

3 Quantitative Freiheit

Die Freiheitsmetaphysiken von Kant, Fichte und Krause haben, bei aller Unterschiedlichkeit im Detail, einen Grundzug gemein: Sie charakterisieren Freiheit dem *inneren* Wesen nach, bevor sie sich an die *äußere* Abgrenzung von individuellen Freiheiten machen. Sie unterscheiden zwischen wesentlichen und unwesentlichen, sinnvollen und sinnlosen Optionen und benennen erst, *welche* Freiheit in Rede steht, bevor sie angeben, *wieviel* dieser jeweiligen Freiheiten jeweils einzuräumen sei. Jener Konsens über die vorrangig qualitative Wesensnatur von Freiheit und deren lediglich nachrangige quantitative Konturierung verdankt sich der Tatsache, dass Kant, Fichte und Krause über Freiheit maßgeblich vom *Bewusstsein* der Freiheit her philosophieren. Dieses grundsätzlich qualitativ und normativ wertende Bewusstsein galt ihnen als entscheidende Prüfinstanz für die Triftigkeit ihrer Freiheitstheorie. Jedoch die Bereitschaft, um das Freiheitsbewusstsein philosophisch aufzuklären, auch metaphysische Argumente zum Einsatz zu bringen, hat seit den Tagen des *Deutschen Idealismus* spürbar abgenommen.

Angesichts einer Welt, in der im Schatten und Schutz theologischer Dogmen über Jahrhunderte die Freiheit des Denkens und bürgerliche Freiheiten beschnitten wurden, wuchs der Wunsch nach mehr theoretischer wie praktischer Freizügigkeit. Dazu schien manchen ein Frontalangriff auf die alten Mauern der Metaphysik vonnöten. Mit David Hume (1711-1776) begann daher, nach und nach, ein gegenläufiges Philosophieprogramm sich durchzusetzen. Wahrheit sollte sich fortan keineswegs mehr begrifflicher Spekulation oder kognitiver Intuition verdanken, sondern entweder *analytisch* durch die logische Überprüfung von »relations of ideas« oder *synthetisch* anhand interpersonal erfahrbarer »matters of fact« ermitteln lassen.¹ Im ersten Fall sei Erkenntnis *a priori* möglich, im zweiten nur *a posteriori*; erstere könne *unbedingte*, zweitere nur *bedingte* Geltung beanspruchen. Diese Zwei-Quellen-Theorie wurde, mit einigen Modifikationen, von den meisten positivistisch und analytisch ausge-

1 | David Hume, *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* (1751), herausgegeben von: der Library of Congress, London 1801, IV, 1, S. 15.

richteten Philosophen des 19. und 20. Jahrhunderts beibehalten. Die Suche nach einem dritten Quell von Wissen, nach bewusstseinsnotwendigen, von der Erfahrung unabhängigen, sie aber prägenden Erkenntnissen – wie zum Beispiel in Kants *synthetisch-apriorischen* Urteilen oder in den Dialektiken eines Fichte, Schelling, Krause oder Hegel – lehnten sie ab.²

Was bedeutet diese methodologische Vorentscheidung für die Freiheitstheorie? Wer als wahr nur gelten lässt, wofür entweder Logik oder Empirie zwingende Gründe liefert, muss das Wesen der Freiheit entweder durch logische Zergliederungen ermitteln oder empirisch ausfindig machen: *Voilà*, das Theorieprogramm weiter Teile der angloamerikanischen Freiheitsphilosophie im 20. Jahrhundert.

Wenden wir uns zunächst dem empirischen Ansatz zu. Dessen positivistischer Zugang engt Freiheit auf Phänomene ein, die mit den fünf Sinnen beobachtet werden können; vorrangig auf Bewegungsfreiheit. Der Urahn solcher Ansätze ist Thomas Hobbes mit seinem (bereits in Abschnitt 1.3.2 vorgestellten) *physikalistischen* Freiheitsbegriff. Der erhoffte Gewinn eines solchen Unterfangens ist ein wertfreier, rein *deskriptiver* Freiheitsbegriff, der vorab das zulässige linguistische Feld absteckt, auf dem später dann Fragen *normativer* Natur – zum Beispiel wer wem wie die (Wieder-)Herstellung welcher Freiheiten schuldet – beackert werden können.³

Bei der Definition der *Grenzen* der Freiheit folgt man heutzutage weniger Hobbes, für den auch Sachzwänge und natürliche Hindernisse hierzu gehören, als vielmehr Jeremy Bentham (1748-1832), der nur Vorgänge zu jenen Grenzen zählt, für die *andere Menschen* kausal verantwortlich gemacht werden können. Das Ziel auch und gerade dieser Abgrenzung ist, »freedom as normative condition and freedom as physical fact« sauber voneinander abzugrenzen; also die physische Freiheit, beruhend auf »modal categories of possibility and impossibility«, von normativen Fragen, orientiert an »deontic categories of permissibility and impermissibility«, abzusondern.⁴

Das erscheint zunächst einleuchtend: Was man *kann* und was man *darf*, ist oft zweierlei. Aber nicht immer. Nur, weil wir zwischen Können und Dürfen begrifflich klar unterscheiden können, heißt das noch lange nicht, es gebe auch in der Realität »no necessary connection between instances of normative freedom and instances of non-normative freedom«. ⁵ Wenn etwa Libertäre ver-

2 | Vgl. Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic*, London 1936.

3 | Repräsentativ für diese Haltungs ist etwa Felix Oppenheim; er schreibt: »An agreed descriptive language is a prerequisite for a fruitful discussion of normative issues.« (Felix Oppenheim, »Constraints on Freedom« as a Descriptive Concept«, in: *Ethics*, 95, No. 2 (1985): 305-309, S. 309)

4 | Kramer, *The Quality of Freedom*, S. 59.

5 | Ebenda, S. 61.

teidigen, dass Armen die gleichen Freiheiten offenstehen wie Reichen, stützen sie sich jedoch auf eben diese Annahme: Arme *dürften* (normativ) schließlich dasselbe anstreben wie jene, *könnten* es lediglich (physisch) oftmals nicht erreichen. Ihre (präskriptive) Freiheit bleibe von diesem (deskriptiven) Unvermögen jedoch unberührt und gleiche der Freiheit begüterter Menschen. Armut sei also kein Problem für die Freiheitsphilosophie.

Dem wird von Seiten sozialliberaler Denker mit dem bekannten Einwand begegnet, dass etwa die »Freiheit, unter Brücken zu schlafen«⁶ für Arme und Reiche sich doch recht unterschiedlich ausnimmt. Da Reiche auch woanders schlafen *können*, mag ihnen egal sein, ob sie unter Brücken schlafen *dürfen*. Folglich führe jene verabsolutierte Trennung von Fakt und Norm zu einer scheelen Theorie und einer zynischen Praxis. Libertäre wiederum halten dagegen: Auch wenn man arm sei, bestünde doch ein markanter Unterschied zwischen einer Gesellschaft, wo Arme wie Reiche sich diese Freiheit nehmen könnten und einer, in der die Polizei alle Brücken abriegelt.⁷

Wer hat Recht? Es lohnt sich, genauer hinzusehen: Kann man wirklich stets einen Grundbestand freiheitlichen Könnens rein physikalistisch-deskriptiv beschreiben, bevor man sich um normative Belange des Dürfens und Sollens kümmert? Liegt hier tatsächlich der kleinste gemeinsame Nenner vor, auf den sich alle einigen könnten und auf den sich somit jeglicher Streit in der Freiheitsphilosophie zurückführen und sodann auflösen ließe? Können wir Freiheiten messen, abzählen, verrechnen? Liegt darin vielleicht der Schlüssel, Freiheit interpersonell vergleich- und verteilbar zu machen?⁸ Zweifel scheinen angebracht.

Auch physisches *Können* entsteht im Kontext des *Dürfens*. Jemand, beispielsweise, der sich aufgrund einer Oberschenkelverletzung einen Wundstarrkrampf zuzieht, wird eine quantitative Reduzierung seines Könnens erleben: aus der physischen Freiheit zu gehen und/oder zu humpeln wird die numerisch um eins geringere »Freiheit«, nur noch zu humpeln.⁹ Indes muss das nicht so sein. Die meisten Gesellschaften beugen solchen Fällen durch Tetanusspritzen vor- oder sorgen durch Penizillin nach. Der für die physische Freiheit (gehen zu können) funktionale Zugang zu Tetanus und Penizillin ist sozial vermittelt: durch ein rechtliches Dürfen, konkret: durch die Erlaubnis,

6 | Diese Formulierung findet sich m.W. erstmalig bei Anatole France, *Le lys rouge*, Paris 1894.

7 | Vgl. Hillel Steiner, *An Essay on Rights*, Cambridge, Massachusetts; Oxford, United Kingdom 1994, S. 14.

8 | Vgl. Christopher Megone, »One Concept of Liberty«, in: *Political Studies*, 35, No. 4 (1987): 611-622, S. 621f.

9 | Dieses Beispiel habe ich Philippe van Parijs entlehnt, vgl. Parijs, *Real Freedom for All*, S. 14.

sich (im Besitz anderer befindliche) Medikamente aneignen zu dürfen. Wer diese Erlaubnis (etwa mangels Zahlungsfähigkeit) nicht erhält, muss humperln. *Können* und *Dürfen* lassen sich in diesem Fall also keineswegs absolut voneinander absondern. Ihre Beziehung – und damit unsere reale Freiheit – variiert von Gesellschaft zu Gesellschaft und auch innerhalb bestimmter Gesellschaften von einer Zeit zur nächsten.¹⁰ In einer kommunistischen Gesellschaft sollte der Zugang zu Medizin entweder für alle oder keinen bestehen. In einer konsequent libertär-kapitalistischen Gesellschaft mag er indes nur denen offen stehen, die sich aus privaten Mitteln versorgen können: Wer sich jenseits seines Dürfens die benötigte Medizin beschaffen möchte, den hält der starke Arm der Polizei auf: ein physischer Zwang *par excellence*. Die physische Freiheit (wieder gehen zu können) findet an physischem Zwang (des polizeilichen Besitzschutzes) ihre Schranke; jedoch nur, weil es den Betroffenen an *normativ legitimierten Optionen* (sich Medizin legal anzueignen) mangelt. Vermindertes Dürfen reduziert das physische Können; ein Mangel an normativer Freiheit reduziert die faktische.

Was folgt daraus? Die *Quantität* unserer *deskriptiv beschreibbaren* Freiheiten hängt in letzter Hinsicht von der *Qualität* der uns *normativ zugeschriebenen* Freiheiten ab, wie zum Beispiel die gesellschaftlich zugestandene oder verwehrte Freiheit zu einer vermögensunabhängigen medizinischen Grundversorgung. Der physikalistisch-quantitative Freiheitsbegriff ist daher ohne normativ-qualitative Hintergrundannahmen (wer was besitzt und wer wem was schuldet) bedeutungsleer. Die Oase semantischer Klarheit, die uns der positivistische Freiheitsbegriff suggeriert, verdampft bei näherer Betrachtung zur Fata Morgana.

Falls Freiheit wirklich nur darin bestünde, nach Gutdünken die eigenen Gliedmaßen zu bewegen, wie wollte man dann die Emphase und das moralische Pathos erklären, mit denen politische wie philosophische Diskussionen über Freiheit geführt werden? Warum klammern sich Menschen verzweifelt an bestimmte Freiheiten, verzichten aber ganz entspannt auf andere?¹¹ Dies zeigt: Wenn wir die Frage, was Freiheit eigentlich wertvoll macht, völlig von der Idee der Freiheit absondern, dann *subjektivieren* wir etwas, das *objektiv* zur Sache gehört. Wo *normative* Aspekte zur in Rede stehenden Freiheit selbst gehören, führt eine Beschränkung auf allein *deskriptive* Urteile und eine Ver-

10 | Vgl. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, S. 165, 182.

11 | »If we view [...] agency as nothing but the pursuit of preference, or freedom as nothing but the absence of constraint, how are we to explain how some acts can be more central than others to the self, agency, freedom, identity or integrity [...]?« (Onora O'Neill, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge England; New York 1989, S. 205).

lagerung des Normativen ins Private in die Irre; sie opfert die Wahrheit der Methode.¹²

Wer sich dieser Einsicht – der normativen Bedingtheit und sozialen Kons-truiertheit unserer Freiheiten – verschließt, muss sich zu argen Ansichten be-quemen: Um dem Programm bloßer Deskription treu zu bleiben, wäre etwa auch *Zwang* nur rein physikalisch zu fassen: als *körperlich nötigende* Tat. Blo-ße Unterlassungen reichen mangels physischer Kausalität nicht aus. Es muss dem Handlungswilligen physisch in den Arm gefallen werden, damit Zwang vorliegt. Das aber führt zu skurrilen Ergebnissen. Denn im Sinne jener positi-vistisch-empirischen Vorgaben *zwingt* uns selbst eine Todesdrohung zu nichts. Wir können uns hinsichtlich der Parole »Geld oder Leben!« schließlich für die Option des Ablebens entscheiden. Eine solche Entscheidung mag vielleicht nicht *freiwillig* fallen, *frei* aber bleibe sie, meinen manche.¹³ Jedoch wer ange-sichts von akuter Todesdrohung noch unbekümmert von Freiheit spricht, darf sich nicht als ein dem gewöhnlichen Sprachgebrauch verpflichteter analyti-scher Philosoph präsentieren. Denn diesem Sprachgebrauch gilt ja die Pistole auf der Brust sehr wohl als herber Freiheitsverlust.

Was lernen wir daraus? Ein bestimmter *Wert* (drohungsfrei über den Ver-bleib seines Portemonnaies zu befinden) geht in die *Beschreibung* der zu dis-kutierenden *Faktizität* von Freiheit ein. Der Gehalt der Aussage »Geld oder Leben!« wird vom Empfänger nicht an einem faktischen Standard *quantitativ abgemessen* (»Wie viele Optionen lässt oder eröffnet mir jene Aussage?«). Viel-mehr wird dieses Kommando vor einem normativen Deutungshorizont *qua-litativ interpretiert* (»Was ändert sich dadurch an der von mir wertgeschätzten Existenz?«). Anstatt zu feiern, dass einem, quantitativ gesehen, eine zusätz-liche Option – durch fremde Schusseinwirkung zu sterben – zur Auswahl ge-stellt wird, dürfte der Betroffene wohl eher beklagen, eine qualitativ für wert-voller gehaltene Daseinsweise – unverletzter Portemonnaiebesitzer zu bleiben – einzubüßen. Man versteht diese Aussage richtig nur als nötigende Drohung, der man besser durch Aufgabe der Geldbörse entspricht: als Zwang.¹⁴

Die Suggestion also, man könne zunächst auf der Faktenebene entschei-den, ob in einer Bedrohungssituation ein physisch-kausaler Zwang vorliege, damit derselbe sodann penibel von allen Werturteilen (ob derlei wohl legitim sei) abgesondert werden könne,¹⁵ widerstreitet unserer Erfahrung, widerstrebt unserer moralischen Intuition und wird vom natürlichen Sprachgebrauch wi-

12 | Vgl. William E. Connolly, *The Terms of Political Discourse*, Oxford 1993, S. 139-143.

13 | Vgl. Serena Olsaretti, *Liberty, Desert and the Market: A Philosophical Study*, Cambridge 2004, S. 148.

14 | Vgl. Swanton, *Freedom*, S. 109-113.

15 | Vgl. Felix E. Oppenheim, *Political Concepts: A Reconstruction*, Chicago 1981, S. 53, 160.

derlegt. Wir beschreiben auch solche Menschen als unfrei, denen zwar nicht aufgrund physischer Einwirkung, wohl aber durch glaubhafte Drohung die Chance fehlt, autonom zu handeln.¹⁶ (Ähnliches gilt, wozu später mehr, für den Ausbleib von physischer Kausalität im Falle von unterlassener Hilfeleistung oder eines unbehobenen Mangels an Lebensgrundlagen: Auch sie beschneiden Freiheiten.)

Zwang kann also auch ohne direkte physische Einwirkung vorliegen, und ob dies der Fall ist, wird durch wertendes Urteilen festgestellt. Daher misslingt die positivistische Trennung von Fakt und Wert nicht nur bei der Freiheitsidee selbst, sondern auch beim Versuch, Freiheit angeblich ganz wertfrei – als Negation von Zwang – zu definieren. Das quantitative Programm, Freiheit durch die Formel »weniger (wertfreier) Zwang = mehr (wertvolle) Freiheit« zu erklären, scheitert. Wir benötigen einen evaluativen Begriff sowohl der Freiheit als auch des Zwangs. In den letzten Jahrzehnten hat sich darum die analytische Philosophie auch zusehends vom Versuch einer rein auf sichtbar-physische Komponenten abstellenden Definition der Freiheit entfernt. Im Rekurs auf das alltägliche Vorverständnis von Freiheit und seine sprachliche Spiegelungen werden nun immer öfter auch »unsichtbare« Dimensionen beachtet, etwa moralische Aspekte der Freiheitsidee. Auch dies deutet darauf hin, dass die immanente Normativität der Freiheitsidee den wahren Grund der Kontroversen um die Freiheit darstellt.¹⁷

Natürlich ist es ein Gewinn, dass man heute den reicheren Bedeutungsrahmen, den unsere Alltagssprache der Freiheitsidee zumisst, nun auch philosophisch zulässt und prüft. Aber reicht das aus? Der sprachanalytische Zugriff hat schließlich auf jede über die *faktischen* Üblichkeiten und Grenzen der Sprachgemeinschaft hinausreichende Deutung der Freiheitsidee zu verzichten. Dies erschwert es, *kontrafaktische* Aspekte angemessen wahrzunehmen, etwa wenn uns die Idee der Freiheit als normative Aufforderung entgegentritt, unsere dominanten Rede- und Handlungsweisen zu verändern. Deswegen ist noch grundsätzlicher zu fragen: Ist es sinnvoll, Freiheit lediglich an ihren semantischen oder sonstigen Ausformungen (*extensional*) festzumachen? Oder sollten wir nicht doch auch die Idee der Freiheit auf ihren möglicherweise über alle bisherigen Verkörperungen hinausweisenden Bedeutungssinn (*intensional*) untersuchen? Denn falls wir vergessen, dass das bei einer rein äußerlich-

16 | Vgl. Jeremy Waldron, *Liberal Rights: Collected Papers, 1981-1991*, Cambridge England; New York 1993.

17 | William E. Connolly erklärt m.E. zu Recht, die Idee der Freiheit sei so »contested partly because of the way it bridges a positivist dichotomy between ›descriptive‹ and ›normative‹ concepts.« (William E. Connolly, »Liberty as an ›essentially contested concept‹«, in: Ian Carter und Matthew H. Kramer (Hg.), *Freedom: A Philosophical Anthology*, Malden, Massachusetts 2007, S. 200)

objektivierenden Betrachtung entstehende Bild einer von ihrem inneren Sinn und Zweck abgelösten Freiheit bestenfalls der Abdruck ihrer weltlichen Verdinglichung ist und nicht ihr Urbild, so könnten wir ungewollt ein Zerrbild der Freiheit für ihr Abbild halten. Freiheit reduzierte sich dann zu (nichts als) der Menge vorhandener Optionen, und plötzlich gälte in allen normativen Fragen die so schlichte wie schlechte Parole »je mehr, desto besser«.

Auch hierzu liefert David Hume die Vorlage. Wie Hobbes definiert er Freiheit als ungehinderte Bewegung nach eigenem Gutdünken. Der Raum, in dem sie sich artikuliert, begrenzt sie; mithin kann keine individuelle Freiheit unendlich sein, soll noch Platz für die Freiheit anderer bleiben. Es kommt zu einer – in diesem Denkmodell unvermeidlichen – Konkurrenz zwischen individuellem Freiheitswunsch und interpersonalem Koordinationsbedürfnis. Dies ist der Klumpfuß vieler angloamerikanischer Freiheitstheorien: ihr geometrisches Bild von Freiheit als einander ausgrenzender Formen auf begrenzter Fläche. Es reduziert Freiheit zu einem quasi-räumlichen Verteilungskonflikt zwischen einander wechselseitig ausschließenden Freiheitskreisen. Entsprechend erscheint Hume das Verhältnis von Gesetz und Freiheit als ein tragischer Konflikt: »In all governments, there is a perpetual intestine struggle, open or secret, between *authority* and *liberty*; and neither of them can ever absolutely prevail in the contest. A great sacrifice of liberty must necessarily be made in every government.«¹⁸ Man scheint eine friedliche Ordnung nur um den Preis vieler Freiheit haben zu können und mithin vor die missliche Wahl gestellt, entweder die Freiheits- und Handlungsspielräume der Individuen oder die des Staates quantitativ zu vergrößern. *Tertium non datur*.

Der dagegen in der kontinentaleuropäischen Tradition gepflegte, ja gefeierte Gedanke, dass individuelle und kollektive Freiheit einander auch wechselseitig integrieren und begünstigen könnten, lässt sich in dieser Matrix nicht ausdrücken. Das ist den klassischen Anschauungsformen der quantitativen Logik – Geometrie und Arithmetik – geschuldet. Geometrisch gilt: Wo ein Körper Raum greift, kann es gleichzeitig kein anderer tun. Wo also Freiheit über ein Parallelogramm physischer Kräfte repräsentiert wird, kann die gesellschaftliche Endgestalt persönlicher Freiheiten nur als Einbuße oder Einschränkung aller ursprünglichen Bewegungsimpulse gedeutet werden. Arithmetisch kommt dasselbe heraus. Die Gesellschaft wird spiel- oder sozialvertragstheoretisch über ein Gedankenexperiment konzipiert, in dem die Individuen ihre eigene Freiheit maximieren und Eingriffe anderer minimieren wollen. Dabei ist – wie die nun folgenden Abschnitte noch näher ausführen werden – die Krux des rein quantitativen Zugangs zur Freiheitsthematik, den gesellschaftlichen Aus- und Abgleich von Wertvorstellungen nur als antagonales Nullsum-

18 | David Hume, *Theory of Knowledge. Containing the Enquiry Concerning Human Understanding*, Austin 1953, S. 156ff.

menspiel wahrzunehmen. Freiheitsgewinne auf der einen Seite müssen, dieser Logik zufolge, Freiheitsverluste auf der anderen nach sich ziehen.

In der quantitativen Logik akzeptieren die Individuen beispielsweise den Staat, nur insofern sie voraussehen, in geregelten Ordnungen mehr Vorteile für sich erhaschen zu können als in anarchischen Lebensverhältnissen. Damit diese *cost-benefit*-Rechnung aufgeht, muss, was die Einzelnen in jenem hypothetischen Tausch der Rechte und Pflichten herausbekommen, mindestens gleichwertig sein zu dem, was sie einzahlen. Und da – in dieser Forderung nach Symmetrie – liegt der Haken: Was ist mit Menschen, die nicht in der Lage sind, anderen deutlich zu nutzen oder zu schaden, und darum als unattraktive Partner für einen solchen Tausch erscheinen? Wie sind sie in die Gesellschaft zu integrieren?¹⁹ Dies Problem stellt sich etwa angesichts der Bedürfnisse, Interessen und Rechte behinderter Menschen.

Denken wir uns einen Teenager, der wegen körperlicher Behinderung nicht aus eigener Kraft den Weg zur Schule zurücklegen kann. Im Sinne von Theorien quantitativer Freiheit wäre nur zu gewährleisten, dass niemand ihn durch physischen Zwang am Schulgang behindert. Sodann gälte seine Freiheit als unbeschädigt und es gäbe keine staatliche Pflicht, assistierend einzugreifen. Daher können sich alle anderen getrost dem Maximieren ihrer privaten Optionen hingeben; eine soziale, politische oder rechtliche Verantwortung, dem Teenager zu helfen, haben sie nicht. Der Fall wird an die Individualmoral deligiert und der Fürsorge aus privatem Mitleid anheimgestellt – die natürlich oft auch ausbleibt und zudem den Empfänger von der Gunst der Geber abhängig macht. Ganz anders sieht der Fall aus der Perspektive qualitativer Freiheit aus. Sie bewertet eine Freiheit, die nicht ausgeübt werden kann, als defizitär; also hat die Gesellschaft durch geeignete Maßnahmen den Teenager zu befähigen, seine Bildungsfreiheit wahrzunehmen. Auch also wenn niemand aktiv dem Teenager ein quantitatives »Minus« an Freiheit eingebrockt hat, erkennt eine an qualitativer Freiheit orientierte Gesellschaft das qualitative »Malus« der Beeinträchtigung an und schafft Abhilfe.

Vertreter quantitativer Theorien haben bisweilen versucht, solche Ergebnisse abzuwenden; etwa indem sie anführten, dass ja die Bürger ein Interesse an der Ermöglichung der Ausbildung von behinderten Menschen haben könnten. Man müsse nur die Aufwendungen dafür als ein Investment in deren spätere ökonomische Leistungsfähigkeit betrachten. Dann würden sich die dafür erforderlichen Zahlungen rentieren als zeitversetzte Steigerung des Bruttoinlandsprodukts (als materieller Repräsentant aufgerechneter individueller Optionen). Somit sei die von der Gedankenfigur des sozialvertraglichen Nutzentauschs eingeforderte Symmetrie der Leistungen und Gegenleistungen wieder hergestellt. – Doch trägt dies Argument? Im Falle *einiger* behinderter

19 | Vgl. Nussbaum, *Creating Capabilities*, S. 87.

Menschen mag so eine Rechnung aufgehen; für alle, vor allem für auch geistig schwerstbehinderte Personen aber wohl kaum.²⁰ In jedem Fall aber würde so das von der Warte qualitativer Freiheit aus als *unbedingt* anerkannte Recht der beeinträchtigten Individuen abgewertet zu einem nur *bedingt* – unter der Bedingung ihrer voraussichtlichen ökonomischen Rentabilität – eingeräumten Freiheitschancen. Die gesellschaftliche Hilfestellung erfolgte dann nicht mehr als Ausdruck der unveräußerlichen Würde des Menschen, sondern als Spekulation auf ihren veräußerbaren ökonomischen Wert. In Fällen krasser Asymmetrie von Leistung und Gegenleistung unterbliebe die gesellschaftliche Assistenz dann folgerichtig; in allen anderen Fällen erfolgte sie aus niedrigen Gründen.

In welche Schwierigkeiten quantitativ orientierte Freiheitstheorien angesichts des Problems solcher und anderer Asymmetrien (etwa im Hinblick auf globale oder intergenerationale Generationen) kommen, führen wir nun an den Werken von Friedrich August von Hayek und John Rawls vor. Beide Denker waren und sind populär: Rawls als Vordenker sozialliberaler und progressiver Liberaler sowie Hayek als Patron konservativer und wirtschaftsliberaler Kräfte. Sie trennt die politische Zielrichtung. Es verbindet sie jedoch das Unterfangen, *metaphysikfrei* über Freiheit zu sprechen. Beide philosophieren entlang der Prämissen eines rational verfolgten Eigeninteresses. Beide bewerben ihre Position darüber, dass keine anderen als die von ihnen jeweils favorisierten Institutionen zur Maximierung privater Optionen und mithin zur freiheitlichsten aller Welten führen. Beide also huldigen dem quantitativen Paradigma der Freiheit – und ihre Lehren werfen Licht auf dessen Plausibilität. Hinsichtlich stark asymmetrischer Sozialbeziehungen etwa ändern Hayek wie Rawls ihr quantitatives Modell hinterrücks mit der einen Hand so ab, dass die andere Hand die ersehnten sozial- und verteilungspolitischen Resultate in Empfang nehmen kann. Sie überführen damit – unvorsätzlich, aber höchst effektiv – das quantitative Paradigma der Freiheit in ein qualitatives.

3.1 FREIHEITLICHE ALLOKATION (FRIEDRICH AUGUST VON HAYEK)

Friedrich August von Hayek (1899-1992) war von Haus aus Ökonom, jedoch sein Erkenntnisinteresse umfasste zuletzt die gesamte Sozialphilosophie. Entsprechend hat Hayek es unternommen, seine Wirtschaftstheorie einem philosophischen Gesamtentwurf zu integrieren, der sich als eine Analyse des mo-

20 | »Such cases strip contractarianism bare, so to speak, and reveal a face often concealed by the moralized elements present in the strongest such doctrines.« (Nussbaum, *Frontiers of Justice*, S. 128f.)

dernen Freiheitsbewusstseins schlechthin präsentiert. In *The Constitution of Liberty* macht er diesen Zusammenhang von Fragen zur Wirtschaftsordnung hin zu Aspekten der Freiheitsphilosophie explizit. Hayek will aus der Idee der Freiheit Grund und Grenze allen staatlichen Handelns so letzt- wie endgültig herleiten.

Zeitlebens mit gewalttätigen Auswüchsen staatlicher Regelungssysteme von rechts wie von links konfrontiert, suchte Hayek nach Prinzipien, welche die Ausübung von Zwang zugleich begründen sowie wirksam beschränken könnten – und fand diese im Freiheitsbewusstsein des Individuums. Dabei gab sich Hayek nicht nur als Akademiker, sondern auch als Polemiker. Vielen ist er weniger als Verfasser subtiler theoretischer Traktate ein Begriff als vielmehr als Mann für wuchtige Thesen und kantige Abgrenzungen. Man kennt ihn etwa als Großmeister jenes denkwürdigen Paradoxes: des liberalen Denkverbots. Wie kaum ein anderer hat Hayek einerseits für die Freiheit gestritten und andererseits dagegen, dass man sich darunter etwas anderes vorstellen dürfe, als er selbst. Hayek setzte die von ihm verabscheuten Ideen der *positiven Freiheit* und der *sozialen Gerechtigkeit* gleichsam auf einen Index von für Liberale verbotenen Gedanken.

