

- Dörre, Klaus/Lessenich, Stephan/Rosa, Hartmut, *Soziologie, Kapitalismus, Kritik. Eine Debatte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009.
- Eslund, David, *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton: Princeton University Press 2008.
- Forst, Rainer, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007.
- Forst, Rainer, *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*, Berlin: Suhrkamp 2011.
- Gutmann, Amy/Thompson, Dennis, *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Mass. 1996.
- Habermas, Jürgen, »Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt«, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main 1988, 63–104.
- Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt am Main 1994.
- Habermas, Jürgen, »Drei normative Modelle der Demokratie«, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main 1996, 277–292.
- Habermas, Jürgen, »Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen«, in: ders., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1999, 271–318.
- Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005.
- Habermas, Jürgen, »Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie«, in: ders., *Ach, Europa. Kleine politische Schriften XI*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, 138–191.
- Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin: Suhrkamp 2012.
- Larmore, Charles, *The Autonomy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press 2008.
- Maartens, Helmut, *Neue Wirtschaftsdemokratie. Anknüpfungspunkte im Zeichen der Krise von Ökonomie, Ökologie und Politik*, Hamburg: vsa 2010.
- McLaughlin, Brian P/Oksenberg Rorty, Amélie (Hg.), *Perspectives on Self-Deception*, Berkeley 1988.
- Mele, Alfred R., *Self-Deception Unmasked*, Princeton/Oxford 2001.
- Miller, David, »Deliberative Democracy and Social Choices«, *Political Studies* 40 (1992), 54–67.
- Peter, Fabienne, *Democratic Legitimacy*, New York/Oxon: Routledge 2009.
- Rawls, John, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main 1998.
- Richardson, Henry, *Democratic Autonomy. Public Reasoning about the Ends of Policy*, New York: Oxford University Press 2002.
- Schweickart, David, *Against Capitalism*, Oxford: Westview Press 1996.
- Wesche, Tilo, *Wahrheit und Werturteil. Eine Theorie der praktischen Rationalität*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011.

Alexander Somek

Gleichheit und politische Autonomie

Die Einsicht, dass Jürgen Habermas' These von der »Gleichursprünglichkeit« der privaten und der politischen Autonomie¹ verwunderlich und schwer zu begreifen ist, verdanke ich Georg Lohmann. Das Gespräch, in dem er sich dazu äußerte, liegt nun schon beinahe zwanzig Jahre zurück. Es muss wohl in Wien stattgefunden haben. Lohmann eröffnete mir damals sein Befremden darüber, wie die Schönheit eines Bildes uns über die Unverständlichkeit des mit ihm vermeinten Sinns täuschen könne. Dieses – sein – Wundern hat mich angesteckt und ist mir erhalten geblieben. Nun wäre es freilich gelogen, wenn ich behauptete, die letzten zwanzig Jahre meines Lebens seien der Erkundung des Zusammenhangs von privater und öffentlicher Autonomie gewidmet gewesen. Ebenso wäre es vermessen zu glauben, dass ich, wenn es sich so verhalten hätte, überhaupt Fortschritte gemacht haben würde. Bis heute muss ich mich ehrfürchtig vor dem Problem verneigen. Gleichwohl möchte ich diesen Beitrag zum Anlass nehmen, auf diese Thematik zurückzukommen. Ich will den Zusammenhang von privater und politischer Autonomie am Leitfaden der Gleichheit ergründen.

1. Gleichursprünglichkeit

Die Gleichursprünglichkeitsthese wird bei Habermas im Kontext der Verhältnisbestimmung von Menschenrechten und Demokratie eingeführt. Unter ihrem Vorzeichen sei keiner der beiden politischen Ideen Vorrang vor der anderen einzuräumen. Die private Autonomie steht bei Habermas für das Prinzip, wonach jede Person die größtmögliche gleiche subjektive Handlungsfreiheit genießen soll. Sie wird in Rech-

¹ Siehe Habermas 1992.

ten ausbuchstabiert, die Willkürfreiheit garantieren. Ihr Genuss ist von den »Zumutungen« der kommunikativen Freiheit der anderen entlastet. Man muss nicht umständlich öffentlich erklären, weshalb man tut, was man tut. Man gibt Rechenschaft, indem man erklärt, dass man sein Recht ausübt.

Die politische Autonomie betrifft die gemeinsame Autorschaft des Rechts. Sie ist durch Diskurse und kommunikatives Handeln vermittelt. Deswegen ist sie in die normativen Standards gelingender Kommunikation eingelassen. Ihre gelungene Ausübung setzt voraus, dass man auf Fragen antwortet, Einwände berücksichtigt und seine Auffassung begründet. Gleichwohl ist die Teilnahme an öffentlichen Willensbildungsprozessen durch Rechte, wie etwa das Recht auf freie Meinungsäußerung oder die Assoziationsfreiheit, vermittelt. Das deutet darauf hin, dass die politische Autonomie zur ihrer Realisierung auf die »private« Autonomie (im Sinne von »Willkür«) angewiesen bleibt. Die kommunikative Freiheit könnte sich nicht entfalten, wenn sie nicht unter dem schützenden Schirm der Willkürfreiheit stünde. Sie beruht, um in ihrer Ausübung auch moralisch gelingen zu können, auf der weitestgehenden Freiheit zur Stellungnahme.² Auf einen flammenden Appell ans Gewissen mag man getrost mit Rülpsen antworten.

Mit der Gleichursprünglichkeitsthese mag also gemeint sein³, dass man die eine Autonomie nicht ohne die andere haben kann. Wie eng auch immer die Beziehung zwischen einem Menschenrecht und der demokratischen Willensbildung gezogen sein mag, jedenfalls setzt die gelungene gemeinsame öffentliche Autonomie das Bestehen von Rechten voraus. Umgekehrt wäre es mit der privaten Autonomie nichts, wenn politische Prozesse nicht zur Institutionalisierung von Grundrechten führten.

