Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 60 (2001)

Artikel: Das liberale Autonomieprinzip in einer sich verändernden Welt

Autor: Marti, Urs

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882917

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia philosophica 60/2001

URS MARTI

Das liberale Autonomieprinzip in einer sich verändernden Welt[1]

Although modern egalitarian liberalism meets with a favourable response in philosophical debate, its effective political influence is limited. There are mainly three reasons for this. In the first place, contrary to dominant conservative positions, liberalism supposes that the rules of social order can be changed through rational deliberation. Secondly, liberalism is being threatened today by the loss of its institutional preconditions. Thirdly, liberalism is confronted with the reproach that its concept of freedom is inadequate to deal with global disparities of power and wealth. If liberalism seems to be at the same time too radical, and not radical enough, radical alternatives to liberalism can nevertheless only be credible if they accept the ethical principle of equal individual freedom.

Es ist noch nicht lange her, da erfreuten sich Erzählungen über den weltweiten Siegeszug der liberalen Demokratie großer Beliebtheit. Allerdings bestand auch nach 1989 kein Konsens darüber, was zu den unverzichtbaren Bestandteilen liberaler Ordnung gehört. Verkündete Francis Fukuyama in *The End of History and the Last Man*[2], mit dem globalen Triumph der liberalen Demokratie sei die ideologische Entwicklung der Menschheit zu ihrer Vollendung gelangt, so setzte Bruce Ackerman in seinem ebenfalls 1992 erschienenen Buch *The Future of Liberal Revolution*[3] die Hoffnung in das verschüttete revolutionäre Potential des Liberalismus und sah in den Ereignissen von 1989 die Chance für einen Neubeginn. Fukuyama räumte zwar ein, der weltweite Durchbruch der kapitalistischen Konsumkultur alleine garantiere noch nicht die Ausbreitung demokratischer Ordnung. Er war indes überzeugt, im Streben der Menschen nach Anerkennung das fehlende Glied

1 Für kritische Kommentare danke ich Stefanie Brander, Birgit Christensen, Katrin Meyer, Brigitte Studer und Véronique Zanetti.

2 FUKUYAMA 1992; vgl. vor allem S. 79 ff., 179 ff., 284 ff., 393 f.

3 ACKERMAN 1992; vgl. vor allem S. 8 ff., 121 f.

zwischen liberaler Ökonomie und liberaler Politik gefunden zu haben. Ackerman vermochte dagegen in den Verheißungen der Konsumgesellschaft bloß armselige Befriedigungen und keineswegs das letzte Wort der Geschichte zu erkennen. Ihm ging es darum, angesichts des Scheiterns des Kommunismus das rationalistische Projekt der Revolution, der sozialen Umgestaltung zu retten. Wie viele liberale Intellektuelle verwies er auf die gemeinsame Herkunft von Liberalismus und Kommunismus aus dem Geist der Aufklärung, auf zahlreiche Übereinstimmungen im Prinzipiellen. Solche Affinitäten verleiteten konservative Autoren zu ganz anderen Interpretationen des Umbruchs von 1989. Im Scheitern des Marxismus glaubte etwa Werner Becker[4] ein Indiz für das Scheitern der rationalistischen politischen Philosophie schlechthin erkannt zu haben, wozu er auch maßgebliche Positionen des modernen Liberalismus wie namentlich die Ansätze von Rawls und Habermas zählte. Gegen die abstrakte Universalität des individualistischen Liberalismus spielte er die Kraft der Traditionen aus.

Wer politische Prinzipien ausschließlich als Ausdruck kultureller Traditionen versteht und deren rationale Begründung für ein sinnloses Unterfangen hält, kann leicht zum Schluss kommen, Liberalismus und Demokratie seien Privilegien des Westens. Anders als etwa für Richard Rorty ist für Ackerman ein solcher Relativismus unhaltbar. Tatsächlich lässt sich die Reduktion von Demokratie und Menschenrechten auf eine exklusive Kultur des Westens vor dem Hintergrund der westlichen Geschichte nicht rechtfertigen.[5] Entsprechende Auffassungen sind heute allerdings bis ins akademische Milieu hinein populär, dies vor allem dank Samuel Huntingtons *The Clash of Civilizations*[6]. Huntington weist die Idee der Universalität einer liberalen, aufgeklärten Zivilisation als falsch, unmoralisch und gefährlich zurück; die Weltpolitik der Zukunft zeichnet er als Arena interkultureller Konflikte. Das wissenschaftliche Fundament seiner Thesen ist jedoch dürftig. Um sie zu untermauern, wäre eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der Schwierigkeit, Begriffe wie Kultur und Gemeinschaft zu definieren, nötig. Huntington begnügt sich mit einer simplen, wenn auch keineswegs harmlosen Definition; Kultur definiert er als die umfassendste Identifikationsmöglichkeit, die sich Menschen anbietet, wobei er Identität als Resultat der Ab-

4 BECKER 1996.
5 ACKERMAN 1992, S. 67 f., 134 f.; vgl. MARTI 1996.
6 HUNTINGTON 1996, S. 49-54, 199-202, 510 f.

und Ausgrenzung, der Identifikation des «Feindes» deutet. Politische Beziehungen, so sah es bekanntlich schon Carl Schmitt, beruhen auf der Voraussetzung, dass zwischen dem Eigenen und dem Fremden existenzielle Konflikte möglich sind. Die universalen Ideale des Liberalismus sind im Urteil von Schmitt denn auch unpolitische Ideale. Der politische Feind ist der Fremde; seine Fremdheit reicht aus, um Konflikte zu provozieren, die weder durch eine allgemein akzeptierte normative Regelung noch durch eine neutrale Instanz entschieden werden können.[7]