Wo zuvor noch fließende Übergänge zwischen ordo-, sozial- und neoliberalen Positionen herrschten, vertrat Hayek ein radikales Entweder-Oder; entweder Freiheit oder Soziales: »Liberty does not mean all good things or the absence of all evils. It is true that to be free may mean freedom to starve [...].«²¹ Das war eine klare Ansage. Im Verbund mit seinem Mentor Ludwig von Mises und seinem Gefolgsmann Milton Friedman sorgte Hayek dafür, dass seither die Dreifaltigkeit von klassischem Liberalismus (in den Gestalten von Hume, Smith, Kant, Humboldt etc.), *new liberalism* (Green, Hobhouse, Hobson etc.) und Neo-Liberalismus (Eucken, Müller-Armack, Rüstow etc.) keine harmonische Dreieinigkeit mehr darstellt. Seit Hayeks Adepten mit dem Furor der Rechtgläubigen seine *doktrinalen Ansichten* als *dogmatische Einsichten* verfechten, hinter die künftig kein Liberaler zurückgehen dürfe, ist die liberale Theologie in Häresiestreiten verwickelt. Geflissentlich übersehen wurde dabei, dass etliche von Hayeks *politischen Positionen* im heimlichen Widerspruch zu von ihm proklamierten *philosophischen Prinzipien* stehen und letztlich nur durch Annahmen legitimiert werden können, die das Theorieprogramm Hayeks überschreiten. Um dieses Problem – und damit dem Übergang von quantitativen zu qualitativen Denkfiguren – geht es im Folgenden.

3.1.1 Genese des neoliberalen Freiheitsbegriffs

Friedrich August von Hayek wurde 1944 mit einem Schlag durch die Publikation seiner Streitschrift »*The Road to Serfdom*« so berühmt wie berüchtigt. Darin erklärte er, Großbritannien sei auf dem Wege, sich in eine zweite Weimarer Republik zu verwandeln. Der deutsche Staat habe nur von Hitler erobert werden können, weil er zuvor von sozialdemokratischen Denkmännern sturmreif geschossen wurde. Diese hätten den Geist individueller Freiheit und Verantwortlichkeit in der erstickenden Umarmung totaler Daseinsfürsorge abgetötet und so die Gemüter der Bürger eingestimmt auf den nationalsozialistischen Kollektivismus und die Ertränkung individueller Freizügigkeit in den berauschenden Wassern des Totalitarismus. Indem England sich nun seinerseits an sozialdemokratischen Experimenten versuche, wiederhole es jenen Fehler, die korrumpierende Kraft linker Ideale zu verkennen. Wer mit der Sozialdemokratie flirte, werde zuletzt mit dem Sozialismus zwangsverheiratet; darum, trommelte Hayek, wehret den Anfängen!

So richtig liberal, so Hayek, sei es in Europa zuletzt vor dem Ersten Weltkrieg zugegangen; wohlgemerkt: als weithin noch Monarchien das Sagen hatten. Die Individuen hätten damals noch wahrhaft einen üppigen Freiheitsraum ihr eigen nennen können, und das Kollektiv sei nur marginal in Erscheinung getreten. Seither aber müsse man allerorten eine drastische Erhöhung der Staatsquoten beobachten und sehe die Menschen zusehends in die Gängelwagen von Vater Staat eingebunden. Allüberall gehe es bergab mit der Freiheit, weil die Demokratie es den Massen erlaube, die liberalen Wälle zu schleifen, die ihre Gemeinwesen vor dem Einfall kollektivistischer Versuchungen schützen. – Noch heute zitieren Neoliberale und Libertarier mit Genuss jenes Pamphlet; versorgt es sie doch mit wuchtigen Zitaten, die ihren Gegnern, ob von links, rechts oder aus dem sozialliberalen Lager, unterstellen, vorsätzlich oder fahrlässig dem Totalitarismus Vorschub zu leisten. Für das Image des libertären Populisten, das ihm anhängt, ist Hayek also nicht ganz unverantwortlich.

In späteren Lebensjahren hat Hayek jedoch versucht, differenzierter aufzutreten. Und hier gilt es, näher hinzuschauen: Indem Hayek seine Theorie über die Jahrzehnte fortentwickelte, legt er dem Publikum ein anschauliches Lehrstück vor, das gleichermaßen die Macht und die Mängel eines quantitativ ausgerichteten Liberalismus illustriert. An Hayeks Theorie wird mustergültig deutlich, was eine rein formal an privaten Optionen ausgerichtete Freiheitstheorie zu leisten vermag – und woran sie scheitert, und weshalb sie schließlich dialektisch umschlägt in qualitative Kategorien.

Auf Hayeks geistiger Bühne kämpften zeitlebens immer auch hintergründige qualitativ-freiheitliche Motive mit vordergründig rein quantitativ ausgerichteten Protagonisten um die darstellerische Regie und zwangen letzteren bisweilen einige durchaus überraschende theatralische Wendungen ab, welche

seine dramatischen Texte zu einem lehrreichen Charakterstück der Freiheit formen. Betrachten wir daher zunächst etwas näher die *dramatis personae*, die Hayeks philosophisches Theater bevölkern: Als intellektuelle Ahnherren seiner Position gibt Hayek jene *Old Whigs* an, die in England für die *Glorious Revolution* von 1688 verantwortlich zeichnen.²² Im Anschluss an diese Tradition propagiert er ein *britisches* Liberalismuskonzept, in das er sein eigenes Philosophieren einreicht. Jenes Modell, das weniger als historische Rekonstruktion denn als konzeptioneller Idealtypus ausgelegt ist,²³ steht für eine empirisch-induktive Denkhaltung. Angesichts gesellschaftlicher Organisationsfragen wird die Unplanbarkeit historischer Entwicklungen betont und kulturellen *Trial-and-error*-Verfahren die meiste politische Weisheit zugetraut. Diesem Whig-Helden tritt in Hayeks Ideendrama als Schurke ein anhand skizzenhafter Nachzeichnungen jakobinischer Freiheitslehren entwickeltes *französisches* Liberalismuskonzept gegenüber. Dieses zeichnet sich unvorteilhaft durch rationalistischen Deduktionismus und planerischen Optimismus aus. Jene begriffliche Gegenüberstellung spitzt Hayek sodann zu einer politischen Opposition zu und schlägt sich auf die Seite des britischen Modells. Er optiert für eine experimentierfreudige und erfahrungsorientierte Politik, die weise, sehr weise darauf verzichtet, in rationalen Planspielen perfekte Gesellschaftssysteme zu entwerfen.²⁴

Epistemologisch unterfüttert Hayek diese Position mit dem kybernetischen Argument, dass man lediglich Systeme niederer Komplexitätsordnung, niemals jedoch Systeme gleicher oder gar höherer Komplexität vollständig begreifen kann.²⁵ Individuen *sollen* daher anderen nicht diktieren, was deren höchstes Gut sei, weil sie dies auf befriedigende Weise gar nicht *können*. Alle auf material-konkrete Vorstellungen vom Guten abzielenden politischen Teleologien scheitern, so Hayek, notwendigerweise an der Eigendynamik und Unvorhersehbarkeit von Freiheit. Wer das gesellschaftliche Leben einem *Generalplan* unterstellt, unterbietet die Entwicklungspotentiale, die dem selbstbestimmten Miteinander der Individuen innewohnen, das sich stets zu neuen spontanen Ordnungen fügen kann. Illiberal wäre derlei überdies.

Mit diesen Argumenten überantwortet Hayek zweitausend Jahre philosophischer Lehren über das Wesen, den Wert und die Bestimmung des menschlichen Lebens der Deponie für ausgemusterte Denkmodelle. Anstelle geplanter

22 | Vgl. Hayek, *The Constitution of Liberty*, S. 407ff.

23 | Vgl. William P. Baumgarth, »Hayek and Political Order: The Rule of Law«, in: *Journal of Libertarian Studies*, 2 (1978): 11-28 (zitiert nach dem Neuabdruck in: Wood/Woods 1996b, 52-70).

24 | Vgl. Hayek, *The Constitution of Liberty*, S. 54f.

25 | Vgl. Morris M. Wilhelm, »The Political Thought of Friedrich A. Hayek«, in: *POST Political Studies*, 20, No. 2 (1972): 169-184.

Ordnungen avanciert bei Hayek der *Markt* zum Paradigma gesellschaftlicher Beziehungen: Der Markt hilft zum einen dabei, spannungsreiche Interessen friedlich zu verfolgen und subsidiär auszugleichen. Zum andern fördert die auf dem Markt feilgebotene *Differenz* der persönlichen Interessen die soziale Produktivität. Ressourcen führt das dezentrale Markthandeln damit einem effizienteren Gebrauch zu, als Sozialtechnologen und Gesellschaftsplaner es jemals vermöchten.²⁶ Jene Überlegenheit ungeplanten Markthandelns über planvoll gestaltete Ökonomien veranlasst Hayek, auch im Politischen von rationalen Konstruktionen abzuraten. Aber – so ein naheliegender Einwand – sind nicht gerade unsere komplexen politischen Institutionen ein Beleg für die hohe Form- und Leistungskraft des politisch-planenden Geistes?

Hayek sieht dies anders. Man müsse das Wirken der politischen Vernunft geschichtlich verstehen; als Ausfluss *sozialer Evolution*. Die historisch aufgekomenen Sozialstrukturen seien oftmals weniger das Resultat absichtsvoller Planung, sondern hätten sich schrittweise, bisweilen zufällig oder gar erwartungswidrig, herausgebildet, schließlich aber bewährt. Unsere politischen Institutionen funktionieren manchmal eher trotz statt wegen der Vorstellungen, die man sich einstmals über deren Aufgaben und Zwecke gemacht hatte. Nichts falscher also, als eine einzelne soziale oder politische Bestimmungsform, etwa über ein vorgeblich höchstes Gesellschaftsziel durch einen fiktiven oder realen Gesellschaftsvertrag zu verabsolutieren und damit – wie Hayek es dem Freiheitsdenken des französisch-konstruktivistischen Typus anlastet – weiterer sozialer Evolution den Weg abzuschneiden.

Hayeks Äußerungen über die *deutsche* Freiheitsphilosophie ergänzen das Bild.²⁷ Auf den *Deutschen Idealismus* ist die Bemerkung gemünzt, man dürfe nicht eine Identität von Freiheit und Sittengesetz postulieren, weil so die Freiheit, moralisch falsch zu handeln, beschnitten werde.²⁸ Derlei verrät zwar nicht viel über die hier abgewertete Tradition, wohl aber über die strategischen Motive Hayeks: Jegliche inhaltliche Definition der Freiheit *de facto* werde zur Aushöhlung der Freiheit durch sittlichen Konformitätsdruck führen. Allein ein streng negativer Freiheitsbegriff, glaubt Hayek, könne das verhindern.²⁹

26 | Werner Keck, *Zwischen evolutionärer und gesellschaftsvertraglicher Fundierung des Staates: Eine vergleichende Analyse der Staatsauffassungen von Rawls, Buchanan, Hayek und Nozick*, Berlin 1998, S. 212.

27 | Vgl. Hayek, *The Constitution of Liberty*, S. 16, 20.

28 | Vgl. ebenda, S. 79.

29 | Vgl. ebenda, S. 31.

3.1.2 Geltung des neoliberalen Freiheitsbegriffs

Wer Freiheit negativ definiert, dem bleibt keine Alternative, als sich – *ceteris paribus* – bei miteinander in Konkurrenz stehenden Handlungs- und Gestaltungsalternativen für diejenigen zu entscheiden, die insgesamt mehr Optionen zu bieten versprechen. Quantitativ ausgerichteter Liberalismus reibt sich daher oft an der Religion, weil jede Form von Spiritualität durch die Bindungen, die sie anempfiehlt, Freizügigkeit reduziert. So behauptet Hayek etwa, dass ein »Jesuit who lives up to the ideals of the founder of his order« als unfrei zu gelten habe, weil ihm seine geistliche Widmung zahlreiche Optionen verwehrt.³⁰ Stimmt das?

Nun, wenn ein Jesuit auf gewisse Freizügigkeiten verzichtet, verfügt er nicht notwendigerweise über weniger Optionen, sondern zunächst einmal über andere: solche etwa, die erst aus intensiver Widmung und Konzentration auf spirituelle Ziele entstehen, und die in einem durch und durch säkular ausgerichteten Leben vielleicht weniger vorkommen. Möglicherweise wiegen einander schon quantitativ der Verlust und der Zugewinn an Optionen auf? Manchen Manager, der sich nach einem *burn-out* ins erstbeste Kloster zum *spiritual retreat* flüchtet, mag dieser Gedanke bisweilen vielleicht beschleichen. Doch selbst falls jenem Jesuiten tatsächlich eine geringere Anzahl an Auswahlmöglichkeiten zu Gebote stünde, könnte es dennoch um seine Freiheit gut bestellt sein, falls nämlich die verbleibende Optionenmenge für ihn besonders erstrebenswerte Elemente enthält. Diesen Gedanken aber kann nur eine qualitativ ausgerichtete Denkungsart einfangen; rein arithmetisch ergibt er sich nicht.

Genau jene Schwierigkeit – zwischen höher- und minderwertigen Optionen zu unterscheiden – macht Hayek durchgehend zu schaffen. Seiner eigenen Rhetorik zum Trotz, dass allein eine Gesellschaftsordnung als liberal gelten dürfe, die sich der quantitativen Maximierung der individuellen Freiräume verpflichtet, findet man bei Hayek nämlich kein Plädoyer für ein totales *laissez faire*. Eine Position, welche der sozialen Umwelt gegenüber keinerlei Bindungen kennt oder nur solche Restriktionen akzeptiert, die von minimalstaatlichen Nutzentausch-Modellen aus – d.h. als reziproke Maximierungsstrategien – konzipiert werden können, vertritt Hayek nicht.³¹ Eher verteidigt er – anders als viele seiner Gegner wie Befürworter glauben – eine Freiheit, die durch *rechtsethisch geformte Gesetze* ebenso beschränkt wie durch *sittliche Werte* ausgerichtet wird.

30 | Vgl. Hayek, *The Constitution of Liberty*, S. 14.

31 | So aber interpretiert H. B. Falkena, »On Hayek's Philosophy of Limited Government and the Economic Order (Review Article)«, in: *South African Journal of Economics*, 53, No. 4 (1985): 235-243.

Was die *sittlichen Werte* betrifft, so leitet Hayeks Insistieren, er vertrete partout nur einen Begriff von Freiheit, der »merely negative« sei, deshalb in die Irre.³² Nicht Freiheit als Libertinismus, sondern Freiheit auch und gerade als Quelle sittlicher Werte will Hayek schützen, wenn er sie als »overriding principle« des Gemeinwesens postuliert.³³ Dieses Prinzip soll verhindern, dass wir zu freiheitswidrigen Mitteln greifen, um sittliche Werte zu realisieren. Ein Zwang zum Guten – etwa zu zivilgesellschaftlichem Engagement – könnte jenes Gute seiner sittlichen Qualität berauben. Dass individuelle Freiheit von moralisch motiviertem Zwang verschont werden muss, hat seinen Grund also gerade nicht in einem gänzlichen Verzicht Hayeks auf ethische Orientierung, sondern in dem Wunsch, diese erst wahrhaft zu ermöglichen. Sittliche Ziele werten die Freiheit, aus der sie hervorgehen, auf. Freiheit soll moralischen Werten also unter anderem deshalb nicht geopfert werden, weil erzwungene Tugend keine ist.

Die *rechtsethische* Beschränkung der Freiheit verteidigt Hayek, indem er sich von Jeremy Bentham (1748-1832) absetzt,³⁴ der (vgl. Abschnitt 1.3.2) vertreten hatte, »every law is an evil for every law is an infraction on liberty«. ³⁵ Demgegenüber solidarisiert sich Hayek mit dem in der kantischen Tradition prominenten Gedanken vom Recht als Form der Freiheit. Wie Kant fordert Hayek Grenzen der individuellen Handlungsfreiheit, welche die Voraussetzungen der Freiheit aller schaffen.³⁶ Die vom späten Hayek gerne betonte Nähe seines Denkens zu Kant³⁷ liegt zwar keineswegs immer vor;³⁸ in diesem Punkt aber schon: Nicht der freiheitsgesetzlich geregelte, allein der willkürliche Zwang ist es, gegen den Hayek sich richtet. Willkürlicher Zwang setzt die Individuen zu Werkzeugen anderer herab, sie sollen und wollen aber Selbstzweck sein, sich also frei von Zwang bilden und betätigen.

32 | Hayek, *The Constitution of Liberty*, S. 19.

33 | Vgl. ebenda, S. 68.

34 | Vgl. ebenda, S. 60.

35 | Jeremy Bentham, Étienne Dumont und Richard Hildreth, *Theory of Legislation*, London 1887 (Originalausgabe: London, 1864), S. 48.

36 | Zum freiheitstheoretischen Anschluss an Kant sowie zu offen bleibenden Differenzen zwischen beiden Denkern vgl. Michael Kläver, *Die Verfassung des Marktes: Friedrich August von Hayeks Lehre von Staat und Markt im Spiegel grundgesetzlicher Staats- und Verfassungsrechtslehre*, Stuttgart 2000, S. 18-31.

37 | Friedrich August von Hayek, *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, London 1976 (Originalausgabe: 1973), S. 166, Fn. 24.

38 | Zur tollkühnen, bisweilen tollpatschen Kantschmuserei Hayeks vgl. Hans Jörg Hennecke, *Friedrich August von Hayek: Die Tradition der Freiheit*, Düsseldorf 2000, S. 287-294.

Freiheit von willkürlichem Zwang verlangt, dass der Staat ein Monopol zur Zwangsausübung hat, von dem er nur freiheitsgemäß Gebrauch macht. Das staatliche Handeln soll deshalb an dem Grundsatz ausgerichtet werden, dass niemandem Zwang widerfahren dürfe, »unless he has placed himself in a position where he knows he will be coerced.«³⁹ Sofern die Zwangsausübung entpersonalisiert werde, indem man sie abstrakt-generellen Normen unterwirft und diese offenkundig macht, könne jedes Individuum sein Verhalten so ausrichten, dass es Zwang vermeiden kann. Die Rechtsnormen stehen dem Individuum dann ebenso hypothetisch-instrumentell zur Verfügung wie Naturgesetze. Ganz so, wie man weiß, dass Feuerlegen im Wohnzimmer zum Abbrennen des Hauses führen kann, weiß man ebenfalls, dass das vorsätzliche Abbrennen eines Hauses einen ins Gefängnis bringen kann.⁴⁰ Es findet mithin kein *willkürlicher* Zwang mehr statt, sondern nur noch solcher, den die Individuen vorsätzlich provoziert oder billigend in Kauf genommen haben. Die Regeln des Rechts weisen auf die juristische Zulässigkeit gewisser Mittel hin, überlassen die Zweckbestimmung aber allein der freien moralischen Wahl. Das Grundmuster entsprechender staatlicher Zwangsregelungen sind Konditionalordnungen (man denke etwa an die wenn/dann-Vorschriften des Strafrechts), nach denen alle informiert entscheiden können, ob sie sich in eine Situation bringen wollen, in der ihnen staatlicher Zwang droht.⁴¹

Natürlich können vom Staat nicht beliebige Konditionalregeln aufgestellt werden. Weder aus paternalistischer Fürsorge um seines unterstellten Wohles willen und noch viel weniger zugunsten kontingenter Ziele dürfen Bürger zu bloßen Realisierungsmitteln von politischen Zwecken herabgewürdigt werden, die sie nicht teilen. Hayek heißt nur solche Zwangsregeln gut, die den Individuen helfen, ihre *eigenen* Zwecke so zu verfolgen, dass Freiheitskollisionen mit anderen ausbleiben. Ganz wie bei Kant also wird bei Hayek der *reale* Zwang der Rechtsordnung als *ideale Rechtswohlthat* dem jeweiligen Gezwungenen gegenüber, d.h. als Schutz seiner eigenen Freiheit vor ihm selbst, *legitimiert* – und auch nach diesem Grundsatz *limitiert*.

Aber gerade jener transzendentalphilosophische Anstrich seiner Gedanken legt es nahe, Hayek zu widersprechen, dass er einem rein negativ-formalen, äußerlich-quantitativen Freiheitsbegriff folge.⁴² Zwar behauptet Hayek,

39 | Hayek, *The Constitution of Liberty*, S. 21.

40 | Vgl. ebenda, S. 153.

41 | Vgl. ebenda, S. 142ff.

42 | Christoph Zeitler meldet ebenfalls Zweifel an der Selbsteinschätzung Hayeks an, er sei nur einem negativen Freiheitskonzept verpflichtet, in: *Spontane Ordnung, Freiheit und Recht: Zur politischen Philosophie von Friedrich August von Hayek*, Frankfurt a.M. 1995, S. 147ff.

sein Rechtsbegriff huldige rein prozeduralen Kriterien.⁴³ Jedoch viele der von ihm vertretenen Überzeugungen lassen sich durchaus nicht mit *prozeduralen* Kriterien allein rechtfertigen, sondern bedürfen zu ihrer Stützung weitergehender, *substantieller* Prämissen, wie etwa des kantischen Autonomiegedankens.⁴⁴ Gesetzgeber könnten ja *formell* einwandfrei handeln und einstimmig streng allgemeine, sie selbst einschließende Gesetze erlassen, welche Hayek dennoch *materiell* zurückweisen würde.⁴⁵ Eine Gesellschaft etwa, die beschlösse, die Rechtgläubigkeit ihrer Mitglieder inklusive der Regierenden mit Stockhieben und Steinigungen abzusichern, fände seine Sympathie gewiss nicht. Angesichts von Subjekten, die ihre Freiheit so realisieren wollten, zieht Hayek eine klare Grenzlinie.

Damit jedoch weicht Hayek der Konsequenz der eigenen Formalismen aus und bringt einen *qualitativen* Wesensbegriff von Freiheit in Stellung.⁴⁶ Das geschieht typischerweise im Rückgriff auf Vorverständnisse der britischen Rechtstradition. Die *rule of law* (etwa tradierte Rechtsgrundsätze wie *nulla poena sine lege*⁴⁷) stellt Hayek ausdrücklich *nicht* der sozialen Evolution anheim.⁴⁸ Er proklamiert dies als *common-law*-Traditionalismus. Es ist aber keiner, weil eben *diese* Tradition der *rule of law* ganz und gar nicht zur Disposition steht.⁴⁹ Die *rule of law* ist der liberale Fels in der gesellschaftlichen Brandung, an dem sich alle Wellen illiberaler Veränderungspläne brechen sollen. Während alle sonstigen Institutionen verflüssigt werden, schreibt Hayek der *rule of law* –

43 | Vgl. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, S. 43.

44 | Vgl. Nikolas H. M. Roos, »Hayek's Kantian Heritage and Natural Law«, in: Jack Birner und Rudy van Zijp (Hg.), *Hayek, Co-ordination and Evolution: His Legacy in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London; New York 1994, S. 294.

45 | Vgl. Lionel Robbins, »Hayek on Liberty«, in: *Economica*, 28, No. 109 (1961): 66-81.

46 | Vgl. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, S. 58ff. Insofern ist auch Aimar Thierry zu widersprechen, der die These aufstellt, die Normativität Hayeks sei rein hypothetisch-allgemeiner Natur, denn sie ruhe auf dem unterstellten Überlebensinteresse eines jeden auf, woraus sich jedermanns Interesse an einer gedeihlichen Wirtschafts- und Sozialordnung herleite, weshalb es sich lediglich um eine Normativität »without prescriptions« handle (siehe: »13 Coordination, Survival and Normativity: A Hayekian Perspective Revisited«, in: Jack Birner, Pierre Garrouste und Aimar Thierry (Hg.), *FA Hayek as a Political Economist: Economic Analysis and Values*, Bd. 45, London 2002, S. 225f., 230.

47 | Zu deutsch: Keine Strafe ohne (vorausgehendes) Gesetz. Weitere bekannte Grundsätze sind etwa *in dubio pro reo* (im Zweifel für den Angeklagten) und *actori incumbit probatio* (dem Kläger obliege die Beweislast).

48 | Vgl. Hardy Bouillon, *Ordnung, Evolution und Erkenntnis: Hayeks Sozialphilosophie und ihre erkenntnistheoretische Grundlage*, Tübingen 1991, S. 59ff.

49 | Vgl. John Gray, *Hayek on Liberty*, Oxford; New York 1986, S. 31ff.

was er indes weder sich noch seinen Lesern nicht recht eingesteht – *a priori* Geltung zu.⁵⁰

Klarerweise kollidiert dieser Zugriff auf unaufgebbare Rechtsprinzipien mit dem von Hayek ansonsten durchgängig vertretenen Programm sozialer Evolution. Einige Interpreten haben Hayek daher geraten, auch die *rule of law* noch zu relativieren, anstatt sie als quasi-naturrechtlich vorgegeben zu behandeln.⁵¹ Andere sprachen sich umgekehrt gegen Hayeks evolutionären Subjektivismus als Unterbietung der von ihm anderweitig gebrauchten Argumentationslogik aus. Diese zweite Auslegung erscheint plausibler: Durch die Thematisierung der Möglichkeitsbedingungen universaler Freiheit hat Hayek sich günstig positioniert, um klarzustellen, dass nicht jegliches Festhalten an Grundrechten und Regeln interpersonaler Anerkennung eine willkürliche Setzung konstruktionsverliebter Geister darstellt.⁵²

Zum Beispiel schreibt Hayek: Nicht nur physische Gewalt hindere Menschen am eigenbestimmten Leben. Betrug und Täuschung stellen dem Zwang durchaus vergleichbare Eingriffe in die persönliche Freiheit dar. Durch sie wird dem Individuum die zur autonomen Lebensführung benötigte Realitätsgrundlage geraubt.⁵³ Täuschung und Betrug verneinen damit *de facto* den Freiheitsanspruch der Getäuschten und reihen sie als bloße Mittel unter die Zwecke der Täuschenden ein. Universalisieren und auf Gegenseitigkeit stellen, lässt sich derlei nicht. Entsprechend muss ein dem Freiheitsschutz gewidmetes Recht nicht nur vor Gewalt, sondern auch vor Betrug und Täuschung schützen. Mit ähnlichen – transzendental die Voraussetzungen allgemeiner Freiheit einholenden – Argumenten baut Hayek nach und nach einen Kanon formaler Rechtsgrundsätze (wie zum Beispiel: *pacta sunt servanda*) und materieller Rechtsinhalte (etwa zum Eigentumsschutz) aus.

Somit aber liefert Hayek durchaus nicht nur eine Nacherzählung einer ganz bestimmten Rechtstradition, die sich in der kulturellen Evolution zufälligerweise weithin durchgesetzt hat. Präsentiert werden diese Überlegungen vielmehr als selbstevidente Entfaltungen der Idee der Freiheit. Hier wird deduziert, nicht induziert; Spekulation gerät zum Kompass des historischen Erfahrungswissens – und nicht umgekehrt. Da Hayek seine Theorie *evolutiver*

50 | Vgl. auch die Abgrenzung zum Kommunitarismus bei Barbara M. Rowland, *Ordered Liberty and the Constitutional Framework: The Political Thought of Friedrich A Hayek*, Westport 1987, S. 119ff.

51 | Vgl. Theodore A. Burczak, »The Contradictions between Hayek's Subjectivism and His Liberal Legal Theory«, in: Jack Birner, Pierre Garrouste und Thierry Aimar (Hg.), *FA Hayek as a Political Economist: Economic Analysis and Values*, Bd. 45, London 2002, S. 201.

52 | Vgl. Roos, *Hayek's Kantian Heritage*, S. 289.

53 | Vgl. Hayek, *The Constitution of Liberty*, S. 143f.

Rechtsentwicklung scharf von der ihm verhassten Tradition des *Rechtspositivismus* abgrenzen möchte, ist für ihn eine Bekräftigung der Idee der Gerechtigkeit als meta-rechtliches Ideal unverzichtbar.⁵⁴ Darum kommt der *rule of law* in seiner Theorie eine solche Schlüsselfunktion zu. Ohne diese kontrafaktische Orientierung schließe nämlich der von Hayek deskriptiv gebrauchte soziale Evolutionismus schnell ins Normative um. Das jedoch würde politiktheoretisch auf einen Fatalismus hinleiten ähnlich dem von Hayek zurückgewiesenen Rechtspositivismus. Man kann daher der hayekschen Version der *rule of law* ungefähr den Status eines *regulativen Ideals* im Sinne Kants zuerkennen.⁵⁵ Denn anstatt zugunsten sozialer Evolution auf sein eigenes Ideal der Gerechtigkeit zu verzichten, will Hayek vielmehr erstere an zweiterer messen.⁵⁶

Bildhaft gesprochen: Hayeks Gedankenschiff folgt über etliche Seemeilen einer Fahrwinne, die den Ozean der Freiheit entlang ihrer gesellschaftlichen Ermöglichungsbedingungen durchmisst. Erst als er sich auf dieser Reise bis auf Sichtweite dem Kontinent der sozialen Gerechtigkeit nähert, ändert er abrupt den Kurs und steuert plötzlich die hohe See distributiver Beliebigkeit an, wo er seine Theorie und deren praktische Resultate fernab aller normativen Leuchttürme dem Wellengang des Marktes überantwortet. Obschon Hayek darauf besteht, der von ihm verwendete Begriff von Freiheit sei bloß *negativ*,⁵⁷ so kann dies zwar für jenes letzte nautische Manöver gelten. Angesichts des überwiegenden Verlaufs seiner Fahrtstrecke muss man diese Aussage ansonsten aber als Seemannsgarn ansehen. Hayek navigiert ja anhand von qualitativen Koordinaten das Schiff der Freiheit sorgsam an den Untiefen des Relativismus und den Sandbänken des Positivismus vorbei. Erst als diese passiert sind, lässt er das Ruder locker und vertraut sein Gefährt den Strömungen sozialer Evolution und ihren wirtschaftsliberalen Strudeln an.

3.1.3 Staats- und Politikphilosophie

Zu jeglicher *sozialen* Evolution gehören auch bewusste und geplante Systemveränderungen, welche ihrerseits auf Orientierungen basieren, die nicht einfach den historischen Bestand abspiegeln, sondern ihn verändern wollen. Das erkennt auch Hayek ausdrücklich an. Er fordert lediglich, nur solche Schritte

⁵⁴ | Vgl. Hayek, *The Constitution of Liberty*, S. 205ff.; sowie *Law, Legislation, and Liberty*, S. 44-60.

