

entscheiden, alle diese Tätigkeiten in Übereinstimmung mit der eigenen praktischen Vernunft auszuüben.⁵¹

Auf dieser Grundlage werden Menschen dazu befähigt Freiheit zu verwirklichen, d.h. frei zu entscheiden und frei zu handeln. Und damit ist die Differenz zu einer liberalen Politik der negativen Freiheit klar und deutlich herausgestellt: Eine Politik, die positive Freiheit in den Mittelpunkt rückt, nimmt die Freiheit des Einzelnen ernst und versucht diese zu kultivieren, zu fördern, zu entwickeln und zu schützen. Die Fragen, die daher für eine Politik positiver Freiheit zentral sein sollten, sind die folgenden:

- 1) Was können Menschen tun und sein?
- 2) Wie frei können sie sich entscheiden? (Wie gut ist ihre interne Entscheidungsfähigkeit gebildet?)
- 3) Wie frei können sie ihre Entscheidungen in Handlungen umsetzen?
- 4) Wie fördern oder blockieren die institutionellen Strukturen die individuellen Absichten?⁵²

Das heißt, dass es einem Liberalismus der positiven Freiheit nicht nur darum geht Hindernisse so weit wie möglich abzubauen, die den Einzelnen daran hindern seine Fähigkeiten und Talente zu entwickeln, sondern darum, dass die notwendigen Bedingungen für die Verwirklichung von Freiheit und das Leben eines guten Lebens geschaffen werden.

4.2 Staat und positive Freiheit

4.2.1 Institutionelle Ordnung

Ein Liberalismus, der positive Freiheit in den Mittelpunkt rückt, setzt Freiheit nicht nur primordial voraus, sondern möchte die Gesellschaftsmitglieder auch dazu befähigen ihre Freiheit verwirklichen zu können, dies wurde bereits gezeigt. Die Befähigung der Einzelnen zur Freiheit umfasst eine strukturelle Ebene, die Menschen erlauben soll ihre Grundfähigkeiten auszubilden. Auf dieser Grundlage soll der Einzelne frei entscheiden, welches

51 Nussbaum (2012): 40f.

52 Vgl. Nussbaum (2012): 43.

Leben er für wertvoll hält und leben möchte. Für Amartya Sen spielt die politische Organisation als ein Teil der strukturellen Ebene eine wichtige Rolle. Im Folgenden soll die politische Organisation in den Fokus genommen werden. Denn in Anschluss an Amartya Sen vertrete ich die Ansicht, dass wichtige strukturelle Voraussetzungen von staatlicher Seite gegeben sein müssen, so dass eine Freiheitsbefähigung des Einzelnen möglich ist: Existenzielle (Freiheit von Armut und Hunger) und politische (demokratische Strukturen, Verfassungsstaat) Faktoren greifen hierbei ineinander. Für Amartya Sen stellen demokratische Strukturen einen wichtigen Teil der Möglichkeit menschlicher Freiheitsentwicklung dar; schließlich würde ihm zufolge Selbstbestimmung politisch umgesetzt werden können. Eine Vorstellung von Freiheit als Selbstbestimmung mündet in der Konsequenz daher in die Forderung nach kollektiver Selbstbestimmung. Doch auch diese hat, wie wir sehen werden ihre Grenzen, wenn sie Freiheit nicht unterminieren möchte. Wie die einleitenden Gedanken deutlich machen, kommt über die Zentralität der Selbstbestimmung der institutionellen staatlichen Ordnung ein konkreter politischer Auftrag zu: Freiheit zu ermöglichen und zu schützen. Doch wie genau ist das zu verstehen? Welche Bedingungen gibt es mit Bezug auf die politischen Institutionen, sodass ein Liberalismus positiver Freiheit umgesetzt werden kann? Es gibt drei wesentliche institutionelle Eigenschaften, die erfüllt sein müssen:

- 1) Die zentrale Rolle des Individuums (Bildung und Rechte)
- 2) Kollektive Selbstbestimmung (Demokratische Strukturen)
- 3) Verfassung und Gewaltenteilung

Zu 1.: Die zentrale Rolle des Individuums

Die Rechtfertigung des Staates erfolgt in einem liberalen System über den Bezugspunkt des Einzelnen. Für Rolf Steltemeier, der 2015 eine umfassende Monographie zur Ideengeschichte des Liberalismus veröffentlichte, stellt diese Rechtfertigungsfigur über den Einzelnen sogar den »absoluten Bezugspunkt« des Liberalismus dar.⁵³

Im Mittelpunkt der politischen Theorie wie der politischen Praxis des Liberalismus steht kein Kollektiv, sondern das Individuum. Die Kollektive Fami-

53 Steltemeier (2015): 597.

lie, Gemeinde, Gesellschaft etc. stehen im Dienst des Individuums, sie sollen die Entfaltung seiner Wesenskräfte unterstützen. Anders ausgedrückt: Die liberale Schule vollzieht die kopernikanische Wende der Philosophie weg von der Vorstellung einer objektiven Welt und hin zu einer Welt, die vom Individuum konstruiert wird, vollständig mit uns sie baut ihre gesamte Gesellschafts- und Staatsordnung auf dieses Faktum auf.⁵⁴

Vor diesem Hintergrund wurde Thomas Hobbes als der erste liberale Denker eingeführt. Auch wenn dieser natürlich nicht in dem Sinne liberal ist, als dass er die Verknüpfung einer Rechtfertigung des Staates über den Einzelnen mit der Vorstellung von unhintergehbaren politischen und bürgerlichen Rechten, die dem Einzelnen zukommen, nicht herstellt.

Durch Hobbes hat der Gesellschaftsvertrag als Vorstellung der Staatsgründung in die politische Theorie Einzug gehalten. Bei allen liberalen Theoretikern in Hobbes Nachfolge wurden durch den Gesellschaftsvertrag die individuellen Rechte nicht mehr mit der Konstitution eines Staates abgegeben. Vielmehr galt die staatliche Konstitution als Garant der Wahrung der Rechte des Einzelnen. Über den Gesellschaftsvertrag wird zwischen dem Einzelnen und dem Staat eine wechselseitige Verpflichtung die Rechte des Einzelnen zu schützen verbindlich gemacht. Der Staat hat die bürgerlichen und politischen Rechte der Einzelnen – Handlungsfreiheit, Vertragsfreiheit, Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, Religionsfreiheit, Gewissensfreiheit, Meinungsfreiheit, Pressefreiheit, Kunstfreiheit, Wissenschaftsfreiheit, Versammlungsfreiheit, Berufsfreiheit, informationelle Selbstbestimmung; um nur die wichtigsten unter ihnen zu nennen – zu schützen und der Einzelne hat wiederum die Aufgabe als ein selbstbestimmter Bürger selbstverantwortlich mit diesen Rechten umzugehen.