2. Gleiche private Autonomie

Es ist denkbar, dem Zusammenhang von privater und politischer Autonomie einen etwas anderen Sinn beizulegen. Wenn Rechte immer schon positiviert sein müssen, weil es ein anwendungsfertiges Naturrecht nicht gibt, dann müssen sie intern immer schon auf ihre eigene

gelungene Genese bezogen sein. Dieser Gedanken lässt sich im Ausgang vom Prinzip der privaten Autonomie vermitteln. Jeder hat ein Recht auf die gleiche umfassende Handlungsfreiheit. Der politischen Autonomie ist damit das Grundthema vorgegeben. Das System der Rechte hat der *Gleichheit* zu genügen. Die Realisierung der Gleichheit ist davon abhängig, dass unter der Voraussetzung gleicher privater und politischer Rechte auch jene öffentliche Autonomie entsteht, welche den Bestand der Gleichheit sichert. Damit wechselt die Perspektive von der Gleichursprünglichkeit zum wechselseitigen Bedingungsverhältnis von öffentlicher und *gleicher* privater Autonomie.

3. Das Recht auf Gleichbehandlung

Die Gleichheit ist ein subjektives Recht. Aber sie ist kein Freiheitsrecht. Sie ist dies bestenfalls in dem abgeleiteten Sinn, dass die sozial Schwachen ihrer bedürfen, um halbwegs stark zu sein. Wer wenig Geld und Einfluss hat, der bedarf der Gleichheit. Sonst wäre es mit der Freiheit nichts. Die Gleichheit ist das Recht, gleich behandelt zu werden. Wie alle anderen Rechte auch gebietet die Gleichheit nicht absolut. Sie lässt jede gerechtfertigte Ungleichbehandlung zu. Sie ist daher das Recht, das jede ungerechtfertigte Ungleichbehandlung ausschließt.

Dass das Gleichheitsrecht einen Anspruch auf Gleichbehandlung formuliert, ist im neueren philosophischen Gleichheitsdiskurs übersehen worden. Die einschlägigen Debatten sind von der Prämisse ausgegangen, dass die Gleichheit ein Recht auf das Gleiche sei.⁴ Demgemäß konzentrierte man sich auf die Frage, was dieses Gleiche sein könne, auf das alle einen Anspruch haben. Aber »das Gleiche« ist kein Gut. A sagt, er will Zitroneneis. B sagt, er will das Gleiche. Damit sagt B, dass auch er Zitroneneis haben will. Das Gleiche ist nicht das Gut, um das es geht. Selbst wenn B, der sagt, dass er das Gleiche mag, damit meint, er wolle so behandelt werden wie A, fordert er nicht Gleiches, sondern Gleichbehandlung. Darauf verleiht die Gleichheit ein Recht. Sie ist auf Handlungen bezogen. Sie unterwirft zweckrationales Handeln einer negativen Bedingung. Bei der Verfolgung von Zwecken darf nicht gegen die Gleichbehandlung verstoßen werden.

² Siehe ausführlicher (und dunkler) Habermas 1999, 390f.

³ Siehe Lohmann, »Demokratie und Menschenrechte«.

⁴ Siehe zusammenfassend Cohen 1999.

4. Die Gleichheit ist nicht dasselbe wie Gerechtigkeit

Die Gleichheit wird oft mit der Gerechtigkeit in Zusammenhang gebracht.⁵ Man sagt ihr nach, dass sie wie diese fordere, jedem das Seine zu geben. Um jedem das Seine und jeder das Ihrige geben zu können, muss man um die Kriterien wissen, die etwas zu jemandes Seinem oder Ihrigem machen. Doch sobald man diese Kriterien kennt, ist der Anspruch auf Gleichbehandlung von der Geltung dieser Kriterien abgeleitet.⁶ Die Gleichheit wird zu einer tautologischen Forderung. Sie wird durch die korrekte Anwendung der Kriterien garantiert.

Aber die Gleichheit ist von der Gerechtigkeit verschieden. Sie ist kein derivatives Recht in dem Sinne, dass sie bloß die Beachtung der relevanten Verteilungskriterien einmahnt. Das Gleichheitsrecht ist nicht-derivativ.⁷ Es fungiert unabhängig von vorgegebenen Kriterien. A hat dies erhalten? Warum erhält es nicht auch B? Das Gleichheitsrecht lässt mannigfaltige Gründe der Ungleichbehandlung zu und schließt manche aus. Man mag zu bedenken geben, dass die Gleichheit mitunter doch auch die Ungleichbehandlung fordere. Einen Massenmörder und einen Taschendieb mit derselben Strafe zu belegen, wäre ein Affront gegen die Gleichheit. Auch hinter diesem Einwand verbirgt sich aber eine Verwechslung der Gleichheit mit dem, was uns intuitiv sachlich oder gerecht dünkt. Das Prinzip, das im Beispielfall einleuchtend erscheint, fordert die Verhältnismäßigkeit von Verbrechen und Strafe. Es enthält einen Grund für die Ungleichbehandlung. Die Gleichheit lässt solche Gründe zu, solange diese nicht diskriminierend sind. Denn wenn der Gleichheit eine normative Funktion zufällt, dann zweifelsfrei die, solche Gründe der Ungleichbehandlung auszuschließen, deren Gebrauch eine Diskriminierung einschließt. Letzteres ist bei dem genannten Prinzip nicht offensichtlich. Daher ist seine Anwendung vom Gleichheitsrecht gebilligt. Es ist aber nicht von ihm gefordert. Angemessen erscheint seine Anwendung nicht aufgrund der Gleichheit, sondern aufgrund der Gerechtigkeit, die fordert, jedem das Seine und jeder das Ihrige zu geben. Im vorliegenden Fall geht es um das relative Verdienst.

⁵ Siehe Aristoteles 1984.

⁶ Siehe Westen 1982.

⁷ Siehe Simons 1985.