⁵⁵ | Zu Kants Begriff der regulativen Idee vgl. Dietmar Köveker, *Grenzverhältnisse: Kant und das »Regulative Prinzip« in Wissenschaft und Philosophie*, 1996.

⁵⁶ | So aber Jacob Viner: »I do not see how this doctrine can be distinguished from »Social Darwinism« [...]« (in: »Review: Hayek on Freedom and Coercion«, in: *Southern Economic Journal*, 27, No. 3 (1961): 230-236, S. 233).

⁵⁷ | Vgl. Hayek, *The Constitution of Liberty*, S. 12.

auf die Gerechtigkeit hin zu tun, die das gleiche Recht aller wahren und nicht eine weitere Evolution über den gegenwärtigen Erkenntnisstand hinaus unmöglich machen. Die Bindung allen positiven Rechts an die Vorgabe der *rule of law*, dass Freiheit nur um der Freiheit willen beschnitten werden dürfe, führt also auf eine *normative* Forderung: den Staat so zu strukturieren, dass er nur solche Zwecke fördern könne, die sich mit freiheitsgerechten Mitteln realisieren lassen. Das jedoch gleicht keineswegs der »rigid position« der Libertären, der Staat solle sich allein auf Zwangsverwaltung beschränken.⁵⁸ Vielmehr akzeptiert Hayek, dass der Staat sich als »service agent« dazu aufschwingt, am gesellschaftlichen »achievement of desirable aims«, d.h. an der qualitativen Gestaltung der geteilten Freiheitsräume mitzuwirken. Dieser sozial- und kulturdemokratische Aspekt seiner Theorie darf nicht unterschlagen werden. Hayek beharrt allerdings: Wenn wir etwas als gemeinwohlförderliches Ziel akzeptieren, so folgt nicht automatisch, alle zu diesem Ziel führenden Mittel seien zulässig; oft müsse man sich mit nur zweitbesten, dafür aber freiheitskonformen Lösungen zufrieden geben, wenn anders die Lage nur durch Zwang und Dirigismus zu verbessern wäre.⁵⁹ Während ein »dogmatic democrat« alles und jedes dem Urteil und den Zielen der Mehrheit unterwerfe,⁶⁰ zieht Hayek der Politik von vornherein feste, rechtsstaatliche Grenzen. Gewisse Wirklichkeitsbereiche sind tabu.

Beispiel Minderheitenschutz: Die Mehrheit dürfe nur nach solchen Prinzipien entscheiden, »which the minorities also accept«.⁶¹ Wie aber rechtfertigt sich die damit einhergehende Abwertung der Stimmen der Mehrheit, welche Differenzen in ein Rechtsgefüge einträgt, welches prinzipiell doch allen Rechtssubjekten in gleicher Weise dienen soll? Hayek erklärt: Gleichheit vor dem Gesetz meine nicht, alle über einen Kamm zu scheren, sondern das, was ungleich ist, auch ungleich zu behandeln.⁶² Einverstanden. Doch wie findet man heraus, was im Einzelfall wesentlich gleich und was wesentlich ungleich ist? Hayek will ja bestimmte phänomenale Differenzen zu begrifflichen Distinktionen umwerten und dabei gewisse Unterschiede zwischen Menschen als rechtlich irrelevant einstufen, andere hingegen nicht; und wieder andere will er kontrafaktisch durchsetzen. Mit einer quantitativen Logik, die alle Optionen als grundsätzlich gleichartig ansieht, kommt man hier natürlich nicht weiter. Muss man also das Prinzip der Freiheit qualitativ erden?

In *The Constitution of Liberty* sucht Hayek noch nach einer pragmatischen Lösung des Problems: »So long as, for instance, the distinction is favoured by

58 | Vgl. ebenda, S. 258.

59 | Vgl. ebenda, S. 261.

60 | Vgl. ebenda, S. 106.

61 | Vgl. ebenda, S. 107.

62 | Vgl. ebenda, S. 153.

the majority both inside and outside the group, there is a strong presumption that it serves the ends of both. When, however, only those inside the group favour the distinction, it is clearly privilege; while if only those outside favour it, it is discrimination.«⁶³ Einmal abgesehen davon, dass diese Antwort keinerlei *theoretische* Kriterien enthält, genau jenen diskursiven Wertfindungsprozess seinerseits gegenüber alternativen Verfahren normativ auszuzeichnen, bleibt die *praktische* Schwierigkeit, einen Konsens über die »generality and equality« einer Regelung seitens *aller* Betroffenen herbeizubringen.⁶⁴ Was ist zu tun, wenn es bestenfalls zu höchst umstrittenen Mehrheitsurteilen kommt?

Erst in den der *Constitution of Liberty* nachgereichten drei Bänden zu *Law, Legislation and Liberty* (1973-1979) antwortet Hayek auf diese Frage. Hier legt er nun ausführlicher dar, wie eine entsprechende – die reale Differenz der Meinungen adäquat verwaltende – politische Selbststeuerung zu konzipieren wäre:⁶⁵ Durch ihre persönlichen, nicht zuletzt durch ihre finanziellen Interessen seien Regierende beeinflussbar, was ihre Entscheidungslogik empfindlich einrüben kann. Das Elend der modernen Demokratien liege nicht vorrangig in der mangelnden Intelligenz und Gutwilligkeit der Politiker begründet, sondern darin, dass sie systembedingt dem Lobbyismus und der Korruption ausgesetzt sind: »So long as the present form of democracy persists, decent government cannot exist, even if the politicians are angels [...], because [...] we [...] place them in a position in which they can obtain power [...] only if they commit themselves to secure special benefits for various groups.«⁶⁶ Je besser sich bestimmte soziale Interessen organisieren lassen, umso mehr ist die politische Sachwaltung der unorganisierten Interessen in Gefahr.⁶⁷ Daher sollten sich die modernen Gemeinwesen zum eigenen Wohle die Hände binden, um gar nicht erst Interessengruppen Gefallen erweisen zu können, welche nicht im Interesse des Gemeinwohls liegen.

63 | Vgl. ebenda, S. 154.

64 | Vgl. ebenda, S. 210.

65 | Calvin M. Hoy glaubt, dass Hayek in *Law, Legislation and Liberty* die Konsentstheorie aufgegeben habe, weil diese dort nicht mehr explizit genannt wird (siehe: *A Philosophy of Individual Freedom: The Political Thought of F.A. Hayek*, Westport, Connecticut 1984, S. 86); m.E. ist eher darauf zu erkennen, dass Hayek den Gedanken eines soziale Ungleichverteilungen legitimierenden Konsenses in seinem mittlerweile ausgearbeiteten zweistufigen Demokratiekonzept aufgehoben sieht, wofür auch der Duktus der Behandlung der öffentlichen Meinung als zusätzliches politisches Legitimitätskriterium im ersten Band von *Law, Legislation and Liberty* spricht.

66 | Vgl. Friedrich August von Hayek, *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, London 1979, S. 135.

67 | Vgl. ebenda, S. 99f.

Abhilfe soll ein Zwei-Kammer-System schaffen, das es für Lobbyisten unattraktiv macht, sich überhaupt erst ins politische Geschäft einzumischen. Dazu wäre die Funktionsdifferenz zwischen Legislative und Exekutive zu verschärfen: »the *legislative* one is to represent the *opinion* of the people about which sorts of government actions are just and which are not, and the other *governmental* assembly were to be guided by the *will* of the people on the particular measures to be taken within the frame of rules laid down by the first.«⁶⁸ Bestechung wird so erschwert. Man müsste beide Häuser koordiniert korrumpieren; und so ist es weit unwahrscheinlicher, dass die Legislative genau jene Gesetze gibt, welche der Exekutiven zupass kommen, aber auch, dass beide Häuser einander unproduktiv hemmen wie im ständigen Zwist zwischen dem amerikanischen Kongress und dem US-Präsidenten.

Die *Fortbestimmung* der *rule of law* in konkrete Gesetze obliegt dann einer *legislativen Versammlung*, die von populistischem Einfluss verschont werde, so Hayek, weil die *Anwendung* der von ihr erlassenen Gesetze einer am Volkswillen orientierten *Regierungsversammlung* anvertraut sind. Kompetenzstreitigkeiten soll ein *Verfassungsgericht* entscheiden.⁶⁹ Jenes Modell wurde als artifiziell und unpraktizierbar kritisiert.⁷⁰ Hayek hatte indes gar nicht die Absicht, »to propose a constitutional scheme for present application«.⁷¹ Ja, er riet etablierten Demokratien sogar davon ab (!), ihre historisch bewährten Verfassungen durch jenes Modell zu ersetzen – und brachte es eher ins Gespräch als normativen Fluchtpunkt zukünftiger Verfassungsentwicklungen.

Für uns sind weniger die technischen Details des Modells interessant, als vielmehr, was sie über Hayeks Verständnis demokratischer Freiheiten verraten: Hayek sucht für den althergebrachten Gedanken, dass Demokratie in den Grenzen des Allgemeinwillens agieren solle, eine neue, institutionelle Lösung. Entgegen dem für moderne Verfassungen gewöhnlichen Schritt, die Entscheidungswillkür des Parlaments zu beschneiden, indem sie zum Beispiel in Menschenrechtsfragen gewisse *unverrückbare* Festlegungen vorab treffen, strebt Hayek ein *flexibleres* System an. Er will die Sicherheit eines Regierens nach Maßgabe der *rule of law* in einer Weise garantieren, die mit einer Offenheit des Rechtssystems für Veränderungen einhergeht.⁷² Durch die zwei Kammern soll eine politische Selbstbeschränkung erreicht werden, die im Ergebnis nur

68 | Vgl. ebenda, S. 104.

69 | Vgl. ebenda, S. 103-127.

70 | Stellvertretend siehe die Kritik bei Ronald Hamowy, »The Hayekian Model of Government in an Open Society«, in: *Journal of Libertarian Economics*, 6 (1982): 137-144.

71 | Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, S. 107.

72 | Vgl. ebenda, S. 109.

zu Entscheidungen führt, die auf gänzlich nachvollziehbare Weise zu Stande gekommen sind und denen ein jeder darum frei zustimmen kann.⁷³

Der Gedanke *universaler Zustimmungsfähigkeit* kommt also, nachdem Hayek eingangs jeden rationalen Konstruktivismus zur Vordertür seines Systems hinausgesandt hatte,⁷⁴ zur Hintertür wieder herein. Mit einem Freiheitskonzept, das allein negativ und quantitativ ausgerichtet ist, verträgt sich das schlecht. Denn so macht Hayek das Vorliegen bestimmter qualitativer Voraussetzungen wie der Möglichkeitsbedingungen einer freien Rekonstruktion der jeweiligen politischen Entscheidung seitens vernünftiger Subjekte zum Kriterium der Rechtmäßigkeit eben jener Entscheidungen. Deshalb orientiert er die Politik an Entscheidungsverfahren, welche populistischem wie lobbyistischem Druck entzogen sein sollen. Nur jedoch, wenn man die *rule of law* nicht bloß als Formvorschrift, sondern als normativ anspruchs- und gehaltvolle Ausbuchstabierung des Autonomieprinzips versteht, macht dies Sinn. Andernfalls würde zur Rechtserzeugung jedweder traditionell erprobte Prozeduralismus genügen.

Klarerweise beschränkt die Art, wie hier die erstrebte Entscheidungsneutralität der Parlamentarier sichergestellt werden soll (nämlich z.B. indem die Mitglieder der Legislative weder abgewählt noch wiedergewählt werden können), die unmittelbare Ausübung des politischen Willens der Bevölkerung.⁷⁵ Hayek will so durch Staatsorganisation erreichen, was andernorts – gleichfalls den Mehrheitswillen bindend – durch Grundrechtskataloge und Staatszielbestimmungen in entwicklungsresistenten Verfassungstexten erwirkt wird: eine liberale Selbstbeschränkung der demokratischen Willensbildung. Unter diesen Voraussetzungen hält er eine verfassungsimmanente Aufzählung von Grundrechten für entbehrlich.⁷⁶ Hierin ist ihm nicht unbedingt zu folgen. Es ließe sich genauso gut argumentieren, dass insbesondere für die öffentliche Selbstlegitimierung des Verfassungsgerichts und damit für dessen Durchsetzungskraft – hinsichtlich der Entscheidung formaler Kompetenzstreitigkeiten

73 | Der diesbezüglichen Kritik von Keck, dass Hayek eben jene Momente seiner Theorie – ohne die sie keine normative Eigenständigkeit gewinnen kann – nur unzureichend herausarbeitet, ist m.E. zuzustimmen; vgl. Keck, *Zwischen evolutionärer und gesellschaftsvertraglicher Fundierung des Staates*, S. 239f.

74 | Zum dabei zutage tretenden Spannungsverhältnis von Hayeks historischem Evolutionismus und dem konstruktivistischen Ansatz seines eigenen Verfassungsmodells vgl. Viktor Vanberg und James M. Buchanan, *Liberaler Evolutionismus oder vertragstheoretischer Konstitutionalismus? Zum Problem institutioneller Reformen bei F.A. von Hayek und J.M. Buchanan*, Tübingen 1981, S. 35ff.

75 | Vgl. Hoy, *A Philosophy of Individual Freedom*, S. 110.

76 | Die entscheidende Passage lautet: »The enumeration of certain rights in this Constitution shall not be construed to deny or disparage others retained by the people« (Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, S. 111; siehe auch S. 185f).

zwischen den beiden Körperschaften sowohl als auch hinsichtlich einer materialen Verwerfung bestimmter Gesetze – ein Katalog ausformulierter Schutzgüter durchaus wünschenswert wäre. Wie dem auch sei, entscheidend ist: Die im Hintergrund stehenden qualitativen Vorstellungen, was als freiheitsphilosophisch akzeptable Politikresultate gelten kann, erweisen sich durchweg als bedeutsamer als die rhetorisch bei Hayek in den Vordergrund geschobenen Prozeduralien. Ein System der quantitativen Freiheit führt nur zu liberalen Lebensverhältnissen, sofern dessen politische Prozesse im Hinblick auf qualitative Freiheitsideale konzipiert wurden. Kurz: Hayeks Politiktheorie verschleiert die qualitativen Voraussetzungen, von denen ihr erfolgreiches Wirken abhängt.

3.1.4 Wirtschafts- und Sozialphilosophie

Während quantitativ-freiheitliche Positionen typischerweise Nähe zum *laissez faire*-Denken suchen, verwirft Hayek ganz ausdrücklich den *hands off-approach* des frühen 19. Jahrhunderts als irreleitende Maxime.⁷⁷ Das Ziel liberaler Wirtschaftspolitik ist für Hayek – entgegen den Ansichten vieler seiner Anhänger – keineswegs »that government should never concern itself with any economic matter«.⁷⁸ Es gehe nicht um »absence of all government action«, sondern darum, dass die »freedom of economic activity« allein nach *freiheitsgesetzlichen* Regeln beschränkt werde.⁷⁹ Die Wirtschaftsordnung sei durch die Rechtsordnung so vorzustrukturieren, dass gewisse *Mittel* staatlichen Handelns (wie zum Beispiel arbiträrer Zwang gegen Private) prinzipiell als unzulässig gelten. Dadurch wird dem Staat die Realisierung gewisser, nur durch solche Mittel erreichbarer *Zwecke* (etwa eine totale Gleichverteilung der Vermögen) verwehrt.⁸⁰

Hayeks Wirtschaftspolitik konzentriert sich auf Strukturmaßnahmen. Ohne »certain activities on the part of the state«⁸¹ kann keine Wirtschaftsordnung gedeihen. Das gilt sowohl hinsichtlich der *formalen Rahmenbedingungen* des Marktgeschehens – Geldsystem, Gewichte, Maßeinheiten etc. – als auch im Blick auf die *materiellen Rahmenbedingungen* derselben: Maßnahmen zur Gestaltung des Risikoschutzes (Bauvorschriften, Arbeitsplatzgestaltung), der Infrastruktur, zur Schaffung öffentlicher Güter und zur Landesverteidigung

77 | Vgl. G. R. Steele, *The Economics of Friedrich Hayek*, New York 1993, S. 47.

78 | Hayek, *The Constitution of Liberty*, S. 231.

79 | Vgl. ebenda.

80 | Vgl. ebenda, S. 221ff.

81 | Vgl. ebenda, S. 220.

etwa.⁸² Ein Gemeinwohlaspekt findet sich bei Hayek also durchaus.⁸³ Auch insofern geht es ihm nicht um die quantitative Minimierung des Staatshandelns in der Wirtschaft, sondern um dessen qualitative Optimierung durch eine Konzentration auf bestimmte, unerlässliche Aufgaben.

Hayeks Ökonomik will die Bürger aktivieren. Das in der Gesellschaft dezentral vorhandene Wissen und Können der Individuen stelle das eigentliche Human- und Sozialkapital einer Volkswirtschaft dar, welches je nach ökonomischem System besser oder schlechter genutzt werde. Als besonders flinkes und flüssiges Medium einer zur arbeitsteiligen Kollaboration nötigen Kommunikation erscheinen Hayek die Marktpreise. In ihnen teilen Bürger einander auf unpersönliche, ehrliche und effiziente Weise mit, was ihnen gewisse Güter und Leistungen wert sind. Den in Preisentwicklungen sich abbildenden individuellen Zahlungsbereitschaften folgt die Produktion. Um ihres eigenen ökonomischen Vorteils willen werden Bürger sich zu etlichen sozial nützlichen Aktivitäten bequemen, indem sie Ressourcen dorthin schaffen, wo diese höchstmögliche Renditen versprechen. Der Markt indiziert und koordiniert somit, dezentral und gegenseitig, Nachfrage und Angebot. Information über Knappheit und Überfluss muss also nicht den Umweg über ein staatliches Zentrum nehmen. Güter werden dadurch effizienter verteilt, und aufgrund ihrer dadurch erhöhten *relativen-individuellen* Nützlichkeit steigt auch der *aggregiert-absolute* Nutzen der Gesellschaft.

Während Preise das Vokabular in der Sprache ökonomischer Wertschätzung bilden, hat der Staat die Grammatik zu diesem Sprachspiel zu liefern. Er soll durch strukturelle Maßnahmen (Regeln, Steuern) erreichen, dass das individuelle Agieren im Wettbewerb möglichst wenig negative Externalitäten (öffentliche Übel) und möglichst viele positive Externalitäten (öffentliche Güter) freisetzt.⁸⁴ Zugleich darf der Staat aber auch in gewissen Situationen seine eigene Stimme einbringen, etwa um öffentliche Güter zu schaffen, die der Markt nicht hervorbringt. Für solche Vorgänge empfiehlt Hayek eine mehrstufige Prüfung: Sind die staatswirtschaftlichen Maßnahmen rechtlich zulässig? Falls ja, ist zu untersuchen, »whether the benefits are worth the cost«.⁸⁵ Wo auch dies affirmiert wird, geht die Examinierung von formalen, quantitativen Kriterien auf qualitative über. Etwa darf der Staat niemals solche Monopole in die Welt setzen, die ausschließen könnten, dass die gegenwärtig durch staatliche Unternehmen sichergestellten Güter später einmal aus privater Hand hervorgebracht würden.

82 | Vgl. ebenda, S. 220-223.

83 | Vgl. Steve Fleetwood, *Hayek's Political Economy: The Socioeconomics of Order*, London; New York 1995.

84 | Vgl. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, S. 44f.

85 | Vgl. Hayek, *The Constitution of Liberty*, S. 222.

Ein Mix aus quantitativen und qualitativen Freiheitsvorstellungen findet sich auch bei Hayeks Diskussion des Steuerrechts. Die Crux einer jeden Steuer liegt in quantitativ-liberaler Betrachtung ja darin, dass sie ein staatliches Zwangsmittel darstellt: Sie wird auch dann eingetrieben, wenn der Einzelne sie lieber nicht zahlen möchte und sie als ein Minus an persönlicher Freiheit empfindet. Es muss also scharf begründet werden, warum mit Zwangsmaßnahmen in die Freiheitsmittel der Individuen eingegriffen wird. Hayek meint, da es überhaupt zulässig sei, dass der Staat Geld durch Steuern für Gemeinschaftsaufgaben erhebe, so komme es bei der Verteilung dieser Gelder nur auf einen Mehrheitsbeschluss an. Soweit nicht dabei Individuen in ihren elementaren Privatrechten verletzt würden, seien die entsprechenden Ausgaben schon durch die allgemeine Akzeptanz des demokratischen Systems mit legitimiert: eine überraschend sozialdemokratisch anmutende Volte seines Denkens.

Interessanterweise würde hier ein qualitativ-liberaler Zugang zu einem stärkeren Schutz der Individuen führen. Da auch im Steuerrecht nur Freiheit den Zwang legitimieren kann, so drängt sich aus qualitativer Perspektive die Sicht auf, dass unausweichliche Steuern nur für unausweichliche – die Freiheitsfähigkeit der Bürger sichernde – Aufgaben verwendet werden dürfen. Es wären somit beispielsweise alle *direkten* Steuern auf die essentiellen Staatsaufgaben zu konzentrieren (Rechtspflege, Landesverteidigung, Subsistenzerhalt und Grundbildung der Bürger).⁸⁶ Sonstige Aufgaben des Staats müssten aus *indirekten*, die Freiheit des Bürgers prinzipiell, d.h. aufgrund der Möglichkeit alternativer Konsumententscheidungen, beibehaltenen Steuern bestritten werden. Folgt man diesem Gedanken noch einige Schritte weiter, so hätte man überdies zu fordern, dass Aufkommen- und Ausgabenseite einander strikt entsprechen. Man könnte also nicht etwa unter dem Legitimationsargument »Ökologie« über eine Benzinsteuern Gelder eintreiben, die sodann für den Gestaltungszweck »Altersvorsorge« ausgegeben werden. Hayek hingegen übergeht diese qualitativ-liberale Bindung völlig.⁸⁷

Umso radikaler meint Hayek sich in Fragen der Umverteilung geben zu müssen. So moniert er, dass für die Progression von Steuern nach Einkommensgruppen keinerlei gerechtes Kriterium existiere, weil nicht allseitige Zustimmung über derartige Unterscheidungen vorliege. Keine Steuer dürfe die *relative* Zahlungskraft der wirtschaftlichen Akteure zueinander verändern.⁸⁸

86 | Morris Wilhelm fragt etwa, wo die kriterielle Grenze zu einer ganz generell zwangsweise geordneten Staatskultur läge, wenn der Staat dazu übergeht, durch Zwangssteuern einige ausgewählte kulturelle Belange zu finanzieren (Bau von Theatern etc.); in: *The Political Thought of Friedrich A. Hayek*, S. 171f.

87 | Vgl. Keck, *Zwischen evolutionärer und gesellschaftsvertraglicher Fundierung des Staates*, S. 216.

88 | Vgl. Hayek, *The Constitution of Liberty*, S. 316.

Und zwar aus Gründen sowohl der Ethik als auch der Effizienz, d.h. einmal zu gunsten eines gleichen Rechts für alle und zum anderen, da ansonsten Anreize zu unproduktiver Wirtschaftstätigkeit gegeben würden.⁸⁹ Während nämlich die Individuen oder die Berufsgruppen über den Markt und seine Preisanreize automatisch zum effizientesten Ressourcengebrauch angehalten sind, weil die produktivsten Tätigkeiten im Wettbewerb durch Geld belohnt und mithin verstärkt werden, so werde jede nicht-proportionale Steuer eben diese Auszahlungsmatrix verändern und dadurch marktpolitisch verfehlte Ermutigungs- und Entmutigungseffekte bewirken.⁹⁰ Der Vorteil der Begünstigten werde so durch den Nachteil aller erkaufte.⁹¹

Ähnliches vertrat schon Hayeks Mentor Ludwig von Mises (1881-1973).⁹² Mises hatte es bereits in den 1930er-Jahren unternommen, wirtschaftswissenschaftliche Lehrstücke wie die vom Grenznutzen und Grenzertrag in philosophischen Termini und als Bestandteile einer allgemein-menschlichen *Praxeologie*⁹³ zu reformulieren. Diese sollte eine von allen menschlichen Zwecken abgelöste Analyse der Handlungen rationaler Akteure liefern, um so für alle praktischen Wissenschaften relevante Erkenntnisse bereitzustellen. Jene Praxeologie sollte ohne Werturteile auskommen, denn, so Mises: »Die Ziele und Zwecke liegen jenseits des Bereiches der Vernunft. Sie sind der Überprüfung und Beurteilung durch die Vernunft und durch das Denken entzogen.«⁹⁴ Die Praxeologie bereitet diese Evaluierung aber vor, indem sie auf Implementierungsprobleme und Durchführungskosten bestimmter Vorhaben aufmerksam macht. So schärft sie den Blick auf die im Verfolgen eines bestimmten Zwecks gewollt oder ungewollt mitgesetzten Auswirkungen.

Damit legte Mises den intellektuellen Grundstein zu der später durch Oskar Morgenstern (1902-1977) mitbegründeten *Spieltheorie*. Auch diese will ja nicht normativ vorgehen. Dem Entscheider wird nicht *geraten*, was zu tun sei; er wird nur *beraten*, was seine alternativen Optionen für Konsequenzen nach sich ziehen, welche in seine Abwägungsentscheidung – so sie vollständig rational sein will – miteingehen müssten. Das passt methodisch gut zum quantitativen Liberalismus, der zugunsten vermeintlich höherer Wissenschaftlichkeit auf alle qualitativen Zielsetzungen verzichtet. Entsprechend stark ist die

89 | Vgl. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, S. 95f.

90 | Vgl. Hayek, *The Constitution of Liberty*, S. 317.

91 | Vgl. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, S. 67ff.

92 | Zur Marktfreiheit bei Hayek vgl. Kläver, *Die Verfassung des Marktes*, S. 165ff.

93 | Vgl. dazu Ludwig von Mises, *Nationalökonomie: Theorie des Handelns und Wirtschaftens*, Genf 1940; Ludwig von Mises, *Nationalökonomie: Theorie des Handelns und Wirtschaftens*, München 1980 (unveränderter Nachdruck der Originalausgabe, Genf 1940), S. 89ff.

94 | Von Mises, *Nationalökonomie*, S. 44f.

Durchdringung quantitativer Liberalismen mit spieltheoretischen Denkmustern, etwa durch *agent-based modeling* am Beispiele des *homo oeconomicus*.

Hayek ging nicht alle Schritte dieses gezielt reduktionistischen Programms mit; Werturteile etwa finden sich bei ihm bisweilen, eine Mathematisierung der Ökonomik hingegen nicht. In zentralen politischen Fragen allerdings wendet er selbst die praxeologische Methode an. Etwa im Blick auf Subventionen sowie staatliche Preis- und Lohngarantien zeigt Hayek auf, dass diese bestimmte, wahrscheinlich unerwünschte Sekundäreffekte nach sich zögen. Dies, meint Hayek, sei insbesondere der Fall beim Abweichen von proportionalen zugunsten von progressiven Steuersätzen. Denn proportionale Steuern ließen sich politisch nur durch Grundsätze stützen, welche »most people would not approve if they were stated abstractely. That a majority should be free to impose a discriminatory tax burden on a minority; that, in consequence, equal services should be remunerated differently; and that for a whole class, merely because its incomes are not in line with those of the rest, the normal incentives should be practically made ineffective – all these are principles which cannot be defended on grounds of justice.«⁹⁵

Hayek will alle redistributiven Steuern auf das quantitativ kleinstmögliche Maß beschränken. Zum einen lehnt er die *Zielvorstellung* einer künstlich ausgeglichenen gesellschaftlichen Wohlstandsverteilung ab. Sie würde die vorhandenen Ressourcen entgegen den Gesetzen der Produktivität verteilen und so allen schaden in dem Versuch, einigen zu nützen.⁹⁶ Zum anderen sperrt er sich gegen die, wie er meint, illiberalen *Mittel*, mit denen eine solche Vermögenspolitik allein zu realisieren wäre.⁹⁷ Hayek dramatisiert solche Maßnahmen als den Beginn einer sozialdemokratischen Schussfahrt, die im Jammertal des Sozialismus endet: Zunächst werde sich eine *Wertschätzungsbehörde* über die individuellen Urteile der Bürger, was ihnen wirtschaftlich etwas – nämlich ihr eigenes Geld – wert ist, hinwegsetzen: ein erster Bruch mit der Verfügungsfreiheit der Bürger.⁹⁸ Dann störe eine *Wertumverteilungsbehörde* nach sozialpolitischem Gutdünken die bürgerlichen Eigentumsrechte: ein zweiter Freiheitsbruch. Zuletzt – weil darüber das Marktsystem so beeinträchtigt würde, dass es eine bedarfsgerechte Versorgung zusehends weniger sicherstellen könnte – müsse man mithilfe einer *Arbeits- und Produktionsleitungsbehörde* die selbst erzeugten Marktversagen auffangen. Jene Institution müsste schließlich per Dekret die Menschen zu den erforderlichen Arbeitsleistungen zwingen. Der

95 | Vgl. Hayek, *The Constitution of Liberty*, S. 332.

96 | Vgl. Gerhard Wegner, *Wohlfahrtsaspekte evolutorischen Marktgeschehens: Neoklassisches Fortschrittsverständnis und Innovationspolitik aus ordnungstheoretischer Sicht*, Tübingen 1991, S. 103ff.

97 | Vgl. Hayek, *The Constitution of Liberty*, S. 87.

