unparteilichen Rechtsprechung, ohne Ansehung der Person, hat diese nämlich eine Augenbinde um und kann somit nicht sehen, wer genau vor ihr steht. Sie schaut allein auf den Sachverhalt. Dieses Nicht-Sehen-Können deutet Rawls mit einer großen semantischen Weite und mit philosophischer Abstraktion als einen allgemeinen Schleier des Nichtwissens, den wir imaginieren sollten.<sup>67</sup> Das heißt, wir sollen uns im Gedankenexperiment vorstellen, dass wir nichts wissen über unseren zukünftigen Status in der Gesellschaft und weder unser Geschlecht, sozialen Status, Beruf, Aussehen, Talente/Fähigkeiten, Vermögen, oder unseren Gesundheitszustand kennen. Es ist diese Abstraktionsleistung, welche es Rawls ermöglicht, einen ursprünglichen Zustand der Gleichheit vorzustellen. Wenn wir nun nichts über uns wissen und in dieser Situation über die Gerechtigkeitsprinzipien einer zukünftigen Gesellschaft entscheiden müssen, worauf würden wir uns einigen? Aus rationalen Gründen müssten wir uns nach Rawls 1. die schlechtmöglichste Situation, in der wir uns befinden könnten, vorstellen und überlegen was wir dann wollen und für uns als gültige Prinzipien erhoffen. 2. Würden wir uns (einem bestimmten Geschlecht, Status, Beruf ...) im Zustand des Unwissens keine Vorteile geben können, weil wir ja nicht verbindlich wissen, ob wir tatsächlich davon profitieren würden. Aus diesen rein rationalen Klugheitsüberlegungen wird ein moralisches Experiment mit Teilnehmern, die nur durch Eigeninteresse motiviert sind. Vor dem Hintergrund des Gesagten, möchte ich vier Punkte festhalten, die für Rawls Liberalismus aus der *Theorie der Gerechtigkeit* entscheidend sind:

- 1) Die Gerechtigkeitsprinzipien lassen sich aus rationalem Selbstinteresse ableiten. d.h. es handelt sich um ein Verfahrensprinzip auf der Grundlage von Hobbes Friedensvertrag oder Kants Rechtsphilosophie.

---

66 So, wie die *Justitia* seit dem späten Mittelalter, bzw. seit der frühen Neuzeit dargestellt wird: Mit Augenbinde, einer Waage und einem Richtschwert.

67 Rawls (1979): 159ff.

- 2) Der Staat hat (wie bei Kant) nicht die Aufgabe, seine Mitglieder glücklich zu machen; der Staat ist auf die Zwecke des Rechts, auf Freiheitsicherung durch Gesetze beschränkt.
- 3) Primärgüter (Güter, von denen wir annehmen können, dass sie alle wollen und brauchen: Rechte und Freiheiten, Chancen und Macht, Einkommen und Wohlstand) sollen gerecht verteilt werden.
- 4) Jeder soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist. Dieses Recht gilt lexikalisch. Soziale und wirtschaftliche Grundfreiheiten sind so zu gestalten, dass (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offenstehen.<sup>68</sup>

Was den Freiheitsbegriff betrifft, der den Punkten 1) bis 4) zugrunde liegt, so versucht Rawls eine neutrale Haltung einzunehmen. Er konstatiert, dass er seine Prinzipien mit dem Streit zwischen einem positiven oder einem allein negativen Verständnis der Freiheit belasten will:

Ich beschäftige mich nicht mit der Streitfrage, ob die Freiheit positiv oder negativ bestimmt werden soll. Mir scheint, dass sich diese Diskussion überwiegend gar nicht um Definitionen dreht, sondern vielmehr um den Wert der verschiedenen Freiheiten [...] Definitionsfragen können höchstens eine Nebenrolle spielen. Ich setze daher einfach voraus, dass sich jede Freiheit mittels dreier Begriffe erklären lässt:<sup>69</sup> der Handelnden, die frei sein sollen, der Beschränkungen, von denen sie frei sein sollen, und dessen, was ihnen freigestellt sein soll. [...] Die allgemeine Bestimmung einer Freiheit hat also folgende Form: Dieser oder jener Mensch (oder Menschen) ist frei (oder nicht frei) von dieser oder jener Einschränkung (oder Einschränkungen) und kann das und das tun (oder lassen).<sup>70</sup>