Wenn wir von einer Konzeption eines Liberalismus der positiven Freiheit sprechen, so müssen wir aus dem Gesellschaftsvertrag weitere Verpflichtungen ableiten: Neben der Verbindlichkeit des Staates die politisch-bürgerlichen Rechte des Einzelnen zu verbürgen, hat sich ein Staat, der über Freiheit des Einzelnen gerechtfertigt ist, zur Aufgabe zu machen, diejenigen Güter, die als Voraussetzung für positive Freiheit und Selbstbestimmung gelten, bereitzustellen. Darunter fallen Zugang zu Bildung, Gesundheitsversorgung, Chancengleichheit wie auch die Gewährung politisch-ökonomischer Rechte, wie

54 Steltemeier (2015): 597.

z.B. das Recht auf Eigentum und das Recht auf Teilhabe an einem Marktsystem. Letzteres geht aber wiederum mit einer Regulierungspflicht des Staates gegenüber dem Markt einher. Denn ein nicht regulierter Markt (bis hin zur Vorstellung, dass der Markt das politische Ordnungssystem ersetzen könnte) ist zu unterkomplex für eine freiheitliche politische Theorie.⁵⁵ Die Notwendigkeit der Regulierungsfunktion des Staates ist spätestens durch die Finanzkrise 2008 unter Beweis gestellt.⁵⁶

Auf Dauer führt eine Allokation durch den unregulierten Markt zu einer äußerst ungleichen Gesellschaft – ungleich an Macht, Wohlstand, Bildung und damit auch Freiheit.⁵⁷ (Zumindest solange die Welt selbst in einem Un-

-
- 55 Die Ökonomie ist ein wichtiger Teil des Politischen. Innerhalb bestimmter liberaler Strömungen (dem Libertarianismus) ist es sogar geläufig das liberale Ordnungssystem auf die Ökonomie zu reduzieren – doch diese Vorstellung, dass die Methode des Marktes das gesamte politische Ordnungssystem ersetzen könnte, ist zu unterkomplex für eine freiheitliche politische Theorie. Erwähnenswert ist hierbei die sogenannte Chicago School, welche in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einen großen Einfluss ausübte. Diese prägte nicht nur die Entwicklung der Wirtschaftswissenschaft; zweifelhafte Berühmtheit erlangte die Schule vor allem über die ideologische Einflussnahme in politischen Projekten (z.B. der Militärputsch in Chile durch den General Pinochet). Bekannte Vertreter der Chicago School waren Michael Friedman und August von Hayek.
- 56 Denn entweder war es tatsächlich so, dass es nur wenige Experten gab, welche die Gefährlichkeit der Finanzblase voraussehen konnten, oder es wurde mehr oder weniger wissentlich ein ökonomisches Experiment im überdimensionierten Ausmaß in realen sozio-politischen Verhältnissen durchgeführt und man hat die Konsequenzen (willentlich) in Kauf genommen. Und auch wenn ich als Philosophin nicht die Kompetenz besitze, anhand welcher Kriterien und in welcher Form der Umsetzung eine Regulierung der freien Ökonomie geschehen soll, denke ich, dass es wichtig ist, die philosophischen Verbindungen zwischen einem unregulierten Markt und der menschlichen Freiheit aufzuzeigen.
- 57 Wird die ökonomische Freiheit so verstanden, dass die Logik der Bedürfnisse und Tauschverhältnisse die politische Ordnung ersetzt, so kommt es zu zahlreichen moralischen Problemen – Ausbeutung und Selbsterniedrigung sind nur zwei Beispiele von vielen. Moralische Debatten werden z.B. darüber geführt, inwieweit Organhandel reguliert werden sollte oder auch nicht. Doch keine vernünftige Person kann wohl abstreiten, dass solange es eklatante Macht-Unterschiede in jenen Gesellschaften gibt, in denen ein freier Markt herrscht, die Entscheidung »frei« am Markt teilzunehmen nicht unabhängig von Machtmechanismen zu denken ist. Insbesondere in einer globalen Ökonomie, die strukturell nur dadurch funktioniert, dass sie Peripherien erzeugt, ist es wohl so, dass weder alle Menschen mit den gleichen Voraussetzungen ausgestattet sind am freien Markt teilzunehmen – noch als freie Menschen in ihrer Rolle

gleichgewicht ist und es Prozesse der Externalisierung der kapitalistischen Produktion gibt, die dieses Ungleichgewicht noch verstärken). Daher kann eine radikale Marktorientierung niemals im Interesse jener sein, denen es um Freiheit im positiven Sinne geht. Aber natürlich ist das Marktsystem auch nicht zu verteufeln, denn an sich ist sie schlicht und einfach eine Aggregation sozialer Akte – d.h. eine natürliche und auch vernünftige Folge einer höchstgradigen intersubjektiven Abhängigkeit. In gewisser Weise ist der Markt damit ebenso naturwüchsig wie das Politische selbst: »Wir meinen damit das komplexe System in welchem Menschen kaufen und verkaufen, Geld, Güter, Arbeitskraft, Zeit, Fähigkeiten (etc.) anbieten [...] unsere Gesellschaften sind in niedrigerem, oder stärkerem Maße zu Marktgesellschaften geworden.«⁵⁸

Märkte sind daher auch eine wichtige Ermöglichungsbedingung von Freiheit.⁵⁹ Doch nur, wenn die positiven und emanzipativen Effekte des freien

als ArbeiterInnen behandelt werden. Man denke nur an die verheerenden Verhältnisse vieler Näherinnen in der Textilindustrie, welche durch den Einsturz des Rana Plaza Gebäudes in Bangladesch im Jahre 2013 ans Licht der globalen Öffentlichkeit geraten sind. Ein Ereignis, das als symbolisch für die unmoralischen und unfreien Verhältnisse von ArbeiterInnen in Ländern der Peripherie des »freien Marktes« gelten kann. Vgl. insbesondere Sandel (1998); oder auch Anderson (1993). In Lateinamerika hatte sich in den 60er Jahren eine Strömung der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften entwickelt, welche die Abhängigkeiten und strukturellen Probleme der Schwellen- und Entwicklungsländer mit Bezug auf die Industrieländer analysierte. Meist wird diese Strömung als »Dependencia Theoria« bezeichnet. Vgl. Senghaas (1974).

- 58 Herzog (2013): 1. Im englischen Original: »We mean the complex system in which people buy and sell, offering money, goods, labour, time and abilities [...] our societies have to a greater or lesser degree become market societies.« (Übersetzung durch die Autorin).
- 59 Die Idee der *invisible hand* von Adam Smith ist nicht als libertäre Metapher zu deuten, sondern kann einzig im Kontext einer komplexen und teleologischen Vernunftphilosophie interpretiert werden. In Smiths stoisch, d.i. teleologisch gedachten Weltbild muss die Ökonomie als ein Teil eines normativ strukturierten Ganzen verstanden werden; und da Menschen als Akteure zur Selbstbeherrschung durch die Vernunft aufgerufen sind, sind diese auch nicht nur durch Eigennutz und Leidenschaften gelenkt, sondern sittlich handelnde Vernunftwesen, die dazu bestimmt sind ihre Freiheit zu verwirklichen. Nur wenn die Ökonomie in dieses normativ strukturierte Weltganze eingebettet ist, trägt sie auch zur menschlichen Entwicklung und somit auch zur Förderung der Freiheit bei. Für Smith ist die Freiheit zwar ein inhärenter Wert, aber existiert auch um der Verwirklichung höherer moralischer Ziele willen. Eine ökonomische Schule, welche dem Smithschen Gedanken weitaus mehr gerecht wird, ist die sogenannte Freiburger Schule des Ordoliberalismus, welche die beiden bekannten Figuren Walter Eucken und Wilhelm Röpke hervorgebracht hat. Vgl. Ötsch/Pühringer/Hürte (2018).