98 | Vgl. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, S. 72, 75.

anfänglich bloß gelegentliche Bruch mit dem Freiheitsprinzip wüchse sich so zu einem System allumfassenden Zwangs aus: diktatorische Planwirtschaft.⁹⁹

Was ist dran an diesem Schauergemälde? Plausibel scheint Hayeks Argument: Wer eine *freie Rechtsverfassung* will, sollte auch zur grundsätzlich *freien Wirtschaftsordnung* stehen.¹⁰⁰ Deshalb sind in aller Regel unter der Ägide der Freiheit individuelle Rechtspositionen wie etwa Privatverfügungen über Eigentum in der Regel anzuerkennen. Eine liberale Regierung wird daher vorzugsweise nur auf *zukünftige* Vermögensverteilungen einwirken – und das durch *abstrakt-generelle* Gesetze; *einzelfallorientierte* Eingriffe in *gegenwärtiges* Vermögen aber wird sie tunlichst unterlassen. Doch dass, wie Hayek glauben machen will, *jede* progressive Besteuerung zum letztendlichen Untergang des Abendlandes führen müsse, folgt weder begrifflich noch entspricht es historischer Erfahrung. Hier regiert Rhetorik über Realismus.¹⁰¹

Hatte Hayek nicht vertreten, wesentlich Ungleiches dürfe beziehungsweise müsse auch ungleich behandelt werden? Insofern ein krasser quantitativer Unterschied zwischen reich und arm zu einer qualitativen Differenz der Lebensverhältnisse führt, könnte ja durchaus eine die Ungleichbehandlung rechtfertigende Ungleichheit vorliegen. Das will besagen: Ein qualitativ-liberaler Ansatz kann auch eine progressive Steuer und die darin liegende Beschränkung der individuellen Vermögensfreiheit akzeptieren: als quantitativer Ausdruck einer reziproken Selbstbegrenzung der Staatsbürger durch allgemeine Regeln, die allen Bürgern Lebenschancen ermöglichen. Demgegenüber stellt Vertretern quantitativer Freiheit das darin liegende Minus an pekuniärer Wahlfreiheit seitens der Besteuerten die Sicht auf gesamtgesellschaftlichen Freiheitsgewinn. Quantitative Schablonen verzerren die qualitative Natur der Sache.

Hayek behauptet zäh, dass niemals und nirgends sein *kann*, was nach seinem Verständnis der Dinge, nicht sein *darf*: eine Harmonie von Freiheit und sozialer Gerechtigkeit. Für Hayek ist die Idee *sozialer Gerechtigkeit* schlicht ein Unding. *Justice* taue allein als Konzept *individuellen* Verhaltens, nicht als Maß gesellschaftlicher Verhältnisse.¹⁰² Damit befindet er sich im Widerspruch zum alltäglichen Sprachgebrauch, aber auch zur eigenen Theorie. Denn wie steht es dann mit der Verfahrens- und Strukturgerechtigkeit? Hayek erkennt ja »justice« durchaus in jenem überindividuellen Sinne an, der zum Beispiel den rechtsstaatlichen Prozeduren und Regeln anhaftet. Er misst also mit zweierlei

99 | Vgl. ebenda, S. 82.

100 | Vgl. Hayek, *The Constitution of Liberty*, S. 192.

101 | Vgl. Reinhard Zintl, *Individualistische Theorien und die Ordnung der Gesellschaft: Untersuchungen zur Politischen Theorie von James M. Buchanan und Friedrich A.v. Hayek*, Berlin 1983, S. 226.

102 | Vgl. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, S. 96f.

Maß: Was ihm für die formalen Rechtsregeln rechtens erscheint, sollte hinsichtlich materieller Gerechtigkeit nicht billig sein. Wie wäre das zu rechtfertigen?

Auf der Suche nach intellektueller Rückendeckung zitiert Hayek gerne Immanuel Kant herbei. Kants Kritik an der materialen Unbestimmbarkeit des Begriffs der »Wohlfahrt« soll Hayeks eigene Kritik am Konzept der *social justice* stützen. Allerdings war Hayeks Lehrstück von der Unmöglichkeit sozialer Gerechtigkeit bereits abgeschlossen, als die erste intensivere Begegnung mit der kantischen Rechtsphilosophie stattfand.¹⁰³ Im Ergebnis hat sich darum nicht Hayek an Kant ausgerichtet, sondern die kantische Philosophie seiner eigenen Lehre eingepasst.¹⁰⁴ So unterläuft Hayek aber den sozialkritischen Impuls der kantischen Position. Der kategorische Imperativ fungiert bei Hayek nämlich nur als ein negativer Universalisierungstest, welcher vor dem Hintergrund einer tradierten, an sich selbst aber nicht hinterfragten Rechtskultur funktioniert und ermitteln soll, ob gewisse Handlungsvorhaben sich harmonisch zu diesem vorgegebenen Rechts- und Besitzkontext fügen.¹⁰⁵ Damit biegt Hayek indes die wesentliche kritische Spitze der kantischen Theorie um.¹⁰⁶ Diese geht nämlich von einer vorpositiven Teilhabe eines jeden am Gemeinbesitz der Erde aus: Mithin ist alles Eigentum von Grund auf sozialpflichtig,¹⁰⁷ eine für den von Hayek gehätschelten Besitzindividualismus äußerst ungünstige Ausgangslage.

Kant spricht sich zwar *gegen Verteilungsgutdünken*, jedoch *für Teilhabeberechtigung* aus, während Hayek für solche Differenzierungen die begrifflichen Möglichkeiten fehlen. Durch die pauschale Zurückweisung des Begriffs sozialer Gerechtigkeit zwingt sich Hayek daher selbst dazu, alles, was als Unter-

103 | Das Werk, das Hayek hier am intensivsten beeinflusst hat, ist – nach seinen eigenen Angaben (*Law, Legislation and Liberty*, Bd. 2, S. 166, Fn 24) – die Kantdarstellung von Mary J. Gregor (*Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying The Categorical Imperative in The Metaphysik Der Sitten*, Oxford; New York 1963), welche erst drei Jahre nach der Erstveröffentlichung seiner *The Constitution of Liberty* erschien.

104 | Dies spiegelt sich auch in der Hayek-Literatur; etwa übersieht die teilhabeberechtigten Aspekte bei Kant auch der ansonsten sehr informative Abgleich der Positionen Kants und Hayeks bei Bernhard Erning, *Hayeks Moralphilosophie: Freiheit und Gerechtigkeit in der Grossen Gesellschaft*, 1993: 107-132, vgl. S. 118ff., insbesondere 125.

105 | Vgl. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, S. 42.

106 | Hierzu auch Kläver, *Die Verfassung des Marktes*, S. 59-76.

107 | Vgl. Köhler, *Iustitia distributiva*, S. 457ff.; zu einer entsprechenden Kritik Hayeks siehe auch Stephan Rothlin, *Gerechtigkeit in Freiheit: Darstellung und kritische Würdigung des Begriffs der Gerechtigkeit im Denken von Friedrich August von Hayek*, Frankfurt a.M. 1992, S. 188.

stützungsleistung für Bedürftige geleistet wird, in die Kategorien von sozialer Systempflege und politischer Sorge um den gesellschaftlichen Frieden abzu-
drängen.¹⁰⁸ Mit gesucht drastischen Formulierungen begibt sich Hayek in eine von ihm selbst nie aufgelöste Spannung zu den sozialpolitisch eher ausgewogenen Inhalten seiner Theorie. So schreibt er etwa, dass es sich bei der sozialen Gerechtigkeit um etwas so Udenkbares handelt, wie zum Beispiel einen »moralischen Stein« oder auch, auf soziale Gerechtigkeit zu setzen, sei gar dem Glauben an »witches or ghosts« vergleichbar.¹⁰⁹ Er vertritt einerseits lautstark, seiner Theorie zufolge habe der Staat kein Amt betreffs der individuellen Vermögenszustände. Andererseits relativiert er dies in der Praxis aber, indem er für Leistungen zur Subsistenzsicherung der Besitzlosen, zum Bildungszugang aller, zur Hilfe zur Selbsthilfe und sogar zur partiellen Teilhabe der unverschuldet Erwerbslosen am Wohlstandszuwachs eintritt.¹¹⁰ Theoretische Inkonsistenz zwingt ihn zu praktischer Inkonsistenz.¹¹¹

Ein weiteres Beispiel bekräftigt diesen Punkt. Hayek grenzt die von ihm eingeforderte Tatenlosigkeit des Staates gegenüber den Resultaten des wirtschaftlichen Tauschkreislaufs hinsichtlich von *Monopolen* scharf ein. Falls nämlich jemand ein Monopol auf lebenswichtige Güter habe (sein Beispiel: durch Besitz einer Oase in der Wüste¹¹²), so müsse er Rücksicht auf die legitimen Bedürfnisse seiner Kunden nehmen oder zu einer solchen Rücksicht von Rechts wegen gezwungen werden können. Damit aber widerspricht Hayek wiederum seiner Behauptung, der Staat solle nur zum Schutz der negativen Freiheit tätig werden. Wer anderen beim Verdursten zusieht, macht sich an allerlei schuldig, aber nicht am Begriff negativer beziehungsweise quantitativer Freiheit; er verletzt ja weder den physischen Freiheitskreis der Durstenden, noch reduziert er aktiv deren zuhandene Optionen. Hayeks Plädoyer für einen staatlichen Eingriff ist also nur durch qualitative Kriterien – wie zum Beispiel einen normativ-kontrafaktischen Anspruch auf Ernährung – stimmig aufrechtzuerhalten.¹¹³

So wird der enorme Preis sichtbar, den Hayek für sein Beharren darauf zahlt, dass die Idee der Freiheit nur negativ und quantitativ zu bestimmen sei. Weil er Freiheit allein als Menge zwangsfreier Optionen charakterisiert, darf

108 | Vgl. Hayek, *The Constitution of Liberty*, S. 202.

109 | Vgl. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, S. 66.

110 | Vgl. Hayek, *The Constitution of Liberty*, S. 257.

111 | Vgl. hierzu auch die (ebenfalls von Kant her ausgerichtete) Kritik von Kläver, *Die Verfassung des Marktes*, S. 246ff., 299f.

112 | Vgl. Hayek, *The Constitution of Liberty*, S. 135.

113 | Vgl. David Miller, »Constraints on Freedom«, in: *Ethics*, 94, No. 1 (1983): 66-86, S. 83; sowie John Gray, »Hayek on Liberty, Rights, and Justice. (F.A. Hayek)«, in: *Ethics*, 92, No. 1 (1981): 73-84.

seine rechte Hand nicht wissen, was die linke tut. Während er mit der rechten jede Form sozialliberalen Engagements abweist, geleitet er sie mit der linken hinterrücks wieder in sein Gedankengebäude hinein. Das lässt ihn aus neo-liberaler Perspektive als wenig konsequent und aus sozialliberaler als wenig glaubwürdig erscheinen. Auch hierfür ein Beispiel: Hayeks Kritik am Sozialneid und des lobbyistisch organisierten Partikularegoismus¹¹⁴ nimmt durchaus nicht einseitig Partei für die Besitzenden. Sie wird auch dann durchgehalten, wenn damit Einbußen an Privilegien und Vermögensbeständen einhergehen. So lehnt Hayek etwa eine Gesellschaftsabschottung gegenüber verarmten Einreisewilligen im Interesse besitzender Schichten ab.¹¹⁵ Das Prinzip Freiheit endet für Hayek nicht dort, wo es beginnt, etwas zu kosten. Im Gegenteil: Da die Freiheit der *Individuen* das legitimierende Prinzip der Politik ausmacht, hält Hayek es für falsch, *nationalen* Interessen stets das Primat zu erteilen gegenüber den Anliegen anderer Völker. In außenpolitischer Hinsicht folgt daraus Hayeks Votum für eine liberale Weltrechtsordnung, die, der *rule of law* verpflichtet, der Freiheit aller Erdenbewohner dienen soll.

Im Ergebnis lässt sich sagen: Entgegen landläufiger Vorurteile pocht Hayek nicht stets auf einen Minimalstaat, sondern sieht einige positive Aufgaben vor, die der Staat, der Gesellschaft als ganzer Dienste leistend, übernehmen sollte. Für die Ausgestaltung dieser staatlichen Aufgaben liefert seine Theorie wichtige Kriterien und eigenständige verfassungstheoretische Ideen. Jedoch kann Hayek diese Ergebnisse nicht auf dem von ihm vorgezeichneten Weg im Ausgang von einem rein negativ ausgerichteten Prinzip der Freiheit einholen. Seine Theorie des Rechtsstaats und des von ihm vorgeformten Wirtschaftsystems sind durchzogen von zahlreichen positiven Postulaten. Implizit gibt er seiner Freiheitstheorie eine Ausrichtung, die deutlich über ihre expliziten quantitativen Grundlagen hinausweist: in Richtung auf qualitative Freiheit.

3.2 FREIHEITLICHE DISTRIBUTION (JOHN RAWLS)

Kaum ein Philosoph wurde zu Ende des 20. Jahrhunderts so viel zitiert wie John Rawls (1921-2002). Kaum eine philosophische Konzeption wird nun, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, so sehr kritisiert wie seine. In den 1970ern schien sein Werk eine probate Antwort auf die Frage zu liefern, wie der moderne Nationalstaat die spannungsreichen Ideale von Freiheit und sozialer Gerechtigkeit in Einklang bringen könnte. Heute, im Zeitalter der Globalität, befriedigt diese Antwort weniger. Denn der Belastungsdruck globaler und intertemporaler Probleme hat etliche Bruchstellen der Konzeption von Rawls offengelegt,

114 | Vgl. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, Bd. 2, S. 98.

115 | Vgl. Wilhelm, *The Political Thought of Friedrich A. Hayek*, S. 168.

die zwar schon in deren Konstruktionsplänen angelegt waren, zunächst jedoch oft übersehen wurden.

John Rawls beabsichtigte, dem Liberalismus eine neue Heimstatt zu errichten, die sich nahtlos in die theoretische Architektur der Gegenwart einfügte. Dazu wollte er Kants Freiheitstheorie in wesentlichen Punkten *inhaltlich* weiterführen, *methodisch* aber hinter sich lassen. Liberalismus ohne Freiheitsmetaphysik: dieser Versuch, Kant selektiv zu beerben, verbindet und motiviert die verschiedenen Stufen von Rawls' Werk und die sich in ihnen nach und nach vollziehende Entwicklung seiner eigenen Freiheitstheorie. Rawls möchte etwa die von ihm favorisierte Gesellschaftsordnung nicht aus substantiellen Prinzipienvorgaben ableiten, sondern vermittels rein formaler Verfahren – aus theoretischen Gedankenexperimenten und praktischer politischer Repräsentation – entstehen lassen. Durch seitens der Bürger selbst vor- und hinnehmbare Reflexionen soll die freiheitliche Ordnung begründet werden; ein Projekt, das seiner Zeit auch andere Denker, wie Charles Larmore, vorantrieben und das auch heute noch von ansonsten scharfen Gegnern des rawlsschen Ansatzes, wie Martha Nussbaum, weiter verfolgt wird.

Die Crux dabei ist Rawls' Versuch, einen vorgeblich rein deskriptiven Interessenbegriff durch Strukturvorgaben prozedural so einzuhegen, dass ein vorgeblich aus reiner Tauschlogik resultierender Sozialvertrag zu exakt der von ihm gewünschten, fairen Sozialordnung führt. Jedoch der präferenztheoretische Begriff von Freiheit als Menge aller privat zuhandenen Optionen, den John Rawls vordergründig zur Grundlage seines philosophischen Werkes erklärt, harmoniert nicht mit dem von ihm hintergründig gehegten Freiheitsverständnis. Eher gefährdet jene quantitative Freiheitstheorie das Freiheitsverständnis, um das es Rawls eigentlich zu tun ist.

3.2.1 Ansatz und Methode

Rawls lässt zu keiner Zeit Zweifel daran aufkommen, was für eine Gesellschaftsordnung er favorisiert und mit seiner Philosophie befördern möchte: eine liberale Ordnung, in welcher Menschenrechte unverletzlich gelten und in der kein Bürger einem anderen vorschreibt, nach welchen Vorstellungen vom Guten dieser sein Leben auszurichten hat. Der Mensch soll frei leben dürfen und in dieser Freiheit nur beschränkt werden, insofern dies zum Schutz der Freiheit anderer erforderlich ist oder der Ermöglichung der Freiheit der Mitmenschen dient. Über diesem klassisch-liberalen Grundakkord bauen sich die Leitmotive der rawlsschen *Theory of Justice*¹¹⁶ auf. Um an zeitgenössische Kompositionen gestellte Erwartungen zu erfüllen, arrangiert Rawls jedoch die

116 | John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts 1999 (Originalausgabe: 1971).

Harmoniefolgen seines in Melodie und Rhythmus stark an Kant orientierten liberalen Werks um. Da aber Rawls (fälschlich) Kant unterstellt, seine Harmonien der Freiheit von einer metaphysisch einstimmigen Kadenz moralisch-rechtlich-politischer Freiheitsverständnisse aus erklingen zu lassen, verpflichtet er sich auf ein anderes Programm. Sein Ziel ist, die gewünschten liberalen Tonfolgen aus den dissonanten Ausgangsklängen von nur ihrem Selbstinteresse verpflichteten Musikern zu entfalten. Darum mixt Rawls kantische Akkorde mit vertragstheoretischen Klängen. Rawls unterstellt Kant, einer metaphysischen Komposition von Freiheit anzuhängen, die für post-metaphysische Zeiten nicht mehr taugt.¹¹⁷

Diese in der englischsprachigen Literatur gängige Deutung des kantischen Opus (attraktive Melodien, unattraktiver Generalbass) stützt sich bei Rawls – ein entsprechender Passus in der *Theory of Justice* hebt das klar heraus¹¹⁸ – auf die Kantstudie von Henry Sidgwick *The Kantian Conception of Free Will*.¹¹⁹ Dieser Text liefert einen entscheidenden Schlüssel zu Rawls' Kant-Rezeption sowie zu seinem Freiheitsverständnis insgesamt. Sidgwick diskutiert dort Kants Theorie und grenzt dabei drei Freiheitsbegriffe voneinander ab: erstens Freiheit als chaotisch-ungeregelte Willensbestimmung, zweitens Freiheit als Wahlfreiheit und drittens Freiheit als Konformität mit dem Sittengesetz. Der erste scheidet sogleich wieder aus. Eine chaotische Willensbestimmung ist für Sidgwick weder mit Kant noch der Sache nach zu denken: Wo der Zufall regiert, gibt es keine Verantwortung. Von daher stellt sich die Frage, welchen der verbleibenden zwei Freiheitsbegriffe Kant favorisiere. Beide tauchen im kantischen Oeuvre mehrfach auf und seien aber, so Sidgwick, miteinander unverträglich.

Folge man dem konformitätstheoretischen Ansatz, so verstrickt man sich, Sidgwick zufolge, in die Gewebe dunkler Metaphysik. Man bleibt so etwa ohne Auskunft, wie das Böse in die Welt komme, da doch – einerseits – das rein Freiheitliche, d.h. der autonome Vollzug des Sittengesetzes, niemals böse ist, und – andererseits – das rein Natürliche, mangels Freiheit, nicht eigentlich böse genannt werden kann. Also bleibe nur der Begriff der Wahlfreiheit. Setzt man jedoch auf ihn, so verliert man die rigorosen Potentiale der kantischen Moral-

117 | Dazu vgl. Onoral O'Neill, *Autonomy, Coherence, and Independence*, S. 214.

118 | Rawls Schriften werden nach den folgenden Siglen zitiert: (TJ): *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts 1999 (Originalausgabe: 1971); (PL): *Political Liberalism*, New York 1996 (Originalausgabe: 1993); (JFR): *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, Massachusetts 2001; (LP): *The Law of Peoples*, Cambridge, Massachusetts 2002 (Originalausgabe: 1999).

119 | Vgl. Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Indianapolis 1981, S. 511ff. Rawls fand diese Studie so bedeutend, dass er sie als Appendix der von ihm besorgten Ausgabe des Sidgwick'schen Hauptwerkes *The Methods of Ethics* beifügte.

lehre – etwa dass stets und unbedingt dem Sittengesetz zu folgen sei. Stattdessen stellt sich nun, etwas peinlich, die Frage: Warum überhaupt moralisch sein? Denn, so Sidgwick, ohne Zuhilfenahme der Konformitätsthese lasse sich mit kantischen Mitteln keinerlei rationale Präferenz begründen zwischen den Maximen eines Heiligen (*saint*) und eines Halunken (*scoundrel*). Universalisieren ließe sich ja jede; man könne also beide konsistent (d.h. universalisierbar) als handlungsleitende Präferenzsysteme wählen.

Mit dem Aufweis dieser Schwierigkeit hält Sidgwick die kantische Position für erledigt. Nicht so Rawls: Er folgt Sidgwick zwar in der Abkehr vom metaphysischen Freiheitsbegriff. Auch stimmt er ihm zu, dass Kants Theorie nicht plausibel erklären könne, warum das freie Subjekt sich eigentlich zu einer moralischen Lebensführung entschließen solle. Rawls meint aber, man könne diesen vermeintlichen »defect« der kantischen Theorie heilen.¹²⁰ Es komme eben darauf an, gute Gründe anzugeben, warum das wahlfreie Subjekt sich für sittliche Optionen entscheiden solle. Ließe sich zeigen, dass derlei im *wohl-verstandenen Eigeninteresse* jedes Handelnden läge, so wäre doch ein plausibles Motiv für ein anständiges Betragen aufgewiesen. Die Ergebnisse der kantischen Freiheitslehre wären dann ohne die Bürde metaphysischen Denkens zu haben. Dazu empfiehlt Rawls seine eigene Theorie der *original position* (dazu unten mehr):

The original position may be viewed then, as a procedural interpretation of Kant's conception of autonomy and the categorical imperative within the framework of an empirical theory. [...] No longer are these notions purely transcendent and lacking explicable connections with human conduct, for the procedural conception of the original position allows us to make these ties.¹²¹

Diese Stelle liefert den Quellcode für Rawls' *Theory of Justice*: die Ableitung substantieller Positionen aus prozeduralen Postulaten. Ähnlich wie schon die klassische deutsche Philosophie unterscheidet Rawls dabei zwischen Verstand (*rationality*) im engeren Sinne, als einem klugen Anpassen von Mitteln zu gegebenen Zwecken, und Vernunft (*reasonableness*) im weiteren Sinne, als einem weisen Erwägen auch von Sinn und Zweck unserer Absichten. Anders als die Philosophen des *Deutschen Idealismus* versucht Rawls jedoch, die *Vernünftigkeit* sittlichen Handelns als Ausdruck angemessen prozeduralisierter *Verständigkeit* auszuweisen. Er will *inhaltlich* nach wie vor viele der Positionen Kants verteidigen, dabei aber *formal* dessen Argumente durch Kalküle der *Rational-Choice*-Theorien ersetzen.¹²² Zur erforderlichen Begrenzung der individuellen

120 | Vgl. Rawls, *A Theory of Justice*, S. 224.

121 | Ebenda, S. 226.

122 | Vgl. ebenda, S. 14f.

Freiheit (d.h. beispielsweise zur Auswahl von rechtlich erlaubten versus unerlaubten Optionen) sei allein auf formal-prozedurale Kriterien (wie Widerspruchsfreiheit, Reziprozität etc.) zurückzugreifen. Rawls will, sozusagen, den politischen Liberalismus vor Metaphysik und Moral schützen.

Über den Zwischenschritt einer hypothetischen Situation, in der von einem »veil of ignorance« von den spezifischen Umstände ihres Lebens abgeschirmte, rationale Entscheider über die grundlegenden Strukturen ihrer Gesellschaftsordnung beratschlagen, führt diese Idee einer ausschließlich formalen Repräsentation des politischen Willens der Bürger Rawls auf eine duale Konzeption von Freiheit, gekennzeichnet durch die folgende Unterscheidung: »*liberty* is represented by the complete system of the liberties of equal citizenship, while the *worth of liberty* to persons and groups depends upon their capacity to advance their ends within the framework the system defines.«¹²³ Diese Differenzierung zwischen *liberty* und dem *worth of liberty* spiegelt die Differenz zwischen einer liberalen und einer utilitaristischen Argumentation zugunsten von Freiheit wieder. Einmal stellt Freiheit (deontisch) einen Wert an sich dar: »Freedom as equal liberty is the same for all« (ebenda). Zum anderen erkennt Rawls (konsequentialistisch) an, dass ein liberales Regime für einige Menschen nützlicher ist als für andere. Reiche etwa profitieren von einer freiheitswahren Ordnung typischerweise mehr als Arme; kurzum »the worth of liberty is not the same for everyone.« (Ebenda)

Weil bei Rawls alle inhaltlichen Kriterien zur Evaluierung der Freiheit unter Metaphysikverdacht stehen, bleibt den Individuen nur eine formal-komparative Logik zur Bewertung ihrer Optionen: In Ermangelung qualitativer Maßstäbe müssen sie sich quantitativ orientieren. Sie werden daher Regelungen vorziehen (müssen), die ihnen eher »mehr« als »weniger« Nutzen versprechen. Beide – die Freiheit an sich und ihr Nutzen für uns – sollen deshalb maximiert werden. Ausdrücklich strebt Rawls sowohl »the most extensive scheme of liberties« für alle an, als auch eine Distributionstechnik, die geeignet ist, »to maximize the worth of liberty« seitens der Schlechtestgestellten (ebenda). Ausdehnung des Freiheitsradius und Maximierung der darin beschlossenen Optionen – diesen quantitativen Leitmetaphern folgt der rawlssche Entwurf über weite Strecken.

Ein solcher Ansatz birgt allerdings Schwierigkeiten in sich. Zwei sind schon jetzt auszumachen. Zum einen stellt sich das Problem, dass nun beide Zielwerte – die Freiheit sowie ihr Nutzen – messbar und kommensurabel gemacht werden; eine nicht ganz unproblematische Vorgabe: Wie bitte zählt oder wiegt man Freiheit ab? Gibt es einen Zollstock, mit dem auch die nicht in der physischen Welt befindlichen Aspekte der Freiheit akkurat abgemes-

123 | Ebenda, S. 178 (Herv. C.D.).

sen werden können.¹²⁴ Zum anderen ergibt sich die Schwierigkeit sicherzustellen, dass bei den von Rawls vorgeschlagenen quantitativen Kalkülen und Verfahren herauskommt, was ihm qualitativ akzeptabel erscheint – nämlich ein auch auf soziale Fairness ausgerichteter Liberalismus. Rawls versucht, dies durch bestimmte Verfahrensregeln sicherzustellen. Zur Rettung einiger ihm besonders ans Herz gewachsener Positionen (etwa der Verteilungsgerechtigkeit) muss Rawls sich jedoch mühsam wieder aus eben jenem quantitativen Denkkorsett befreien, in das er sich zuvor eingeschnürt hat.

Ein Rückblick auf Kant hilft, um Rawls' Projekt schärfer zu konturieren. Kant benötigte, wie gezeigt (Kapitel 2.1.1), für seine Rechtsphilosophie nur einen Begriff von Freiheit, der die Zurechnung *äußerer* Handlungen zu subjektiven Akteuren möglich macht. Allein für die Moralphilosophie strebte Kant einen Freiheitsbegriff an, der überdies auch das *Innenleben* thematisiert.¹²⁵ Insofern ist zu fragen: Wovon genau grenzt sich Rawls eigentlich ab, wenn er sich von der kantischen Freiheitsmetaphysik absetzt? Rawls folgt Sidgwick in der Annahme, »that the noumenal self can choose any consistent set of principles«,¹²⁶ solange man diesem Selbst nicht gewisse fixe »desires« zuspricht, etwa das »desire to express their nature as rational and equal members of the intelligible realm«. ¹²⁷ Jenen (fälschlich) unterstellten Mangel an Bestimmtheit in Kants Persönlichkeitsbegriff meint Rawls nun heilen zu müssen; und zwar durch eine – ihrerseits unabgeleitete – Einführung gewisser natürlicher Bedürfnisse nach Sittlichkeit, nämlich durch ein »desire to act justly« und ein »desire to express most fully what we are or can be, namely free and equal beings«. ¹²⁸ Ein philosophischer Münchhausen-Trick: Um sich von *grundsätzlicher Metaphysik* zu befreien, flüchtet sich Rawls also in *grundlose Spekulation*.

Kants Theorie des *noumenalen* Selbst ist aber für dessen Liberalismus weder unverzichtbar noch charakteristisch.¹²⁹ Kants Subjekttheorie war Teil seiner kritischen Philosophie, nicht seiner angewendeten Ethik.¹³⁰ Kants Liberalismus muss also weder von noch vor der Metaphysik gerettet werden. Rawls hätte sich weit weniger verrannt, wäre er enger bei Kant geblieben und dessen Unterscheidung zwischen einem phänomenal reduzierten (sowie metaphysikfreien) juristischen Personenbegriff einerseits und einem Vollbegriff der

124 | Vgl. Onora O'Neill, »The Most Extensive Liberty«, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* (1979): 45-59.

125 | Vgl. (AA VI, 223f).

126 | Rawls, *A Theory of Justice*, S. 224.

127 | Ebenda, S. 225.

128 | Ebenda.

129 | Vgl. Krasnoff, *How Kantian Is Constructivism?*

130 | Vgl. Otfried Höffe, »Öffentliche oder politische Vernunft? Zu Rawls II«, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* (1994): 259-269.

moralischen Persönlichkeit andererseits gefolgt (AA VI, 214). Wie zuvor schon dargestellt (Abschnitt 2.1.1): Die Metaphysik liefert keinesfalls die Grundlage für Kants politische Philosophie, welche sich rein auf den Raum der äußerlich-faktischen und justiziablen Handlungen zwischen Personen bezieht (AA VI, 230). Wer äußere Handlungsfreiheit zugibt, braucht sich für Fragen der Politik-, Rechts- und Wirtschaftsethik auf Kants Transzendentalphilosophie gar nicht weiter einzulassen.¹³¹ Kants politischer Liberalismus hängt mithin, entgegen Rawls Deutung, durchaus nicht von dessen Metaphysik und Moraltheorie ab.¹³² Er ruht auf einem Argument *sui generis* zugunsten externer Freiheit auf,¹³³ weshalb es zum Aufbau eines Rechtssystems, wie Kant schrieb, auch unter einem »Volk von Teufeln«, also in einer Gemeinschaft ganz und gar nicht moralisch motivierter oder metaphysisch ausgerichteter Subjekte, kommen könne (AA VIII, 366.). Und Teufeln wird ja kaum jemand ein natürliches »desire« unterstellen, sich artig zu verhalten.