5. Das Missverständnis

Warum die Vorstellung, wonach Ungleiches ungleich zu behandeln sei, keine Exposition des Gleichheitsrechts darstellt⁸, lässt sich zeigen, indem man sie in die breitere Formel einbettet, die besagt: Gleiches sei gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln. Man gehe von folgender vereinfachter Formulierung des Gleichheitsrechts aus:

(G) Wenn nichts dagegen spricht, dann ist die Gleichbehandlung geboten.

Wenn man G so versteht, dass die Gleichheit diskriminierende Gründe der Ungleichbehandlung ausschließt, lautet das Gleichheitsrecht folgendermaßen:

(G1) Wenn die Gründe für eine Ungleichbehandlung diskriminierend sind, dann ist die Gleichbehandlung geboten.

Die Asymmetrie im Verhältnis von Gleichbehandlung und Ungleichbehandlung manifestiert sich daran, dass im einen Fall ein Gebot und im anderen Fall eine Erlaubnis abzuleiten ist.

(U) Wenn nichts dagegen spricht, dann ist eine Ungleichbehandlung erlaubt.

Welche Bedeutung dem Gleichheitsrecht verliehen wird, hängt entscheidend davon ab, wie in G und U die Bedingung: »Wenn nichts dagegen spricht« interpretiert wird. Jedenfalls ist, wenn man die Gleichheit als Diskriminierungsverbot versteht, die Bedingung für G das kontradiktorische Gegenteil der Bedingung für U. Aus der Negation der einen folgt die andere.⁹ Denn man erhält:

(G1) Wenn die Gründe für eine Ungleichbehandlung diskriminierend sind, dann ist die Gleichbehandlung geboten.

und

(U1) Wenn die Gründe für eine Ungleichbehandlung nicht diskriminierend sind, dann ist die Ungleichbehandlung erlaubt.

⁸ Siehe Hiebaum 2009, 257–275.

⁹ Siehe Alexy 1985, 84 (Fn 90).

Die Missdeutung des Gleichheitsrechts, auf der dessen Umdeutung in das Gebot der Sachgerechtigkeit aufbaut, beruht auf einer Interpretation der Bedeutung von G.

(G') Die Vermutung zugunsten der Gleichbehandlung (G) bedeutet, dass alle gleich gelagerten Fälle auch gleich behandelt werden sollen.

Auf den ersten Blick mag es in der Tat so aussehen, als ob G auf G' hinauslaufen müsse. Man muss dazu nur einklammern, dass die Gleichbehandlung im Sinne eines Diskriminierungsschutzes zu verstehen ist. In diesem Fall lässt sich von zwei Bedingungen ausgehen, die völlig gleich lauten, nämlich:

(G) Wenn nichts dagegen spricht, dann ...

(U) Wenn nichts dagegen spricht, dann ...

Zur Einklammerung der Bedeutung der Gleichheit als Diskriminierungsverbot reicht es hin, eine andere Interpretation von (G) vorzunehmen. In dieser Interpretation besteht die Missdeutung. Sie lässt sich im Rahmen von U in das kontradiktorische Gegenteil übertragen. Man erhält solcherart:

(G1') Wenn nicht Ungleiches vorliegt, dann ist eine Gleichbehandlung geboten.

(U1') Wenn nicht Gleiches vorliegt, dann ist eine Ungleichbehandlung erlaubt.

Die Missdeutung von G1 überträgt sich somit auf U1. Bemerkenswert ist, was der Vermutung zugunsten der Gleichbehandlung im Rahmen von G1 widerfährt. Das Gebot der Gleichbehandlung wird von der Begründung abhängig gemacht, dass nicht Ungleiches vorliege. Das Gleichheitsrecht gebietet kategorisch die Gleichbehandlung nur mehr dann, wenn begründet werden kann, dass nicht Ungleiches und daher Gleiches vorliegt. Sollte die Untersuchung ergeben, dass Gleiches, das auch gleich zu behandeln wäre, nicht vorliegt, weil ein Sachverhalt wie der andere ist, dann bedeutet dies zunächst nur, dass die Ungleichbehandlung erlaubt ist.

(G2') Wenn Ungleiches vorliegt, ist eine Gleichbehandlung nicht geboten.

Natürlich bedeutet dies nicht mehr als:

(U1) Wenn Ungleiches vorliegt, dann ist eine Ungleichbehandlung erlaubt.

Allerdings erscheint es unter diesen veränderten Vorzeichen fragwürdig, die Asymmetrie im Verhältnis von Gleichheit und Ungleichheit aufrechterhalten. Wieso sollte man, was ungleich ist, gleich behandeln dürfen? Wieso sollte es eine solche Erlaubnis überhaupt geben? Unabhängig vom Diskriminierungsschutz ist es in der Tat schwierig einzusehen, weshalb diese Erlaubnis bestehen soll, zumal für die Ableitung des Gebots der Gleichbehandlung der Nachweis gefordert ist, dass nicht Ungleiches vorliegt. Wenn man folglich dazu übergeht, Symmetrie im Verhältnis von Gleichbehandlung und Ungleichbehandlung herzustellen, dann erhält man einen Grundsatz, der das begriffliche Feld für das Verständnis von Gleichheit als Sachgerechtigkeit öffnet:

(U2') Wenn Ungleiches vorliegt, ist eine Ungleichbehandlung geboten.

Wenn man, daran anknüpfend, die Gründe, die jeweils im Rahmen von G2' und U2' ein Gebot zu begründen vermögen, als Gründe der ›Sachgerechtigkeit‹ bezeichnet, ist die Umdeutung des Gleichheitsrechts in ein Gebot der Sachgerechtigkeit vollendet. Anstelle des nicht-derivativen Gleichheitsrechts erhält man ein derivatives Gleichheitsrecht – oder vielmehr eine Fülle derivativer Gleichheitsrechte. Die dabei herangezogenen Kriterien der Sachgerechtigkeit enthalten Merkmale und Situationsumstände, aufgrund derer sich im Idealfall wie von selbst bestimmt, was als gleich oder ungleich zu erachten ist. Es liegt auf der Hand, dass damit der Gehalt des Gleichheitsrechts auf der Strecke bleibt, der auf den Diskriminierungsschutz abstellt.