In seiner Theorie der Gerechtigkeit geht es Rawls daher nicht um einen Freiheitsbegriff, sondern um die gerechte Verteilung von Freiheit. In einer gerechten, wohlgeordneten Gesellschaft muss es demnach, Rawls zufolge, die gleichen Grundfreiheiten für alle geben: »Jeder Mensch soll gleiche Rechte auf

---

68 Rawls (1979): 81ff.

69 Mit dieser Setzung bezieht sich Rawls auf MacCallum auf den ich im Kapitel 4 noch eingehen werde.

70 Rawls (1979): 230.

das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben.«<sup>71</sup> Aufgabe einer wohlgeordneten Gesellschaft wäre demnach die Gewährung und der Schutz der persönlichen Grundfreiheiten.<sup>72</sup> Ob und wie die Freiheit tatsächlich verwirklicht wird, erachtet er als eine untergeordnete Frage, die nicht die Freiheit an sich angeht, sondern lediglich den Wert der Freiheit betrifft:

Als Beschränkung der Freiheit selbst zählt man manchmal die Unfähigkeit, von Rechten und Möglichkeiten Gebrauch zu machen, etwa wegen Armut, Unwissenheit oder sonstigen Mängeln. Ich möchte mich stattdessen auf den Standpunkt stellen, dass diese Umstände den Wert der Freiheit beeinflussen, der Wert der vom ersten Grundsatz festgelegten Rechte für den Einzelnen. [...] Wir unterscheiden also folgendermaßen zwischen der Freiheit und ihrem Wert: Die Freiheit besteht in dem gesamten System der gleichen bürgerrechtlichen Freiheiten; der Wert der Freiheit für einzelne oder Gruppen hängt von deren Fähigkeit ab, innerhalb dieses Rahmens ihre Ziele zu erreichen. Die Freiheit ist als gleiche Freiheit für alle gleich; es entsteht kein Problem des Ausgleichs für geringere Freiheit. Doch der Wert der Freiheit ist nicht für jedermann der gleiche. Manche haben mehr Macht und Reichtum und daher mehr Möglichkeiten, ihre Ziele zu erreichen.<sup>73</sup>

Obgleich Rawls sich bzgl. eines Freiheitsbegriffs enthalten will, differenziert er sein Verständnis von Freiheit. Er scheidet seine Deutung der Freiheit als Handlungsspielraum von einem – wie Rawls ihn nennt – Wert der Freiheit – und gebraucht damit eine alternative Begrifflichkeit für die Unterscheidung zwischen einer negativen (frei von) und einer positiven (frei zu) Freiheit. Es erstaunt daher, dass Rawls die Gerechtigkeit lediglich an die Verteilung der negativen Freiheit, im Sinne einer gleichen Freiheit für alle, bindet. Denn wie Rawls selbst einräumt, gibt es gewichtige sozioökonomische Einflüsse auf die Möglichkeit der Nutzung dieser Freiheitsräume, d.h. mit Bezug auf die Verwirklichungsmöglichkeit der Freiheit. Ein Liberalismus, der diese strukturellen Faktoren per se ausklammert, schließt Menschen von der Verwirklichungsmöglichkeit ihrer Freiheit aus.

Daraus kann man zwei Folgeprobleme ableiten:

---

71 Rawls (1979): 78.

72 Rawls (1979): 227.

73 Rawls (1979): 233.

- 1) Eine reine Verteilungsgerechtigkeit der negativen Freiheitsräume untergräbt eine reichere Vorstellung von Gerechtigkeit.
- 2) Da eine rein negative Freiheit philosophisch unterbestimmt ist (Vgl. die Diskussion in Kapitel 1., bzw. 2.1.1.), stellt sich die Frage, ob die gleiche Verteilung negativer Freiheit als Rechtfertigungsgrundlage für ein freiheitliches politisches Ordnungssystem überzeugend ist.