Wer mit dem Verweis auf die kulturell bedingte Relativität politischer Normen bestreitet, dass liberale und demokratische Prinzipien global konsensfähig sind, muss interkulturelle Spannungen allerdings nicht zwingend in Begriffen existentieller Bedrohung beschreiben. Gewiss können inkommensurable Erfahrungen Kommunikationsbarrieren schaffen. Doch in den so genannten Kulturkonflikten der Gegenwart fehlen gemeinsame Erfahrungshintergründe, wie sie hauptsächlich der globale Kapitalismus schafft, in der Regel gar nicht. In unterschiedlichen kulturellen Kontexten artikulieren sich heute Autonomieforderungen, die aus der gesellschaftlichen Modernisierung resultieren oder darauf reagieren. Kulturrelativistische Einwände gegen bestimmte Rechtsansprüche erweisen sich nicht selten als Vorwand; sie dienen der Rechtfertigung einer Politik, die einen Zustand asymmetrischer Machtverteilung zwischen Geschlechtern, sozialen Klassen oder Gruppen aufrechterhalten will. Schließlich unterstellt der Kulturrelativismus häufig zu Unrecht eine homogene politisch-ethische Kultur von Nationen oder Regionen. Es mag beispielsweise durchaus sein, dass sich eine Mehrheit der Bürgerinnen und Bürger westlicher Länder zu liberaldemokratischen Werten bekennt, dennoch ist fraglich, ob unter ihnen ein Konsens besteht hinsichtlich des Inhalts solcher Prinzipien sowie hinsichtlich der Konsequenzen, die sich daraus für Politik und Gesetzgebung ergeben.

Tatsächlich ist die Rede von einer westlich-liberalen Wertegemeinschaft irreführend, wie schon der Umstand zeigt, dass «Liberalismus» im anglo-amerikanischen und im kontinental-europäischen Kontext nicht die gleiche Bedeutung hat. Begriffsbestimmungen des Liberalismus enthalten meist Kombinationen mehrerer Elemente. Liberalismus lässt sich als ein Ideenkomplex definieren, der durch die Postulate der

7 SCHMITT 1963, S. 27, 54ff.

Selbstbestimmungsfähigkeit vernünftiger Individuen, der individuellen Freiheitsrechte gegenüber dem Staat, der verfassungsmäßigen Herrschaft sowie der Selbstregulierung der Ökonomie durch Markt und Wettbewerb abgesteckt ist.[8] Zwischen den verschiedenen Richtungen des Liberalismus besteht hinsichtlich der Rangordnung dieser Prinzipien jedoch kein Konsens. Ideengeschichtlich wird unterschieden zwischen einem klassischen, tendenziell konservativen Liberalismus, der sich primär an Prinzipien wie Privateigentum und Marktfreiheit orientiert, sowie einem modernen, sozialdemokratisch ausgerichteten Liberalismus, dessen besondere Sorge der individuellen Selbstverwirklichung gilt.[9] Dem modernen Liberalismus sind wichtige Impulse zu verdanken, die die normative Reflexion in den letzten Jahrzehnten belebt haben. Er lässt sich als theoretischer Ausdruck einer wohlfahrtsstaatlich-interventionistischen Politik deuten, die seit der Periode des New Deal bis in die ersten Nachkriegsjahrzehnte in westlichen Ländern erfolgreich war. Als John Rawls dem Sozialliberalismus 1971 mit der Veröffentlichung von *A Theory of Justice* ein theoretisches Fundament gab, hatte diese Richtung gemessen an ihrem politischen Einfluss ihren Höhepunkt bereits erreicht. Ronald Dworkins 1978 unternommener Versuch einer Begriffsbestimmung ist von der Einsicht motiviert, dass sich nicht mehr von selbst versteht, was als liberal gelten soll. Dworkin zufolge erfordert eine liberale Haltung den Einsatz für Verteilungsgerechtigkeit, aktive Wirtschaftspolitik und den Kampf gegen gesellschaftliche Diskriminierung.[10]

Der hohe theoretische Anspruch, der die wichtigsten Arbeiten des modernen, egalitären Liberalismus auszeichnet, wie auch die starke Resonanz, auf die sie innerhalb der philosophischen Diskussion stoßen, kontrastieren eigentümlich mit der bescheidenen Wirkung, die sie auf die Politik ausüben. Gemessen an den in liberalen Demokratien gegenwärtig dominierenden wirtschafts- und sozialpolitischen Auffassungen nehmen sich egalitär-liberale Postulate radikal aus. Die gerechte Verteilung von Nutzen und Lasten der sozialen Kooperation, auf die Rawls' Gerechtigkeitskonzeption zielt,[11] erfordert die Korrektur der gegebenen Verteilungsordnung, sofern sie einer moralisch willkürlichen

8 SCHILLER 1992, S. 299.
9 RYAN 1993, S. 293 ff.
10 DWORKIN 1985; vor allem S. 183, 187.
11 Zum Folgenden RAWLS 1975, S. 23, 30, 83, 94, 112, 123, 308, 560.

«Lotterie der Natur» entspricht. Rawls' Entwurf liegt die Überzeugung zugrunde, ein bestehendes Gesellschaftssystem sei keine unveränderliche Ordnung, sondern ein «menschliches Handlungsmuster». Die Wahl eines Gesellschaftssystems erweist sich als ein Problem der Verteilung sozialer Grundgüter. In Rawls' Sicht ist es sogar denkbar, dass die Lösung in einer sozialistischen Ordnung besteht,[12] vorausgesetzt, diese respektiert den Vorrang der gleichen Grundfreiheiten.