6. Willkürlichkeit

Eine Lesart des Gleichheitsrechts, die dieses nicht an ein allgemeines Gerechtigkeitsgebot assimiliert, muss dessen internen Zusammenhang mit dem Diskriminierungsschutz begrifflich machen. Das Recht auf Gleichbehandlung schließt jede diskriminierende Ungleichbehandlung aus. Zu einer diesbezüglichen Bedeutungsbestimmung hält man sich am besten an paradigmatische Beispiele: Die Ungleichbehandlung auf-

grund der Rasse ist diskriminierend. Aber was heißt das? In einer ersten Annäherung wird man sagen wollen, dass es bei einer Rassendiskriminierung ›willkürlich‹ zugehe. Menschen werden ohne guten Grund, eben *bloß* aufgrund ihrer Rasse benachteiligt. Das Adjektiv ›willkürlich‹ lässt sich aber auf zwei verschiedene Arten verstehen.

Im Kontext zweckrationalen Handelns zeigt sich die Willkürlichkeit an dem mangelhaften Zusammenhang zwischen Mitteln und Zwecken. Eine Willkürlichkeitsdiagnose kann damit implizit an die Rationalität des Handelns appellieren. Eine Gesetzgebung mag sich dazu entschlossen haben, gleichgeschlechtliche Paare von der Verehelichung auszuschließen, um die Institution der Ehe zu schützen. Der Zusammenhang zwischen dem Mittel und dem Zweck ist alles andere als durchsichtig. Sollte die Gesetzgebung sich nicht glücklich schätzen, dass die Institution der Ehe auch unter gleichgeschlechtlichen Partnern begehrt ist? Ihr Vorgehen weckt daher den Verdacht, dass nicht die Integrität der Ehe, sondern eine Aversion gegen gleichgeschlechtliche Partnerschaften den wahren Grund der Ungleichbehandlung darstellt.

Die Zweckrationalität bliebe aber gewahrt, wenn die Gesetzgebung in der Tat beabsichtigen würde, gleichgeschlechtliche Paare als zur Ehe untauglich abzustempeln. Sollte das willkürlich sein? An der mangelnden Zweckrationalität könnte es nicht liegen. Das Problem müsste im Zweck selbst stecken. Aber weshalb wäre es problematisch, zwischen der heterosexuellen und der homosexuellen Beziehung zu unterscheiden? Gäbe es nicht einen Grund ›im Tatsächlichen‹, der nicht auf Einbildung beruht und auf den sich die Unterscheidung stützen könnte? Würde dieser Grund nicht dazu hinreichen, um die Ungleichbehandlung zu rechtfertigen? Wir wollen diese Fragen vorläufig auf sich beruhen lassen und mit einem simpleren Beispiel fortfahren. Es soll uns dazu verhelfen, das normativ anspruchsvolle Verständnis von ›willkürlich‹ zu erhellen.

7. Demütigung – Beschämung – Entfremdung

Die Benachteiligung einer ethnischen Minderheit mag politisch opportun sein. Es ist denkbar, dass die Mehrheit der Bevölkerung es begrüßt, wenn Angehörige der Minderheit vergleichsweise höhere Steuern zahlen. Eine Regelung dieser Art ist zweckrational mit Blick auf den Staatshaushalt. Dennoch ist sie willkürlich. Mit den Angehörigen der

Minderheit wird nach Belieben verfahren. Das ist möglich, weil sie sich nicht zur Wehr setzen können. Ihnen wird geradezu vorgeführt, dass die Mehrheit mit ihnen machen kann, was sie will. Ihre Interessen zählen nicht. Das ist willkürlich. Es ist demütigend.

Zweckrationale Regelungen müssen typisieren, um anwendbar zu sein. Das ist unvermeidlich. Es kann sein, dass, wer sich um eine unbestimmte Aufenthaltsgenehmigung bewirbt, einen Sprachkurs absolvieren muss. Unter Zuwanderern sind die Kenntnisse der Sprache des Gastlands üblicherweise nicht stark ausgeprägt. Dieses Stereotyp erklärt die Rationalität des Regelungs. Ihr Vollzug schließt aber auch jene Zuwanderer ein, deren Sprachkenntnisse jenen der Einheimischen bei nahe gleichzuhalten sind. Dennoch werden sie im Verhältnis zu diesen ungleich behandelt. Die soziale Wahrnehmung ihrer Fähigkeiten wird durch ein Bild verzerrt, an dem auch wider besseres Wissen festgehalten wird: Zuwanderer ist Zuwanderer. Auf die individuellen Fähigkeiten kommt es nicht an. Man trägt seinen Status wie ein Stigma, von dem man sich nicht befreien kann. Das ist beschämend.