### 2.2.3 Der politische Liberalismus

In der *Theorie der Gerechtigkeit* verfolgte Rawls das Ziel die traditionelle Lehre des Gesellschaftsvertrags zu verallgemeinern und auf eine höhere Abstraktionsstufe zu stellen.<sup>74</sup> In seinen *Vorlesungen zum politischen Liberalismus* geht es ihm hingegen um mehr: Er intendiert eine rein politische Konzeption der Gerechtigkeit zu entwerfen. Ausgangspunkt ist die Tatsache, dass die Theorie der Gerechtigkeit auf einer allgemein zustimmungsfähigen philosophischen Lehre basiert.

Während Rawls in der Theorie der Gerechtigkeit davon ausging, dass es sich bei der Idee der Person um eine moralische Persönlichkeit handelte, wird die Person im politischen Liberalismus hingegen als freier und gleicher Bürger verstanden, der in einer politischen Beziehung mit anderen Bürgern steht.<sup>75</sup> Die Weiterentwicklung der Theorie der Gerechtigkeit basiert demnach auf der Einsicht in folgendes ernste Problem:

Das ernste Problem ist das folgende: Eine moderne demokratische Gesellschaft ist nicht einfach durch einen Pluralismus umfassender religiöser, philosophischer und moralischer Lehren gekennzeichnet, sondern durch einen Pluralismus zwar einander ausschließender, aber gleichwohl vernünftiger umfassender Lehren.<sup>76</sup>

Das ernste Problem ist indes ein politisches Problem, da die Entwicklung hin zu einem Pluralismus umfassender und dennoch sich einander ausschließender Lehren »ein Ergebnis des Gebrauchs der freien menschlichen Vernunft innerhalb des Rahmens der freien Institutionen einer konstitutionellen Demokratie ist.«<sup>77</sup> Rawls spricht in diesem Kontext auch vom »Faktum

---

74 Vgl. Rawls (2003): 11.

75 Rawls (2003): 42.

76 Rawls (2003): 12.

77 Rawls (2003): 13.

eines vernünftigen Pluralismus.«<sup>78</sup> Die politische Problematik, die sich aus diesem Faktum ableitet, ist die Frage nach der nachhaltigen Stabilität einer pluralistischen Gesellschaft: »Wie kann eine stabile und gerechte Gesellschaft freier und gleicher Bürger, die durch vernünftige und gleichwohl einander ausschließende religiöse, philosophische und moralische Lehren einschneidend voneinander getrennt sind, dauerhaft bestehen?«<sup>79</sup> Rawls beantwortet die Frage, dass eine pluralistische Gesellschaft dauerhaft nur dann bestehen kann, wenn es ihr gelingt, ihre grundlegenden Prinzipien politisch zu rechtfertigen: Das bedeutet, dass eine pluralistische Gesellschaft auf Gerechtigkeitsprinzipien aufbauen muss, denen alle Bürger – unabhängig von ihrer religiösen Überzeugung, oder Anhängerschaft einer philosophischen Lehre zustimmen können. Er will über die diskursive bzw. öffentliche Vernunft<sup>80</sup> eine Geltung der politischen Vernünftigkeit erreichen, welche die moralische Wahrheit vollständig ersetzt. Der politische Liberalismus arbeitet somit mit einer größtmöglichen Relativierung des Guten. Wenn es nicht zu erwarten ist, dass die Menschen eine gemeinsame Vorstellung des Guten besitzen und sich auf ein Ideal, auf Ziel und Zweckorientierung einigen können, dann heißt dies für den modernen Staat Folgendes:

Es geht darum, dass in einem demokratischen Verfassungsstaat das öffentliche Verständnis von Gerechtigkeit so weit wie möglich von kontroversen philosophischen und religiösen Lehren unabhängig sein sollte. [...] die öffentliche Gerechtigkeitskonzeption muss politisch sein und darf nicht metaphysisch sein.<sup>81</sup>

Der Hintergrund dieser Auffassung ist die Annahme, dass es angesichts des Autoritätsverlusts der Religionen innerhalb einer Gesellschaft keine homogene Zustimmung mehr zu einem Verständnis des Guten geben kann. Vielmehr gebe es miteinander konkurrierende und inkommensurable Konzeptionen des Guten.<sup>82</sup> Die Idee des politischen Liberalismus kann daher auch in den Kontext einer geschichtlichen Entwicklungslinie gestellt werden. Für

---

78 Rawls (2003): 13.

79 Rawls (2003): 14.

80 Rawls spricht selbst nur von der öffentlichen Vernunft. Doch erscheint mir der Begriff der diskursiven Vernunft durchaus passend, denn dadurch tritt die normative Grundlage hinter dem Vernunft Konzept deutlicher zutage und die Möglichkeit der Verschleierung verringert sich.