Eine im Sinne der von Rawls bestimmten Kriterien gerechte Gesellschaft muss Prinzipien entsprechen, denen Menschen als freie und gleiche Vernunftwesen unter fairen Bedingungen zustimmen würden. Eine Theorie, die einzig hypothetische Entscheidungen vernünftiger, autonomer Individuen als politische Legitimitätskriterien gelten lässt und sowohl den religiös-kulturellen Traditionen wie dem Markt die normative Kompetenz abspricht, dürfte im politischen Alltag zeitgenössischer liberaler Demokratien auf allenfalls bescheidene Sympathien stoßen. Innerhalb der philosophischen Diskussion erwächst dem liberal-egalitären Autonomie-Gedanken von konservativer, kommunitaristischer, libertärer und postmoderner Seite mehr oder weniger dezidierter Widerspruch. Der seit einiger Zeit politisch dominierende Neoliberalismus, der konservative und libertäre Motive verknüpft, stützt sich auf andere theoretische Prämissen als der egalitäre Liberalismus. Friedrich von Hayek hielt die Auffassung, wonach Gesetze einem autonomen gesetzgeberischen Willen entspringen, für verhängnisvoll; ihm zufolge sind grundlegende normative Maßstäbe von der Natur beziehungsweise von der spontan entstandenen Marktordnung vorgegeben. Hayek wies denn auch den modernen, nicht auf Verhaltensregeln, sondern auf individuellen Rechtsansprüchen basierenden Gerechtigkeitsbegriff zurück. Folgerichtig vermochte er im Prinzip der Volkssouveränität nur den Ausdruck rationalistischen Aberglaubens zu sehen. Seine libertären Nachfolger polemisieren heute mit Vorliebe gegen den «rights-liberalism».[13]

Politisch befindet sich der egalitäre Liberalismus in der Defensive. Weltweit wenden sich (sozial-)demokratische Parteien von seinen Postulaten ab und orientieren sich zunehmend an diffusen Konzepten einer neuen Mitte. Auch philosophisch scheint der egalitäre Liberalismus

12 RAWLS 1975, S. 83, 305 ff., 314 ff.
13 HAYEK 1969, S. 71 f.; 1980, S. 74 f.; 1981, S. 93-103, 139 f., 150 f.; JASAY 1995, S. 51-63.

auf dem Rückzug zu sein; Wolfgang Kersting vermag in dessen Gerechtigkeitstheorien neuerdings nur noch «begrifflich exaltierte Konstruktionsspiele» zu erblicken, die politisch unbrauchbar sind.[14] Nicht nur die Idee distributiver Gerechtigkeit, sondern die rationalistische Konzeption individueller Autonomie insgesamt stößt bei den philosophischen Gegnern des Liberalismus auf Ablehnung.

Den Zusammenhang zwischen einem bestimmten Verständnis von Autonomie sowie dem rationalistischen Ansatz des modernen Liberalismus hat Jeremy Waldron überzeugend herausgearbeitet.[15] Entscheidend in seiner Argumentation ist der Hinweis auf die aufklärerischen Wurzeln des liberalen Denkens. Gemäß liberaler Überzeugung muss sich jede Autorität vor dem Tribunal der Vernunft verantworten, und die sozialen Regeln müssen gegenüber jeder individuellen Vernunft gerechtfertigt werden. Die Idee individueller Autonomie findet ihre notwendige Ergänzung in der Idee der Zustimmung aller betroffenen Individuen als Quelle der politischen Legitimität. Vertragstheoretische Begründungsmodelle sind aber bekanntlich mit erheblichen Problemen verknüpft: Wird die tatsächliche Zustimmung aller als Kriterium gefordert, dürfte kaum eine bestehende Gesellschaft als legitim gelten; wird dagegen der Vertragsschluss bloß als Hypothese vorausgesetzt, so muss die Theorie vorgängig Kriterien vernünftiger Entscheidung aufstellen und akzeptieren, dass die Vernunft aller potentiellen Vertragspartner eine kontrafaktische Annahme ist. Liberale Politik kann dann allerdings nicht neutral sein, wie Waldron festhält; sie ist auf starke Annahmen hinsichtlich der Vernunft der politischen Akteure angewiesen. Auch in weiterer Hinsicht erweist sich der Liberalismus als radikale Theorie, deren Affinitäten zum Marxismus unübersehbar sind. Mit diesem teilt er die Überzeugung, dass gesellschaftliche Ordnungen für die menschliche Vernunft transparent und alle Machtstrukturen einschließlich jener im privaten und ökonomischen Bereich legitimationsbedürftig und aufgrund rationaler Erörterung veränderbar sind.

Der Autonomiebegriff des egalitären Liberalismus beruht auf Voraussetzungen, die im klassisch-liberalen und libertären wie auch im kommunitaristischen Freiheitsverständnis fehlen. Für Antirationalisten wie Hayek und Oakeshott ist bereits die Idee vernünftiger Gesetzge-

14 KERSTING 2000, S. 5f.
15 WALDRON 1993; vor allem S. 37ff., 43ff., 55-62.

bung anstößig.[16] Auf breiten Widerspruch stößt sodann das abstrakt-individualistische Ideal der Person, wie es Kant formuliert hat und wie es zeitgenössische liberale Theorien aufnehmen. Rawls hält Kants Begriff der Autonomie für das entscheidende Element seiner Ethik. Dieser zufolge sind moralische Gesetze Gegenstand von Vernunftentscheidungen und müssen unter Bedingungen angenommen werden, die die Menschen als freie, gleiche und vernünftige Wesen kennzeichnen.[17] Mit Hilfe der Urzustands-Hypothese sucht Rawls Kants Auffassung zu konkretisieren. Im Urzustand kommt den Parteien rationale Autonomie zu, sie sind frei, eine bestimmte Vorstellung des Guten zu wählen, ihren Vorteil zu suchen und ihre Ziele zu verwirklichen. Als Bürgerinnen und Bürger müssen sie aber zugleich vernünftig sein; nur insofern sie faire Regeln sozialer Kooperation anerkennen, kommt ihnen vollständige politische Autonomie zu. Das Vernünftige – das Handeln gemäß universalisierbaren Maximen – ist dem Rationalen – der Wahrnehmung eigener Interessen – übergeordnet, Gerechtigkeitsprinzipien dürfen mithin nicht im Namen von ökonomischen Nutzenerwägungen relativiert werden.[18] Ähnlich wie Rawls konstruiert Jürgen Habermas seine politische Philosophie auf dem Fundament der Idee vernünftiger Selbstgesetzgebung.[19] Er sucht den Nachweis der Gleichursprünglichkeit von privater und öffentlicher Autonomie beziehungsweise von Menschenrechten und Volkssouveränität dadurch zu erbringen, dass er die Ausübung politischer Autonomie als kommunikative Praxis bestimmt. Im Sinne einer diskurstheoretisch verstandenen Konzeption der Selbstgesetzgebung sind nur jene Handlungsnormen gültig, denen alle Betroffenen als Teilnehmer an vernünftigen Diskursen zustimmen können. Ihre öffentliche Autonomie können die Staatsbürgerinnen und Staatsbürger nur dann ausüben, wenn ihre private Autonomie gesichert ist, zugleich können sie nur dank der Ausübung ihrer öffentlichen Autonomie zu einem Konsens hinsichtlich der Regelung ihrer privaten Autonomie gelangen.