Die Verteilung von Gütern und Lasten ist oftmals von Nachweisen abhängig. Es ist nicht unüblich, bei der Vergabe von Arbeitsplätzen auf Qualifikationen zu achten. Manchen fällt es schwerer als anderen, diese Qualifikationen zu erwerben. Sie widmen sich auch anderen Dingen als dem beruflichen Fortkommen. Ihnen ist anderes wichtiger, etwa die Familie, die Mitarbeit in Vereinen oder die Verfolgung literarischer Ambitionen. Um unter Wettbewerbsbedingungen eine Chance auf einen Arbeitsplatz zu haben oder einen solchen zu behalten, stehen sie vor dem Problem, diese anderen Dinge entweder vernachlässigen oder aufgeben zu müssen. Wenn sie sich nicht für den Freiheitsverlust entscheiden würden, hätten sie einen gravierenden sozialen Nachteil. Sie müssen also zwischen jenem oder diesem wählen. Anders als bei der Verwendung von Stereotypen liegt das Problem nicht in einem Verschwinden der wahren Person. Vielmehr finden sich Menschen vor eine Wahl gestellt, die man ihnen vielleicht nicht zumuten darf, weil sie erfordert, sich entweder gegen die Freiheit oder gegen die Gleichheit zu entscheiden. In Rahmen einer Sozialordnung, die auf dem Prinzip gleicher Freiheit beruht, sollte es eine solche Wahlituation nicht geben. Wer dennoch diesbezügliche Entscheidungen treffen muss, erlebt sich als von sich entfremdet.¹⁰

¹⁰ In einer früheren Abhandlung habe ich das Problem aus kausaler Sicht als »soziale

Das beliebige ›Umspringen‹ mit Menschen, das Festhalten an Stereotypen und die Zumutung unzumutbarer Entscheidungen lassen sich in einen Zusammenhang bringen. Er lässt sich als Rationalisierungszusammenhang der Ungleichheitsbehandlung beschreiben. Die Beliebtheit des Umgangs rekurriert, wenn sie muss, gerne auf Stereotypen. Die hohen Steuern für die Minderheit werden als gerechtfertigt ausgegeben, etwa weil die Mehrheit sich darauf verständigt hat, dass die Angehörigen der Minderheit ohnedies nur betrügerische Geschäftemacher sind. Das Festhalten an Stereotypen kann wiederum Ausdruck einer Anpassungserwartung sein, deren Erfüllung zur Selbstentfremdung führen mag.

Vor diesem Hintergrund wird auch deutlich, inwiefern *manche* Intuitionen, die mit dem Verständnis der Gleichheit als Gebot der Sachgerechtigkeit verbunden sind, aus der Sicht des Diskriminierungsverbots rekonstruierbar sind. Das Festhalten an Stereotypen führt, selbst wenn man vom Vergleich mit andern Gruppen absieht, scheinbar zur Gleichbehandlung des Ungleichlichen. Wegen der Unangemessenheit des Stereotyps ist sie aber eine verdeckte Ungleichbehandlung. Einer Gruppe wird eine Last aufgebürdet, die sie im Hinblick auf das Ziel der Regel nicht tragen müsste. Ähnliches gilt für die Zumutung einer unzumutbaren Entscheidung. Die Gleichbehandlung läuft auf die verdeckte Ungleichbehandlung jener hinaus, die sich wegen des Freiheitsverzichts von sich selbst entfremden. Ihnen wird ein Opfer abverlangt, das sie – aber nicht andere – trifft. Die Gleichbehandlung des Ungleichlichen ist eine verdeckte Ungleichbehandlung, wenn sie sich als Diskriminierung deuten lässt.

8. Heimatlosigkeit – Verschwinden – Selbstverleugnung

Unter Rekurs auf die demütigende Beliebigkeit des Umgangs und die Schmach der Stereotypisierung lässt sich die Bedeutung des Diskriminierungsbegriffs erhellen. Allerdings ist eine Bedeutungsklä rung für die Bestimmung des Unrechts der Diskriminierung solange unzureichend, wie sie nicht ins Auge fasst, was potenzielle Opfer einer Diskriminierung zu tun hätten, um dieser auszuweichen. Es wäre einseitig,

Schadensfälle aus der Perspektive der Schädiger zu betrachten, ohne zu bedenken, was die Geschädigten hätten tun können, um die Schädigung zu vermeiden. Diese Überlegung lässt sich auf die Diskriminierung übertragen. Für eine Bestimmung des Unrechts der Diskriminierung sind die Anstrengungen einzubeziehen, welche die Opfer auf sich nehmen könnten, um der Ungleichbehandlung zu entgehen. Nur wenn diese Anstrengungen unzumutbar sind, ist eine Ungleichbehandlung diskriminierendes Unrecht.

Den Angehörigen jener Minderheit, die verhältnismäßig mehr Steuern zahlen, mag man zurufen, dass sie das Land verlassen könnten. Aber das wäre unzumutbar. Es wäre dies allein schon deswegen, weil nicht ausgemacht wäre, dass es ihnen anderswo besser erginge. Das Unrecht der Diskriminierung tritt damit deutlich hervor: Menschen, mit denen aufgrund ihrer Ohnmacht nach Belieben verfahren wird, gehören nicht zur politischen Gemeinschaft. Sie zählen nichts. Sie sind heimatlos im eigenen Land.

Jene Zuwanderer, die stereotypisch des Vollzugs von Integrationsmaßnahmen für bedürftig erachtet werden, könnten einerseits ebenfalls davon lassen, die Position eines Fremden mit unbegrenzter Aufenthaltserlaubnis anzustreben. Andererseits wäre es ihnen auch möglich, gute Miene zum bösen Spiel zu machen. Sie könnten sich fügen. Sie würden dann hinter der Rolle, die das Zuwanderungsland für sie vorgesehen hat, verschwinden.

Schließlich können sich Menschen mit der Erwartung konfrontiert sehen, nicht ›stark‹ zu sein und ein durchaus akzeptables alternatives Verhalten zu wählen, um der Ungleichbehandlung auszuweichen. Der Geschlechtsverkehr zwischen Geschwistern ist verpönt. Die Strafe lässt sich durch sexuelle Enthaltsamkeit oder die Wahl anderer Sexualpartner vermeiden. Ob eine Bestrafung diskriminierend ist, hängt davon ab, ob Ulrich, der seine Schwester Agathe liebt, sich zurecht als von sich entfremdet erfährt, wenn er der Gleichbehandlung seine Freiheit opfert, mit Agathe Sex zu haben.