81 Rawls (1988): 255.

82 Rawls (1988): 257.

Rawls findet diese Linie der Entwicklung ihren Ursprung in der Glaubensspaltung, da hier eine Pluralität der metaphysischen Wahrheitsbegriffe auftaucht. Über die Entwicklung des modernen Staates und die Entwicklung der Wissenschaften sei diese Entwicklungslinie fortgeführt worden und habe im modernen Pluralismus ihren Abschluß gefunden.<sup>83</sup> Der Pluralismus ist somit das natürliche Ergebnis der Betätigung der menschlichen Vernunft unter freien Institutionen und kann den Menschen dazu verhelfen vernünftiger zu werden. Das ist allerdings ein schwieriges Unterfangen, da es eine hohe kognitive Leistung der Abstraktion und der Relativierung des eigenen Standpunktes erfordert.

Die These der Inkommensurabilität der Theorien des Guten dient Rawls als Grundlage für seine Behauptung, dass die politische Philosophie von der Suche nach dem guten Leben Abschied nehmen und sich politisch, d.i. pragmatisch orientieren müsse. Inwieweit eine rein pragmatische politische Philosophie dann noch normativ genannt werden kann, soll hier nicht zur Debatte stehen. Aufgrund der Pluralität moderner Gesellschaften geht Rawls jedenfalls davon aus, dass diese Art und Weise der Theoriebildung die einzig mögliche sei:

Die Philosophie, verstanden als Suche nach der Wahrheit einer unabhängigen metaphysischen und moralischen Ordnung, kann nach meiner Überzeugung in einer demokratischen Gesellschaft keine brauchbare Basis für eine politische Gerechtigkeitskonzeption bereitstellen.<sup>84</sup>

Sowohl die Interpretation des Pluralismusproblems wie auch die Schlussfolgerung aus derselben sind streitbar und es wird mir im weiteren Verlauf darum gehen, diese kritisch zu betrachten.<sup>85</sup> Ein erstes Problem lässt sich bereits identifizieren: Ohne jegliche normativ-metaphysische Prämissen läuft Rawls' Theorie auf eine *modus vivendi* Konzeption hinaus. Diesem Problem versucht er durch Zusatzannahmen aus dem Weg zu gehen. Damit bedient er sich normativer Elemente, die er als Theoriebausteine hinzufügt, um seine Prämissen im Umkehrschluss so voraussetzungslos wie möglich zu halten. Diese Zusatzannahmen sind tatsächlich die einzige Möglichkeit für Rawls, um die Bürger mit den notwendigen moralischen Vermögen auszustatten, sodass die zivilen Grundlagen einer liberalen Gesellschaft aufrechterhalten werden können:

---

83 Rawls (2003): 19.

84 Rawls (1988): 263.

85 Insbesondere werde ich darauf in Kapitel vier eingehen.

Wir müssen davon ausgehen, dass eine einigermaßen gerechte politische Gesellschaft realisiert werden kann, und dazu müssen Menschen eine moralische Natur haben, natürlich keine vollkommene moralische Natur, aber doch eine, die es ihnen erlaubt, eine vernünftige politische Konzeption des Rechten und des Gerechten zu verstehen, ihr zu folgen und sich von ihr motivieren zu lassen und so die von deren Idealen und Grundsätzen geleitete Gesellschaft mitzutragen.<sup>86</sup>