Anders Rawls: Damit in der von ihm angestrebten, wohlgeordneten Gesellschaft die Neigung, »to act as a free-rider« nicht ausgelebt werde, müsse diese, lesen wir, in einem »effective sense of justice« ihren nötigen Widerpart finden, der unter Bedingungen institutionalisierter Gerechtigkeit gewissermaßen das natürliche Korrelat jener urwüchsigen »desires« darstellt.¹³⁴ Auch mit dieser wuchtigen anthropologischen These unterläuft Rawls seinen eigenen, vorgeblich metaphysikfreien Ansatz. Denn jene Annahmen werden ja von Rawls nicht etwa im Rahmen einer empirisch validierten Theorie eingeführt, sondern *ad hoc*, als Setzungen.

Rawls will also eine Hypothek abzahlen, die Kant gar nicht aufgenommen hat; und tut dies, indem er sich bei der *rational choice theory* verschuldet. Er übernimmt die Verbindlichkeit, seine Argumente ganz und gar in den Wechseln eines aufgeklärten Eigeninteresses einzulösen. Damit aber belastet er sein Vorhaben über Gebühr. Denn die von Rawls für notwendig erachtete Ablösung der von Kant vermeintlich eingegangenen Kredite soll durch eine philosophische Austeritätspolitik erfolgen: inhaltlich »by posing more limited questions« und methodisch »by substituting prudential for moral judgment«.¹³⁵ Rawls verzichtet mithin auf die gesamte Kaufkraft ethischer Währungen: Theorien des guten Lebens werden als illegitime Zahlungsmittel zurückgewiesen. Nor-

131 | Vgl. Marcus Willaschek, »Right and Coercion: Can Kant's Conception of Right Be Derived from His Moral Theory?«, in: *International Journal of Philosophical Studies*, 17, No. 1 (2009): 49-70.

132 | Vgl. Thomas Pogge, »Is Kant's Rechtslehre Comprehensive?«, in: *The Southern Journal of Philosophy*, 36, No. S1 (1998): 161-187.

133 | Vgl. Gregor, *Laws of Freedom*, S. 67.

134 | Rawls, *A Theory of Justice*, S. 499.

135 | Vgl. ebenda, S. 39.

mative Rechnungen sollen nicht länger durch genuin moralische Vernunft beglichen, sondern durch »a judgment of rational prudence« eingelöst werden.¹³⁶ Selbst die Bonität der von Rawls so begehrten »principles of justice« ruht nicht länger, wie noch bei Kant, in ihrer Vernünftigkeit. Gerechtigkeitskriterien erfahren ihre »justification« nur noch durch die kontingente Tatsache, »that they would be chosen«.¹³⁷ Philosophische Wertbestände mit vormals unbedingter Geltung werden so zu einer nur durch ihr faktisches Akzeptiertwerden kaufkräftigen Umlaufwährung abgewertet.

Rawls hält das für einen Gewinn. Zumutungen normgemäßen Verhaltens wären somit drastisch reduziert, da alle ja nun die gesellschaftlichen »obligations« als »self-imposed« anerkennen könnten, was eine gute »basis for a public acceptance of the corresponding principles of justice« liefere.¹³⁸ Derlei Einstimmigkeit kommt indes nur zu Stande, wenn man keine voraussetzungsreichen sowie kontroversen Selbstverständnisse annimmt. Man habe von äußerst reduzierten Merkmalen der menschlichen Existenz auszugehen, beispielsweise dem individuellen Selbstinteresse und der Fähigkeit zu logischem Denken. Im Lichte dieser Prämissen, meint Rawls, lasse sich in einer »hypothetical situation« eine gesellschaftliche Rahmenordnung aushandeln, in welcher das aufgeklärte Selbstinteresse alle zur Anerkenntnis eben der Regeln bewegen werde, die ihnen ein gerechtes Zusammenleben ermöglichen.¹³⁹ Kurz: Der *kategorische* Imperativ Kants, dass das Gerechte *unbedingt* zu tun sei, wird umgewidmet in das *bedingte* Gebot eines *hypothetischen* Imperativs, dass das Gerechte anzustreben sei, weil (und sofern) es dem rational verfolgten Selbstinteresse dient.¹⁴⁰

Es ist schwer zu sehen, was hierbei gegenüber Kant gewonnen ist.¹⁴¹ Kant zufolge entsteht die sittliche Bindung der Person *nicht* aus der Einsicht in gewisse außermoralische Gründe der Moral oder durch den Wunsch, gewissen, außermoralischen Bedürfnissen nach Moral zu entsprechen. Vielmehr resultiert sie schlicht aus der vernünftigen Erkenntnis und der damit einhergehenden emotionalen Anerkennung (Achtung) der Triftigkeit des moralischen Gebots.¹⁴² Kants Ansatz ist insofern konsequenter und weitreichender als der von

136 | Ebenda.

137 | Ebenda, S. 37.

138 | Ebenda, S. 12.

139 | Ebenda, S. 11.

140 | Vgl. John Martin Gillroy, »Making Public Choices: Kant's Justice from Autonomy as an Alternative to Rawls' Justice as Fairness«, in: *Kant-Studien*, 91, No. 1 (2009): 44-72.

141 | Vgl. zum Folgenden: Robert S. Taylor, *Reconstructing Rawls: The Kantian Foundations of Justice as Fairness*, 2011, S. 280ff.

142 | Vgl. Dieter Schönecker, »Das gefühlte Faktum der Vernunft. Skizze einer Interpretation und Verteidigung«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, No. 1 (2013): 91-107.

Rawls, denn er erstreckt sich stets von Anfang an – und nicht erst auf dem Wege sekundärer Ableitungen – auch auf Fälle, in denen dem Eigennutz zuwider sittlich zu handeln wäre. Die kantische Konstruktion erscheint mir simpler und voraussetzungsärmer als die rawlssche Variante.¹⁴³

3.2.2 Transzendente oder transaktionelle Freiheit?

Stilbildend für Rawls' Freiheitsphilosophie ist die Spannung zwischen einerseits dem Plädoyer für eine transaktionell generierte Ordnung der Freiheit und andererseits der umfangreichen einschränkenden Bedingungen, unter denen allein sich der eigennützig-quantitative Verstand konstruktiv betätigen darf:

Among the essential features of this situation is that no one knows his place in society, his class position or social status, nor does any one know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence, strength, and the like. I shall even assume that the parties do not know their conception of the good or their special psychological propensities. The principles of justice are chosen behind a veil of ignorance. [...] Since all are similarly situated and no one is able to design principles to favor his particular condition, the principles of justice are the result of a fair agreement or bargain.¹⁴⁴

Hinter jenem vielzitierten »Schleier des Unwissens« werden die Subjekte aller Möglichkeiten beraubt, sich selbst taktische Vorteile zu verschaffen, etwa durch die Wahl eigennütziger, aber sozialschädlicher Regeln. Zufolge dieser Einschränkungen können sie dann in der Tat ihren eigenen Nutzen nur mehr, indem sie *volens* den Nutzen aller steigern. Niemand will sich selbst in den Finger schneiden; und wenn man, hinter dem Schleier des Nichtwissens, nicht weiß, in wessen Finger man schneidet, so führt man die Klinge eben sanft.

Bekanntlich erklärt Rawls, die Abweichung von einer »benchmark« ursprünglicher Vermögensgleichheit werde in der »original position« genau dann allgemein als akzeptabel bewertet, wenn diese mittelbar auch diejenigen begünstigt, die durch das Zulassen von Einkommensdifferenzen nicht unmittelbar profitieren. So kommt es zu Rawls' berühmt-berüchtigtem »Differenzprinzip« zugunsten der ökonomisch Schwächsten: Wenn nach einer hypothetischen Umverteilung alle *absolut* mehr haben, sollte dies auch jene befriedigen, die gegenüber anderen *relativ* weniger besitzen als zuvor. Wirtschaftspolitisch umformuliert: Sofern noch das kleinste Stück einer kapitalistischen Torte grös-

143 | »For Kant [...] the theory simply defends the principles that ordinary agents accept. But for [...] Rawls, theory claims to construct the principles for society as a whole.« (Krasnoff, *How Kantian Is Constructivism?*, S. 409)

144 | Rawls, *A Theory of Justice*, S. 11.

ßer ausfiele, als jedes Stück einer zu gleichen Teilen aufgeschnittenen, aber insgesamt eben kleineren sozialistischen Torte, wäre doch wohl eine kapitalistische Konditorei der sozialistischen vorzuziehen, oder? Also muss man vom Gedanken eines völlig deregulierten libertären Teigwarenmarkts abrücken und durch eine Ordnung des Backgewerbes dafür sorgen, dass ein hinreichender Teil der Gesamtproduktion den Hungrigsten zugeführt wird; das ist in etwa der Grundgedanke.

Der *indirekte* Charakter dieses Solidaritätskonzepts sticht sofort ins Auge. Warum findet die gesellschaftliche Umverteilung nicht aus einer *direkten* Stellungnahme zugunsten von ökonomisch Benachteiligten statt? Statt aus einer Reflexion auf das *quantitative Aggregat* (in den Händen aller Besteuernten) wäre es naheliegend, mit Blick auf das *qualitative Resultat* (in den Händen der Bedürftigen) zu schauen.¹⁴⁵ Warum nicht – um im Bild zu bleiben – Untergrenzen einer Minimalsättigung festlegen, die jede Teigproduktion zu erreichen hat, die als gerecht gelten will? Zwar können unbestreitbar mittels des »Differenzprinzips« Vermögensverteilungen ausgeklügelt werden, die für Gesellschaften sowohl pragmatisch wie normativ akzeptabel erscheinen; genau darauf beruht ja auch die Popularität des rawlsschen Modells. Doch führt es im Extremfall zu Situationen, welche die ihm zu Grunde liegenden Anliegen *ad absurdum* führen und deren theoretische Schwächen offenbaren.

Man denke sich beispielsweise eine extrem reiche Gesellschaft, in der jeder ein Millionär wäre, einige aber – bei unbegrenzt zugelassener Vermögensdifferenzierung – den Sprung zum Milliardär schaffen. Auch in einer derartigen Gesellschaft wäre Rawls zufolge noch ständig umzuverteilen. Das Differenzprinzip kann ja kein qualitativ motiviertes »*Es ist genug!*« ausrufen; es wird aus jedem sich quantitativ vergrößernden Delta zu den »am wenigsten Begünstigten« einen Appel zu deren relativer Besserstellung ableiten. Umgekehrt dürfte man selbst in einer Gesellschaft, in der weite Kreise unterhalb des Subsistenzniveaus ihr Dasein fristen, nur quantitativ-proportional zum jeweiligen Zuwachs der gesellschaftlichen Vermögensdifferenz umverteilen, jedoch nicht über diese Proportion hinaus. Es könnten so drastische Notlagen – durch Naturkatastrophen erzeugte Hungersnöte etwa – entstehen, in denen der Staat passiv bleiben müsste, weil er sich nicht legitimiert glaubt, radikaler (etwa auf die Substanz und nicht allein den Zuwachs der Besitzstände zugreifend) umzuverteilen. Wie auch wollte man, ohne qualitatives Kriterium für einen unverzichtbaren Grundbedarf, mit Rawls' Modell solche (stärker) egalisierenden Umverteilungen rechtfertigen?

145 | Vgl. etwa Martha Nussbaums Gegenentwurf: »My theory speaks only of a social minimum and does not address inequalities above that (very ample) social floor.« (*Frontiers of Justice*, S. 178)

Rawls' Versuch, das qualitativ-allseitig Gerechte als Nebenfolge des quantitativ-wechselseitig Nützlichen resultieren zu lassen, scheitert jedoch nicht nur in Extremsituationen. Das eigentliche Problem liegt tiefer: in dem Gedanken, dass (allein) das Selbstinteresse der Einzelnen die Basis allgemeiner Zustimmung zum Sozialvertrag ausmacht. Rationale Entscheider werden es als in ihrem aufgeklärten Selbstinteresse liegend begreifen, sich in gesellschaftliche Verhältnisse zu begeben, falls und insofern die Gesellschaft als »a cooperative venture for mutual advantage« (TJ 4) ausgestaltet wird.¹⁴⁶ Die Bereitwilligkeit der Einzelnen zur »social cooperation« wird also darüber erkaufte, dass sie im Ergebnis einem jeden nützt (TJ 126). Falls allen in einer geregelten Gesellschaft mehr Ressourcen und damit auch zahlreichere Freiheitsoptionen zur Verfügung stehen als in einer gedachten Isolation oder in unregelmäßigen Lebensverhältnissen, so wird es im Rahmen quantitativer Freiheitstheorie folgerichtig zur Etablierung einer Rechtsgesellschaft kommen.

Dieses rational verfolgte Interesse aber steht und fällt mit der genauen Kenntnis der *spezifischen* Situation, in der man sich jeweils befindet. Menschen in privilegierten Verhältnissen dienen andere politische Regeln zum Vorteil als Personen mit Migrationshintergrund. Zum Beispiel: Ohne Wissen um das eigene satte Privatvermögen wird man vielleicht annehmen, von Regeln (wie etwa stark progressiven Vermögens- und Einkommenssteuern) zu profitieren, die auch und gerade die Schlechtestgestellten gut stellen. Solange man sich aber bereits als Millionenerben weiß, macht derlei – in der nackten Ratio quantitativer Vorteilsmaximierung – kaum Sinn. Dies zeigt: Hinter einem *veil of ignorance* und ohne Information über ihre persönliche Lebenslage, können Individuen ihrem *tatsächlichen* Nutzen daher nur sehr gebremst dienen, was ja auch Rawls' erklärte Absicht ist (TJ 148). Weshalb aber würden Menschen sich dann überhaupt auf das Gedankenexperiment der *original position* einlassen? Warum sollten sie sich in eine hypothetische Entscheidungssituation hinein denken, in der ihnen das erfolgreiche Maximieren ihres Eigennutzes *de facto* unmöglich gemacht wird? Das erscheint höchst unplausibel, sofern die einzige Eigenschaft, die alle Entscheider dem Modell zufolge besitzen, eben das rationale Verfolgen ihres Selbstinteresses ist. Und genau da liegt ein erhebliches Problem der rawlschen Theorie.

Während sich Rawls darum sorgt, zu zeigen, dass die von ihm aufgestellten Prinzipien der Gerechtigkeit (das Freiheitsprinzip und das Differenzprinzip) eine rationale Wahl aller Beteiligten *innerhalb* der *original position* darstellen, kann er kaum erklären, wie man von *außerhalb* dieser Warte darauf verfallen

146 | Dagegen argumentiert Martha Nussbaum, dass diese Fixierung auf wechselseitigen Vorteil schlicht einen »wrong account of the primary basis for social cooperation« darstellt; *Frontiers of Justice*, S. 129. Dieser Beurteilung werde ich im Folgenden, mit ähnlich gelagerten Argumenten, zustimmen.

sollte, sich die mit ihr einhergehenden Wissensbeschränkungen aufzuerlegen. Das nämlich scheint ein *quantitativ* orientierter Eigennutz keinesfalls zu gebieten. Wirtschaftstheoretisch gewendet: Ein *homo oeconomicus*, der sich selbst die Voraussetzungen raubte, ein effizienter *homo oeconomicus* zu sein, ist kein besonders effektiver *homo oeconomicus* – beziehungsweise gar keiner. Allenfalls ein immer schon *qualitativ* ausgerichtetes Pflichtbewusstsein mag uns antreiben, die rawlsschen Denkrestriktionen zu akzeptieren, um gerechtigkeitsdienliche – und durchaus nicht immer maximierende – Verteilungsergebnisse zutage zu fördern. Wer nicht schon sittlich motiviert ist, wird sich kaum auf das Spielchen mit dem Schleier des Unwissens einlassen. Wer es aber ist, könnte vorziehen, das Antlitz der Gerechtigkeit direkt zu beschauen, anstatt dessen Umriss allein im Licht eines durch komplizierte Prozeduralien gebrochenen Strahls eigennütziger Rationalität zu betrachten.

Jene Einwände führen auf die kantische Problemstellung zurück, den normativen Gehalt des Freiheitsbewusstseins an und für sich aufzuklären (vgl. Abschnitt 2.1). Und es ist durchaus fraglich, ob man sich dazu überhaupt des Modells eines für alle beteiligten Parteien vorteilhaften Sozialvertrags bedienen muss.¹⁴⁷ Rawls verfährt dies, denn er nimmt an, nur durch unzulässige Metaphysik komme man zu einer inhaltlichen Auszeichnung des Guten und Gerechten. Also darf, bei Strafe unendlichen Streits über metaphysische Fragen, der direkte Weg zur Gerechtigkeit nicht eingeschlagen werden. Nur indirekt sollte die Gesellschaft jenes hehre Ziel ansteuern. Den gesuchten Umweg liefert das Sozialvertragsmodell.

Kann aber substantielle Gerechtigkeit allein über Formen prozeduraler Fairness erreicht werden? Rawls glaubt: »there is a correct or fair procedure such that the outcome is likewise correct or fair, whatever it is, provided that the procedure has been properly followed« (TJ 86). Vorausgesetzt werde nichts weiter als rational verfolgtes Eigeninteresse. Dieses Interesse muss dann jedoch von Rawls durch etliche Verfahrenstricks eingehegt werden, damit es zu einer Quasi-Identität zwischen Entscheidern und Entscheidungsbetroffenen kommt.¹⁴⁸ Niemand schadet sich schließlich vorsätzlich selbst, also werden – im richtigen prozeduralen Rahmenwerk – kluge Entscheider schon im Interesse aller handeln. Nur dann funktioniert das Modell.

Von den Entscheidern wird dabei, so scheint es auf den ersten Blick, nicht allzu viel verlangt; nur ein generelles Vermögen, »to take part in and to act in accordance with the public understanding of the initial situation« (TJ 505). Wer etwa die Regeln eines typischen Strategiespiels begreifen kann, taugt bereits fürs rawlssche Gedankenexperiment; überragende Intelligenz ist nicht vonnöten. Es reicht, wenn das Denkvermögen sich »within the normal range« be-

147 | Vgl. Brian Barry, *Justice as Impartiality*, Oxford, United Kingdom; New York 1995.

148 | Vgl. Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice*, S. 16f.

findet (TJ 25). Damit will Rawls seiner selbstgegebenen Richtlinie »to assume as little as possible« (TJ 129) genügen. Die meisten Menschen verfügen ja über genau jene instrumentelle Rationalität, die hier nachgefragt wird. »Only scattered individuals are without this capacity, or its realization to the minimum degree« (TJ 506).

Aber reicht das aus? Rawls suggeriert, dass eine im Rahmen der von ihm vertretenen Prinzipien strukturierte Gesellschaft für alle Beteiligten mehr Nutzen stiftet, als eine ungerecht strukturierte Sozialordnung und somit aus rein rationalem Selbstinteresse zu wollen sei. Aber vielleicht trifft das eben nur für einige, bestenfalls für die meisten, jedoch nicht für alle zu. Nur dann, wenn man die Fiktion der »original position« zur Realität hypostasiert – also annimmt, die Leute wüssten tatsächlich nicht, wer sie sind und was ihnen in ihrer spezifischen Lage am meisten nützt –, liefern das *Differenzprinzip* und die *rational choice theory* gleiche Ergebnisse.¹⁴⁹ Im realen Leben ist es aber nicht immer und nicht für alle von Vorteil, sich mit anderen zu einer auch das Privatvermögen umverteilenden Gesellschaft zusammen zu schließen.

Was ist beispielsweise mit jenen »scattered individuals«, von denen soeben die Rede war, denen es am Mindestmaß an strategischer Rationalität fehlt? Geistig schwer behinderte Menschen etwa dürften in mindestens zweierlei Hinsicht nicht in ein solches Kalkül passen:¹⁵⁰ Zum einen könnten sie nicht zu den geforderten kognitiven Abstraktionsleistungen in der Lage sein, welche die von Rawls entworfenen Kalküle zur Berechnung des eigenen langfristigen Vorteils verlangen. Zum anderen könnten andere aus dem Kreise der klugen Vorteilssucher solche eingeschränkt leistungsfähigen Menschen gar nicht erst mit in den Gesellschaftsvertrag aufnehmen wollen, weil ihr Beitrag zum gesellschaftlichen Gesamtnutzen als zu klein befunden wird. Sofort tauchen brisante Fragen auf: Wie sollte dann den Rechten und Interessen jener Personen entsprochen werden? Werden sie zu Schutzbefohlenen des Rechtswesens und Bürgern zweiter Klasse erklärt? Das zeigt: Stark asymmetrische Lebensverhältnisse können ein am Gedanken reziproker Symmetrie orientiertes Gesellschaftsmodell sprengen.

Aber Zweifel am Gedankenmodell des *veil of ignorance* und der *original position* sind natürlich nicht nur aus der Perspektive des durch die rawlsschen Verfahrensvorschriften eventuell vereitelten Eigennutzes anzumelden. Was ist von einer Freiheitskonzeption zu halten, die sich anhand der Fiktion weitgehend eigenschaftsloser Menschen konkretisiert? Folgen wir nämlich Rawls bis zu dem Punkt, an dem wir einen nackten Präferenzmaximierer vor Augen haben, so haben wir jenes in Rede stehende Subjekt bereits zweier entschei-

149 | Vgl. Fred D'Agostino, *Free Public Reason: Making It Up as We Go*, New York 1996, S. 40-44.

150 | Zum Folgenden vgl. Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice*, S. 135-145.

dender Dimensionen entkleidet. Erstens ist hier nirgends die Rede von einer der instrumentellen Rationalität übergeordneten Vernünftigkeit. Wo aber keine sittliche Vernunft den technischen Verstand steuert, fallen Entscheidungen so automatisch aus wie die von softwaregesteuerten Expertensystemen. Ist das schon Freiheit? Zweitens fehlt diesen Subjekten hinter dem »Schleier« jede sinnlich-körperliche oder spirituell-geistige Dimension, die ihren Entscheidungen eine genuin individuelle oder gar private Seite geben könnte. Jene Entscheider sind also, streng genommen, gar nicht sie selbst, sondern nur Masken des Allgemeinen. Ist das noch Freiheit?

Letzteres gilt insbesondere angesichts moralischer oder religiöser Lebensziele. Solange ich aufgrund des *veil of ignorance* nicht weiß, ob ich religiöse Gesinnungen hege und, falls ja, welche, mag es schon klug sein, eine Gesellschaftsform zu befördern, in der ich nicht unter die Knute von fundamentalistischen Überzeugungstätern geraten kann. Bedenkt man die Sache jedoch von einer festen religiösen Warte aus, was dann? Sicher gibt es reichlich religiöse Menschen, die von ihrem eigenen theologischen Standpunkt aus offene Gesellschaften und den in ihnen institutionalisierten religiösen Pluralismus einfordern. Doch gebietet intellektuelle Redlichkeit, sich einzugestehen, dass auch das Gegenteil vertreten wird. Mancher Gläubige empfindet schon den hypothetischen Eintritt in jene vom *veil of ignorance* postulierte Situation theologischer Amnesie als absurd oder gotteslästerlich und weist die aus ihr resultierenden Forderungen nach säkularen politischen Institutionen und umfassender bürgerlicher Toleranz als häretisch zurück. Nur, wer bereits motiviert ist, seine eigenen (hier: religiösen) Interessen zugunsten eines Konzepts allgemein-akzeptabler (hier: toleranter) Lebensverhältnisse zu überwinden – konkret: nur wer bereits ein Toleranz gebietendes liberales Religionsverständnis hat (dazu mehr im Abschnitt 5.1) – wird die von Rawls geschaffenen Reflexions-Vorbedingungen gerne akzeptieren. Jedoch wird diese *qualitative* Motivation ihrerseits kaum einer *quantitativ* vorteilsmaximierenden Ratio entstammen.¹⁵¹

Dieses Problem hat Rawls erspürt. Weil es höchst fraglich ist, dass Menschen seiner Vorstellung von prozeduraler Gerechtigkeit stets und notwendigerweise mehr dienen wollen als ihren damit eventuell sich reibenden Vorstellungen vom Guten oder von Gott, erklärt meines Erachtens, weshalb Rawls zu jenem bereits erwähnten »desire for justice« Zuflucht nimmt, das *ad hoc* eingeführt und allen unterstellt wird. Rawls versichert uns: »the desire to express our nature as a free and equal rational being can be fulfilled only by acting on the principles of right and justice as having first priority.« (TJ 503) Aber, woher, wenn nicht aus metaphysischer Theorie oder moralischer Intuition, will er das

151 | Vgl. Bernard P. Dauenhauer, »Response to Rawls«, in: Richard A. Cohen und James L. Marsh (Hg.), *Ricoeur as Another: The Ethics of Subjectivity*, New York 2002, S. 208ff.

so genau wissen? Verfängt diese Priorisierung der Gerechtigkeit – und zu welchem Preis wird sie erkaufte?

Was zur argumentativen Stützung jenes »desire for justice« herangezogen wird, sind Thesen fern jeder metaphysischen Zurückhaltung. Rawls erklärt kurzerhand: »the self is prior to the ends which are affirmed by it [...]«. ¹⁵² Damit ist gemeint: Die philosophische Besinnung auf Gerechtigkeitsgrundsätze gehört zum inneren Kern der Person. Religiöse Zwecke beispielsweise aber seien eine Sache der äußeren Schale; eine sicher nicht unumstrittene Ansicht. Die hier behauptete Priorität des Selbst über seine Attribute und Ziele blickt zwar auf eine ehrwürdige Tradition zurück, und sie mag auch vielen *prima facie* plausibel erscheinen. Aber darauf kommt es nicht an. In Rawls' anti-metaphysischem Theorierahmen kann sie nämlich weder abgeleitet noch verteidigt werden. ¹⁵³ Ob also Rawls in der Sache richtig liegt, ist unerheblich, denn rechtfertigen kann er jene emphatischen Deklarationen mit seinen eigenen Methodenvorgaben nicht.

Zielsicher haben denn auch Rawls' Kritiker jene metaphysischen Restbestände in der *Theory of Justice* ausgemacht und angeprangert. Kommunitaristen wie Theologen, denen Rawls' Präferenz des Rechten über das Gute missbehave; Utilitaristen wie Spieltheoretiker, die auf die Unschlüssigkeit eines Kalküls aus ungenutztem Situationswissen hinwiesen; Pragmatisten wie Relativisten, die Rawls' massiven Anspruch auf Normativität zurückweisen wollten; sowie Positivisten und Neoliberalen, denen die sozialpolitischen Ziele seiner Gerechtigkeitstheorie zuwider waren: Sie alle fanden einen gemeinsamen Nenner darin, Rawls nachzuweisen, dass er bei weitem nicht so unmetaphysisch und voraussetzungslos zugunsten von Freiheit und Gerechtigkeit argumentierte, wie er vorgab. Seine Kritiker kamen zudem darin überein, dass Rawls nur scheinbar einem abstrakt-maximierenden Konzept von inhaltlich neutraler Freiheit folge, in Wahrheit aber einer (sehr) konkret ausgerichteten Freiheitslehre huldige. Rawls' Reaktion auf diese Kritik konnte zweifach ausfallen: entweder als Verteidigung der von ihm bislang schon in Anspruch genommenen qualitativen Voraussetzungen oder als ein Rückzug ins Quantitative. ¹⁵⁴ Welche Alternative ergriff er?

152 | Rawls, *A Theory of Justice*, S. 491.

153 | Vgl. Michael J. Sandel, »Review on John Rawls: Political Liberalism«, in: *Harvard Law Review*, 107, No. 7 (1994): 1765-1794, S. 1780ff.

154 | Vgl. William Arthur Galston, »Two Concepts of Liberalism«, in: *Ethics*, 105, No. 3 (1995): 516-534.

3.2.3 Relativistischer versus dogmatischer Liberalismus

In *Political Liberalism*¹⁵⁵ und *The Law of Peoples*,¹⁵⁶ sowie in *Justice as Fairness – A Restatement*¹⁵⁷ antwortete Rawls seinen Kritikern. Dabei bediente er sich beider oben genannter Strategien – der taktischen Flucht nach vorn ebenso wie des strategischen Rückzugs –, was es erschwerte, seinem Spätwerk interpretativ gerecht zu werden. Unstrittig ist jedoch: Rawls hat sich in späteren Jahren von den quantitativen Maximierungsvorgaben seiner ursprünglichen Theorie (»the most extensive scheme«; »to maximize the worth of liberty«; »mutual advantage«) distanziert,¹⁵⁸ ohne aber das vertragstheoretische Modell insgesamt aufzugeben.¹⁵⁹ Der ursprünglich intendierten *quantitativen* Vermessung eines einzigen Freiheitstyps und seines jederzeit kommensurablen Wertes kehrte er den Rücken zu und gestand freimütig ein, »that the idea of the *extent* of a basic liberty is useful only in the least important cases« (JFR 112, Herv. C.D.). Stattdessen schlug er nun eine auch *qualitativ* an der Suffizienz und Optimierung von Freiheit orientierte Theorie vor.

In *Political Liberalism* ist nun eher die Rede von »society as a *fair* system of cooperation over time« (PL 14, Herv. C.D.). Gelegentlich scheint Rawls sogar die Struktur symmetrischer Tauschverhältnisse zur Disposition zu stellen, etwa wenn er erklärt: »[t]he idea of reciprocity is *not* the idea of mutual advantage« (PL 17, Herv. C.D.).¹⁶⁰ Stattdessen werden nunmehr zwei »moral powers« des Menschen seinem Liberalismus zu normativen Vorgaben: die Fähigkeiten, einerseits Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit zu verabreden und andererseits eine Vorstellung des Guten für das eigene Leben zu entwickeln. Mit ihrer Hilfe gewichtet Rawls in seinen späteren Schriften die Optionen der Freiheit *qualitativ*: als mehr oder weniger wichtig (»significant«):

155 | Originalausgabe: 1993. Zitiert wird nach der zweiten Ausgabe: John Rawls, *Political Liberalism*, New York 1996.