Was dabei auf dem Spiel steht, mag an einem anderen Beispiel deutlicher werden. Im Österreich des 19. Jahrhundert verstand es sich von selbst, dass katholisch zu sein hatte, wer ein bedeutendes Amt bekleiden wollte. Diese Konvention mag darüber den Ausschlag gegeben haben, dass manche Juden zum Katholizismus konvertierten. In einigen Fällen war das eine Anpassung an ein Stereotyp; also eine geschickte Strategie des Verbergens. An sich wurde aber durch diese so-

Überdeterminierung‹ charakterisiert. Siehe Somek 2003. Für eine vorzügliche Analyse der Entfremdung siehe Jaeggi 2005.

ziale Regel der Genuss eines Vorteils von etwas abhängig gemacht, das Menschen als indisponibel betrachten dürfen. Das religiöse Bekenntnis und der Glaube eignen sich nicht zur Willkür. Sie eröffnen sich einem entweder aus Einsicht oder aus Gnade. Sie bestimmen, als was sich Menschen verstehen und als was sie freudig gelten wollen. Daran wird erkennbar, dass das Unrecht darin besteht, Menschen – um der Erlangung eines Vorteils willen – die Selbstverleugnung abzuverlangen.

9. Unveränderlichkeit

Heimatlosigkeit, Beschämung und Selbstentfremdung gehören zu den Begriffen, mit denen sich das Unrecht der Diskriminierung aus der Sicht von unzumutbaren Vermeidungsanstrengungen charakterisieren lässt. Doch wie sind diese Begriffe praktisch realisierbar? Woran erkennt man also, dass eine Ungleichbehandlung auch diskriminierend ist? Ein vor allem bei Gerichten nicht unbeliebter Gedanke ist es, die Relevanz von unveränderlichen Merkmalen als ein Signal für Diskriminierung zu verstehen. Die Verwendung von Rasse, Geschlecht oder ethnischer Herkunft wird als Indiz dafür verstanden, dass eine Ungleichbehandlung im Spiel ist, für die es nicht bloß eine unzumutbare, sondern wahrscheinlich überhaupt keine Vermeidungsstrategie gibt. Allerdings sollte man sich nicht darüber täuschen, dass sich der Begriff der Unveränderlichkeit auf wenigstens zwei Arten verstehen lässt: Es lässt sich ihm sowohl ein *extensionaler* als auch ein *intensionaler* Sinn beilegen.

Erstens bedeutet Unveränderlichkeit, dass die Betroffenen sich der Ungleichbehandlung nicht oder nur schwer entziehen können. Extensionale Unveränderlichkeit bedeutet, dass jemand zur Klasse der Menschen gehört, die einer Ungleichbehandlung nicht ausweichen können. Indem sie Ohnmacht auf der Seite der Betroffenen indiziert, regt die Ungleichbehandlung den Verdacht, jener Beliebigkeit zu entspringen, mit welcher eine Gesellschaft mit denen verfährt, die in ihr nicht heimisch sind. Zweitens kann Unveränderlichkeit bedeuten, dass Menschen aufgrund einer Meinung, Eigenschaft oder Haltung benachteiligt werden, die sie in einer freien Gesellschaft als unverfügbar betrachten dürfen. Sie dürfen dies, obwohl sie ebenso wohl die Freiheit haben, ihre Meinung, Eigenschaft oder Haltung jederzeit zu ändern.

Die Freiheit gegenüber der Willkür macht begreiflich, was es be-

deutet, frei zu sein. Etwas als indisponibel zu erfahren, vom dem man auch lassen könnte, indiziert Wollen. In ihm liegt etwas Imperatives¹¹, das gleichwohl keinem Zwang entspringt. Wenn man frei ist, das Gewollte auch nicht zu wollen, kann man sich von ihm einnehmen lassen. Man kann sich mit ihm identifizieren. Die Identifizierung setzt voraus, dass man sich aktiv in den passiven Zustand versetzt, vermöge dessen man sich bestimmen lässt.¹² Diskriminierungen aufgrund des religiösen Bekenntnisses oder der politischen Ansichten sind Beispiele für die Missachtung eines Willens, der gegenüber seiner Willkür frei ist. Nicht einmal zu Zwecken der klugen Anpassung muss eine Entscheidung getroffen werden. Daraus folgt umgekehrt, dass ein Wille von sich selbst entfremdet ist, der die Willkür reaktivieren muss, weil die Person keine andere Wahl hat, um eine Ungleichbehandlung zu vermeiden. Wer sich selbst suggeriert, dass ein Bekenntnis zum Katholizismus »eigentlich«¹³ ohnedies ganz akzeptabel ist, zumal das einem Zugang zu anderen Vorteilen verschafft, hat sich von seinem eigenen Wollen gelöst.

10. Wollen und Kämpfen

Vor diesem Hintergrund kann auf die Frage nach der gleichgeschlechtlichen Ehe zurückgekommen werden. Das Problem war, dass eine Gesetzgebung den gleichgeschlechtlichen Paaren die Eheschließung nicht ermöglicht. Aber vielleicht bietet sie ihnen ein anderes Rechtsinstitut an, um langfristige Bindungen einzugehen; etwa eine eingetragene Partnerschaft. Mit dieser Ergänzung wirft das Problem nunmehr zwei Fragen auf. Die erste Frage ist, ob die sexuelle Orientierung ein unveränderliches Merkmal ist, und die zweite, ob es diskriminierend ist, einen Unterschied zwischen einer Ehe und einer eingetragenen Partnerschaft zu machen, selbst wenn beide Rechtsinstitute hinsichtlich ihrer rechtlichen Folgen gleichzuhalten wären.

Dass die sexuelle Orientierung als ein unveränderliches Merkmal zu betrachten ist, dürfte sich von selbst verstehen. Allerdings ist in ihrem Fall die Trennlinie zwischen der Unveränderlichkeit in einem

¹¹ Siehe Heidegger 1961.