Den Mitgliedern der gerechten Gesellschaft spricht er demnach eine Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn wie einem Kooperationsinn zu: »Der Gerechtigkeitssinn ist das Vermögen, eine öffentliche Gerechtigkeitskonzeption, welche faire Bedingungen sozialer Kooperation festlegt, zu verstehen, sie anzuwenden und ihr entsprechend zu handeln.«<sup>87</sup> Über diese beiden Zusatzannahmen schafft es Rawls die Gesellschaftsmitglieder nicht nur als freie und gleiche, sondern auch als kooperative Gesellschaftsmitglieder zu postulieren. Rechtfertigungsgrundlage bleibt daher eine gerechte Verteilung der Rechte und Pflichten. Analog zur Theorie der Gerechtigkeit gilt auch für den politischen Liberalismus, dass er über die gleiche Verteilung der Freiheitsrechte, wie über den Schutz dieser, gerechtfertigt ist. Die daraus bereits abgeleiteten Folgeprobleme bleiben bestehen, doch es gibt noch ein weiteres praktisch-politisches Problem, das ich ansprechen möchte. Dadurch, dass die rein negative Freiheit philosophisch unterbestimmt ist, stellt sich nicht nur die Frage, ob die gleiche Verteilung der negativen Freiheit als Rechtfertigungsgrundlage für einen Liberalismus überzeugend, sondern ob diese auch selbsttragend ist. Warum sich diese Frage stellt ist ein theorieimmanentes Problem: Wie bereits erwähnt, ist die Grundlage des Liberalismus das Rechtsgesetz. Menschen binden sich an das Recht und unterwerfen sich ihm. Dadurch wird die Willkür des einen mit der Willkür des anderen kompatibel gemacht. Die moralische Regulierung der eigenen Freiheit ist keine Definitionsvoraussetzung des Rechts: Es ist schließlich jedermanns Willkür überlassen, welchen Zweck er sich für seine Handlung setzen wolle.<sup>88</sup>

Ob der Bürger demnach rein egoistisch oder ob er moralisch handelt, ob er sich sozial engagiert, sich seinen Nächsten zuwendet oder nicht, ist seiner Willkür überlassen. Solange sich der Bürger rechtlich verhält, ist der Bürger in

---

86 Rawls (2003): 64.

87 Rawls (1988): 266.

88 Vgl. Kant (1977): 511/A7 (MS).

einem liberalen Staat keinem weiteren moralischen Gesetz verpflichtet. Und auch der mit einem Gerechtigkeitssinn und einem Kooperationssinn ausgestattete Bürger bleibt ein kluger Egoist – er hält sich lediglich an die Gerechtigkeitsprinzipien einer wohlgeordneten Gesellschaft. Doch der liberale Staat ist darauf angewiesen, dass nicht alle Bürger kluge Egoisten sind.

Ein liberaler Gesellschaftsvertrag mag für ein Volk von Teufeln auflösbar sein, doch ob diese Teufel dauerhaft in einem liberalen Staat zusammenleben können, ist fragwürdig, schließlich würde einem solchen Staat das moralische Fundament verlustig gehen. Nicht zuletzt war es Kant, der sich dieses Problems bewusst war: Mit Blick auf die Möglichkeit menschlicher Entwicklung sollen die äußere und die moralische Freiheit komplementär gedacht werden. Freiheit muss daher von innen her reguliert werden. Doch auf der Basis des bürgerlich-rechtlichen Gesellschaftsvertrags, der über die negative Freiheit gedacht wird, hat der Staat keine Mittel den Bürger zu einem moralischen Leben anzusinnen. Der liberale Staat braucht zwar die moralische Substanz, kann sie aber nicht garantieren. Damit ist ein theorieimmanentes Dilemma angesprochen, welches Ernst-Wolfgang Böckenförde eingängig illustriert hat:

Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er um der Freiheit willen eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, d.h. mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.<sup>89</sup>

In der pragmatischen Konzeption des politischen Liberalismus stellt sich dieses Problem noch pointierter, da keine moralische Persönlichkeit mehr vorausgesetzt wird.

Die dargestellte Entwicklungslinie des gegenwärtigen Liberalismus, ausgehend von der praktischen Philosophie Kants hin zu John Rawls baut auf der Zentralität der Freiheit des Einzelnen auf. Gleichzeitig ist deutlich geworden, dass jene Zentralität nicht unproblematisch ist: Der Freiheit wohnt ein Spannungsverhältnis inne, jenes zwischen äußerer und moralischer Freiheit. Kant

---

89 Böckenförde (2016): 60f.

hat bereits darauf verwiesen, dass es einer moralischen Regulierung der Freiheit bedarf, wenn es zu einer menschlichen Entwicklung kommen soll. Doch was diese Notwendigkeit moralischer Regulierung für eine Theorie des Liberalismus bedeutet bleibt eine offene Frage. Auch John Rawls bleibt auf diese offene Frage verwiesen