Marktes auch dem Zweck der menschlichen Entwicklung zuträglich sind, sind diese auch zuträglich im Sinne der Entwicklung von Freiheit. In diesem Sinne kommt einem liberalen Staat auch die Aufgabe zu, den Markt mit dem Ziel der der positiven Freiheit der Menschen zu regulieren.

Zu 2.: Kollektive Selbstbestimmung (Demokratische Strukturen)

Entsprechend der Auffassung Amartya Sens beinhaltet eine Auffassung von Freiheit, die Selbstbestimmung als Ziel besitzt, auch demokratische Strukturen. Hinter dieser Ansicht steckt die Idee, dass ein liberaler Gesellschaftsvertrag, der auf der Vorstellung von Freiheit als Selbstbestimmung beruht, in logischer Konsequenz in einer Vorstellung kollektiver Selbstbestimmung mündet.

Der Gesellschaftsvertrag öffnet somit nicht nur die Vorstellung rechtlicher Gleichheit, sondern auch die eines Rechtes auf politische Mitbestimmung. Mit dem Abschluss eines gesellschaftlichen Vertrags wird damit nicht nur eine politische Gemeinschaft besiegelt, die dem Recht verpflichtet ist, sondern auch eine politische Gemeinschaft, die sich selbst verpflichtet ist; d.h. eine politische Gemeinschaft, die sich selbst zu regieren hat. Für eine Auffassung von Freiheit als Selbstbestimmung ist die politische Mitbestimmung als eine Erweiterung der Freiheit zu begreifen. Doch aus liberaler Perspektive hat die demokratische kollektive Selbstbestimmung auch ihre Grenzen. Denn das liberale Denken lehnt es grundsätzlich ab, die Mehrheit über alle politischen Fragen entscheiden zu lassen: Grundrechte sind von der Disposition durch die Mehrheit ausgenommen.⁶⁰ In einer liberalen Perspektive muss der Wille des Volkes selbst gebunden sein. Das heißt, dass die Verfassung als lexikalisch gilt. Anders gesagt: Ein Liberalismus der positiven Freiheit ist ein liberaler Verfassungsstaat. Er zeichnet sich durch eine maximale Begrenzung demokratischer Mehrheitsentscheidungen aus. Durch das spezifische Mittel der Letztentscheidung der Verfassung.⁶¹ In einem demokratischen Verfassungsstaat hat das letzte Wort die Verfassung oder ihr Statthalter, das Verfassungsgericht.⁶²

60 Vgl. Steltemeier (2015): 606.

61 Vgl. Enzmann (2009): 23f.

62 Vgl. Enzmann (2009): 24.

Der demokratische Verfassungsstaat wurde nunmehr als ein Gattungsbe-
griff formuliert und definiert als Staat, in dem mit der Verfassungskonformi-
tät und der demokratischen Bevollmächtigung zwei Legitimationsanforde-
rungen nebeneinander bestehen, die sich im Einzelfall widersprechen kön-
nen. In solchen Konfliktfällen ist ein Vorrang der Verfassung vor demokrati-
schem (Mehrheits-)Entscheid verfügt. [...] Die ursprüngliche und für die Ge-
nese der demokratischen Verfassungsstaaten auch durchaus angemessene
Erklärung ist, dass es sich um eine nachträgliche Ergänzung des liberalen
Rechtsstaates handelt. [...] Ab Ende des 18. Jahrhunderts wurde der libera-
le Rechtsstaat dann unter dem Druck der Partizipationsforderungen immer
weiterer Bevölkerungskreise quasi aus Angst der Regierenden vor dem Volk
teils in reformatorischen, teils revolutionären Veränderungen um demokra-
tische Elemente erweitert und die bisherigen gesetzlichen Garantien durch
verfassungsmäßige ersetzt, die nun nicht nur die Exekutive und Judikative,
sondern auch die Legislative binden.⁶³

Das demokratische Element eines liberalen Rechtsstaats entspricht daher,
wie Martin Kriele darlegt, einer Ergänzung der Freiheit um das Prinzip der
Gleichheit.⁶⁴ Damit werden aus dem Gesellschaftsvertrag die Gleichheit vor
dem Recht und die Gleichheit mit Bezug auf das Recht auf politische Mit-
bestimmung institutionalisiert.⁶⁵ Damit ist eine freiheitliche Gemeinschaft
über die Freiheit, verstanden als Selbstbestimmung, legitimiert. Es gibt kei-
ne andere Instanz als das Volk, die aus eigener Autorität eine Rechtsordnung
(Verfassung) hervorbringen kann. Aber diese Verfassung ist gleichsam nicht
ungebunden. Die Herrschaft des Volkes ist nur insoweit gerechtfertigt, wie
sie das Recht des Einzelnen auf Selbstbestimmung (und die damit einherge-
henden politisch-bürgerlichen Rechte) schützt.⁶⁶

63 Enzmann (2009): 43.

64 Vgl. Kriele (1994): 279.

65 Und diese Mitbestimmung ist nicht im idealen Sinne über die Vorstellung, dass es ei-
ne »völlige Identität von Herrschenden und Beherrschten« gäbe, zu erreichen. Sondern
über ein Repräsentationssystem. Kriele zufolge ist das demokratische Prinzip im Ver-
fassungsstaat nicht dadurch realisiert, dass sich das Volk direkt selbst regiert. Sondern
dass die Regierung von der Zustimmung in regelmäßigen Wahlen abhängig ist. Vgl.
Enzmann (2009): 53 bzw. Kriele (1994): 294.

66 Vgl. Enzmann (2009): 53.

Zu 3.: Verfassung und Gewaltenteilung

Ein Verfassungsstaat heißt ein in seiner Macht begrenzter Staat. Eine Verfassung konstituiert überhaupt erst eine politische Ordnung; sie ist die Ordnung des Politischen und einerseits der Gegensatz zur Anarchie, andererseits die institutio, der Status oder die Form, die ein Staat hat:⁶⁷ »Jeder dauernde Verband bedarf einer Ordnung, der gemäß sein Wille gebildet und vollzogen, sein Bereich abgegrenzt, die Stellung seiner Mitglieder in ihm zu ihm geregelt wird. Eine derartige Ordnung heißt Verfassung.«⁶⁸

Die Verfassung eines liberalen Staates hat eine Rechtsordnung vorzubringen, welche die Freiheit des Einzelnen (und die dazu gehörenden politisch-bürgerlichen und politisch-ökonomischen Rechte) schützt, doch eine Verankerung des Schutzes der Freiheit der Einzelnen ist für einen liberalen Staat nicht genug; eine Verfassung allein ist zu fragil, um die Freiheit nachhaltig zu schützen. Die institutionelle, verfassungsrechtliche Konsequenz aus dieser Überlegung entspricht der Diskussion um die Machtteilung.