¹² Siehe Heidegger 1997, 157.

extensionalen und einem intensionalen Sinn nicht ohne Weiteres zu ziehen. Mitunter entdecken Männer und Frauen, nachdem sie in heterosexuellen Beziehungen gelebt haben, dass sie eine Beziehung mit einem gleichgeschlechtlichen Partner bevorzugen. Es wäre Haarspalterei, darauf zu insistieren, dass sie ihre latente Homosexualität bloß entdeckt hätten und deswegen die Unveränderlichkeit in ihrer extensionalen Bedeutung relevant sei. Die sexuelle Attraktion bricht irgendwann ins Leben ein. Wenn das Leben frei ist, kann es diese Erfahrung mit Lust annehmen.

Warum sollte die Unterscheidung wichtig sein? Sie ist wichtig, weil unsere geläufigen Gleichheitsverständnisse dazu tendieren, die Unveränderlichkeit extensional zu verdinglichen und allen, die nicht Träger unveränderlicher Merkmale sind, die Anpassung an Alternativen zuzumuten.¹³ Wenn man die sexuelle Orientierung als veränderlich ansieht, muss es unter dem Vorzeichen des extensionalen Verständnisses nicht zynisch anmuten, gleichgeschlechtlichen Paaren entgegenzuhalten, dass sie, wenn sie eine Ehe wollen, eine heterosexuelle Beziehung eingehen müssen. Wenn man von extensionaler Unveränderlichkeit ausgeht, nimmt sich der Vorschlag, eine registrierte Partnerschaft einzugehen, durchaus wie eine zumutbare Alternative aus, solange die Rechtsstellung der Partner der Rechtsstellung von Ehegatten gleichzuhalten ist. Das extensionale Verständnis ist gegenüber dem Willen indifferent. Daher fällt auch dessen soziale Wertschätzung nicht ins Gewicht. Kommt es auf den symbolischen Unterschied zwischen »Ehe« und »eingetragener Partnerschaft« an? Warum nicht »separate but equal«? Man könnte zu der Auffassung gelangen, dass es angesichts der Geschichte der Rechtsinstitute und bestehender gesellschaftlicher Konventionen gerechtfertigt sein könnte, den bloß symbolischen Unterschied zwischen der eingetragenen Partnerschaft und der Ehe beizubehalten: Allen das Gleiche, und den Ungleichen das Gleiche unter verschiedenen Etiketten.

Auf *beide* Fragen Antworten zu finden, ist keine Angelegenheit des philosophischen Nachdenkens oder der juristischen Analyse, sondern des Wollens und Kämpfens. Deswegen ist das intentionale Verständnis relevant. Es bedurfte Jahrzehnte öffentlicher Auseinandersetzungen, um die Homosexualität vom Hautgout des Abnormen zu

befreien und Respekt für die Unverfügbarkeit der sexuellen Orientierung zu schaffen. Das ist ein Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit. Ihn zu machen, erfordert Erfahrung.¹⁴ Dass homosexuelle und heterosexuelle Beziehungen das Gleiche sind und die Fortführung separater gleichwertiger Institutionen von Homosexuellen als herabsetzend empfunden würde, lässt sich nicht aus irgendetwas ableiten. Es kommt auf die Sichtweise an und die soziale Wertschätzung, die daran geknüpft ist. Beides kann sich verändern, wenn sich Menschen »auf ihre Füße stellen«. Schwachsein ist nichts für die Schwachen.

Einen symbolischen Unterschied zwischen der Ehe und den gleichgeschlechtlichen Partnerschaften zu machen, wäre allerdings nicht diskriminierend, wenn auch die gleichgeschlechtlichen Partner auf den Unterschied Wert legten.¹⁵ Gleichwertiges Unterscheiden, das von den betroffenen Gruppen als wertvoll erachtet wird, ist möglich. Separate Schulen für Mädchen und Knaben können unter den geeigneten Umständen durchaus adäquat sein. Ob die Umstände wirklich adäquat sind, kann nur ein öffentlicher Austausch zeigen. In einem solchen kann sich, was die gleichgeschlechtliche Partnerschaft betrifft, herausstellen, dass die soziale Bedeutung der Institution Ehe längst schon von der Funktion, die Reproduktion der menschlichen Gattung zu sichern, entkoppelt ist und es also nicht einsehbar ist, warum man einen symbolischen Unterschied macht, wenn die realen Unterschiede insignifikant sind.

Die Anwendung des Gleichheitsrechts setzt somit die Ausübung der politischen Autonomie voraus. Diese Einsicht bewährt sich vor allem in Fällen entfremdeter Freiheit. Unzumutbare Anpassungen kommen unter dem Druck äußerer Umstände nicht einmal zum Vorschein. Sie bleiben im Verborgenen. Die Indifferenz gegenüber dem eigenen Wollen, zu welchem der Kapitalismus die Menschen nötigt¹⁶, lässt sich nur politisch zurücknehmen. Kein Gericht ist in der Lage, die Freiheit vor ihrer Entfremdung zu schützen. Dazu bedarf es politischer Bewegungen.

¹⁴ Es handelt sich um den Typ der Erfahrung, die das Bewusstsein mit sich selbst macht. Siehe Heidegger 1988, 32 f.

¹⁵ Siehe Hellman 1998.

¹⁶ Siehe Lohmann 1991.

11. Schluss: Die gleiche Freiheit

Die Gleichheit der privaten Autonomie wäre ohne öffentliche Autonomie nicht garantiert. Umgekehrt könnten Prozesse der politischen Willensbildung nicht die gleiche private Autonomie rekonstituieren, wenn sie nicht bereits aus dieser genährt würden. Gegen die Demütigung *kann* sich nur wehren, wer sich nicht demütigen *lässt*.¹⁷ Das Recht muss erkämpft werden – Rudolph von Jherings späte Einsicht gilt auch hier.¹⁸ Derjenige, mit dem man wegen seiner Ohnmacht nach Belieben verfahren kann, ist heimatlos. Wer sich schamhaft verstecken muss, um nicht unangenehm aufzufallen, verschwindet hinter einer Schablone, die andere präpariert haben. Wer sich in unzumutbaren Entscheidungen verstrickt, wird sich selbst ein Fremder. Was diese drei Gesichter der Diskriminierung verbindet, ist, dass etwas an den Opfern Unveränderbares impliziert ist. Doch welches der beiden Verständnisse von ›Unveränderlichkeit‹ trifft die Sache?