## 2.2.4 Stärken des Liberalismus

### 1. Angebot eines friedlichen Zusammenlebens

Nach der Glaubensspaltung durch die Reformation tauchte eine wichtige politische Frage auf: Wie können unterschiedliche religiöse Konfessionen, die je für sich einen unabdingbaren Anspruch auf Wahrheit haben, friedlich koexistieren? Die schwerwiegenden Glaubenskriege und die damit verbundenen verheerenden menschlichen Gräueltaten, die sich in Folge der Reformation auf dem europäischen Kontinent ereigneten,<sup>90</sup> haben dieser politischen Frage natürlich noch mehr historische Brisanz verliehen und die Suche nach einer politischen Lösung verstärkt. Die theoretische Weiterentwicklung innerhalb der politischen Theorie, die bei Hobbes konsequenterweise durchgeführt wurde, ermöglichte eine rationale Begründung des Staates. Denn seit Hobbes wird der Staat weder philosophisch-normativ eingebettet gedacht noch über die Autorität einer göttlichen Macht gerechtfertigt. Es ist das freie, auf sich selbst gestellte Individuum, das mit seiner rationalen, an der eigenen Bedürfnisnatur orientierten Entscheidung den Staat als legitime Institution politischer Macht begründet. Somit wurde eine weltanschaulich neutrale Möglichkeit geschaffen eine politische Ordnung zu begründen, die den Frieden auf dem europäischen Kontinent (vorerst) zu sichern vermochte.

### 2. Emanzipation von personengebundener Herrschaft

Wie schon aus Hobbes's Zitat deutlich wurde, kann der moderne Staat nicht unabhängig von den ideengeschichtlich vorausgehenden autoritären Staatsformen verstanden werden. Doch der Liberalismus entwickelte sich nicht sukzessive, über einen sanften Prozess politischer Einsichten; vielmehr ist er als eine Protestbewegung zu verstehen, welche sich gegen die personengebundene Herrschaftsform entzündete. So gesehen ist Liberalismus immer auch eine Bewegung der Emanzipation. Diese Emanzipation ist nicht

---

90 Vgl.: Bauernkriege, Schmalkaldischer Krieg, Dreißigjähriger Krieg...etc. (siehe entsprechend: Bendikowski (2016)).

nur die *arché* des Liberalismus, sondern sein *movens*, sein ihn mitbestimmendes Momentum. Denn als Ausdruck sozialer und politischer Emanzipation nimmt der Liberalismus das Streben der Menschen nach individueller Freiheit und politischer Selbstbestimmung ernst; und insoweit er dies tut, ist er auch konstruktiv. Schließlich ist Liberalismus auch die Verstetigung dieses nach Befreiung strebenden Potentials: Die unwirklich erscheinende Idee einer freien, d.i. zwangsfreien Herrschaftsform wurde über die kollektive Selbstbestimmung zu einer politischen Tatsache: Zur Institutionalisierung der repräsentativen Selbstherrschaft von Freien und Gleichen. Die politische Herrschaft, die über eine Person legitimiert werden konnte, wurde somit abgelöst.

### 3. Das Rechtsprinzip als Grundlage moderner Staatlichkeit

Die von Kant entwickelte Idee der Legalität lässt sich über minimale Voraussetzungen definieren und stellt auch nur minimalste normative Forderungen. Schließlich betrifft es lediglich das äußere Verhältnis einer Person gegen eine andere. Es ist der »Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.«<sup>91</sup> Da das Recht wertneutral begründet wird, können auch nur negative Pflichten abgeleitet werden, welche als Unterlassungspflichten charakterisiert werden können. Da die Legalität besonders voraussetzungslos ist, ist dies natürlich aus begründungstheoretischen Gründen elegant (somit besitzt sie auch eine hohe theoretische Attraktivität).<sup>92</sup> Neben den theoretischen Vorteilen der Staatsbegründung eröffnet