156 | Originalausgabe: 1999. Zitiert wird nach der vierten Ausgabe: John Rawls, *The Law of Peoples: With »The Idea of Public Reason Revisited«*, Cambridge, Massachusetts 2002.

157 | John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, herausgegeben von: Erin Kelly, Cambridge, Massachusetts 2001.

158 | Ebenda, S. 112-114.

159 | Martha Nussbaum urteilt: »However, at the end of the day Rawls was unwilling to drop the social contract structure in favor of a more purely Kantian theory.« (*Creating Capabilities*, S. 85)

160 | Martha Nussbaum kritisiert angesichts dessen zurecht, dass Rawls über den damit erzeugten Widerspruch zu seinem bisherigen Werk nonchalant hinweggeht: »He is simply silent about the apparent contradiction.« (*Frontiers of Justice*, S. 59)

a liberty is more or less significant depending on whether it is more or less essentially involved in, or is a more or less necessary institutional means to protect, the full and informed exercise of the moral powers in one (or both) of the two fundamental cases. The more significant liberties mark out the central range of application of a particular basic liberty; and in cases of conflict we look for a way to accommodate the more significant liberties within the central range of each. (JFR 112f.)

Am Beispiel der Redefreiheit verdeutlicht sich Sinn und Zweck dieser Unterscheidung. In Hinsicht auf politische Meinungskundgaben sei Redefreiheit unbedingt zu schützen, meint Rawls, zum Zwecke privater Diffamierung vielleicht eher nicht. Die Begründung der Differenz liegt im jeweiligen (im ersten Fall gegebenen, im zweiten mangelnden) Beitrag zur Ausgestaltung der zwei »moral powers« (ebenda 114).

Alles das ist natürlich glasklar *qualitatives* Denken, welches – einmal mehr – hinsichtlich der Natur der Menschen und ihrer »moral powers« vollmundig bestimmte anthropologische Voraussetzungen in Anspruch nimmt. Rawls gesteht nun allerdings auch freimütig ein, dass er dabei von inhaltlich aufgeladenen Annahmen ausgeht, wie etwa von einem normativen Begriff freier und gleicher Personen, die bereits sowohl am Gerechten als auch am Guten orientiert sind; ferner von einem zweistufigen Konzept von Vernünftigkeit, das die rein *technische* Zweck-Mittel-Rationalität *sittlich* überformt; sowie auch von einem Konzept politischer Gemeinschaft als einer von vorneherein auf *faire* Kooperation angelegten Ordnung.

Damit jedoch ändert sich der Status begrifflicher Konstruktion in Rawls' Theorie. Es geht nun nicht mehr darum, eine liberale Werteordnung herzu-leiten, sondern diese auszugestalten:

We start with the fundamental idea of a well-ordered society as a fair system of cooperation between reasonable and rational citizens regarded as free and equal. We then lay out a procedure that exhibits reasonable conditions to impose on the parties, who as rational representatives are to select public principles of justice for the basic structure of such a society. (PL 103, Herv. C.D.)

Doch weigert sich Rawls, diese grundlegenden, gehaltvollen Voraussetzungen (beispielsweise die Annahme »reasonable and rational citizens regarded as free and equal«) *inhaltlich* zu verteidigen. Er zieht sich vielmehr auf das eigenwillige Argument zurück, eine solche Verteidigung liefe dem liberalen Interesse seiner Theorie zuwider.¹⁶¹ Das hat ihm den Spott eingetragen, er sei wohl be-

161 | Vgl. Patrick Neal, »Does He Mean What He Says? (Mis)Understanding Rawls's Practical Turn. (John Rawls)«, in: *Polity*, 27, No. 1 (1994): 77-111, insbesondere S. 87.

reit, die liberale Grundordnung mit Waffen zu verteidigen, hingegen nicht mit Worten.¹⁶²

Seinen Argumentationsverzicht begründet Rawls damit, dass in pluralistischer Öffentlichkeit sich ein Dissens über letzte Wahrheiten selbst seitens sowohl wohlmeinender als auch intellektuell kompetenter Urteilender nicht vermeiden lasse. Wolle man nicht diktatorisch irgendeine Position durchsetzen, so habe man eben das Faktum pluraler Anschauungen zu akzeptieren. Keine Staatstheorie könne sich allgemeiner Zustimmung erfreuen, die auf nur eine einzige der vertretenen Weltanschauungen, Philosophien oder sonstigen »comprehensive doctrines« zurückgreife. Aus pragmatischen Gründen sei daher eher ein »overlapping consensus« möglichst vieler solcher Doktrinen anzustreben (PL 38).

Laut Rawls dürfen in jenen Konsens nicht sämtliche vertretenen Ansichten eingehen, sondern nur solche, die sich schon durch eine bestimmte Vernünftigkeit (*reasonableness*) auszeichnen. Besagte Vernünftigkeit bestünde darin, sagt er, den Diskussionspartner nicht auf die je eigenen Ableitungsgründe (Religion, Moral, Tradition etc.) festzulegen. Man habe ihn allein mit solchen Argumenten anzusprechen, welche dieser bloß als Mitbürger teilen kann. Man verzichtet auf die intellektuelle Vereinnahmung des anderen und spricht diesen lediglich auf staatsbürgerlich-gemeinsame Grundlagen an. Nur Begründungen, welche dieser Reziprozitätsbedingung entsprechen, sollen seitens der öffentlichen Vernunft, d.h. konkret: in den gesetzgebenden und rechtsprechenden Institutionen des Staats, berücksichtigt werden.¹⁶³

Wie aber kommt es zu einer Zustimmung aller Bürger zu so toleranten Prämissen wie etwa, dass jegliche Mitbürger als frei und gleich sowie deshalb als Mitentscheider anzuerkennen sind? Rawls Antwort verblüfft: Man muss, kurz gesagt, das Glück haben, bereits in einer liberal verfassten Gesellschaft zu leben. Ist dies der Fall, so findet sich alles dafür Benötigte (ein weithin akzeptierter Begriff von den Grundrechten der freien, gleichen Persönlichkeit sowie die Vorstellung von Gesellschaft als einer aus reziproker Übereinkunft hervorgehenden, fairen Kooperationsordnung) bereits in der politischen Kultur und Verfassungswirklichkeit verankert.

162 | »Political liberals will, one assumes, defend liberalism with arms; but they will not do so with words.« (J. Judd Owen, *Religion and the Demise of Liberal Rationalism: The Foundational Crisis of the Separation of Church and State*, Chicago 2001, S. 120)

163 | Zur Habermas'schen Kritik des Rawls'schen Begriffs der öffentlichen Vernunft vgl. Jürgen Habermas, »Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism«, in: *The Journal of Philosophy*, 92, No. 3 (1995): 109-123, S. 119ff.; Cristina Lafont, »Procedural Justice? Implications of the Rawls-Habermas Debate for Discourse Ethics«, in: *Philosophy & Social Criticism*, 29, No. 2 (2003): 163-181, S. 171ff.

Daran ist richtig: Wo man sich auf einen bereits inkulturierten »overlap-ing consensus« von toleranten Überzeugungen berufen kann, in offenen Gesellschaften also, lässt sich in der Tat normalerweise eben jene breite Unterstützung organisieren, die man benötigt, um den in rawlsschen Konsensgedanken implizit schon affirmierten Werten auch zur expliziten politischen Realisierung zu verhelfen. Insofern bestünde die Aufgabe der politischen Philosophie sodann nicht mehr darin, einen liberalen Wertekanon *herzuleiten*, sondern ihn *anzuwenden*, zum Beispiel indem mit dem Gedankenexperiment des »veil of ignorance« bereits geteilte Grundwerte weiter ausdifferenziert und auf konkrete Probleme angewendet werden. Anstatt eines Philosophierens *über die Grundlagen* freiheitlicher Ordnungen und Verfassungen, wird von Rawls ein Philosophieren *auf deren Grundlage* zum Programm seines revidierten Liberalismus gemacht.

Die Kontextrelativität jenes Programms ist so *auffällig* wie *anfällig*. Realisiert sie Rawls normative Ansprüche oder untergräbt sie dieselben? Sicherlich kein Zufall ist, dass Richard Rorty versuchte, Rawls' neue Lehre für sich, d.h. für seinen eigenen, ausdrücklich *relativistischen* Liberalismus zu vereinnahmen.¹⁶⁴ Er erkannte freudig in Rawls einen unverhofften Parteigänger seiner Ansicht, dass der Liberalismus eben keine universale Wahrheit anbiete, sondern lediglich die gefälligen Gepflogenheiten des Westens reformuliere. Doch damit unterläuft Rorty klarerweise den Selbstanspruch von Rawls, mehr als nur eine Nachzeichnung des politischen *comme-il-faut* abendländischer Demokratien zu bieten.¹⁶⁵ Rawls sucht vielmehr eine Theorie, die einerseits gegenüber philosophischen, religiösen oder moralischen Voraussetzungen unabhängig ist, andererseits indes nicht bloß deskriptiv operiert.

Rawls sucht nach dieser Zwischenstellung auf dem Wege einer erneuten Auseinandersetzung mit Kants Philosophie. Bei dieser handele es sich um einen »comprehensive liberalism«; er selbst hingegen wolle mit einem schmaleren »political liberalism« auskommen. Dasselbe Urteil trifft im Übrigen John Stuart Mill, einen weiteren ehemaligen Referenzautor, dessen Bedeutung nun ebenfalls heruntergestuft wird. Gemeint ist, Kant, oder auch Mill, lege eine Theorie vor, in welcher zugunsten der politischen Freiheit nicht mit rein politischen, sondern mit moralischen und/oder metaphysischen Gründen argumentiert werde.¹⁶⁶ Das ähnele Argumenten aufgrund religiösen Glaubens; und die seien unbrauchbar für eine dem Pluralismus der Moderne verpflichtete politische Theorie. Moralische und metaphysische Argumente, so Rawls, richten sich eben vorrangig an diejenigen, die deren Prämissen teilen; das aber

164 | Vgl. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, New York 1989, S. 57.

165 | Vgl. Farid Abdel-Nour, »Liberalism and Ethnocentrism«, in: *Journal of Political Philosophy*, 8, No. 2 (2000): 207-226, S. 213.

166 | Vgl. Rawls, *The Law of Peoples*, S. 156.

sind – wo man auf Gesinnungsterror und philosophische Zwangsbekehrungen verzichtet – niemals alle.¹⁶⁷ Zwar sei gut und ehrenhaft, wenn man sich als *moralisches* Individuum der kantischen Ethik verpflichte, aber derlei dürfe nicht zum Prinzip politischen Handelns erhoben werden. Ebenso lehnt Rawls es erneut ab, dass ein *metaphysischer* Glaube zum Maßstab staatlichen Handelns erhoben werde.

In diese Argumentation schließt Rawls nunmehr auch den »Glauben« an Freiheit im kantischen Sinne ein. Somit formuliert Rawls jetzt – entgegen seiner bisherigen Konzeptionen –, dass man den kantischen Begriff einer transzendental über ihren Interessen und Zielen stehenden Person *nicht* zur Grundlage des politisch-rechtlichen Personenverständnisses erheben dürfe.¹⁶⁸ Dem mag man beipflichten, solange man sich klarmacht, dass Rawls mit diesen Argumenten nicht Kant, sondern nur seine eigene, defizitäre Kant-Interpretation trifft, die an der irrigen Annahme hängt, Kant übertrage seinen metaphysischen und moralischen Freiheitsbegriff auf die politische Arena. Jedoch Kant hatte weder das eine noch das andere vertreten (vgl. hier Abschnitt 2.1.2).¹⁶⁹ Dabei fordert Kant durchaus *nicht*, dass man sich die Verbindlichkeit zur Rechtstreue auch zum *inneren*, d.h. moralischen Bestimmungsgrund mache.¹⁷⁰ Bei Kant fungiert der *äußere* Rechtszwang als analytisches Moment des Rechtsprinzips, eben weil das Recht unabhängig von der Moral oder sonstigen Überzeugungen durchgesetzt werden soll. Insofern werden in Kants *Rechtslehre* die Moraltheorie – und erst recht die Metaphysik – strikt vom Recht separiert. Erst und allein in der *Tugendlehre* erklärt Kant die Erfüllung der rechtlichen Verbindlichkeiten auch zum inneren Anliegen einer sittlichen Lebensführung; dabei handelt es sich aber sodann um eine binnenmoralische Verpflichtung ohne politischen Geltungsanspruch.

Gegen Rawls' Vorhaben, Recht unabhängig von Moral und Metaphysik zu fundieren, ist nichts einzuwenden. Nur wäre es besser, diese Absicht nicht *gegen* Kant, sondern *mit* ihm umzusetzen. Eigentlich sollte Rawls aufgrund mehrjähriger Vorlesungen über Kants praktische Philosophie die systematischen Grundlagen genauestens kennen, die im System Kants eine ebensolche Trennung des Moralischen vom Rechtlichen fundieren.¹⁷¹ Dennoch aber

167 | Vgl. Thomas Nagel, »Rawls and Liberalism«, in: Samuel Freeman (Hg.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge 2003, S. 83ff.

168 | Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, S. 100.

169 | Vgl. Pogge, *Is Kant's Rechtslehre Comprehensive?*

170 | Vgl. Marcus Willaschek, »Which Imperatives for Right? On the Non-Prescriptive Character of Juridicial Laws in Kant's Metaphysics of Morals«, in: Mark Timmons (Hg.), *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford 2002, S. 68.

171 | Vgl. Beate Rössler, »Kongenial und aufmerksam. Rezension zu John Rawls: Geschichte der Moralphilosophie«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 51, No. 2 (2003): 325-329.

folgt er in seiner Identifikation der rechtlichen Freiheit Kants mit dem Prinzip moralischer Autonomie einer Interpretation, welche jene Differenzierung vernachlässigt. Jedoch lässt sich *de facto* Kants Rechtslehre, ganz so wie Rawls es von seiner eigenen Theorie verspricht,¹⁷² als ein *Modul* verstehen, dessen reduzierter Freiheitsbegriff in verschiedenste breitere Theorien (eines »comprehensive liberalism«) eingegliedert werden kann.¹⁷³

Dieser Punkt wird hier besonders betont, weil es bei der in Rede stehenden Definition des rechtlich-politischen Mediums um eine heikle und für den Liberalismus insgesamt zentrale Materie geht: die Begründung legitimer Zwangsgewalt.¹⁷⁴ Wie kann eine Legitimation der Staatsgewalt durchgeführt werden, ohne dass die anspruchsvollen liberalen Ziele des rawls'schen Ansatzes Schaden nehmen? Da die für konkrete politische Entscheidungen relevanten grundsätzlichen theoretischen Bestimmungen von Rawls allesamt in Rahmenbedingungen seiner Theorie vorverlegt werden, mündet die Frage nach der Geltungsfähigkeit seines Neuansatzes in folgende Überlegung ein: Was hat zu passieren, wenn jene Vorabklärungen, was ein gültiges Verfahren zur politischen Entscheidungsfindung sei, eben *nicht* von allen Beteiligten geteilt werden? Wie ist etwa mit einzelnen oder mit ganzen Gesellschaften umzugehen, für die das politische Gemeinwohl keineswegs darin liegt, unter Wissensausschluss über die jeweils eigenen Guts- und Heilsvorstellungen nach einer fairen Kooperation zwischen Freien und Gleichen zu suchen? Wie mit solchen, die (wie zum Beispiel Feministinnen) nicht strikt zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen trennen? Oder jenen, die (wie zum Beispiel bestimmte religiöse Gruppen) es ablehnen, zwischen dem Heiligen und dem Profanen, dem religiösen und dem politischen Lebensbereich, eine saubere Linie zu ziehen? Mit Menschen also, die nicht ihre *letzten* sowie tiefsten Gründe zugunsten *vorletzter*, pragmatischer Erwägungen zurücknehmen und einschränken wollen?¹⁷⁵ Die Forderung nach solchen Trennungslinien stellt ja in den Augen vieler Menschen bereits ein *liberales Dogma* dar – und ein ihnen *unplausibles* zumal. Als Zumutung erscheint ihnen nicht erst, was unter den von Rawls dekretierten Diskursbeschränkungen *herauskommt*, sondern bereits, was an

172 | Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, S. 144.

173 | »Rather than presuppose much more than Rawls does [...] he in fact presupposes much less. He makes no appeal to fundamental ideas prevalent in the public culture of his society, nor does he insist that persons have certain moral powers and matching higher-order interests in their development and exercise, nor does he seek to identify all-purpose means needed for realizing the conceptions of the good that citizens of a society like his own are likely to have.« (Pogge, *Is Kant's Rechtslehre Comprehensive?*, S. 175)

174 | Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, S. 567.

175 | Vgl. Banu Kilan, »J. Rawls's Idea of an ›Overlapping Consensus‹ and the Complexity of ›Comprehensive Doctrines‹«, in: *Ethical Perspectives*, 16, No. 1 (2009): 21-60.

strukturellen und inhaltlich restriktiven Vorbedingungen in den politischen Diskurs *eingeht*.¹⁷⁶

Wie also verteidigt sich Rawls' liberaler Prozeduralismus gegen illiberale Überzeugungen? Was kann er etwa dem Argument entgegensetzen, dass keineswegs alle Menschen gleich seien, sondern eine Gottheit eigens Unterschiede geschaffen habe zwischen Männern und Frauen, zwischen Angehörigen der einen und der anderen Kaste, der einen und der anderen Hautfarbe, des einen und des anderen Glaubens, die eben auch entsprechend in den Verfahren politischer Willensbildung – zum Beispiel durch ein unterschiedliches Wahlrecht – berücksichtigt werden müssten? Wie verteidigt Rawls seinen Ansatz gegenüber dem Glauben, es stelle ein Sakrileg dar, das Wissen um die individuelle wie gemeinschaftliche Heilsbindung einzuklammern; oder es rechtfertige jenes Heilswissen die Praktiken der Inquisition im Namen des Seelenheils? Was hat Rawls jemandem zu entgegnen, der allen Ernstes erklärt, Sinn und Zweck der politischen Ordnung sei die höchstmögliche Umsetzung theokratischer Ideale – einschließlich der Unterdrückung Andersgläubiger? Und was ist davon zu halten, wenn ganze Staaten sich solchen Ansichten verschreiben und von daher die Gewährung der Menschenrechte ganz oder teilweise verweigern?¹⁷⁷

Rawls' Antwort auf diese Fragen fällt, gelinde gesagt, überraschend aus. Er verbietet sich eine inhaltliche Stellungnahme zu solchen Konzeptionen und verweigert, seine eigenen philosophischen Hintergrundüberzeugungen in Anschlag zu bringen, um Fanatismus zu bekämpfen.¹⁷⁸ Doch will er sich keineswegs relativistisch geben und etwa Fundamentalismus tolerieren. Eher beabsichtigt Rawls, solange er innerhalb seiner eigenen Gesellschaft einen hinreichenden »overlapping consensus« hinter sich weiß, derartigen Ansichten überhaupt keine Beachtung zu schenken. Er sondert sie von vorneherein aus dem Reigen der *politisch* in Betracht kommenden Theoreme aus: Wer nicht die Voraussetzungen argumentativer Wechselseitigkeit und säkularer Toleranz einhalte, disqualifiziere sich eben selbst als nicht »reasonable« und sei daher nicht zum Abwägungsverfahren der legitimationsstiftenden öffentlichen Vernunft zuzulassen.

Der dabei von Rawls genutzte Begriff von »reasonable« ist verblüffend eng; auch »perfectly rational« argumentierende Subjekte gelten ihm nur als »reasonable«, wenn sie sich *nicht* von ihren spezifischen Vorstellungen vom Guten leiten lassen. Sie haben vielmehr ein »desire to engage in fair cooperation as

176 | Vgl. William Arthur Galston, *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge, UK 2002.

177 | Vgl. Steven J. Kautz, *Liberalism and Community*, Ithaca 1995, S. 179f.

178 | Vgl. Owen, *Religion and the Demise of Liberal Rationalism*, S. 120.

such« zu dokumentieren¹⁷⁹ und »for its own sake« eine Welt anzustreben, »in which they, as free and equal, can cooperate with others on terms all can accept«. ¹⁸⁰ Dieser nun doch *sehr* spezifische Begriff von Vernünftigkeit spiegelt zwar akkurat den Kerngehalt des rawlsschen Liberalismus wieder: nämlich, den durch reziprokes Argumentieren erzeugten Konsens über jeden sonstigen Inhalt und Wert in der Politik zu stellen. Aber darin liegt keineswegs nur eine *formale*, sondern auch eine *inhaltliche* Stellungnahme. Unter dem Sichtschutz prozeduraler Wertneutralität wird so ein höchster Wert eingeschmuggelt: der Konsens. Kein Wert verdiene es, das resultiert aus diesen Überlegungen, die Suche nach Konsens und konfliktfreiem Miteinander aufzugeben.¹⁸¹ Damit aber wird im Vergleich jeder andere Wert herabgesetzt und seiner eventuellen Unbedingtheit beraubt, obschon vordergründig gar nicht über Werte geredet wird!¹⁸²

Vor diesem Hintergrund spitzt sich die Frage brisant zu, wie mit Personen umzugehen ist, die sich auf eine solche säkulare Depotenziierung und die nachfolgende politische Einzäunung ihrer Werte nicht einlassen, weil sie etwa glauben »that certain questions are so fundamental that to insure their being rightly settled justifies civil strife?«¹⁸³ Angesichts dieser Frage lässt Rawls alle Masken fallen und spricht Klartext. Wenn aus dem Glauben an andere höchste Werte, wie zum Beispiel »the salvation of a whole people«, ein Widerstand gegen die liberalen Diskursbedingungen entsteht, so erklärt Rawls kurzerhand: »At this point we may have no alternative but to deny this, or to imply its denial [...]«. ¹⁸⁴ Augenscheinlich reicht es ihm, solchen Gläubigen nachzuweisen, dass ihre Lehre sich mit dem Faktum pluraler Anschauungen nicht verträgt, um ihre Ansichten politisch abzuwerten. Vorzugswürdig sei es zwar, wenn man schon innerhalb der jeweiligen Wert- und Religionsgemeinschaften Strömungen oder Gruppierungen verstärken könnte, welche ihrerseits bereits die pluralistische Öffnung jener Gemeinschaften betrieben. Aber wenn derlei tolerante Strömungen, welche Rawls vorrangig im Christentum und vereinzelt auch im Islam ausmacht, zu schwach sind, um sich durchzusetzen, bleibe nur der Ausschluss der religiösen Rede vom Diskurs.

179 | Rawls, *Political Liberalism*, S. 51.

180 | Ebenda, S. 50.

181 | Vgl. Owen, *Religion and the Demise of Liberal Rationalism*, S. 113f.

182 | »Rawls seems to suppose that a fundamentalist can believe in the unambiguity of God's commandments for human life [...] – while nevertheless putting those commandments aside politically.« Das indes erfordert »a change in one's beliefs concerning God's will. One must come to believe that it is consistent with God's will that it be set aside in politics.« (Owen, ebenda, S. 117)

183 | Rawls, *Political Liberalism*, S. 152.

184 | Ebenda.

So aber verkommt Rawls' Rede von der staatlichen Wertneutralität zu einem Lippenbekenntnis. Indem Rawls den Radius dessen, was er als Raum öffentlicher Vernunft anerkennt, derartig reduziert, raubt er dem politischen Disput wesentliche Tiefendimensionen. Die Suggestion, auch ohne Einbeziehung letzter Gründe seien die propositionalen Gehalte der jeweiligen (oft religiösen) Hintergrundtheoreme verlustfrei ins politische Medium zu übersetzen, überzeugt eben genau jene nicht, deren letzten Gründe eine kompromisslose und sich dem Konsens- und Toleranzprinzip widersetzende Widmung einfordern.¹⁸⁵ Rawls' Vorhaben, gewisse Begründungen gar nicht erst in den politischen Entscheidungsprozess eingehen zu lassen, wirkt sich vor einem solchen Hintergrund keineswegs neutral, sondern parteilich aus: Sein Modell entwertet prozedural all jene Gründe, die ein allen denkbaren Konsensen übergeordnetes Gut anstreben. Hierbei offenbart sich seine vorgebliche Toleranz gegenüber dem religiösen Bewusstsein als dessen mehr schlecht als recht kaschierte Ablehnung; was Rawls auch bündig eingesteht: »Of course, we do not believe the doctrine believers here assert, and this is shown in what we do.«¹⁸⁶

Diese Überlegungen machen auf eine systematische Schwäche des rawlschen Liberalismus aufmerksam. Zunächst behauptet Rawls, von allen *qualitativen* (moralischen oder metaphysischen) Wertungen abzusehen und, geradezu positivistisch, alle rational verfolgten Präferenzen *quantitativ* gleich gelten zu lassen. Doch dann schreckt er vor der letzten Konsequenz dessen zurück. Wo es brenzlich wird, weil die tatsächlichen Präferenzen auf ungeliebte Gesellschaftsformen hindrängen, zieht Rawls die Notbremse; er schneidet die quantitative Freiheit (aller) zu politischer Meinungsäußerung und Partizipation zurück auf den qualitativen Begriff (einiger), was denn überhaupt *vernünftige* politische Argumente seien.

Jedoch kann man der Lobpreisung eines »political liberalism« und der Suche nach einem von allen gesellschaftlichen Gruppierungen mitgetragenen »overlapping consensus« folgen, ohne Rawls im Ergebnis zuzustimmen.¹⁸⁷ Überzeugend erscheint, politische Probleme als *vorletzte* Fragen zu behandeln, deren Lösungen nicht aus den *letzten* Gründen der menschlichen Existenz deduziert, sondern von der jeweiligen politischen Gemeinschaft bearbeitet werden: in einer sich von den Reflexionen aller Bürger getragenen Debatte. In der Tat: Metaphysik ist nicht Staatsräson.¹⁸⁸ Keineswegs aber erzwingt diese Überlegung automatisch den Schluss, darum dürfe man niemals die Prämissen von

185 | Vgl. Stephen Macedo, »Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?«, in: *Ethics*, 105, No. 3 (1995): 468-496, S. 482ff.

186 | Rawls, *Political Liberalism*, S. 152f.

187 | Vgl. Martha Nussbaum *Frontiers of Justice*, S. 6 u.ö.

188 | Vgl. Charles E. Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge, England; New York 1996.

Freiheit und Gleichheit hinterfragen oder deren Geltung von der jeweils eigenen Weltanschauung aus thematisieren. Die Metaphysik ins politische Exil zu schicken, erscheint mir weder durchführbar noch wünschenswert (dazu mehr in Kapitel 5.2 und 5.3).

In der rawlsschen Fadenführung scheint ein übliches Strickmuster quantitativ-liberalen Denkens auf: die Präsumption eines wertneutralen Freiheitsbegriffs, verklöppelt mit dem Garn bloßer Quantität. Weil aber so diejenigen Prinzipien nicht gesichert werden können, auf die es Liberalen eigentlich ankommt, werden im Nachgang qualitative Kriterien in die quantitativen Theoreme eingewebt, um diesen beispielsweise Postulate weltoffener Toleranz und maßvoller Bürgerlichkeit anzunähen. Eine wahrlich mühselige Nadelarbeit.

Ganz anders die gedankliche Webtechnik Kants: Dieser hat ja ebenso scharf wie Rawls alle Versuche zurückgewiesen, aus religiösen oder moralischen Gründen die Freiheit anderer zu beschneiden. Er aber musste dafür nicht zwischen politisch zulässigen und politisch unzulässigen Meinungen unterscheiden. Dass Vorhaben in die politische Entscheidungsbildung eintreten, welche dem individuellen Freiheitsrecht zuwiderlaufen, schließt sein Rechtsbegriff von vornherein aus. Das indes resultiert bei Kant direkt aus einer qualitativ konturierten Idee rechtlicher Freiheit. Es muss nicht eigens über die vermeintliche Wahrung des Eigeninteresses indirekt hergeleitet werden. Diese strikte Festlegung wirkt sich befreiend, nicht begrenzend für die liberale Sache aus. Kant ist mithin ein orthodoxerer und zugleich toleranterer Liberaler als Rawls. Orthodoxer ist er, weil er die Lehre der Freiheit inhaltlich verteidigt, wozu er auch seine philosophischen Grundüberzeugungen heranzieht, etwa vom Vorrang der Freiheit gegenüber den durch sie zu etablierenden politischen Gütern. Kant erweist sich aber auch als toleranter, da er den Sieg unliebsamer Meinungen nicht durch politische Entmündigungsverfahren ausschließen will, sondern der öffentlichen Vernunft zutraut, innerhalb und vermittels demokratischer Prozesse mit illiberalen Ansinnen fertig zu werden.¹⁸⁹ Wenn ein Volk etwa gegen die religiöse Vereinnahmung der politischen Sphäre und/oder seiner individuellen Freiheitsrechte nicht aufbegehrt, so kann auch Kant dies natürlich verhindern, wohl aber immerhin, anders als Rawls, als normativ verfehlt zurückweisen.¹⁹⁰

189 | Vgl. Gillroy, *Making Public Choices*.