Individuelle Rechte, so kommt damit zum Ausdruck, sind nicht schon dadurch zu schützen, dass sie in einer Verfassung verankert werden. Sie benötigen Fürsprecher und Kontrolleure innerhalb des Staates, die ihre Beachtung wirksam durchsetzen. Hierzu gehören wachsame Kläger, der Urteilsspruch des unabhängigen Richters, die notfalls zwangsweise Durchsetzung durch die Polizei, die ihrerseits kontrollierbar sein muss. Keine staatliche Instanz darf so viel Macht auf sich vereinen, dass sie die Verfassung nach Belieben verletzen kann. In den meisten westlichen Demokratien gilt dafür bis heute die Gewaltenteilung zwischen Legislative, Exekutive und Judikative.⁶⁹

Das Prinzip der Machtteilung wird meist mit Charles-Louis de Secondat Baron de La Brède et Montesquieu verbunden.⁷⁰ Es ist bekannt, dass sich Mon-

67 Vgl. Enzmann (2009): 73.

68 Jellinek (1929): 505.

69 Enzmann (2009): 174f.

70 Doch der Idee der Machtteilung geht eine Ideengeschichte voraus, die oftmals unter den Tisch fällt: Die der Mischverfassung. Die Mischverfassungstheorie (oder auch: Status-Mixtus-Lehre) existiert seit der Antike³⁸¹ und ist als ein normativer Ansatz der Suche nach der besten Staatsform zu verstehen. Wie Uwe Wilhelm schreibt: »Seit dem Beginn systematischer politischer Reflexion in der Antike sind die fundamentalen Fragen nach der gerechten Ordnung des Gemeinwesens im Kern dieselben geblieben. Von daher ist jeder Theoretiker – ungeachtet aller behaupteten oder tatsächlichen Origina-

tesquieu vor allem durch seine Reisen nach England von der dortigen politischen Verfassung⁷¹ hat inspirieren lassen das Machtteilungsprinzip weiter zu

lität – stets auch Teil eines komplexen Rezeptionszusammenhangs.« Wilhelm (2002): 75. Der Kern der Idee bezieht sich auf die Vereinigung der drei Staatsformen Monarchie, Aristokratie und Politie, d.h. die Regierung des Einen, der Wenigen und der Vielen miteinander zu verbinden, um eine höhere Stabilität zu erreichen. Die Status-Mixtus Lehre sollte die Republik stabiler machen, die jeweiligen Vorteile der Regierungsformen bündeln und die Nachteile/bzw. Gefahren vermeiden. Uwe Wilhelm weist darauf hin, dass die Status-Mixtus Lehre nicht von allen politischen Denkern der frühen Neuzeit befürwortet wurde. Bodin war beispielsweise der Ansicht, dass eine Mischverfassung die Souveränität eines Staates unterminieren würde. Auch Hobbes lehnte die Idee ab und lies lediglich die drei klassischen Regierungsformen als legitim gelten. Im deutschsprachigen Raum wurde die Status-Mixtus-Lehre durch Pufendorf als Idee diskreditiert. Ein gemischtverfasstes Gemeinwesen würde einer *respublica irregularis* entsprechen. Vgl. Wilhelm (2002): 78. Erst Christian Wolff verwarf das Diktum Pufendorfs; somit setzte auch ab Mitte des 18. Jahrhunderts in Deutschland eine vermehrte Rezeption der Machtteilungslehre ein. Für die Entwicklung der republikanischen/liberalen Staatsform in Deutschland ist aber vor allem Achenwall von Bedeutung. An dieser Stelle sei lediglich darauf verwiesen, da die detailgetreue ideengeschichtliche Darstellung des Deutschen Liberalismus an dieser Stelle zu weit führen würde. Für weiterführende Literatur: Vgl. Wilhelm (1995), oder Stolleis (1995).

- 71 In der wissenschaftlichen Literatur zum britischen Regierungssystem wird oft konstatiert, dass es keine Verfassung gebe. Wenn man davon ausgeht, dass eine Verfassung ein zusammenhängendes und kompaktes Dokument im Sinne kontinentaleuropäischer Verfassungstheorie und -praxis ist – wie etwa das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland oder die Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika – dann ist diese Feststellung zutreffend. Geht man hingegen davon aus, dass eine Verfassung ein System fundamentaler Prinzipien und Regeln darstellt, aufgrund dessen politisch-autoritative Entscheidungen und Werturteile getroffen werden, so kann man sehr wohl von einer britischen Verfassung sprechen, welche darüber hinaus in Gesetzen und anderen verfassungsrechtlichen Dokumenten festgeschrieben wurde. Insoweit existiert auch eine geschriebene britische Verfassung, selbst wenn ein zusammenhängendes und alles erfassendes Dokument nicht vorhanden ist. Vgl. Doeker/Wirth (1982): 63ff. Dennoch ist auch darauf zu verweisen, dass das Fehlen einer festgeschriebenen Verfassung als ein zusammenhängendes Dokument wie etwa in den Vereinigten Staaten oder der Bundesrepublik Deutschland eine Schwächung der britischen Demokratie und damit auch eine Gefährdung der Freiheit darstellt. Nicht zuletzt habe ich bereits auf die Wichtigkeit der Verfassung für die Verwirklichung politischer Freiheit hingewiesen. Darüber hinaus bietet just die, durch das Brexit-Votum ausgelöste, britische Verfassungskrise eine Möglichkeit den Zusammenhang von Freiheit, Demokratie und Verfassung deutlich zu machen.

systematisieren. Wenig bekannt hingegen ist, dass seinem Hauptwerk »Esprit des Lois«, welches die Machtteilungstheorie auf dem europäischen Kontinent publik machte, ein Essay über die »Betrachtungen über die Ursachen von Größe und Niedergang der Römer« vorausging. Montesquieu war als Aufklärer bedacht, Einsichten in die Korruptibilität eines wohlgeordneten Staates wie der Römischen Republik zu gewinnen, um daraus vernünftige Prinzipien der Staatskonstitution abzuleiten. Es waren vor allem Erkenntnisse mit Bezug auf die Natur der Macht aus seinen Untersuchungen zum Untergang des römischen Imperiums die in den Esprit des Lois mit einfließen.⁷² Für Montesquieu wurzelte die Gefahr der Korruptibilität eines liberalen Systems in der Möglichkeit der Machtakkumulation an sich:

Die politische Freiheit ist nur unter maßvollen Staaten anzutreffen. Indes besteht sie selbst in maßvollen Staaten nicht immer, sondern nur dann, wenn man die Macht nicht missbraucht. Eine ewige Erfahrung lehrt jedoch, dass jeder Mensch, der Macht hat, dazu getrieben wird, sie zu missbrauchen. Er geht immer weiter, bis er an Grenzen stößt. [...] Damit die Macht nicht missbraucht werden kann, ist es nötig, durch die Anordnung der Dinge zu bewirken, dass die Macht die Macht bremse.⁷³