91 Kant (1977): 337/[A 33/B 33,34]

92 Aufgrund der Einfachheit der theoretischen Begründung ist eine solche Vorgehensweise methodisch vielversprechend. Daher verweise ich auch an dieser Stelle auf die berühmte Konkretion theoretischer Einfachheit durch Ockham's Rasiermesser. Insofern gleiche Werthaftigkeit zwischen Theorien vorhanden ist, wäre Ockham zufolge immer die einfachere Theorie der komplizierteren vorzuziehen. An dieser Stelle würde ich jedoch sagen, dass eine moralische Theorie gegenüber einer politischen Theorie einen höheren epistemischen Wert besitzt. Daher würde der Hinweis auf Ockham's Rasiermesser beim Vergleich zweier Theorien, die unterschiedlich begründet sind, ins Leere laufen. Vgl. Ockham (1996). Der Wert einfacher Theoriebildung sei jedoch keineswegs zu unterschätzen. Einfache Theorien, bzw. Modelle besitzen oftmals eine hohe Erklärungskraft und sind gerade in den Gesellschaftswissenschaften (z.B. Volkswirtschaftslehre) von großer Bedeutung. In der Philosophie hingegen ist es von Bedeutung auch jenseits der Minimalbedingungen zu denken, auch um aufzuzeigen, wo die Erklärungskraft einer bestimmten Theorie Lücken und blinde Flecken aufweist.

das Rechtsprinzip zudem neue Möglichkeiten der normativen Ordnung einer Gesellschaft. Schließlich ergibt sich die Grundlage des Rechtsgesetzes nicht nur aus der Klugheitsüberlegung, sondern auch aus der Institutionalisierung der Gleichheit. Alle unterwerfen sich in Freiheit dem Gesetz des Rechts; und da sich alle gleichermaßen unterwerfen, sind alle vor dem Recht gleich. Wie anhand von Rawls dargestellt, ermöglicht diese formale Gleichheit Fragen der Gerechtigkeit anzugehen; etwa dafür zu sorgen, dass Rechte gleich verteilt und geschützt werden.

#### 4. Normativer Individualismus

Mit dem Begriff des normativen Individualismus meine ich die philosophische Deutung der Freiheitlichkeit und Werthaftigkeit eines jeden Einzelnen. Dies ist nicht nur aus der Perspektive der politischen Philosophie von Bedeutung, weil die Freiheitlichkeit eines jeden Einzelnen und damit die je individuelle Fähigkeit zur praktischen Vernünftigkeit wertgeschätzt und anerkannt wird; besonders auch für die Rechtsphilosophie und für die Moralphilosophie ist dieser Schritt wesentlich. Der normative Individualismus ermöglichte es die Idee der unveräußerlichen Würdigkeit des Menschen im rechtlichen und politischen Denken zu sichern. Dem Einzelnen wird auf Grund seiner Fähigkeit zur Selbstbestimmung durch die praktische Vernunft seine unveräußerliche Würdigkeit zugeschrieben:

Allein der Mensch als Person betrachtet, d.i. als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (homo noumenon) ist er nicht bloß Mittel zu anderen ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d.i. er besitze eine Würde (einen absolut inneren Wert) wodurch er allen anderen vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnötigt, sich mit jedem anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann.<sup>93</sup>

Ins Recht übertragen wird diese moralische Idee zur tragenden Säule der Staatlichkeit: Art.1 des Deutschen Grundgesetzes: »Die Würde des Menschen ist unantastbar« – dieser Grundsatz der Deutschen Verfassung garantiert die unverletzliche Würde eines jeden einzelnen Menschen.<sup>94</sup> Da die staatliche

93 Kant (1977): 569/A94 (MS).

94 Vgl. Möllers, Christoph (2019): *Das Grundgesetz. Geschichte und Inhalte*. Bundeszentrale für politische Bildung: Bonn.

Gewalt an diesen Grundsatz gebunden ist, wird der liberalen Idee der normativen Individualität eine tatsächliche Grundlage innerhalb bestehender politischer Ordnungsformen verliehen.

### 5. Impetus der Freiheitlichkeit

Die Umsetzung des unbedingten, rechtlichen Schutzes der Würdigkeit des Menschen ist ein Schritt, welcher aus philosophischer Perspektive kaum zu überschätzen wäre; denn er bedeutet nicht weniger als der rechtlich (und zwar auf der Ebene der Grundrechte) verankerte Schutz der Fähigkeit der freien Vernunfttätigkeit.