Das liberale Autonomiekonzept geht zurück auf Kants Definition des Rechts als «Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der

16 WALDRON 1999, S. 17-23; vgl. OAKESHOTT 1991.
17 RAWLS 1975, S. 283 f.
18 RAWLS 1992, S. 87 f., 93-105; 1998, S. 148-159.
19 HABERMAS 1992, S. 122-135, 153 ff.; 1996, S. 298-303; 1998, S. 173-177; vgl. auch BRUNKHORST 1994, Zweiter Teil.

Freiheit zusammen vereinigt werden kann»[20]. Die von Rousseau und Kant entwickelte Lehre von der Volkssouveränität ist für dieses Konzept insofern maßgeblich, als sie weder im Sinne libertärer Auffassungen den Vorrang der privaten Autonomie, noch im Sinne bestimmter republikanischer Positionen den Vorrang der öffentlichen Autonomie behauptet. Eine politische Ordnung ist dann legitim, wenn sie individuelle Freiheit garantiert und wenn freie Individuen ihr zustimmen können. Gemäß der Idee der Selbstgesetzgebung müssen die Adressaten des Rechts zugleich dessen Autoren sein. Eine solche Auffassung setzt vernünftige Individuen voraus, deren Handlungsmotiv die Bereitschaft darstellt, ausgehend vom Verständnis ihrer selbst als autonomer Wesen auch alle anderen als autonome Wesen zu respektieren; zugleich setzt sie eine politische Realität voraus, worin individuelle Autonomie keine Fiktion ist. Die Globalisierung der Wirtschaft und die dadurch bewirkte Relativierung der nationalstaatlichen Souveränität bedeuten im Hinblick auf diese Voraussetzungen nicht unbedingt einen Fortschritt. Wenn Staaten ihre Regelungskompetenz freiwillig oder gezwungenermaßen an andere Institutionen abgeben, die im Sinne der Zustimmung aller Betroffenen nicht als legitimiert gelten können, dann korreliert der Souveränitätsverlust mit einer generellen Abnahme der Möglichkeit demokratischer Regelung. Beim Zustandekommen weltpolitisch relevanter Entscheidungen sind heute weder die Beteiligung aller Parteien noch deren gleiche Freiheit gewährleistet. Die Ideen einer globalen Selbstgesetzgebung und einer souveränen Weltrepublik bleiben solange utopisch, als ein Zustand, in dem weltweit gilt, dass die möglichen Adressaten des Rechts zugleich dessen Urheber sind, nicht erreicht ist. Die Frage, ob das Autonomiekonzept des egalitären Liberalismus global konsensfähig ist, muss vorderhand wohl abschlägig beantwortet werden. Dies hat aber nichts mit kulturellen Differenzen zu tun, sondern mit fehlenden institutionellen Bedingungen. Ein globaler demokratischer Gesetzgebungsprozess kann erst in Gang kommen, wenn sämtliche Erdenbürgerinnen und -bürger über effektive Partizipationsmöglichkeiten verfügen und frei entscheiden können, was eine tief greifende Veränderung der bestehenden Machtverteilung bedingt.

Ein vorläufiges Fazit muss somit negativ ausfallen: Wenn das auf die Entfaltung individueller Autonomie zielende liberale Projekt im 20. Jahrhundert zwar nur ansatzweise realisiert worden ist, der Politik aber

20 KANT WA VIII, S. 337, *Metaphysik der Sitten* A 33.

doch Wege zu weisen vermochte, so droht ihm im Zuge der Globalisierung und insbesondere der wirtschafts- und sozialpolitischen Deregulierung der Verlust jener institutionellen Voraussetzungen, vor deren Hintergrund seine Postulate überhaupt sinnvoll erhoben werden können.[21] Die Radikalität des Liberalismus gerät mit den ökonomischen und politischen Machtverhältnissen der Gegenwart notwendig in Konflikt. Es mag durchaus sein, dass der egalitäre Liberalismus nicht im Namen eines radikaleren Begriffs von Gleichheit bestritten werden kann, weil es keinen radikaleren Begriff von Gleichheit gibt, wie Dworkin behauptet. Allerdings ist Kymlickas Vermutung, das egalitäre Axiom des Liberalismus habe Konsequenzen, die die liberal-kapitalistischen Institutionen sprengen würden, ebenso plausibel.[22] Die Radikalisierung liberaler Postulate erscheint dann als konsequent, wenn sie von der Frage nach den Möglichkeitsbedingungen individueller Autonomie motiviert ist. Aus dem von Kant postulierten grundlegenden Recht der gleichen subjektiven Handlungsfreiheit lässt sich ein Recht auf Einbezug in ein handlungsfähiges politisches Gemeinwesen herleiten. Negative und aktive Freiheitsrechte ergänzen sich notwendig. Auch positiven Freiheitsrechten kommt im egalitären Liberalismus eine wichtige Bedeutung zu, doch bleibt ihr erwünschtes Ausmaß umstritten. Grundsätzlich stellt sich die Frage, ob das Recht auf Autonomie nicht notwendig ein Recht auf sämtliche Voraussetzungen einschließt, welche erforderlich sind, um Autonomie zu verwirklichen. Als «basic rights» bezeichnet Henry Shue Rechte, deren Genuss notwendige Bedingung für den Genuss jedes anderen möglichen Rechts ist. Shue zählt dazu Sicherheit, Subsistenz und elementare Freiheitsrechte wie insbesondere politisch-gesellschaftliche Partizipationsrechte. Basale Rechte sind soziale Garantien für die Befriedigung elementarer Bedürfnisse. Sie verschaffen, wie es Shue formuliert, den Machtlosen ein Veto gegenüber den sie bedrohenden wirtschaftlichen und politischen Gewalten.[23]