Es ist diese Einsicht in die Notwendigkeit der Begrenzung von Macht, die Montesquieu dazu angeregt hat aus der Analyse der Englischen Verfassung⁷⁴

72 Montesquieu (1958): 92. Montesquieu zufolge begann die Korruption der Verfassungsprinzipien mit den Römischen Bürgerkriegen um Gaius Marius und Sulla. Marius setzt das Annuitätsprinzip und Sulla setzte gar Kopfgeld auf seine Gegner aus; dies schwächte sowohl die Macht des Volkes wie auch die Disziplin und Tugendhaftigkeit der Soldaten. Auf die Bürgerkriege folgten letztlich weitere – durch den Willen der Macht getragene Männer. Pompeius, Crassus und Caesar – bis hin zu Augustus. Generell spricht Montesquieu von drei Faktoren, die Rom zu Fall gebracht haben. 1. Der unbedingte Machtwille der Herrscher; 2. Die grenzenlose Ausdehnung des Imperiums, 3. Der Sittenverfall in den Römischen Verfassungsorganen (Senat und Konsuln) wie auch im Römischen Bürgertum. Jenseits aller persönlicher Verfehlungen schien Montesquieu jedoch das Machtprinzip als Quelle der Korruptibilität identifiziert zu haben: »Schließlich wurde die Republik unterdrückt und man darf dafür nicht den Ehrgeiz einiger weniger anklagen, sondern den Menschen überhaupt, der immer umso machtgieriger ist, je mehr er an Macht besitzt, und der nur deshalb alles begehrt, weil er schon viel besitzt.« Montesquieu (1958): 92.

73 Montesquieu (2011): 215/11. Buch; 4. Kapitel.

74 Im England der frühen Neuzeit stellte die »Balanced Constitution« bestehend aus Monarch, Oberhaus und Unterhaus (basierend auf den drei Ständen: König, Adel und

die Machtteilungstheorie zu systematisieren.⁷⁵ In dem bekannten England Kapitel seines »Esprit des Lois« schreibt er dazu Folgendes:

Sobald ein und derselben Person oder derselben Beamtenschaft die legislative Befugnis mit der exekutiven verbunden ist, gibt es keine Freiheit. Es wäre nämlich zu befürchten, dass derselbe Monarch oder derselbe Senat tyrannische Gesetze erlasse und dann tyrannisch durchführte. Freiheit gibt es auch nicht, wenn die richterliche Befugnis nicht von der legislativen und von der exekutiven Befugnis geschieden wird. Die Macht über Leben und Freiheit würde unumschränkt sein, wenn jene mit der legislativen Befugnis gekoppelt wäre, denn der Richter wäre Gesetzgeber. Der Richter hätte die Zwangsgewalt eines Unterdrückers, wenn jene mit der exekutiven Gewalt gekoppelt wäre.⁷⁶

Es war Montesquieus Einsicht in die Natur der Macht, welche das liberale verfassungsrechtliche Denken kalibrierte: Dass ein freiheitliches politisches System auf dem Fundament eines recht verstandenen Zusammenspiels von Macht und Machtkombinationen errichtet werden müsse und könne.⁷⁷ Eine Einsicht in das Wesen der Macht bezog sich vor allem darauf zu wissen, dass nur eine andere Macht imstande ist, Macht zu begrenzen und Macht gleichzeitig in ihrer Mächtigkeit zu erhalten.⁷⁸

Dies besagt, dass das Prinzip der Gewaltenteilung, das eigentlich Machtteilung heißen sollte, nicht nur verhindert, dass ein Teil des Staatsapparats, etwa die Legislative oder die Exekutive, alle Macht an sich reißt und monopolisiert, sondern dass ein Gleichgewicht hergestellt ist, das es ermöglicht,

Commons) seit der glorious revolution die allgemein akzeptierte Selbstinterpretation der Staatsordnung dar. Wilhelm (2002): 79.

75 Montesquieu hielt sich für seine Recherchen lange in England auf und es liegt auf der Hand, dass er in der Verfasstheit des englischen Regierungssystems die Machtteilungsprinzipien exemplarisch verwirklicht sah. Schon in seinen Betrachtungen über die Ursachen von Größe und Niedergang der Römer drückte er anerkennendes Interesse an der englischen Verfassung aus: »Die Regierungsform Englands ist weiter, weil es dort eine Körperschaft gibt, die sie und sich selbst ständig überprüft. Ihre Irrtümer sind nie von langer Dauer und sind durch den Geist der Wachsamkeit, den sie der Nation verleihen häufig vorteilhaft.« Montesquieu (1958): 72.

76 Montesquieu (2011): 217/11. Buch; 6. Kapitel.

77 Arendt (2019): 194.

78 Vgl. Arendt (2019): 197.

überall neue Macht zu erzeugen, aber eben nicht auf Kosten anderer Machtquellen und Machtzentren.⁷⁹

Für die Konstitution einer freien politischen Gemeinschaft sind Verfassung wie Machtteilung von wesentlicher Bedeutung. Die politische Organisation eines liberalen Staates ist damit ein wichtiger Teil der strukturellen Ebene. Doch natürlich erschöpft sich die strukturelle Ebene nicht in der Schaffung von freiheitlich-politischen Rahmenbedingungen. Vielmehr fängt sie dort erst an, wo wir anerkennen, dass es nicht nur um eine institutionelle Ordnung geht, die äußere Hindernisse abbaut, sondern Voraussetzungen für ein selbstbestimmtes Leben aller Gesellschaftsmitglieder schafft. Ein Mensch der in Armut lebt, keinen Zugang zu gesundheitlicher Grundversorgung oder zu Bildungsmöglichkeiten hat, kann kein selbstbestimmtes Leben leben. Wenn Selbstbestimmung das Ziel ist, muss die strukturelle Ebene all jene sozialen, ökonomischen und politischen Bedingungen beinhalten: Wahrung der politisch-bürgerlichen und politisch-ökonomischen Rechte, Zugang zu Bildung, Gesundheitsversorgung, Zugang zu einem Arbeitsmarkt, Möglichkeit zu politischer Teilhabe...etc.

4.2.2 Tugendstaat und Paternalismus

Dem Entwurf eines Liberalismus der positiven Freiheit gilt es zum Schluss hin selbstreflexive Gedanken nachzuschicken. Denn da mit ihm eine Tradition (die der positiven Freiheit) in die politische Theorie Einzug erhält, die im liberalen Mainstream unterbetrachtet ist, möchte ich an dieser Stelle auf zwei mögliche Kritikpunkte eingehen und diese entkräften. Ein erster möglicher Kritikpunkt ist jener des Tugendstaats (A); dieser betrifft die Verbindung eines positiven Freiheitsbegriffs mit einem liberalen Ordnungssystem. Ein zweiter möglicher Kritikpunkt bezieht sich auf den Paternalismus (B). Da ein wichtiger Fokus liberalen Denkens in der politischen Philosophie auf der Problematisierung jeglichen Eingriffs (ob philosophisch, oder politisch) in die negative Freiheit des Einzelnen liegt, möchte ich diese Punkte beherzigen.