Der Einzelne kann dementsprechend gegenüber dem Staat sein Recht auf freie Ausübung seiner praktischen Vernunftfähigkeit geltend machen. Hiernach ist die moralische Freiheit des Einzelnen verbürgt, was nichts anders bedeutet, als dass die praktische Vernunft als das normative Maß von politischer Macht und Gewalt Gültigkeit besitzt – Eingriffe von staatlicher Seite gegen diese moralische Wahrheit sind unzulässig. In der Konsequenz kommt der Judikative die Aufgabe zu, die moralisch-praktische Freiheit eines jeden Einzelnen zu schützen. Für den einzelnen Menschen, als Bürger eines liberalen Staates, bedeutet dies zweierlei: Als Wesen moralischer Erhabenheit hat er das Recht auf Freiheit (im moralischen, wie im politischen Sinne) und darf dieses auch einfordern; als ein moralisches Subjekt muss sich der Mensch aber gleichzeitig auch als frei verantworten – gegenüber der staatlichen Gewalt, dem Recht, gegenüber seinen Nächsten, wie auch gegenüber sich selbst.

### 6. Anerkennung und Wertschätzung des Pluralismus

Als ein weiteres wichtiges Vermächtnis des Liberalismus möchte ich die Integration des gesellschaftlichen Pluralismus in die politische Theoriebildung nennen. Es geht mir hier in erster Linie um die Anerkennung des Pluralismus als einer natürlichen Folgeerscheinung der freiheitlichen Betätigung der praktischen Vernunft. Denn die positive Bejahung des Pluralismus als einer Quelle menschlichen Wachstums hat einen einseitigen Begriff des Pluralismus als Gegenbegriff der Einheit abgelöst. Dies ist meines Erachtens von Bedeutung, denn wenn die Betätigung der praktischen Vernunft gewünscht wird, dann muss in der logischen Konsequenz der Pluralismus auch als positive Entwicklungs- und Entfaltungsmöglichkeit betrachtet werden.

### 2.2.5 Antinomie des Liberalismus

Die zentrale Frage in dieser Studie ist die nach dem Freiheitsverständnis im Liberalismus. In diesem Kapitel wurde eine Entwicklungslinie hin zum gegenwärtigen Liberalismus auf der Grundlage der praktischen Philosophie Kants aufgezeigt. Dabei wurde deutlich, dass der Freiheit eine Spannung innewohnt: Wird die Freiheit allein negativ verstanden, so fehlt ihr Begrenzung und Bestimmung. Doch da der Liberalismus auf der äußeren, d.h. negativen Freiheit, aufbaut, kann der die fehlende Bestimmung der Freiheit nicht ausgleichen. Auf den Liberalismus übertragen hat diese Einsicht zu folgenden zwei aufeinander aufbauenden Thesen geführt:

- 1) Ein liberaler Gesellschaftsvertrag, der allein darauf beruht, die Willkür des Einen mit der des Anderen kompatibel zu machen, also allein eine negative Freiheit voraussetzt, reicht nicht aus, um einen Liberalismus zu begründen, da aus einer solchen Konzeption ein Gerechtigkeitsproblem und ein Stabilitätsproblem folgen. Das Gerechtigkeitsproblem bezieht sich auf die Unzulänglichkeit einer Vorstellung von Gerechtigkeit, die sich in Verteilungsfragen negativer Freiheitsräume erschöpft. Das Stabilitätsproblem bezieht sich auf die Tatsache, dass sich aus einem auf negativer Freiheit begründeten Gesellschaftsvertrag theorieimmanente Probleme ableiten, die durch die theoretischen Prämissen selbst nicht aufgelöst werden können. (Vgl. Böckenförde-Problem)
- 2) Die Implikation aus These (1) ist die Einsicht, dass Freiheit als zentraler Wert im Liberalismus nicht nur negativ, sondern positiv verstanden wird. Freiheit erschöpft sich nicht in der Abschaffung von Hindernissen, sondern inkludiert die Frage: Was kann der Einzelne tun und sein? Freiheit wird hier als Selbstbestimmung gedeutet. Ein Liberalismus, der sich auf einem positiven Verständnis der Freiheit gründet, erachtet die Freiheit damit nicht nur als Grundwert, sondern möchte diesen zudem strukturell fördern.