190 | »Unlike Rawls' original position [...], the principle of publicity is not a hypothetical choice situation in which ordinary citizens will place or imagine themselves. The substantive work of Kant's political philosophy is done not by the constructive procedure of the social contract, but by the constructed ideas of publicity and possible political agency. [...] Kant is not a hypothetical proceduralist [...].« (Krasnoff, *How Kantian Is Constructivism?*, S. 405)

Rawls hingegen verstellt sich die Möglichkeit, ethisch oder religiös motivierten Relativierungen politischer Freiheiten anders als durch einen Machtanspruch entgegenzutreten, weil er unter postmodernen Bedingungen jedes substantielle Argumentieren für die Freiheit als politisches Prinzip als unzulässig ablehnt. Indem aber Rawls ohne Angabe inhaltlicher Gründe die liberalen politischen Verfahren des Westens vorschreibt, widerspricht er performativ seinen eigenen liberalen Grundanliegen. Er setzt voraus, was zu begründen wäre; nämlich, dass im Eintreten für freiheitsrechtliche politische Entscheidungsverfahren mehr und anderes geschieht als das Durchdrücken eines liberalen Credos gegen andere Überzeugungssysteme. Freiheit so durchzusetzen *dogmatisiert* den Liberalismus jedoch. Zugleich *relativiert* es ihn, da man sich dann konsequenterweise auch umgekehrt mit illiberalen politischen Prozeduren anfreunden müsste, sobald die gesellschaftlichen Vorzeichen wechseln; eine Konsequenz, die Rawls persönlich sicher nicht hätte ziehen wollen.

3.2.4 Wessen Freiheit?

Das Schwanken zwischen einem dogmatischen und einem relativistischen Freiheitsverständnis stellt meines Erachtens keinen Ausrutscher im Werk von Rawls dar. Es ist vielmehr für das ungeklärte Verhältnis von qualitativen zu quantitativen Kriterien in seiner Konzeption kennzeichnend. Dies zeigt sich nicht nur, wie der letzte Abschnitt herausgearbeitet hat, wenn man fragt, *welche* Optionen, Lebenschancen oder Befähigungen im Namen der Freiheit maximiert werden sollen. Es tritt auch hervor, wenn man näher hinsieht, um *wessen* Freiheiten es der von Rawls anvisierten Gesellschaft geht. Rawls Antworten auch auf diese qualitative Frage bleibt unbefriedigend.

Schon in der *Theory of Justice* stellte sich das Problem, die Rechte der Behinderten oder zukünftiger Generationen angemessen zu thematisieren. Der Grund: Im Rahmen der »original position« sollte eine den individuellen Nutzen maximierende Zweckrationalität zum Zuge kommen. Verbindlichkeiten gegenüber anderen mussten als Tausch von privaten Nutzen- oder Freiheitsmengen rekonstruiert werden. Unter solchen Voraussetzungen werden alle Parteien auf symmetrische Reziprozität abzielen und das Ihre nur leisten, falls sie ein quantitativ gleichwertiges Anderes zurückerhalten. Dass dabei faire Tauschergebnisse herauskommen, ist sofern und solange denkbar, wie als Tauschpartner zeitgenössische und ähnlich starke Subjekte auftreten, »who can play the role of fully cooperative members« (JFR, 24). Wenn aber der zu begünstigende Andere ein noch nicht geborenes Subjekt oder ein schwer Behinderter ist, von welchem man nichts oder nur wenig zurückerwartet, so macht die Gewährung von Leistungen in einem derart auf quantitativen Vorteil be-

dachten Kalkül keinen Sinn.¹⁹¹ Tieren konnte Rawls deshalb im Rahmen seiner Theorie erklärtermaßen keinen Status als Rechtssubjekte einräumen (TJ 504-512). Bei Menschen mit Behinderungen liegt der Fall ähnlich. Vielleicht auch hat Rawls deshalb die Thematisierung der Rechte Behinderter zeitlebens stets vor sich her und hinaus geschoben.¹⁹²

An einer Herleitung der Rechte zukünftiger Generationen hatte Rawls sich indes bereits in der *Theory of Justice* versucht.¹⁹³ Um die von ihm gewünschten Resultate (einer nachhaltigen Umwelt- und Finanzpolitik) zu erhalten, führte Rawls zunächst anthropologische Zusatzannahmen ein, wie etwa die Unterstellung emotionaler Sorge der Kontraktpartner um ihren eigenen Nachwuchs. So lädt er uns ein, eine Folge von miteinander verzahnten Generationen zu denken. Dann könne, von Stufe zu Stufe, ein mehr oder weniger *symmetrischer* Nutzentausch stattfinden, sofern man den rationalen Entscheidern ein Eigeninteresse am Wohlbefinden ihrer Nachkommen zuschreibe.¹⁹⁴ Dabei bleibt Rawls indes den Nachweis schuldig, warum man sich nicht bei einer Politik begnügen sollte, die zwar der ersten und zweiten und eventuell dritten nachfolgenden (d.h. in der eigenen Biographie noch erlebbaren) Generation noch nutzt (und eventuell auch noch den von diesen Generationen erlebten Nachkommen), aber die Interessen etwa der (von jenem Konstrukt nicht einzufassenden) siebten oder achten Generation gänzlich außer Acht lässt.

Zudem machte Rawls sich in den Augen seiner Kritiker erneut einer *ad hoc*-Metaphysik schuldig: Denn Sorge um den Nachwuchs ist ja nichts, was im Begriff eines rationalen Vorteilssuchers analytisch angelegt wäre. Aber auch seine von jenen *ad hoc*-Annahmen bereinigten Versuche, zukünftigen Generationen rechtlichen Interessenschutz zu gewähren, überzeugen nicht. So erklärt Rawls, dass eine jede Generation es als in ihrem Interesse liegend emp-

191 | Vgl. Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in 'A Theory of Justice' by John Rawls*, Oxford 1973; siehe auch: Barry, *Justice as Impartiality*.

192 | Bei Martha Nussbaum findet sich in *Frontiers of Justice* eine ausführliche Diskussion jener Schwierigkeit im Werk von Rawls. Sie zeigt, dass Rawls das Problem einer gleichwertigen Berücksichtigung der Menschenrechte von Personen mit Behinderungen nur hätte lösen können, falls er sich bereit gefunden hätte, die wesentlichen Grundlagen seiner Vertragstheorie zur Disposition zu stellen; wozu er aber bekanntlich nicht bereit war. Dieser Analyse habe ich nichts hinzuzufügen.

193 | Vgl. Claus Dierksmeier, »John Rawls on the Rights of Future Generations«, in: Jörg Tremmel (Hg.), *Handbook of Intergenerational Justice*, Cheltenham, United Kingdom; Northampton, Massachusetts, 2006, 73-85.

194 | Vgl. Jörg Tremmel, »Welche Prinzipien der Generationengerechtigkeit würden Vertreter aller Generationen unter dem Rawls'schen Schleier der Unwissenheit festlegen?«, in: *Zeitschrift für politische Philosophie*, (2009).

finden müsse, sich auf Handlungsgrundsätze zu verpflichten, von denen sie wünscht, dass sie von früheren Generationen berücksichtigt worden wären.¹⁹⁵ Stellen wir jedoch auf einen rein quantitativen Freiheits- und Nutzentausch ab, so werden gegenwärtige Entscheider es sicher freudig begrüßen, dass *bisherige* Generationen mit ihrer Umwelt sorg- und sparsam umgingen. Warum aber sollte es im Interesse ihres Eigennutzes liegen, sich gleichermaßen zu einer (notwendigerweise unvergolten bleibenden) Rücksichtnahme auf die Nachgeborenen durchzuringen? Rawls proklamiert also, was *de facto* nicht stimmt: Rationaler Egoismus und die Interessen zukünftiger Generationen fallen öfters eben *nicht* zusammen – darum werden ja auch die Rechte der Nachgeborenen ständig mit Füßen getreten.¹⁹⁶

Weniger Eigennutz und Vorteilsdenken als vielmehr Anstand und Moral braucht es von daher. Wer sich aus *unbedingter* Achtung vor den Nachkommen verpflichtet sieht, nachhaltig mit dem Planeten Erde zu verfahren, folgt eben keinem durch quantitativ-symmetrischen Tausch *bedingten* Nutzentauschkalkül, sondern weiß sich einem anderen Freiheitsverständnis verbunden. Erst von der Warte einer qualitativen Konzeption aus, derzufolge nicht jeder Freiheitsgebrauch quantitativ gleichen Wert hat – die Freiheit zu zerstören denselben wie Freiheit zu bewahren etwa –, lässt sich plausibel eine Verantwortung auch für die siebte oder achte nachfolgende Generation begründen.

Rawls' aufwendige Konstruktionen zur Generationengerechtigkeit führen somit unvorsätzlich die Misslichkeiten einer ihre qualitativen Prämissen ausblendenden Theorie vor Augen: In der *Theorie of Justice* hatte er noch zugunsten intuitiv anerkannter, qualitativer sowie auch asymmetrisch ausgerichteter Pflichten korrigierend in das Räderwerk des quantitativ-symmetrischen Tausches durch willkürliche Zusatzannahmen eingegriffen. Nach der Depotenzierung der in der *Theory of Justice* noch dienstbaren Spekulationen über die Freiheit und Gleichheit aller Personen von *präskriptiven metaphysischen Universalien* zu nur noch *deskriptiven Generalisierungen* über liberale Gesellschaften will so ein Ausbruch aus der Logik symmetrischer Wechselseitigkeit nicht mehr gelingen. Rawls kann mit quantitativen Mitteln allein nicht begründen, warum in gewissen Themenbereichen der politischen Rechtsverwaltung eine rein quantitative Ratio der Tauschkalküle nicht mehr beziehungsweise nicht allein zum Zuge kommen dürfe.

Rawls fehlen qualitative Leitlinien, die auch abseits symmetrischer Beziehungen den betroffenen Subjekten das Ihre sichern. Da er sich weigert, *hypothetisch-wechselseitige Interessenslagen* durch *kategorisch-unbedingte*

195 | Vgl. Rawls PL 1996, S. 271ff.; LP, S. 159 ff.

196 | Vgl. Mark W. Anderson, Mario Teisl und Caroline Noblet, »Giving Voice to the Future in Sustainability: Retrospective Assessment to Learn Prospective Stakeholder Engagement«, in: *Ecological Economics*, 84 (2012): 1-6.

Anerkennungsforderungen zu überformen, muss er – streng genommen – überall dort, wo symmetrische Beziehungen nicht konstruierbar sind, die Zuerkennung von Rechten verweigern oder mindestens doch deren faktische Verweigerung als theoriekonform akzeptieren. Dass sich so die Rechte zukünftiger Generationen und von Menschen mit Behinderungen oder gar von Tieren in den Rahmen seiner Theorie nur schwerlich integrieren lassen, hat Rawls selbst gesehen und eingestanden: »While we would like eventually to answer all these questions, I very much doubt whether that is possible within the scope of justice as fairness as a political conception.« (PL 21)

Dieser Befund mag überraschen; ihm scheint entgegenzustehen, dass man beim späten Rawls allüberall viel liberales Pathos findet: etwa einen emphatischen Begriff von Personen, die sich selbst und einander als freie und gleiche begreifend die Regeln ihres interessegeleiteten Verstandes im Lichte sittlicher Vernunft sowohl überprüfen wie gegebenenfalls transformieren. In der Tat: Wenn am Altar von Rawls' Theorie Aspekte der Personalität verhandelt und verwandelt werden, durchziehen dichte Schwaden humanistischen Weihrauchs die kalte Kathedrale seines Denkens. Der Eindruck aber täuscht, damit läge mehr als nur wohlriechender Nebel vor. Eine echte Wandlung zu einem tauglichen normativen Korrektiv, das symmetrieorientierte Nutzenkalküle zugunsten unverletzlicher Personenrechte in die Schranken weisen könnte, vollzieht sich nicht.

Seinen Personenbegriff eben fundiert Rawls keinesfalls *kontrafaktisch* – das glücke allzusehr der von ihm mit Pein gemiedenen kantischen Metaphysik –, sondern allein *historisch*, indem er ihn aus den faktisch-angewendeten Prinzipien praktischer Vernunft in liberalen Staatswesen destilliert. Rawls erklärt nur: *Sofern* jene Prinzipien der Anerkennung von anderen Personen als freier und gleicher Individuen überhaupt historisch auffindbar seien, müsse es zu der in ihnen sich artikulierenden Vernunft auch Subjekte geben, für die jene Prinzipien etwas bedeuten. Also gibt es Personen, die mit dem Vermögen ausgestattet sind, zwischen dem (nachrangigen) Guten und dem (vorrangigen) Gerechten zu unterscheiden (JFR, 107). Die für seine *Theorie* nötige zweistufige sittliche Orientierung, welche eine Kritik der je eigenen Vorstellungen vom Guten im Lichte allgemeiner Gerechtigkeitsformen ermöglicht, existiere also bereits in der *Praxis*. Dieses Argument ist so zirkulär wie ergebnisarm. Es etabliert die *Geltung* jener Prinzipien eben nur in Gemeinwesen, wo diese bereits historische *Gültigkeit* haben. Ein derartig erarbeiteter Personenbegriff kann jedoch keine normative Kraft *jenseits* liberaler Gesellschaften entfalten. Daraus folgt: Im Versuch, seinen Liberalismus theoretisch zu entlasten, beraubt Rawls

ihn eben der argumentativen Grundlagen, welche eine Philosophie der Freiheit benötigt, um ihre normativen Ansprüche zu verteidigen.¹⁹⁷

Augenfällig wird dieser Punkt angesichts der Ausgrenzung bestimmter Menschen und Gruppen aus dem Schutzrahmen des Sozialvertrags in Rawls' Theorie des Völkerrechts. Man hätte aus der Logik seiner bisherigen Theorie darauf spekulieren können, dass es ihm im internationalen Rahmen darauf ankäme, die normativen Maßgaben seiner *Theory of Justice* auf die globale Ebene auszuweiten und Postulate internationaler sozialer Gerechtigkeit sowie einen globalen Katalog personaler Freiheitsrechte zu verteidigen. Stattdessen aber redet Rawls in *The Law of Peoples* einer anderen Politik das Wort. Er schlägt einen in Fragen der Verteilungsgerechtigkeit weithin untätigen Staatenbund vor, an dem auch Nationen teilnehmen dürfen, die es bei den Menschenrechten nicht sonderlich genau nehmen.¹⁹⁸

Rawls' Position ist: Solange illiberale Staaten sich im *Außenverhältnis* an Grundsätze halten, die von einer völkerrechtlichen »original position« zweiter Ordnung her geboten seien, solle man es akzeptieren, wenn sie im *Innenverhältnis* nicht vollauf den seitens der »original position« erster Ordnung entwickelten Anforderungen genügen (JFR, 70). Sofern jene Staaten nur »a special class of urgent rights« jedermann zugestehen, wie zum Beispiel »freedom from slavery and serfdom« (JFR, 79), seien sie als Bündnispartner für einen globalen Staatenbund akzeptabel. Man wolle ja nicht Grundüberzeugungen eines »Western individualism« (LP 69) anderen Völkern aufnötigen. Darum müsse man leider auch Ungleichheiten in der Ausgestaltung und im Schutz der Menschenrechte von Nation zu Nation anerkennen (LP 65-71). Gewisse Beeinträchtigungen der – seitens der »original position« erster Ordnung noch scharf eingeforderten – liberalen Abwehrrechte (insbesondere, scheint es, von Frauen) solle man aus Respekt vor der internen Souveränität jener Staaten im Völkerrecht, d.h. aus der »original position« zweiter Ordnung, hinnehmen.

Wir sehen: Die letzte Quelle aller Normativität ist und bleibt bei Rawls die nationale Gemeinschaft, die Rawls als »a closed system isolated from other societies« denkt (TJ 8). An sie allein, an den Nationalstaat also, haben sich die Einzelnen zu halten, die ihre Menschenrechte einfordern. Damit hier keine hässliche theoretische Lücke aufklafft, müssen die Nationen so gedacht wer-

197 | Vgl. Stephen Macedo, *Diversity and Distrust*, Cambridge, Massachusetts 2000, S. 183.

198 | Vgl. David Ingram, »Between Political Liberalism and Postnational Cosmopolitanism: Toward an Alternative Theory of Human Rights«, in: *Political Theory*, 31, No. 3 (2003): 359-391; Charles R. Beitz, »Human Rights as a Common Concern«, in: *American Political Science Review*, 95, No. 2 (2001): 269-282. Eine ausgedehnte Verteidigung der Rawls'schen Position findet sich hingegen bei David A. Reidy, »Rawls on International Justice: A Defense«, in: *Political Theory*, 32, No. 3 (2004): 291-319.

den, als ob sie samt und sonders über alle Voraussetzungen verfügten, den menschenrechtlichen Ansprüchen ihrer Bürger gerecht zu werden. Man muss aber mit einem Blick auf die realen Verhältnisse wohl in Frage stellen, dass alle Nationalstaaten sowohl über die notwendigen (ökonomischen) wie hinreichenden (politischen) Mittel verfügen, allen Menschen distributiv gerecht jeweils das Ihre zukommen zu lassen.

Das hat namhafte Kritiker auf den Plan gerufen. Falls sich nämlich eine bestimmte *polis* nicht um die Auswirkungen ihrer Politik auf Ausländer oder um menschenrechtliche Feinheiten schert, so kennt die rawlssche Theorie »no systematic way of opening up the reflections in the original position to the eyes of mankind«, monierte etwa Amartya Sen (IJ 127). Auch Martha Nussbaum kritisiert die Annahme, dass Staaten ihre Bevölkerung stets fair sowohl innen- wie außenpolitisch repräsentieren als »idealism carried to a point at which it loses useful contact with reality«. ¹⁹⁹ Schließlich gibt es Regierungen, bei denen Menschenrechtsverletzungen nicht die Ausnahme, sondern die Regel, da Teil ihres politischen Programms, sind. Nussbaum stellt die eminent wichtige Frage: Wer steht den Unterdrückten bei? Wer schützt die Bürger vor (Unrechts-) Staaten? ²⁰⁰ Fragen, die unten noch näher erörtert werden anhand von Sens Kritik, dass Rawls keine »procedural barricade against susceptibility to local prejudices« vorsähe und sich damit eines ebenso engstirnigen wie engherzigen »parochialism« schuldig mache (IJ 127).

Rawls hat so nicht nur die in ihn gesetzten Hoffnungen auf die Vorlage eines überzeugenden *kosmopolitischen* Liberalismus enttäuscht. ²⁰¹ Mit der internationalen Begrenzung seiner liberalen Grundanliegen beschädigte

199 | Nussbaum, *Frontiers of Justice* 233.

200 | »Rawls seems to accord legitimacy to the status quo, even when it is not fully accountable to people. One of the things people themselves might want out of international relations is help in overthrowing an unjust regime, or winning full inclusion in one that excludes them.« So kommentiert dies Martha Nussbaum in *Frontiers of Justice*, S. 234.

201 | Vgl. Charles R. Beitz, »Rawls's Law of People«, in: *Ethics*, 110, No. 4 (2000): 669ff; Allen Edward Buchanan, »Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World«, in: *Ethics*, 110, No. 4 (2000): 697; Simon Caney, »Cosmopolitanism and the Law of Peoples«, in: *Journal of Political Philosophy*, 10, No. 1 (2002): 95-123; Andreas Føllesdal und Thomas Winfried Menko Pogge, *Real World Justice: Grounds, Principles, Human Rights, and Social Institutions*, Dordrecht 2005; Andrew Kuper, »Rawlsian Global Justice: Beyond The Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of Persons«, in: *Political Theory*, 28, No. 5 (2000): 640-674; Kok-Chor Tan, »The Law of Peoples: With 'The Idea of Public Reason Revisited' (Review)«, in: *Canadian Journal of Philosophy*, 31, No. 1 (2001): 113(20). Eine m.E. wenig überzeugende Verteidigung des rawlsschen Standpunkts zur Globalisierungsethik findet sich hingegen bei: Huw Lloyd Williams,

Rawls den politischen Liberalismus zudem auf *nationaler* Ebene. Schließlich zog Rawls so auch den präskriptiven Charakter der »original position« *erster Ordnung* – und mithin seines Begründungswerkzeugs *par excellence* – in Zweifel. Handelte es sich nämlich bei der »original position« wirklich, wie noch die *Theory of Justice* suggerierte, um eine Verbildlichung der normierenden Kraft menschlicher Vernunft, so müssten ihre Regeln schlechthin universal gelten – und folglich für jeden Staat der Welt verbindlich sein. Akzeptiert man hingegen, dass nur *einige* Staaten den in der »original position« erster Ordnung etablierten Kriterien gerecht werden, was dann? Sofern man (mit dem späten Rawls) für andere Staaten auch politische Repräsentationsverfahren als gültig anerkennt, welche beispielsweise über hierarchische Stellvertretung unter Ausschluss marginalisierter Schichten sowie des weiblichen Geschlechts arbeiten, so entwertet er doch rückwirkend den Status der »original position« auch in liberalen Gesellschaften. Von einer transzendentalen Legitimationsbedingung *aller* Herrschaft wird sie somit heruntergestuft zu einer Beschreibung *einiger* Politikverständnisse.²⁰² Der Liberalismus im Westen verkümmert damit, ganz wie bei Rorty, zum Liberalismus allein des Westens.²⁰³

Theoretischen Vorentscheidungen fällt so die Praxis globaler Solidarität zum Opfer. Anstatt die Menschheit – wie es von Kant her naheläge²⁰⁴ und von Krause ausgeführt wurde (vgl. Abschnitt 2.3.4) – insgesamt als Ausgangs- und Anspruchssubjekt globaler Gerechtigkeit zu positionieren, bleibt Rawls einem methodologischen Nationalismus verhaftet. Jenseits der Nationalstaaten versucht er gar nicht erst, dem Gedanken einer Teilhabegerechtigkeit (*iustitia distributiva*) Eingang in die politische Praxis zu verschaffen. Angesichts krasser globaler Armutsverhältnisse hat Rawls nicht viel mehr zu bieten, als verarmten Nationen die wesentliche Verantwortung für ihre missliche Lage selbst zuzuschieben:

I believe that the causes of the wealth of a people and the forms it takes lie in their political culture and in the religious, philosophical, and moral traditions that support the

On Rawls, Development and Global Justice: The Freedom of Peoples, Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York 2011.

202 | Zu einer Verteidigung der Modifikationen im Konzept der *original position* vgl. Terrence Kelly, »Sociological not Political: Rawls and the Reconstructive Social Sciences. (Special Issue: Papers from the Second St. Louis Roundtable on Philosophy of the Social Sciences, April 2000, Part 1)«, in: *Philosophy of the Social Sciences*, 31, No. 1 (2001): 3-19.

203 | Vgl. dazu die Kritik bei Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice*, S. 235ff. und besonders S. 301ff.

204 | Vgl. Brian J. Shaw, »Rawls, Kant's Doctrine of Right, and Global Distributive Justice«, in: *The Journal of Politics*, 67, No. 1 (2005): 220-249.

basic structure of their political and social institutions, as well as in the industriousness and cooperative talents of its members, all supported by their political virtues. (LP 108)

Die lähmende Konsequenz ist klar: Wenn es in der Hand einer jeden Nation liegt, ihre Bürger vor Armut zu schützen, dann liegt es eben auch in der Verantwortung von niemandem sonst.²⁰⁵

Das Ergebnis verwundert sowohl mit Blick auf die Vergangenheit (Kolonialismus, Imperialismus) als auch auf Gegenwart und Zukunft (zum Beispiel hinsichtlich struktureller Ungerechtigkeiten im Welthandel).²⁰⁶ Leben wir denn in einer Welt, in der Nationalstaaten als »rough equals« miteinander um ökonomische Vorteile und politische Gestaltung so schachern können, dass die Interessen und Rechte ihrer Bürger zureichend gewahrt werden? Oder ist jene Quasi-Symmetrie nicht völlig fiktiv angesichts einer Welt, die militärisch von einzelnen Staaten, ökonomisch von wenigen Nationen sowie Firmen und finanziell von etlichen, Hedgefonds und Investmentbankern aus dem Gleichgewicht gebracht werden kann?²⁰⁷ Das weitgehend von den wohlhabenderen Nationen der Welt geformte *Global Governance*-System und die daraus resultierenden bisherigen wie gegenwärtigen ökonomischen Nachteile für ärmere Länder haben doch vielmehr eine Welt erschaffen, die für die absehbare Zukunft wohl doch eher durch Asymmetrie als durch Symmetrie charakterisiert sein wird.

Insofern ist dem scharfen Urteil von Martha Nussbaum zuzustimmen: »To assume a rough equality between parties is to assume something so grossly false of the world as to make the resulting theory unable to address the world's most urgent problems.«²⁰⁸ Ganz im Gegenteil konstatiert Martha Nussbaum: »We live in a world in which it is simply not true that cooperating with others on fair terms will be advantageous to all.«²⁰⁹ Deshalb postuliert sie gerade für die

205 | Sehr richtig notiert Martha Nussbaum mit Blick auf Rawls, dass man Fragen der globalen Gerechtigkeit keineswegs Appelle an »thrift and virtue« (*Frontiers of Justice*, S. 240) überspielen kann. Rawls hingegen »ratified philosophically what the powerful nations of the world, especially the United States, like to do anyway: they pretend their system is fixed and final, and resist with might and main any demand that they change internally, whether in matters of human rights or in environmental matters or in matters of economic policy, either in response to the situation of the rest of the world or in response to international treaties and agreements. [...] In the real world, however, we see this tactic for what it is: an arrogant mentality that is culpably unresponsive to grave problems. One should not grant it philosophical respectability.« (Ebenda, S. 236)

206 | Vgl. Martha Nussbaum, ebenda, S. 20f.

207 | Vgl. Martha Nussbaum, ebenda, S. 262ff.

208 | Martha Nussbaum, ebenda, S. 235.

209 | Martha Nussbaum, ebenda, S. 273.

wohlhabenderen Institutionen und Staaten einseitige Pflichten zur Schaffung einer gerechteren Weltrechts- und Weltwirtschaftsordnung. Natürlich weiß sie: Die Mächtigen und Wohlhabenden dieser Welt »pretend their system is fixed and final, and resist with might and main any demand that they change internally, whether in matters of human rights or in environmental matters or in matters of economic policy, either in response to the situation of the rest of the world or in response to international treaties and agreements.«²¹⁰ Politisch ist derlei ernst zu nehmen; philosophisch aber nicht. Es handelt sich dabei lediglich um eine »arrogant mentality that is culpably unresponsive to grave problems.« Insofern, so Nussbaum mit einem Seitenhieb auf Rawls, laute die einzig stimmige Konsequenz: »One should not grant it philosophical respectability.«²¹¹

Diese Kritik unterstreicht eine generelle Schwäche von Sozialitätstheorien auf der Grundlage quantitativ-maximierender Logik. Einige Staaten dieser Erde sind so hilfsbedürftig, dass sich für die reicheren Nationen die Errichtung eines auch ihre Interesse wahrenen Nutzentauschsystems schlicht nicht lohnt. Hier scheitert die von Spiel- und Vertragstheorien verkündete Logik einer Kooperation zum Zwecke wechselseitigen Vorteils. Wer dies erkennt und zugleich weder kosmopolitische Anarchie noch ein System der globalen Siegerjustiz für akzeptabel erachtet, muss also jene quantitativen Kalküle durch qualitative Kriterien für ein weltbürgerliches Miteinander überformen.²¹² Denn kosmopolitische Rechte und Pflichten werden zwar oftmals zu Lebensverhältnissen führen, die unmittelbar auch den sie beachtenden Weltbürgern nutzen, aber dies ist keineswegs immer der Fall. Globale und intertemporale Gerechtigkeitsforderungen können daher in letzter Konsequenz aus quantitativen Tauschkalkülen nur bestärkt, nicht begründet werden. Sie bedürfen einer eigenständigen Fundierung auf der Grundlage qualitativer Freiheit: Um einen konsistenten Liberalismus zu vertreten, hat man das Prinzip der Freiheit inhaltlich und nicht nur formal, qualitativ und nicht nur quantitativ zu vertreten. Man hätte etwa zu zeigen, dass und warum der Respekt des Liberalismus der menschlichen Person als solcher gilt, nicht nur den Angehörigen bestimmter Gruppen, Klassen, Ethnien oder Vorteilstauschgemeinschaften. Nur so lässt sich die normative Kraft des Freiheitsideals gleichermaßen auf alle Menschen beziehen und aus diesem Prinzip ein universales Ethos der Verantwortung begründen.

210 | Martha Nussbaum, ebenda, S. 236.

211 | Ebenda.

212 | Ebenso fällt das Urteil von Martha Nussbaum über Rawls' Ansatz aus: »So we must have a richer account of the purposes these very different nations pursue together.« (*Frontiers of Justice*, S. 249)

3.3 RESULTATE UND FOLGERUNGEN

Rawls und Hayek gelten als äußerst unterschiedliche Liberale. Diese Bewertungsweise orientiert sich, eher oberflächlich, an den *politischen* Ausrichtungen ihrer Lehren und übersieht dabei die *strukturelle* Ähnlichkeit beider Ansätze. Beide versuchen, einen philosophischen Liberalismus zu vertreten, ohne inhaltlich über Freiheit zu reden: Rawls, weil er Metaphysik fürchtet, und Hayek, weil er gegen Theorien der positiven Freiheit eingenommen ist. Ihre Prämissen und Ziele unterscheiden sich, nicht aber ihr methodisches Vorgehen. Rawls operiert von der Annahme einer *fiktionalen* Verhandlungssituation aus, Hayek setzt auf *reale* Prozesse historischer Entwicklung. Beide indes miss-trauen ihren Gewährsleuten. Rawls gängelt seine *hypothetischen* Entscheider und lenkt durch *prozedurale* Vorgaben deren Maximierungslogik ab, wo immer ihm deren Wahlakte nicht gefallen. Hayek weist umgekehrt *faktische* Entscheidungen als illegitim zurück, wo sie seinen *substantiellen* Anliegen zuwiderlaufen. Obschon sich also der Sozialliberalismus von Rawls und der Altliberalismus von Hayek klar politisch unterscheiden, gleichen sie einander doch in ihrer methodischen Inkonsistenz. Beide gerieten deshalb ins Kreuzfeuer falscher Freunde und echter Gegner: Während letztere sie zu mehr methodologischer Konsequenz in unerwünschter inhaltlicher Richtung aufriefen, appellierten letztere, im Namen ihrer Grundüberzeugungen die gewählten Methoden aufzugeben. Einig aber waren sich Kritiker wie Fans in der Zurückweisung der augenfälligen Widersprüchlichkeit der jeweiligen Ansätze.