(A) Tugendstaat

Um den Kritikpunkt des Tugendstaates anzusprechen und zu entkräften, möchte ich ein wenig ausholen. An dieser Stelle möchte ich auf die

79 Arendt (2019): 197.

Französische Revolution eingehen und insbesondere ihr Umkippen in den jakobinischen terreur untersuchen, da dieser ein gutes Beispiel für einen Tugendstaat darstellt. Die Gefahr des Tugendstaates möchte ich anhand von Rousseau und seinem radikalen Anhänger Maximilien de Robespierre deutlich machen.

Der Einfluss Rousseaus auf die Führungsfiguren der jakobinischen Vereinigungen im revolutionären Frankreich kann kaum überschätzt werden. Rousseaus Bücher (vor allem *Emile* und *Julie ou la Nouvelle Héloïse*; aber auch der Gesellschaftsvertrag) erzielten in der pre-revolutionären Phase eine hohe Auflage und auch wenn die Gedankengebäude Rousseaus nicht bis ins Detail verstanden, bzw. studiert wurden, so waren vor allem auch den intellektuellen Köpfen der französischen Revolution (allen voran Robespierre)⁸⁰ mit den Grundgedanken Rousseaus sehr vertraut. Dieser kultische Rückgriff auf Rousseau hatte einen starken Einfluss auf die Vorstellungswelten der jakobinischen Vordenker, denn es war Rousseaus Vorstellung vom Menschen, welche die Sehnsucht nach einer guten, nach einer besseren Gesellschaft in eine bestimmte Richtung kalibrierte. Es ging um die Suche nach einer natürlichen Gesellschaft; und um diese zu finden musste man im ersten Schritt zurück zum Ursprung der Natürlichkeit – zum einzelnen Menschen jenseits der Korruption durch die Gesellschaft; um im zweiten Schritt zu einem Gemeinwillen zu kommen, welcher der Natürlichkeit politisch Ausdruck verleiht.

Entgegen der aristotelischen Vorstellung wird der Mensch durch Rousseau als vereinzelt und isoliert – fernab jeglicher Gesellschaftlichkeit – als

80 So schreibt James Miller von Berichten, die angeben, dass Robespierre ein Exemplar des *Contrat Social* (des Gesellschaftsvertrags) auf einem Nachtschränkchen liegen hatte. Zudem hatte man nach Robespierres Tod in seinem Nachlass diese Widmung an Rousseau gefunden (Ein Auszug): »C'est à vous que je dédie cet écrit, mânes du citoyen de Genève! Que s'il est appelé à voir le jour, il se place sous l'égide du plus éloquent et du plus vertueux des hommes. Aujourd'hui plus que jamais nous avons besoin d'éloquence et de vertu. Homme divin! tu m'as appris à me connaître; bien jeune, tu m'as fait apprécier la dignité de ma nature, et réfléchir aux grands principes de l'ordre social. Le vieil édifice s'est écroulé; le portique d'un édifice nouveau s'est élevé sur ses décombres et, grâce à toi, j'y ai apporté ma pierre. Reçois donc mon hommage; tout faible qu'il est, il doit te plaire; je n'ai jamais encensé les vivants. Je t'ai vu dans tes derniers jours, et ce souvenir est pour moi la source d'une joie orgueilleuse; j'ai contemplé tes traits augustes, j'y ai vu l'empreinte des noirs chagrins auxquels t'avaient condamné les injustices des hommes, Dès lors j'ai compris toutes les peines d'une noble vie qui se dévoue au culte de la vérité; elles ne m'ont pas effrayé.« Vgl. Miller (1984): 149.

sich selbst genügend (autark) dargestellt;⁸¹ (Arendt nennt diese Idee des Guten ein pseudoreligiöses Vertrauen in die Menschennatur).⁸² Nicht der Zusammenschluss von Menschen, sondern die Natur ist demnach für Rousseau Referenzpunkt für das Gute und die politische Macht.⁸³ Letztere wurde in der Konsequenz auch *über* die positive Verfassung gestellt; dadurch ergab sich eine Verkehrung von Macht in Gewalt. Und diese Gewalt wurde über die Rousseausche Idee des Gemeinwillens zur legitimen Macht erklärt.⁸⁴

Wenn also die Männer der Französischen Revolution sagen, dass alle Macht beim Volk liegt, so verstehen sie unter Macht eine Art Naturkraft außerhalb des politischen Bereichs, deren ungeheure Gewalt erst durch die Revolution entbunden wird, um dann wie ein Orkan alle Institutionen des Ancien

81 Illustrativ hierfür ist die Tatsache, dass er Emile – den Protagonisten des gleichnamigen philosophisch-literarischen Werks – als erstes Buch in seiner Erziehung zum natürlichen Menschen Robinson Crusoe lesen lässt:

»Ce livre sera le premier que lira mon Émile: seul il composera durant longtemps toute sa bibliothèque, et il y tiendra toujours une place distinguée. Il sera le texte auquel tous nos entretiens sur les sciences naturelles ne serviront que de commentaire. Il servira d'épreuve, durant nos progrès, à l'état de notre jugement; et tant que notre goût ne sera pas gâté, sa lecture nous plaira toujours. Quel est donc ce merveilleux livre? Est-ce Aristote? Est-ce Pline? Est-ce Buffon? Non, c'est Robinson Crusoe.« Rousseau (1911): 232.

82 Arendt (2019): 226.

83 An dieser Stelle sei eine Differenzierung eingefügt; natürlich ist ein überpositiver Bezug auf ein Naturrecht an sich keineswegs verwerflich. Nein, gerade die Französische Revolution hat durch ihren Bezug auf ein Naturrecht des Menschen ja einen grundlegenden Beitrag zur Ideengeschichte der Menschheit beigetragen: Aus dieser Idee gingen schließlich die Menschenrechte hervor. Dennoch sollte diese Errungenschaft die Problematik der jakobinischen Zeit nicht überdecken; denn jeder Bezug auf ein Naturrecht enthält bereits ein Element menschlicher Deutung, das konkret und abgeschlossen ist. Derjenige der das Recht interpretiert hat in diesem Falle Deutungshoheit und schafft damit eine Wahrheit, die durch ihren überpositiven Bezug gegen jegliche menschliche Kritik immunisiert ist. Daher geht es mir nicht darum die Idee des Naturrechts zu desavouieren; nein, die Kraft des Naturrechts ist wichtig und unabdingbar, aber es ist wohl wichtig diese Zuhilfenahme eines überpositiven Bezugs aufgeklärt zu handhaben: »Es wäre viel gewonnen, wenn sich endlich einmal die Einsicht durchsetzen würde, dass auch die wechselvolle Geschichte der Naturrechtslehren schließlich nichts anderes ist als die notwendige aber nie zum Ende kommende Entfaltung der einen großen Aufgabe der Rechtsphilosophie, das wahre und richtige Recht zu finden.« Vgl. Kaufmann (1957): 18.