Von der Frage nach der effektiven Entscheidungsfreiheit der Machtlosen ist jene Kritik motiviert, die dem Liberalismus nicht ein zu abstraktes, sondern im Gegenteil ein zu konkretes Menschenbild vorwirft, das nur Interessen und Handlungsmöglichkeiten privilegierter Bevölkerungsteile berücksichtigt. Wie Onora O'Neill gezeigt hat, sind

21 Vgl. HABERMAS 1998, S. 91-196.
22 Vgl. DWORKIN 1990, S. 301, KYMLICKA 1996, S. 95 ff.
23 SHUE 1996, S. 18 f., 67 f., 71 f.

Gerechtigkeitstheorien, die Erfahrungen von Ohnmacht und Fremdbestimmung ausblenden, wie sie insbesondere die Situation armer Frauen in armen Ländern prägen, der Situation der Unterprivilegierten unangemessen, gleichgültig, ob sie sich als liberal oder als kommunitaristisch verstehen. Die Inadäquatheit ist jedoch, so O'Neills Argument, keine Folge der Abstraktion. Normative Theorien können auf Abstraktionen nicht verzichten, müssen sich aber vor Idealisierungen hüten. Die Abstraktion von Geschlecht, Klasse und Nationalität ist solange zulässig, als sie nicht eine bestimmte Idealvorstellung zum Maßstab erhebt, der zum Beispiel nur männliche Angehörige höherer sozialer Schichten in westlichen Industrieländern genügen können. Idealisierung liegt vor, wenn von der effektiven Handlungsfähigkeit privilegierter politischer Akteure auf die Handlungsfähigkeit aller potentiellen Akteure geschlossen wird. Gerechtigkeitstheorien müssen folglich danach beurteilt werden, ob sie eine befriedigende Antwort auf die Frage zu geben vermögen, wie Menschen selbst in Situationen politischer Ausgrenzung und ökonomischer Abhängigkeit die Chance haben, die ihnen zugedachte Position zu verweigern oder neu auszuhandeln.[24]

Wer moniert, die Bedingungen der Möglichkeit, gewisse Freiheitsrechte effektiv zu genießen, seien im Liberalismus nicht hinreichend bedacht, kann dennoch mit diesem universalistische und egalitäre Überzeugungen teilen. Zu prüfen ist, inwiefern zeitgenössische linke Positionen liberale Postulate radikalisieren, inwiefern sie diese grundlegend in Frage stellen. Affinitäten zum Liberalismus sind in den letzten Jahrzehnten etwa von Autoren betont worden, die dem analytischen Marxismus zugerechnet werden. In der von dieser Seite unternommenen Rekonstruktion der normativen Grundlagen der marxistischen Philosophie kommt dem Autonomiebegriff vorrangige Bedeutung zu. Die angebliche Souveränität des Konsumenten erweist sich in dieser Sicht als fiktiv, weil der Markt der Ort heteronomer Präferenzenbildung ist. Individuelle Bedürfnisbefriedigung kann, so formuliert es Jon Elster, kein Kriterium für politische Normen und Entscheidungen sein, wenn individuelle Bedürfnisse durch Prozesse geformt werden, die die Entscheidung vorwegnehmen. Das einseitig negative Freiheitsverständnis wird im Namen der individuellen Autonomie kritisiert, weil es das Problem der Fremdbestimmung in der Artikulation von Bedürfnissen und Interessen ausblendet. Präferenzen können in dieser Sicht erst

24 O'Neill 1993.

dann als rational gelten, wenn sie unter Bedingungen der Selbstbestimmung zustande kommen, wenn Personen optimal informiert und über realistische Alternativen aufgeklärt sind. Autonomes Handeln setzt somit gesellschaftliche Freiheit in einem Maß voraus, das in liberalen Theorien in der Regel unterboten wird; dazu gehört insbesondere die gleichmäßige Verteilung der ökonomischen Mittel, die die autonome Ausbildung von Präferenzen erlauben.[25]

Die Antwort auf die Frage nach der Vereinbarkeit von Liberalismus und Marxismus hängt zu einem guten Teil davon ab, ob das liberale oder das aristotelische Element bei Marx stärker betont wird. Die Aufspaltung des Menschen in bourgeois und citoyen beraubt ihn, so argumentiert der junge Marx, der Kooperationsmöglichkeiten, der «gesellschaftlichen Kräfte», die er braucht, um handeln und seine Umgebung politisch gestalten zu können. Seit 1845 gilt Marx' Interesse dann vor allem der Dialektik von individueller und kollektiver Autonomie. Im späteren Werk wird die Kritik präziser: die liberale Menschenrechtsauffassung blendet jene Sphären der Gesellschaft aus, in der die Mehrheit der Menschen nicht über die Macht verfügt, frei und nach Maßgabe ihres wohlverstandenen Eigeninteresses zu entscheiden.[26] Aus dieser Kritik lassen sich als Forderungen die Durchsetzung individueller Freiheitsrechte in der Produktionssphäre sowie die Veränderung der Produktionsverhältnisse gemäß dem Kriterium ihrer Kompatibilität mit der gleichen Freiheit aller Menschen herleiten. Nun fungiert das Prinzip individueller Autonomie in der Theorie von Marx zwar als grundlegendes normatives Kriterium, diese Theorie ist jedoch zugleich von einem Grundsatz der aristotelischen Ethik geprägt: Legitim kann eine Sozialordnung in der Sicht von Marx nur dann sein, wenn sie den Menschen die Entwicklung und vollständige Ausbildung der in ihnen angelegten Fähigkeiten erlaubt.