Die Studien zu Rawls und Hayek zeigen damit mustergültig: Um nicht inhaltlos zu bleiben, muss quantitatives Denken Anleihen bei qualitativen Voraussetzungen machen. Wo diese Anleihen jedoch nicht ausdrücklich gemacht werden, entstehen Probleme. *Entweder* wird die Konsistenz und Konsequenz des theoretischen Ansatzes unterminiert. Dann wird ein der Sache nach qualitatives Programm als quantitatives, ein dem Wesen nach positiver Freiheitsbegriff als negativer, ein der Idee nach materielles Freiheitsverständnis als formales, ein substantielles Anliegen als bloß prozedurales verkauft. Es resultiert mithin eine Theorie, die mit ihren Prämissen in einem oft unbemerkten Widerspruch steht. *Oder* aber es wird Quantität – allen inneren Intuitionen und äußeren Beobachtungen zum Trotz – zur qualitativen Kategorie erhoben und damit Quantifizierbares zum alleinigen Thema von Freiheitsphilosophie gemacht. Es resultiert eine Theorie im stets merkbaren Widerspruch zur Lebenswelt. Beides schadet dem Anliegen und Ansehen der Freiheitsidee.

Wir müssen uns daher von der stupiden Armut des Optionenzählens lösen, um für den stupenden Artenreichtum der Freiheit empfänglich zu werden. Hartnäckige Anhänger quantitativer Ansätze sprechen sich jedoch nach wie vor gegen ein solches Vorgehen aus und behaupten, ihr Modell könne alle benötigten qualitativen Differenzierungen in seiner quantitativen Matrix

wiedergeben. Optionen seien dazu lediglich hinsichtlich ihrer quantitativen Fruchtbarkeit (»fecundity«) zu bewerten.²¹³ Man zähle nur die Folgeoptionen (zweiter Ordnung), die einem eine bestimmte Option (erster Ordnung) eröffnen oder verwehre, schon habe man den Multiplikator ausgemacht, mit dem sich jede Option erster Ordnung mit (scheinbar qualitativ) konkurrierenden Alternativen (erster Ordnung) verrechnen lasse. So könne man getrost bei der quantitativen Matrix verharren und zugleich qualitativen Wertdifferenzen Rechnung tragen.

Doch dies Argument ist mit Charles Taylor als »either vacuous or false« zurückzuweisen.²¹⁴ Nichtssagend (*vacuous*) und kontraproduktiv ist die Aussage, dass (qualitativ) wertvollere Freiheit stets auch (quantitativ) höher einzuschätzen sei; das ist *keine* Bestärkung quantitativer Ansätze, sondern die Essenz *qualitativer* Freiheitstheorien: das Herausheben des begriffslogischen Vorrangs des Qualitativen. Falsch (*false*) wäre hingegen die Annahme, dass das, was mehr quantitative Freiheit einräumt, stets auch qualitativ höherwertige Freiheit darstellt. Beispielsweise engen die gewöhnlichen Strafgesetze über Diebstahl und Betrug den Handlungsspielraum sehr vieler Menschen in etlichen Lebensbereichen ein. Gesetze gegen radikale politische Meinungsäußerung und »fringe political activity«²¹⁵ betreffen dagegen nur weit weniger Menschen in enger umrissenen Aktionsfeldern. Dennoch beurteilen wir nicht erstere, sondern letztere als besonders freiheitsgefährdend. Die Qualität, nicht Quantität jener Optionen gibt hier klarerweise den Ausschlag.

Martha Nussbaum mahnt daher, wir müssten endlich ausdrücklich anerkennen, »that some freedoms are central for political purposes, and some are distinctly not. [...] Some lie at the heart of a view of political justice, and others do not. Among the ones that do not lie at the core, some are simply less important, but others may be positively bad.«²¹⁶ Als Beispiel für die zweite Variante führt sie an: »the freedom to harass women in the workplace« (ebenda); als Beispiel für die erste: »the freedom of motorcyclists to drive without helmets« (CC 73). Kurzum: Einige Freiheiten bedeuten mehr als andere. Diese so elementare wie essentielle Einsicht nötigt zum Überdenken der Fundamente der genau diese Unterscheidung verwischenden quantitativen Freiheitstheorien.

Insbesondere die materialistischen und positivistischen Grundlagen quantitativer Freiheitstheorien gehören auf den Prüfstand. Denn ein Freiheitsbegriff, der allein auf die Anzahl ungezwungen realisierbarer Präferenzen zielt, lässt allzu leicht übersehen, dass Freiheit ganz wesentlich auch in der – idealistisch und normativ motivierten – Reflexion, Kritik und Änderung unserer

213 | Vgl. Feinberg, *Freedom and Fulfillment*.

214 | Vgl. Charles Taylor, *What's Wrong with Negative Liberty?*

215 | Vgl. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, London 1977, S. 268.

216 | Martha Nussbaum, *Creating Capabilities*, S. 72.

Präferenzen besteht. Einige wenige Präferenzen (zweiter Ordnung) können zahllose Präferenzen (erster Ordnung) kritisch evaluieren und langfristig transformieren. Man denke zum Beispiel an elementare sittliche Maximen, die eine Vielzahl hedonistischer Vorlieben in Schach halten. Wäre unserer Freiheit etwa geholfen, wenn aufgrund der Mehrzahl der Letzteren irgendwann Erstere aufgehoben würden? Erfahren vielleicht Menschen, deren moralische Reflexionsfähigkeit sabotiert wird, in der Befriedigung ihrer sodann unreflektierten Bedürfnisse ein Höchstmaß an Freiheit?

Um diesen Einwand zu verdeutlichen, muss man gar nicht erst auf die bei heutigen Philosophen so beliebten schrillen Gedankenexperimente (Halluzinationsmaschinen, Glücksdrogen, Parallelexistenzen etc.) zurückgreifen. Denken wir uns lediglich eine Gesellschaft, die immer mehr auf öffentliche Medien und Bildung verzichtet und die Formung von Geist und Geschmack zunehmend privaten Anbietern überlässt. Dies könnte uns ja durch kommerzielle Manipulation abgerichtete Bürger bescheren, die ihre Lebenszeit artig-konform im Kaufrausch vertändeln und für eine Politik votieren, die sich der beständigen Erweiterung von Konsumoptionen verschreibt. Zuzufolge des quantitativen Freiheitsverständnisses müssten nun aber diese Menschen als freier gelten als Bürger anderer liberaler Gesellschaften, die, obschon autonom informiert und gebildet (*plus 1*), etwas weniger Kaufoptionen (*minus n+1*) zur Auswahl hätten.²¹⁷ Will man dies ernsthaft behaupten?

Der Verabsolutierung von Wahlfreiheit muss also entgegengetreten werden. Und zwar nicht allein aufgrund der Alltagserfahrung, dass uns gelegentlich etwas weniger quantitative Freiheit ganz genehm ist, weil uns etwa vor überquellenden Supermarktregalen schon mal eine Sehnsucht nach einer »freedom from decision« beschleicht.²¹⁸ Auch wäre die Kritik nicht vorrangig psychologisch und an dem Gedanken auszurichten, dass ein Zuviel an Auswahlmöglichkeiten zu überzogenem Individualisierungs- und Authentizitätszwang führen mag, der manch' arme Seele depressiv macht.²¹⁹ Nein, wir soll-

217 | Vgl. Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, S. 15.

218 | So stellt schon Quine heraus, dass wir gelegentlich nach einer »freedom of second order: freedom from decision« verlangen; Willard van Orman Quine, *Quiddities: An Intermittently Philosophical Dictionary*, Cambridge, Massachusetts 1987, S. 68. Ausführlich behandelt die psychologischen Dimensionen einer solchen Flucht vor der Überforderung autonomen Lebens Alain Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst: Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 2008.

219 | Vgl. Axel Honneth, »Organized Self-Realization«, in: *European Journal of Social Theory*, 7, No. 4 (2004): 463-478 und Anders Petersen, »Authentic Self-realization and Depression«, in: *International Sociology*, 26, No. 1 (2011): 5-24.

ten ganz grundsätzlich hinterfragen, ob es klug ist, Freiheit zur Wahlfreiheit zu reduzieren und als abzählbare Ware (»commodity«) zu konzipieren.²²⁰

Um hier nicht missverstanden zu werden: Dass quantitative Theorien Freiheit zur Ware verdinglichen, ist keine Unterstellung, sondern der Sachvortrag ihrer Verfechter. Apologeten quantitativer Ansätze präsentieren dieses Argument als ultimative Verteidigung ihrer Position: Freiheit, die aus qualitativer Perspektive als Selbstzweck *erscheine*, sei in Wahrheit nur Mittel zum Zweck (vgl. die Einleitung zu Kapitel 3). Obschon unsere Wahlfreiheit kein konkretes Mittel (zu vordefinierten Zwecken) darstelle, so doch ein abstraktes Instrument. Und diese Abstraktheit mache den Reiz der Sache aus. Wie Geld, so stelle auch Freiheit ein *Allzweckmittel* dar, von dem man gar nicht genug haben könne, ganz egal, was man damit anzustellen gedenke. Fälschlich also werde Freiheit für intrinsisch *höherwertig* gehalten als die Güter, die sie verschafft. Tatsächlich sei ihr Wert ganz so *extrinsisch* wie der Wert jener; nur eben – dies ist die Pointe – quantitativ ungleich *größer*, da diese Ware durch ihre besagte Abstraktheit auch zukünftige, jetzt noch unbestimmte Nutzungen mit einschließe.²²¹

Wer jedoch Freiheit wie oder geradewegs *als* Geld denkt, macht sie zum Fetisch, da im Verabsolutieren ihres quantitativen Tauschwerts ihr qualitativer Gebrauchswert vernachlässigt wird. Mehr noch: Um der postulierten Kommensurabilität zu genügen, ist der Warenwert der Freiheit durch eine Reduktion auf rein materielle Optionen zu budgetieren. Um aber Freiheit auf diese Weise vergleichbar machen und messen zu können, müssen wir uns, heißt es, die gesamte Welt einschließlich unserer selbst und unserer Freiheit mechanisch denken: »we need to think of space and time as granular in order to produce measurements of ›the extensiveness of available action‹.«²²² Genau dann nämlich ließen sich alle qualitativen Werturteile restlos auf quantitativ genaustens ermittelbare Raum-Zeit-Relationen zurückführen.

Welch' verdrehte Logik: Man legt sich zuerst darauf fest, Freiheit rein quantitativ zu betrachten. Dazu wird dann ihre Kommensurabilität und dafür wiederum ihre Messbarkeit postuliert. Letztere aber erfordert eine physikalische Betrachtung der Welt sowie unserer selbst. Jene lässt nun ihrerseits nur quantitative Auswertungen, keine qualitativen Bewertungen zu. Schlussendlich werden deshalb alle qualitativen Aspekte der Freiheit als unwesentlich ausgegeben, und es wird behauptet, diese könnten verlustfrei auf quantitative Differenzen zurückgeführt werden. Ein *circulus vitiosus*.

220 | Vgl. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, S.268: »It is very difficult to think of liberty as a commodity.«; siehe auch Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford 1989.

221 | Vgl. Ian Carter, *A Measure of Freedom*, Oxford 1999, S. 50-52.

222 | Ebenda, S. 174.

Dasselbe gilt für den Zwangsbegriff, den die quantitative Tradition ebenfalls rein physikalisch fassen möchte. Zuvor schon (vgl. Einleitung zu Kapitel 3) hatte ich Zweifel daran angemeldet, dass sich ein normativ reichhaltiger Freiheitsbegriff aus einer rein physikalischen Zwangsdefinition herausklauben lässt. Für gewöhnlich ist die Erfahrung von Zwang ja »emphatically and technically contextual«; im realen Leben mischen sich deskriptive Aspekte gerne mit präskriptiven.²²³ Alltagserfahrungen, normative Verhaltenserwartungen und situative Vorverständnisse – und nicht allein physische Aspekte – definieren, was freiheitsverletzende, zwingende Akte sind.

Wer beispielsweise in ein Haus einbricht und sich fremde Gegenstände aneignet, negiert die Besitzfreiheit der Eigentümer. Gewaltsame, physische Kausalität liegt vor. Dass aber jene Gegenstände zuerst einmal von der Aneignung *anderer* durch Zäune und Wände abgegrenzt wurden, stellt ebenfalls eine physische Kausalität dar, welche *deren* Bewegungs- und Aneignungsfreiheit beschränkt.²²⁴ Wer jene (räuberisch *gegen* das Privateigentum gerichtete) Kausalität kritisiert, muss diese (schützend *für* das Privateigentum wirkende) Kausalität legitimieren. Ohne solche Legitimation herrscht ein Patt zwischen den physischen Freiheiten beziehungsweise Zwängen der Hausbesitzer und denen der Eindringlinge: was die einen als *Minus* an Freiheit beziehungsweise Zwang erfahren, verbuchen die anderen als *Plus*. Wer sich mit diesem geradezu Proudhonschen Patt (»Eigentum ist Diebstahl«²²⁵) nicht zufriedengeben mag, hat die Beweislast und muss die Rechtmäßigkeit der durch das Privatisieren von Objekten vorgenommenen Privation aller anderen begründen. Das aber lässt sich klarerweise nicht physikalistisch, sondern nur ethisch leisten: durch eine qualitative Freiheitstheorie.

Die Theorie quantitativer Freiheit gibt sich wertneutral, ist es aber nicht. Vielmehr fällt sie in der physikalistischen Beschränkung auf das empirisch Zählbare eine versteckte Wertung: eben gegen so nicht zu ermessende, aber gleichwohl relevante Aspekte der Freiheit.²²⁶ Mit welchem Recht wird festgelegt, dass nur kausale Einwirkungen als Freiheitsschranken gelten, nicht aber auch Unterlassungen von Leistungen, die für das Bewahren oder Zustande-

223 | Vgl. Alan Wertheimer, »Social Theory and the Assessment of Social Freedom«, in: *Polity*, 7, No. 3 (1975): 334–360.

224 | Vgl. Cohen, *Self-Ownership*.

225 | Proudhon, *Traité du domaine de propriété, ou de la distinction des biens; considérés principalement par rapport au domaine privé*, Paris 1862, S. 37.

226 | Dazu Connolly, in *The Terms of Political Discourse*, S. 141: »Without the normative point of view from which the concept is formed we would have no basis for deciding what ›descriptive terms‹ to include or exclude in the definition.«

kommen der Freiheit Dritter unerlässlich sein können?²²⁷ Können wir überhaupt definieren, was eine Freiheitsverletzung darstellt, bevor wir uns über unsere Pflichten gegeneinander verständigt haben?²²⁸ Kurz: Wertfragen gehören zur *Erkenntnis* der Freiheit. Ohne ihre Beantwortung ist der Radius der Freiheit nicht abzustecken, und wir können nicht angeben, was wir anderen gegenüber mit Recht verteidigen dürfen und was wir von ihnen einzufordern berechtigt sind.²²⁹ Der Gehalt der Freiheitsidee muss also auch aus einer Theorie des Sollens, nicht allein des Seins gewonnen werden.²³⁰

Die quantitative Unschärfe, die man sich durch die Wendung ins Qualitative bisweilen einhandelt, ist kein Verlust an Präzision, sondern ein Gewinn an Sachnähe. Mit Aristoteles zu sprechen: Man sollte niemals präziser sein als der Gegenstand es erlaubt.²³¹ Ansonsten tauscht man ungenaue Wahrheiten gegen präzise Falschheiten ein. Wer mit Methoden der Naturwissenschaften ein wesentlich geisteswissenschaftliches Phänomen untersucht, darf sich nicht wundern, wenn sich dabei Aspekte verflüchtigen, welche jenseits des Materiell-Physischen liegen. Genau an dieser kritischen Selbstreflexion jedoch mangelt es der Theorie quantitativer Freiheit. Sie nimmt ihr reduktionistisches Bild von der Freiheit als kommensurabler Ware für allzu bare Münze.

Wo aber Freiheit als naturgegebenes Vermögen wahrgenommen wird, erscheinen Mitmenschen in allererster Linie als mögliche Störer desselben.²³² Übersehen wird die soziale Mitkonstruiertheit der Freiheit²³³ und es folgt die lebensweltlich absurde Konsequenz: Je weniger individuelle Freiheit sozial beeinflusst oder mitgestaltet wird, desto besser. Freiheit muss demnach in souveräner Unabhängigkeit gesucht und jegliche Regulierung privater Freiheit

227 | Vgl. David Miller, »Reply to Oppenheim«, in: *Ethics*, 95, No. 2 (1985): 310-314, S. 313.

228 | »To refuse to bring these considerations into one's deliberations about ›freedom‹ is to deny oneself access to the very considerations that can inform judgment about the concept or to delude oneself by tacitly invoking the very considerations formally eschewed.« (Connolly, *The Terms of Political Discourse*, S. 142)

229 | Vgl. Kristján Kristjánsson, *Social Freedom: The Responsibility View*, Cambridge, England; New York 1996, S. 32.

230 | Vgl. Richard E. Flathman, *The Philosophy and Politics of Freedom*, Chicago 1987, S. 105.

231 | Vgl. Aristoteles, *Nicomachische Ethik* I, 3, 1049b24.

232 | »Jene individuelle Freiheit [...] lässt jeden Menschen im andern Menschen nicht die *Verwirklichung*, sondern vielmehr die *Schranke* seiner Freiheit finden.« (Karl Marx und Friedrich Engels, *Werke*, Berlin 1988, S. 365)

233 | Vgl. Guido De Ruggiero, *The History of European Liberalism*.

als potentielle Negation derselben wahrgenommen werden.²³⁴ Entsprechend zeigen die auf der Logik quantitativer Freiheit beruhenden Theorien regelmäßig eine Tendenz, Schranken der privaten Wahlfreiheit so weit wie möglich zurückzudrängen. Das andernorts als ›Nachtwächterstaat‹ karikierte Konzept eines Minimalstaats erfreut sich bei Vertretern der quantitativen Freiheit also nicht zufällig großer Beliebtheit.²³⁵

Quantitative Freiheitstheorien schützen typischerweise allein Freiheiten, die man bereits (faktisch) hat, nicht solche, auf die man vielleicht (kontrafaktisch) ein Recht haben könnte.²³⁶ Sie orientieren sich (*extensional*) an Freiheit in ihrer materiellen Ausformung – Selbstverfügung über den eigenen Leib und Besitzstand –, nicht (*intensional*) an ihrem ideellen Begriffssinn. Sie optimieren nicht konkrete Lebenschancen, sondern maximieren abstrakte Optionen – verkörpert in einklagbaren Eigentumsrechten.²³⁷ Die politische Gemeinschaft verdampft so zu einer Eigentümer- und Anspruchsgesellschaft, die sich statt zu allseitiger Freiheitsermöglichung zum wechselseitigem Besitz- und Forderungsschutz verbindet und verpflichtet.²³⁸ So wird im quantitativen Liberalismus mit trauriger Folgerichtigkeit die Gemeinschaft entsolidarisiert, wie an Hayeks Invektiven gegen Sozialpolitik und am rawlsschen Scheitern an den Herausforderungen globaler und intergenerationaler Gerechtigkeit deutlich wurde.

Vertragstheoretisch aber erscheinen solche Resulte leider stimmig: Wozu auf Menschen Rücksicht nehmen, von denen wir weder Vor- noch Nachteile erwarten? Folglich erscheint es nur konsequent, wenn Solidarität etwa an Nationsgrenzen halt macht, wann immer nachteilige (zum Beispiel ökonomische oder sicherheitspolitische) Rückwirkungen nicht zu erwarten sind und sich umgekehrt keine handfesten Vorteile dadurch erlangen lassen. Fragen globaler und intergenerationaler sozio-ökonomischer Partizipation werden im Rahmen quantitativ-liberaler Theorien daher gerne ausgespart oder ungern und stiefmütterlich behandelt.

234 | Vgl. John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays*, herausgegeben von: John Gray, Oxford; New York 1991, S. 8.

235 | Vgl. Macpherson, *Democratic Theory*, S. 91.

236 | Vgl. Cohen, *Self-Ownership*.

237 | »In the profoundest sense there are no rights but property rights. [...] Each individual, as a natural fact, is the owner of himself, the rule of his own person. Then, ›human‹ rights of the person [...] are, in effect, each man's *property right* in his own being, from *this* right stems his right to the material goods he has produced.« (Narveson, *The Libertarian Idea*, 175); siehe auch Murray Newton Rothbard, *Government and the Economy*, Kansas City Kansas 1977, S. 238.

238 | Vgl. Harold Laski, *The Rise of European Liberalism*, London 1962, S. 105.

Jedoch zeichnet sich allmählich ein Wandel ab. Während die gestrigen Säulenheiligen des quantitativen Liberalismus noch mit einer, der römischen Marktregel *volenti non fit iniuria* (deutsch: dem Einwilligenden geschieht kein Unrecht) vorgeblich innewohnenden Magie die Wandlung des irdisch-alltäglichen Brotes ökonomischer Verträge zum geheiligten Fleisch der Freiheit herbeibeteten,²³⁹ unterzieht man diese sakramentale Wandlung derzeit einer nüchternen Symbolkritik. Dass tatsächlich dem Einwilligenden kein Unrecht geschehe, gilt natürlich nur, wo keine »asymmetries of power« die Interessenlage der Vertragspartner verzerrten. Echte ökonomische Vertragsfreiheit setzt ja »the absence of domination, not just the absence of interference« voraus; andernfalls komme es allzu schnell zu »appalling contractual arrangements«, denen wir, gerade im Interesse und Namen der Freiheit, unsere Zustimmung verweigern müssen.²⁴⁰ Zusehends meldet sich daher auch bei Vertretern quantitativer Theorien Widerstand an gegen die »libertarian thesis that only coercion undermines voluntariness«. ²⁴¹ Aus dem längst überfälligen Eingeständnis, dass Not nötigen kann, erwächst nun auch in den Lagern quantitativer Freiheitstheorien eine kritische Reflexion auf die Natur ökonomischer Freiheit. Wirtschaftsfreiheit im besonderen dürfe der Idee der Freiheit im allgemeinen nicht zuwiderlaufen, heißt es nun; weshalb einige angloamerikanische Liberale sogar die Forderung aufstellen, »that no one may so acquire goods that others suffer severe loss of liberty as a result.«²⁴²

In den letzten Jahrzehnten fand der zuerst von Gerald MacCallum ins positivistische Grundwasser eingeleitete Gedanke seinen Weg durch die Gesteinschichten angloamerikanischer Philosophie, sozialpolitische Anliegen in den Freiheitsbegriff selbst mit aufzunehmen. So sickerte in analytische Theorien die Idee ein, nicht vom Startpunkt ungehinderter Aktionen aus, sondern besser von der Ziellinie der verfügbaren Optionen her zu denken. Freiheit sei weniger anhand des Volumens der Zu- oder Abflüsse, sondern eher durch das allen zugängliche Gesamtreservoir an liquiden Optionen zu messen. Damit wendete sich jedoch die Fließrichtung des quantitativen Liberalismus gegen den ehemals breiten Strom libertärer Marktvergötzung und erzeugte so eine für den Besitzindividualismus gefährliche Untiefe. Während nämlich noch bis vor kurzem die quantitativ-liberalen Gewässer an den Sandbänken der Armut kühl und ruhig vorbeiflossen, erzeugen nunmehr einige aus links-libertären Quellen gespeisten Zuflüsse eine beständig stärker werdende, gegenläufige

239 | Vgl. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford 1975 (Originalausgabe: 1974), S. 262ff.

240 | Vgl. Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford; New York 1997, S. 65f.

241 | Vgl. Olsaretti, *Liberty, Desert and the Market*, S. 149.

242 | Cohen, *Self-Ownership*, S. 37.

Unterströmung, welche die ehemals eindeutig konservative Ausrichtung quantitativ-liberaler Theorien verwirbelt.

Verwirrt finden sich konservative Libertäre mit kessenen Fragen konfrontiert wie zum Beispiel: »How is libertarian capitalism libertarian if it erodes the liberty of a large class of people?«²⁴³ Auf einmal ist die Rede von einer allseitigen Hilfe zum Autonomieerwerb²⁴⁴ zufolge der Einsicht: »A society is as free as its underdogs are.«²⁴⁵ Es schwankt die stille Allianz zwischen libertärem Denken und einer gegen soziale Gerechtigkeit ausgerichteten Politik. Hillel Steiner etwa folgt der libertären Annahme, dass sich Freiheit primär durch Besitz- und Verfügungsrechte verwirklicht, versetzt mit einem Schuss sozialistischer Logik. Wenn allen in gleicher Weise ein Recht auf gegenstandsbezogene Freiheit zusteht, dann sollte auch allen dieses Recht in mehr oder weniger *gleicher Menge* zukommen. Jeder muss also von einer quantitativ vergleichbaren Anfangsposition aus ins Leben starten können. Da eine solche Allokation der Lebensgüter nicht von selbst zu Stande kommt, seien entsprechende Umverteilungen als freiheitsschaffend anzusehen und einzufordern, so Steiner.²⁴⁶

Der in solchen Argumenten aufscheinende *präskriptive* Anspruch auf solidarische Unterstützung widerstreitet jedoch klarerweise dem *deskriptiven* Methodenideal der quantitativen Logik, die erklärtermaßen von der Negation der Negation bereits *vorfindlicher* Freiheitspositionen aus operieren will. Es geht den Denkern des »left-libertarianism« hier ja nicht mehr um die quantitative Ausdehnung einer *faktisch* gegebenen Freiheit, sondern um die Einforderung *kontrafaktischer* Freiheiten. Damit aber wird unter der Hand die Matrix gewechselt. Die *Qualität* des allen zuzugestehenden Freiheitsgrundbestandes wird der quantitativen Logik vorgeordnet und fordert sodann deren quantitative Egalität ein. Damit wandelt sich das Plateau, und wir wechseln plötzlich – wie schon bei Hayek und Rawls gesehen – von faktisch-quantitativen zu kontrafaktisch-qualitativen Fragestellungen, die nicht nur die Zahl (»number«), sondern auch die Art (»nature«) unserer Optionen eruieren.²⁴⁷ Man redet uneingestandermaßen von qualitativen Prämissen aus.

243 | Cohen, ebenda.

244 | Wenn wir »freedom as the non-restriction of options, rather than the absence of impediments« ansehen, dann ist auch klar, dass gesellschaftliche Assistenz zum Freiheitserwerb genauso zu einer liberalen Philosophie gehört wie die Verteidigung von Freiheiten gegenüber Beeinträchtigungen. Stanley Isaac Benn und W.L. Weinstein, »Being Free to Act, and Being a Free Man«, in: *Mind*, 80, No. 318 (1971): 194-211, S. 201.

245 | Bay, *The Structure of Freedom*, S. 7.

246 | Vgl. Steiner, *An Essay on Rights*, S. 28.

247 | Vgl. Cohen, *Self-Ownership*, S. 53.

Dieser Einwand trifft auch die jüngst in Mode gekommenen Versuche des *libertarian paternalism*,²⁴⁸ die Spitze antilibertärer Kritik durch die Integration besonders populärer (sozial- und umweltpolitischer) Forderungen umzubiegen. Dabei wird versucht, die eigentlichen Interessen der Individuen besser zu erkennen, als diese selbst. Der *libertarian paternalist* glaubt sich berechtigt, ja – bis auf expliziten Widerruf seitens der Betroffenen – sogar verpflichtet, die den Menschen (anhand des *homo oeconomicus*-Modells) unterstellten Interessen durch staatliches Handeln zu bestärken. So sichere man den Einzelnen auf lange Sicht mehr Freiheiten. Sich selbst überlassen würden die Individuen zu viele (Fehl-)Entscheidungen treffen, die ihren wahren, rational-eigennützigen Interessen zuwiderliefen, und so nach und nach den Raum ihrer Optionen ungebührlich reduzierten. Von diesem an ökonomischer Rationalität orientierten Urbild ›wahrer‹ Interessen aus betrachtet geraten etliche vertraute Lebensweisen in Verdacht, ›irrational‹ zu sein. Diese sollen folglich keinesfalls maximiert werden. Damit werden dann aber auch die Freiheitsverständnisse, auf denen sie aufbauen, abgewertet. Wer im Sinne des *libertarian paternalism* der individuellen Freiheit einen rational-maximierenden Eigennutz als abwählbare *default position* vorgibt, betreibt wertorientierte Metaphysik – nur heimlich.

Verbrämt als quantitativer Algorithmus findet somit sowohl seitens des »left libertarianism« wie seitens des »libertarian paternalism« eine qualitative Auswahl von angeblich mehr oder weniger ›guten‹ Freiheitsformen statt. Wie man die Sache also auch dreht und wendet, um die inhaltliche Erörterung dessen, was als Freiheit gelten sollte, kommt man nicht herum. Die Theorie der Freiheit muss qualitativ ausgerichtet werden, ehe sie sich quantitativen Fragen zuwenden kann.

248 | Zum *libertarian paternalism* siehe: Richard R. Thaler und Cass H. Sunstein, »Libertarian Paternalism«, in: *The American Economic Review*, 93, No. 2 (2003): 175-179. Zur aktuellen Diskussion vgl. Nick Gill und Matthew Gill, »The Limits to Libertarian Paternalism: Two New Critiques and Seven Best practice Imperatives«, in: *Environment and Planning C*, 30, No. 5 (2012): 924-940; Riccardo Rebonato, *Taking Liberties: A Critical Examination of Libertarian Paternalism*, 2012; Mozaffar Qizilbash, »Sugden's Critique of Sen's Capability Approach and the Dangers of Libertarian Paternalism«, in: *International Review of Economics*, 58, No. 1 (2011): 21-42; Jessica Pykett et al., »Interventions in the Political Geography of ›Libertarian Paternalism‹«, in: *Political Geography*, 30, No. 6 (2011): 301-310; Jennifer Prah Ruger, *Health and Social Justice*, Oxford; New York 2010.