84 Arendt (2019): 235.

Regime wegzufügen. Die Gewalt dieser Kraft wurde als etwas Übermenschliches erfahren, und sie entstammte offenbar dem gewalttätigen Ausbruch einer Menge zutiefst geschädigter Menschen, die Gesetze nicht anerkennen und politische Organisation nicht kannten.⁸⁵

Diese radikale Idee der Souveränität des Volkes wurde Rousseauschen Ideen entlehnt. Schließlich war es Rousseau, der das legitime Rechtssubjekt auf die Sphäre kollektiver Rechte übertrug: Alle Rechte des Individuums sollten an die Gesellschaft übergehen.⁸⁶

In die politische Praxis übersetzt, ermöglicht die überhöhte Idee des Rousseauschen Gemeinwillens (*volonté générale*) einen Entwurf eines Tugendstaates; schließlich galt der empirische Wille des Volkes als Rechtsquelle und somit auch als Grundlage für staatliche Autorität:

Damit nun aber der Gesellschaftsvertrag keine Leerformel sei, schließt er stillschweigend jene Übereinkunft ein, die allein die anderen ermächtigt, dass, wer immer sich weigert dem Gemeinwillen zu folgen, von der gesamten Körperschaft dazu gezwungen wird, was nichts anderes heißt, als dass man ihn zwingt, frei zu sein.⁸⁷

Es liegt auf der Hand, die Anfänge des Terrors in der Rousseauschen Idee zu sehen, dass der Allgemeinwille als ein allgemeines Ideal verstanden wurde, das (mit allen Mitteln) durchgesetzt werden muss. Wenn Gewalt zur politischen Macht verklärt wird, so wird Gewalt zur Illustration des Gemeinwillens. Und dieser Gemeinwille wird als eine fast übermenschliche Gesetzmä-

85 Arendt (2019): 235.

86 Vgl. Rousseau (2011): 17f./Buch 1, Kapitel 6:

»Diese Bestimmungen lassen sich bei richtigem Verständnis sämtlich auf eine einzige zurückführen, nämlich die völlige Entäußerung jedes Mitglieds mit allen seinen Rechten an das Gemeinwesen als Ganzes. Denn erstens ist die Ausgangslage, da jeder sich voll und ganz gibt, für alle die gleiche, und da sie für alle gleich ist, hat keiner ein Interesse daran, sie für die anderen beschwerlich zu machen. Darüber hinaus ist die Vereinigung, da die Entäußerung ohne Vorbehalt geschah, so vollkommen, wie sie nur sein kann, und kein Mitglied hat mehr etwas zu fordern: denn wenn den Einzelnen einige Rechte blieben, würde jeder – da es keine allen übergeordnete Instanz gäbe, die zwischen ihm und der Öffentlichkeit entscheiden könnte – bald den Anspruch erheben, weil er in manchen Punkten sein eigener Richter ist, es auch in allen zu sein, der Naturzustand würde fort dauern, und der Zusammenschluss wäre dann notwendig tyrannisch oder inhaltslos.«

87 Rousseau (2011): 22/Buch1, Kapitel 7.

ßigkeit verstanden. Hannah Arendt verweist auf die historischen Begebenheiten, welche eine solche Interpretation stimmig erscheinen lassen: Die Französische Revolution folgte auf die absolute Monarchie – die göttliche Macht des Königs. An die Stelle des souveränen Willens des absoluten Königs wurde damit der absolute Wille des Volkes gesetzt. »Woraus folgt, dass das neue Absolute, die absolute Revolution, von der absoluten Monarchie vorgeprägt ist, die Revolution also sich umso absolutistischer gebären wird, je gesetzloser die Herrschaft war, die ihr vorausging.«⁸⁸ Die absolute Souveränität der *volonté générale* kommt daher fast einer Vergöttlichung der *volonté générale* gleich.⁸⁹ Der Gemeinwille wird damit als göttlicher Wille verstanden, der nur noch zu wollen braucht um ein legitimes Gesetz zu produzieren.⁹⁰ Rousseaus politische Philosophie kann dahingehend als eine systematische Vorlage für die politischen Ideen Robespierres gelten (nicht zuletzt, da letzter Rousseau als philosophischen Mentor regelrecht verklärte). Indem die *volonté générale* als ein göttlicher Wille verstanden wurde, so stand sie über dem Menschen; schließlich war dieser als irdisches Wesen noch den endlichen Kräften der Welt ausgesetzt.

In seiner berühmten Rede »Über die Prinzipien der politischen Moral« am 5. Februar 1794 vor dem Konvent skizziert Robespierre seine politische Programmatik in aller Deutlichkeit: »Schon aus der Ferne muss man seine Maßregeln treffen, um die Geschicke der Freiheit in die Hände der Wahrheit – die unvergänglich ist – und nicht in die der Menschen – die vergänglich sind – zu legen.«⁹¹ Die Wahrheit war nicht nur der allgemeine Wille, sondern auch Tugend. Für Robespierre beinhaltete die Tugend nämlich genau zwei Dinge: Liebe zum Vaterland und Gesetz.⁹² Der Allgemeinwille bringt somit die Gesetze hervor, die dem Menschen als Tugend eingeprägt werden sollten. Und wenn das Gesetz die Wahrheit ist, so wird auch jene Gewalt legitimiert, welche diese Wahrheit propagiert:

Die Tugend, ohne die der Terror unheilvoll ist, der Terror, ohne den die Tugend machtlos ist. Der Terror ist nichts anderes als das schlagfertige, uner-

88 Arendt (2019): 203.

89 Arendt (2019): 237.

90 Arendt (2019): 237. Arendt verweist hierbei auf die *Declarations des Droits de l'homme et du citoyen* von 1789: Darin steht geschrieben. »Das Gesetz ist der Ausdruck des Allgemeinwillens«

91 Robespierre (2000): 9.

92 Vgl. Robespierre (2000): 13.

bittliche, unbeugsame Recht, er ist somit eine Emanation der Tugend; er ist weniger ein besonderes Prinzip, als ein Produkt des allgemeinen Prinzips der Demokratie, das auf die dringendsten Anliegen des Vaterlandes angewendet wird.⁹³

In Robespierres Tugendstaat wird Freiheit zu einer politischen Ideologie; das heißt, wie exemplarisch aufgezeigt, dass Freiheit eben nicht über den Menschen gedacht und an ihn rückgebunden wird; vielmehr wird der Mensch als minderwertiger Bestandteil des Politischen ausgeklammert: Er dient als Gefäß der Wahrheit. Ich habe ausgeholt, um eine Illustration eines Tugendstaates als Gegenfolie zur dargelegten Konzeption eines Liberalismus der positiven Freiheit zu geben. Ein Liberalismus der positiven Freiheit fängt bei der Vorstellung an, dass Menschen Freiheit verwirklichen.