Dem aristotelischen Prinzip, demzufolge Menschen ihre angeborenen oder erlernten Fähigkeiten einsetzen und entwickeln wollen, kommt im Rahmen einer Theorie des Guten entscheidende Bedeutung zu, und darauf ist eine liberale Gerechtigkeitskonzeption angewiesen, wie Rawls festhält. Teleologische beziehungsweise perfektionistische Grundsätze dürfen jedoch den Vorrang des Rechten vor dem Guten

25 ELSTER 1983, S. 20ff.; 1987, S. 211-243; 1991.

26 MARX MEW 1, S. 363-370, «Zur Judenfrage»; MEW 3, S. 65-77, *Deutsche Ideologie;* MEW 25, S. 189ff., *Das Kapital* I.

nicht in Frage stellen.[27] Ansätze, die Konzeptionen von Aristoteles und Marx aufnehmen, werden heute namentlich von Martha Nussbaum und Amartya Sen vertreten. Nussbaum und Sen weisen die kommunitaristische und kulturrelativistische Kritik des Liberalismus zurück, gleichwohl anerkennen sie die Rawls'sche Vorrangregel nicht. Sen versteht die Rawls'schen Primärgüter als Mittel zum Zweck der Freiheit. In seinem eigenen Ansatz geht es dagegen, wie er betont, um den Zweck selbst, um den Umfang der Freiheit.[28] Wird Freiheit als das von allen anzustrebende höchste Gut bestimmt und als Begriff definiert, der sowohl Freiheitsrechte wie die Möglichkeit, die je eigene Konzeption des guten Lebens zu verwirklichen, beinhaltet, dann wird die Vorrangregel hinfällig. Nussbaum schreibt der Politik umfassende Kompetenzen zu und spricht in diesem Kontext von der Priorität des Guten. Sie ist sich der Gefahren des Paternalismus jedoch bewusst. Die Aufgabe der Politik besteht denn auch in ihrer Konzeption nicht darin, den Menschen eine bestimmte Konzeption des Guten aufzuzwingen, wohl aber darin, die materiellen und institutionellen Voraussetzungen bereitzustellen, die Menschen in den Stand versetzen, bestimmte Tätigkeiten ausüben, ihre Anlagen entwickeln, sich weiterbilden und frei entscheiden zu können. Der Staat ist verantwortlich für die Förderung menschlicher Fähigkeiten, vor allem der Entscheidungsfähigkeit. Ihm obliegt, so Nussbaums Formulierung, die Beseitigung aller Hindernisse, die zwischen Menschen und der vollen Entfaltung ihrer Fähigkeiten stehen, wozu auch Produktionsverhältnisse und patriarchale Strukturen gehören. Die von egalitären Liberalen vorgeschlagene schwache Theorie des Guten wie die von ihnen geforderte Neuverteilung der Ressourcen wird dieser Sachlage nicht gerecht. Nussbaum zufolge muss die Politik auf eine institutionelle und soziale Revolution zielen und sich dabei an einer starken ethischen Konzeption von Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung orientieren.[29]

Neuerdings legt Nussbaum größeren Wert auf die Verankerung ihres Ansatzes im politischen Liberalismus. Die gleiche Wahlfreiheit aller Menschen in grundlegenden Angelegenheiten ist für sie der wichtigste universell gültige Wert. Freiheit ist notwendig mit einer Position verbunden, die die Ausübung dieses Rechts erlaubt; entsprechend weit

27 RAWLS 1975, S. 43 f., 433-437, 463-472.
28 SEN 1992, S. XI, 36 ff.
29 NUSSBAUM 1999, S. 32-45.

geht die Verantwortung des Staates, der Rechte garantiert. Alle Menschen sollen ihre eigene Konzeption des Guten verwirklichen können, wobei einzig der Anspruch der anderen Menschen auf gleiche Freiheit ihrem Streben nach Entfaltung Grenzen setzt. Nussbaum behauptet einen engen Zusammenhang zwischen ihrem Begriff von Fähigkeiten und der Idee der Menschenrechte, wobei sie sowohl an bürgerliche und politische wie an soziale und ökonomische Freiheitsrechte denkt. Sie schlägt schließlich vor, Rechte als kombinierte, sowohl die innere Entwicklung der Anlagen wie auch die äußeren Bedingungen der Ausübung umfassende Fähigkeiten zu verstehen.[30] Sens Kritik der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie zielt in die gleiche Richtung. Positive Freiheit meint bei Sen nicht nur und nicht primär das Recht auf Teilhabe am gesellschaftlichen Wohlstand, sondern die Macht, sich zwischen verschiedenen Alternativen entscheiden und die Entscheidung umsetzen zu können. Ähnlich wie Marx begreift Sen Unfreiheit auch als das Ergebnis fehlender Handlungs- und Entfaltungsmöglichkeiten, wie sie durch soziale und ökonomische Verhältnisse bedingt sein können.

Wie Marx sieht Sen indes die Schwierigkeit, dass gerade eine egalitäre Theorie vom Faktum der Ungleichheit der Menschen ausgehen muss, um Lösungen definieren zu können, die allen Menschen gerecht werden. In diesem Kontext fragt er nach der «Fokalvariablen», nach dem gerechtigkeitsrelevanten Gegenstand der Gleichverteilung. Die Frage hat bekanntlich schon Marx zur Kritik egalitärer Gerechtigkeitsauffassungen veranlasst. Es ist also zu untersuchen, wie egalitäre Kriterien zu bestimmen sind, damit sie in der Anwendung nicht ein «Recht der Ungleichheit» sanktionieren.[31] Jenes Gut, von dem alle Menschen idealerweise einen gleichen Anteil bekommen sollten, wäre als Handlungsvermögen zu bezeichnen, als Freiheit der Wahl und Ausführung von Lebensplänen. Die von liberaler Seite proklamierte Priorität negativer und allenfalls aktiver Freiheiten vor sozialen und ökonomischen Bedürfnissen wird Sen zufolge der Realität der Armut nicht gerecht. Zwar bestimmt auch er eine Vorrangregel, orientiert sich dabei aber an einer radikalen Konzeption von Freiheit; er spricht von «substantive freedoms». Als ein soziales Produkt ist Freiheit ihm zufolge angewiesen auf eine ganze Reihe von Voraussetzungen, die von Nahrung und