Damit stellt die Freiheit das zentrale Ideal einer liberalen politischen Gemeinschaft dar, es ist aber ein menschliches und kein übermenschliches. Wenn Freiheit positiv gedacht wird, so heißt es, beim einzelnen Menschen anzufangen und den jeweiligen Menschen mit seinen Fähigkeiten, Talenten und Grenzen ernst zu nehmen. Freiheit wird so gerade eben nicht als politische Ideologie verstanden, sondern als zu verwirklichende Möglichkeit des Einzelnen und des Kollektivs. Nicht die Wahrheit wird über den Menschen gestellt; das Politische wird vielmehr vom Menschen her gedacht.

Ich habe dafür argumentiert, dass der Staat sich in die negative Freiheit der Einzelnen einzumischen hat, aber nicht um sie dazu zu zwingen frei zu sein, sondern um sie zu befähigen freie Entscheidungen über das Leben, das sie leben wollen, treffen zu können. Ein Liberalismus der positiven Freiheit möchte Menschen befähigen und den Rest ihnen überlassen. Über das Ernstnehmen der Befähigung des Einzelnen zur Freiheit ist das Gerechtigkeitsproblem, das noch bei Rawls Vorstellung der Verteilung negativer Freiheitsrechte bestand, gemildert. Auch die Rechtfertigung des liberalen Ordnungssystems ist über ein Freiheitskonzept, das tatsächlich selbsttragend ist, überzeugender. Doch natürlich ist es auch so, dass ein Liberalismus, der die positive Freiheit in den Mittelpunkt rückt, um mit Böckenförde zu sprechen, ein Wagnis bleibt. Schließlich liegt das in der Natur der Sache: Freiheit ist und bleibt ein Wagnis. Zumal ein Liberalismus die Menschen nicht dazu zwingen kann, frei zu sein, oder gut mit ihrer Freiheit umzugehen, ist das Wagnis ein konstitutiver Bestandteil eines liberalen Systems.

93 Robespierre (2000): 20f.

(B) Paternalismus

Wenden wir uns dem Paternalismus-Vorwurf zu, so scheint es ratsam bei der Wortherkunft zu beginnen. Paternalismus wird vom Lateinischen (»pater«) abgeleitet, was einfach »Vater« bedeutet. Somit scheint Paternalismus ein Vater-Kind-Verhältnis zu bezeichnen. (In der Entsprechung gibt es ja auch die Bezeichnung »Maternalismus«; doch diese hat sich bisher kaum im philosophisch-politischen Diskurs etabliert). Der Wortherkunft entsprechend gilt es über den Paternalismus zu sagen, dass es um ein ungleiches Machtverhältnis geht, d.h., dem Vater wird die Autorität zugesprochen, das Kind zu behüten und stellvertretend für das Kind Entscheidungen zu treffen. (Zumal es ja dem Kind-Sein entspricht, dass die eigene Entscheidungsfähigkeit noch nicht vollständig ausgebildet ist.)⁹⁴ Paternalismus, bzw. paternalistische Macht ist John Locke zufolge demnach auch natürlich:

»Die Natur übergibt die paternalistische Macht an die Eltern, um ihnen zu ermöglichen ihre Kinder bei dem Willen ihre Fähigkeiten auszubilden zu unterstützen.«⁹⁵ John Locke weist jedoch explizit darauf hin, dass Paternalismus natürlich in einer Familie, in der junge Kinder erzogen werden, seinen Platz hat, aber nicht aufrechterhalten werden sollte, sobald das Kind reif ist, sein eigener Mensch zu sein.⁹⁶ Paternalismus ist kein Selbstzweck, sondern einzig im Kontext der Erziehung, bzw. der Bildung ein Mittel zum Zweck der Erziehung eines Menschen. Wenn das Kind die politisch-rechtlich gesetzte Schwelle zur Autonomie überschritten hat, ist ein Paternalismus unzweckmäßig – der Mensch soll schließlich nicht heteronom, sondern selbstbestimmt

94 Mit 18 Jahren erlangt man in der Bundesrepublik Deutschland die Volljährigkeit, bzw. die Möglichkeit sich selbst durch rechtsgeschäftliche Erklärungen zu binden. Allgemein wird von der Mündigkeit einer Person gesprochen. Damit ist die Schwelle zur eigenen, selbstbestimmten Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit überschritten.

95 Locke (1963): 442.

Im englischen Original: »Nature gives [...] paternal power to parents for the benefits of their children during their minority, to supply their want of ability.« (Übersetzung durch die Autorin).

96 John Locke geht in seinem Treatise for Government darauf ein, dass Paternalismus auch sein Ziel verfehlen, bzw. über sein Ziel hinausschießen kann: »Neither can there be any pretense why this parental power should keep the child when grown into a man, in subjection to the will of his parents, any farther than having received life and education from his parents, obliges him to respect honour, gratitude, assistance, and support, all his life, to both father and mother. And thus, it is true, the paternal is a natural government but not all extending itself to the ends and jurisdictions of that which is political.« Locke (1963): 440f.

leben. Ein moralischer Paternalismus-Vorwurf mit Bezug auf die substantielle Freiheit trifft aber nicht das Anliegen eines Liberalismus der positiven Freiheit.

Gerade vor dem Hintergrund der These der Zentralität der Freiheit und der Selbstbestimmung als Bedingung der Möglichkeit von Freiheit, gilt wohl die Schlussfolgerung, dass ein liberales politisches Ordnungssystem, welches sich auf positive Freiheit stützt, Paternalismus verunmöglicht. Das Ziel besteht nicht darin, Menschen zu bevormunden, sondern Menschen dazu zu befähigen ihre Anlagen, ihre Talente etc. zu verwirklichen; d.i. sie dazu zu befähigen wirklich frei zu sein. Auch ein institutioneller Paternalismus trifft nicht das wesentliche Anliegen eines Liberalismus der positiven Freiheit, schließlich ist die politische Macht, welche vom Staat durch die drei Gewalten ausgeht, selbst dem Recht und der Verfassung verpflichtet. Auch hier wäre der Paternalismus-Vorwurf erst dann gerechtfertigt, wenn der Staat anfinde den Bürgern ein Vater zu sein. Ein paternalistischer Staat wäre einer, der (1) Macht ausübt, die nicht legitim ist, d.h. die nicht dem Recht verpflichtet ist und (2) nicht die vernünftige Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit der Bürger als Ziel institutioneller Einflussnahme in die negative Freiheitsphäre zum Ziel hat, und somit die Menschen befähigt frei zu sein, sondern Menschen als Instrumente eigener staatlicher politischer Ideologien behandelt; (Wie anhand der Illustration des Robespierreschen Tugendstaates aufgezeigt).

Ein Staat, der arbiträre und paternalistische Macht gegenüber seinen Bürgern einsetzt, verletzt die Rechtsbedingung, d.i. das rechtliche Element, welches die Zentralität der Reziprozität auf der Basis ideeller Gleichheit wieder spiegelt. Damit ist der Staat kein republikanischer und erst recht kein liberaler mehr.