30 NUSSBAUM 2000, S. 51-59, 68 f., 74, 84-86, 96-101.
31 MARX MEW 19, S. 21, «Kritik des Gothaer Programms».

Gesundheit über Ausbildung bis hin zu Partizipation und der Abwesenheit von ökonomischem Zwang reichen.[32] Der Aristotelismus von Sen und Nussbaum wie übrigens auch Ansätze eines marxistischen Liberalismus[33] orientieren sich letztlich ebenso wie der moderne Liberalismus am Grundsatz, wonach die Legitimität einer politisch-sozialen Ordnung sich am Grad individueller Freiheit und Selbstbestimmung bemisst, den sie gewährt, die Freiheit des Individuums jedoch ihre Grenzen in der gleichen Freiheit aller anderen finden muss. Wenn die freie Lebensgestaltung als das höchste Gut bestimmt und eine Regel des Vorrangs des Rechten vor dem Guten oft nicht explizit definiert wird, wird implizit dennoch Rawls' Grundsatz befolgt, wonach Recht und Gerechtigkeit die Grenze ziehen und das Gute das Ziel setzt.[34]

Gleichsam als normatives Gewissen bleibt die Idee individueller Autonomie auch für radikale Philosophien unverzichtbar. Anzufügen bleibt in diesem Zusammenhang, dass Kants Begriff von Autonomie nicht gleichbedeutend ist mit Freiheit, Selbstbestimmung, Unabhängigkeit oder individueller Souveränität. Die Freiheit des Willens im Sinne der Unabhängigkeit vom Einfluss fremder Ursachen bestimmt Kant als negative Freiheit. Positive Freiheit dagegen ist Autonomie als die Fähigkeit des Willens, sich selbst ein Gesetz zu geben; das Prinzip der Autonomie ist der kategorische Imperativ.[35] Unter positiver Freiheit wird heute gemeinhin etwas anderes verstanden, etwa, im Anschluss an Thomas Marshall, ein Recht auf Teilhabe am Produkt der gesellschaftlichen Kooperation, oder, im Anschluss an Sen, «empowerment» als Anspruch auf ausreichende Macht, um selbstgewählte Ziele verwirklichen zu können. Dennoch ist Kants Unterscheidung auch für die zeitgenössische politische Philosophie wegleitend. Idealerweise sollte die Aufgabe von Staat und Gesetzgebung darin bestehen, jenes Ausmaß negativer Freiheit im Sinne der Unabhängigkeit von fremdem Zwang zu garantieren, das erforderlich ist, damit Menschen sowohl autonom entscheiden als auch entsprechend dieser Entscheidung handeln können. Heteronomie manifestiert sich sowohl in der Gestalt von Privilegien als auch in der Gestalt von Ohnmacht.

32 SEN 1992, S. 2, 31-34, 39-42; 1999, S. XII, 5, 18, 31, 63 ff., 75, 283 ff.; vgl. CROCKER 1995.

33 Vgl. GILBERT 1990, REIMAN 1997.

34 RAWLS 1975, S. 50; 1992, S. 365.

35 KANT WA VII, S. 74 f., 81 f., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* A 87, 97 f.; vgl. O'NEILL 2000, S. 29-49.

Angesichts der Tatsache, dass die Mehrheit der Weltbevölkerung heute keine reelle Chance hat, an der Gestaltung der wirtschaftlichen und politischen Ordnung zu partizipieren, mutet die liberale Idee der Selbstbestimmung wie ein Versprechen an, das mit der kapitalistischen Modernisierung an Sprengkraft gewinnt, innerhalb der kapitalistischen Ordnung aber an Grenzen stößt. Kant hat in der Zeit der Französischen Revolution bei seinen gelehrten Zeitgenossen einen uneigennützigen Enthusiasmus für das Prinzip der republikanischen Verfassung konstatiert. Heute lässt sich bei politisch engagierten Menschen von einem Enthusiasmus für den Grundsatz der gleichen Autonomie aller Erdenbürgerinnen und -bürger sprechen. Ob dieser Enthusiasmus die künftige Weltpolitik zu inspirieren vermag und seinen Niederschlag in institutionellen, ökonomischen und sozialen Reformen finden wird, ist heute schwer zu entscheiden. Die Überwindung des globalen Zustands ungleicher Verteilung von Macht, Rechten, sozialen Gütern und Entwicklungschancen wird ohne weitreichende ökonomische Regulierungen und Umverteilungen, ohne Einschränkungen des Ressourcenverbrauchs und Veränderungen von Konsumgewohnheiten keine Aussicht auf Erfolg haben. Politische Handlungsmaximen sind daraufhin zu prüfen, ob sie die Handlungsmöglichkeiten anderer Menschen, das heißt auch von Menschen anderer Länder und Weltregionen, nicht vermindern; folglich sind insbesondere Forderungen nach unbeschränkter Wirtschafts- und Handelsfreiheit am Kriterium ihrer Kompatibilität mit der gleichen Handlungsfreiheit aller Menschen zu messen. In manchen Fällen wird ein Gewinn an Handlungsfähigkeit auf Seiten der bislang Benachteiligten nur aus einem Verlust, einer Einschränkung der Handlungsfreiheit auf Seiten der bislang Privilegierten resultieren können; solche «Umverteilungen» werden mit großer Wahrscheinlichkeit Konflikte provozieren, die den Enthusiasmus dämpfen könnten. Aber womöglich kann eine «Positivierung» oder «Materialisierung» des Freiheitsbegriffs dazu beitragen, bei der Mehrheit der bislang Benachteiligten neue Begeisterung für liberale Ideale zu wecken.

Der Blick auf die Welt der Gegenwart hinterlässt einen zwiespältigen Eindruck. Oberflächlich gesehen scheint die Geschichte eher Fukuyama als Ackerman Recht gegeben zu haben. Die grenzenlose Expansion der kapitalistischen Marktwirtschaft scheint unaufhaltsam zu sein und wird als Selbstzweck von immer mehr politischen Kräften bejaht. Dabei wird die angebliche Unmöglichkeit, liberale Postulate konsequent umzusetzen und demokratische Verhältnisse aufzubauen, oft als notwendiges Übel in Kauf genommen. Solange jedoch die Frage

offen bleibt, wo in dieser neuen Welt die Demokratie ihren Ort finden kann, behalten Kräfte der politischen Veränderung ihre Chance. Kann ein revolutionärer Liberalismus in dieser Situation neues Profil gewinnen? Gewiss ist, dass die Glaubwürdigkeit künftiger revolutionärer Projekte daran zu prüfen ist, ob sie auf einen Zustand zielen, der den im Kapitalismus erreichten Grad von Freiheit nicht vermindert, sondern erhöht. Ungewiss ist dagegen, ob der linke, egalitäre Liberalismus, der sich durch ein hoch entwickeltes Sensorium für Ungerechtigkeiten auszeichnet, überhaupt fähig und gewillt ist, sich mit der Frage nach der Revolution ernsthaft auseinander zu setzen. In einer rätselhaften Formulierung hat Rawls wahrscheinlich einer schwerwiegenden Sorge des Liberalismus Ausdruck gegeben: Man muss, so Rawls, «versuchen, den Tag der Abrechnung so weit wie möglich hinauszuschieben und die Gesellschaft so einzurichten, dass er womöglich gar nicht anbricht»[36].

Literatur

ACKERMAN, B. (1992), *The Future of Liberal Revolution*, New Haven / London

BECKER, W. (1996), «Die Überlegenheit der Demokratie», in: K. BAYERTZ (Hg.), *Politik und Ethik*, Stuttgart, S. 40-62

BRUNKHORST, H. (1994), *Demokratie und Differenz. Egalitärer Individualismus*, Fankfurt a. M

CROCKER, D. A. (1995), «Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic», in: M. NUSSBAUM / J. GLOVER, *Women, Culture and Development*, Oxford, S. 153-198

DWORKIN, R. (1985), «Liberalism» [1978], in: *A Matter of Principle*, Cambridge MA / London, S. 181-204

— (1990), *Bürgerrechte ernstgenommen*, Frankfurt a. M. [OA 1978]

ELSTER, J. (1983), *Sour grapes. Studies in the subversion of rationality*, Cambridge

— (1987), *Subversion der Rationalität*, Frankfurt a. M. / New York

— (1991), «The Possibility of Rational Politics», in D. HELD (ed.): *Political Theory Today*, Cambridge, S. 115-142

FUKUYAMA, F. (1992), *Das Ende der Geschichte*, München [OA 1992]

GILBERT, A. (1990), *Democratic individuality*, Cambridge / New York

HABERMAS, J. (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M.

— (1996), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a. M.

36 RAWLS 1975, S. 337.

— (1998), *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt a. M.

HAYEK, F. A. V. (1969), *Freiburger Studien*, Tübingen

— (1980), *Recht, Gesetzgebung und Freiheit*, Bd. 1: *Regeln und Ordnung*, München [OA 1973]

— (1981), *Recht, Gesetzgebung und Freiheit*, Bd. 2: *Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit*, Landsberg am Lech [OA 1976]

HUNTINGTON, S. P. (1996), *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München / Wien [OA 1996]

JASAY, A. DE (1995), *Liberalismus neugefaßt – für eine entpolitisierte Gesellschaft*, Berlin [OA 1991]

KANT, I. (WA), *Werkausgabe*, Frankfurt a. M. 1968

KERSTING, W. (2000), *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Stuttgart / Weimar

KYMLICKA, W. (1996), *Politische Philosophie heute. Eine Einführung*, Frankfurt a. M. [OA 1990]

MARTI, U. (1996), «Die Fallen des Paternalismus. Eine Kritik an Richard Rortys politischer Philosophie», in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2, S. 259-270

MARX, K. / ENGELS, F. (MEW), *Werke*, Berlin/Ost 1956 ff.

NUSSBAUM, M. C. (1999), *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt a. M.

— (2000), *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge

OAKESHOTT, M. (1991), «Rationalism in politics» [1947], in: *Rationalism in politics and other essays*, Indianapolis, S. 5-42

O'NEILL, O. (1993), «Justice, Gender, and International Boundaries», in: M. NUSSBAUM / A. SEN (eds.): *The Quality of Life*, Oxford, S. 303-323

— (2000), *Bounds of Justice*, Cambridge

RAWLS, J. (1975), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. [OA 1971]

— (1992), *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, Frankfurt a. M.

— (1998), *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a. M. [OA 1993]

REIMAN, J. (1997), *Critical Moral Liberalism*, Lanham / London

RYAN, A. (1993), «Liberalism», in: R. E. GOODIN / PH. PETTIT (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford, S. 291-311

SCHILLER, T. (1992), «Liberalismus», in: *Lexikon der Politik*, Bd. 1: *Politische Theorien*, hg. von D. Nohlen und R.-O. Schultze, München, S. 298-305

SCHMITT, C. (1963), *Der Begriff des Politischen*, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin

SEN, A. (1992), *Inequality Reexamined*, New York / Oxford

— (1999), *Development as Freedom*, New York

SHUE, H. (1996), *Basic Rights: Subsistence, Affluence and U.S. Foreign Policy*, Second Edition, Princeton / New Jersey

WALDRON, J. (1993), «Theoretical foundations of liberalism» [1987], in: *Liberal rights. Collected papers 1981-1991*, Cambridge UP, S. 35-62

— (1999), *The Dignity of Legislation*, Cambridge