Im Ausgang von der Selbstentfremdung lässt sich begreifen, was mit dem Begriff ›gleicher Freiheit‹ gemeint ist. Die Freiheit, welche die Gleichheit schützt, ist jene, die den Willen achtet, den wir als frei gegenüber der eigenen Willkür ausgezeichnet haben. Diesen Willen vor Verbiegungen zu bewahren, die zur Vermeidung von Ungleichbehandlung eingegangen würden, ist der Kern der Gleichheit. Aber das Gleichheitsrecht kann das nicht gleichsam von sich aus sicher stellen. Es bedarf der Unterstützung durch diesen unbeugsamen Willen. Sein Auftreten ist geschichtlich kontingent. Was Menschen als unverfügbar betrachten, lässt sich nicht deduzieren. Es kann nicht einmal von ihnen selbst antizipiert werden. Es setzt bloß voraus, dass sie sich aktiv in einen passiven Zustand versetzen, in welchem sie für ihr Gutes empfänglich werden. Wenn es Menschen gelingt, sich dafür Respekt zu verschaffen, kommt für die Bestimmung dessen, was die gleiche Freiheit fordert, die Unveränderlichkeit in einem intensionalen Sinn ins Spiel.

Es steht freilich so aus, als würde darüber hinaus – und vielleicht sogar vorgängig – die Gleichheit nicht die gleiche Freiheit in diesem Verstande, sondern bloß die Chancengleichheit des Anpassens schützen. So verstanden, wäre die Gleichheit ein Instrument der Mangel-

¹⁷ Siehe Somek 2001, 401 f.

¹⁸ Siehe Jhering 1874.

kompensation. Die Schwarzen bekommen die Gleichheit als Ausgleich für ihr Nicht-Weiß-Sein. Die Frauen erhalten sie als Ersatz für ihre fehlende Männlichkeit. Die Unveränderlichkeit im extensionalen Sinn schützt vor der Inflexibilität, die nicht zu verantworten ist, weil sie nicht überwinden werden *kann*. Sie erweist sich damit als das Gegenteil ihres intensionalen Gegenstücks, die sich schützend vor die gewollte Unangepasstheit stellt.

Auf die Gleichheit *insgesamt* passt nur jenes Verständnis, das die Bedeutung des Diskriminierungsverbots durchgängig erhellt. Das gilt für die intensionale Deutung. Sie eignet sich zum besseren Verständnis des Schutzes vor Diskriminierung, selbst wenn keine gewollte Anpassungsverweigerung vorliegt. Unter intensionalen Vorzeichen stellen potenzielle Anpassungsmängel sich dann nicht mehr so dar, als seien sie bloß wegen unüberwindlicher Hindernisse entschuldigt. Sie gelten vielmehr so, als wären sie Ausdruck des Willens. Dem riskanten sozialen Sosein – der Rasse, dem Geschlecht – lässt sich die Würde restituieren, indem man dieses Sosein achtet, als wäre es frei gewollt. Damit schwindet aus dem Diskriminierungsschutz jeglicher Anflug von Mitleid mit schuldlos minderwertigen Opfern. Das extensional Verständnis von Unveränderlichkeit entspringt einer Verdinglichung. Das intensionale stellt die menschliche Würde wieder her.

Literatur

- Alexy, Robert, *Theorie der Grundrechte*, Baden-Baden: Nomos 1985.
 Cohen, Gerald A., »On the Currency of Egalitarian Justice«, *Ethics* 99 (1999), 906–944.
 Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.
 Habermas, Jürgen, »Zur Legitimation durch Menschenrechte«, in: Brunkhorst, Hauke/Niesen, Peter (Hg.), *Das Recht der Republik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, 386–391.
 Heidegger, Martin, *Nietzsche*, Bd. 1, Pfullingen: Neske 1961.
 Heidegger, Martin, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Gesamtausgabe, Bd. II/32, Frankfurt am Main: Klostermann 1988.
 Heidegger, Martin, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Gesamtausgabe, Bd. II/28, Frankfurt am Main: Klostermann 1997.
 Hiebaum, Christian, »Gleichheit und Sachlichkeit. Eine unglückliche Beziehung«, *Zeitschrift für öffentliches Recht* 64 (2009), 257–275.

- Hellman, Deborah, »Two Types of Discrimination: The Familiar and the Forgotten«, *California Law Review* 86 (1998), 315–361.
- Jaeggi, Rahel, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt am Main: Campus 2005.
- Jhering, Rudolph von, *Der Kampf ums Recht*, Wien: Manz 1874.
- Lohmann, Georg, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.
- Lohmann, Georg, »Demokratie und Menschenrechte«, auf: <http://www.georglohmann.de/demokratie-menschenrechte.html#sdfootnote1sym> (Stand: 1. Februar 2013).
- Simons, Kenneth W., »Equality as a Comparative Right«, *Boston University Law Review* 65 (1985), 387–481.
- Somek, Alexander, *Rationalität und Diskriminierung. Zur Bindung der Gesetzgebung an das Gleichheitsrecht*, Wien/New York: Springer 2001.
- Somek, Alexander, »Soziale Überdeterminierung: Über den internen Zusammenhang von Diskriminierung und gedemütigter Freiheit«, in: Studer-Pauer, Herlinde/Nagl-Docekal, Herta (Hg.), *Freiheit, Gleichheit und Autonomie*, Berlin: Akademie Verlag 2003, 200–233.
- Westen, Peter, »The Empty Idea of Equality«, *Harvard Law Review* 95 (1982), 537–597.
- Yoshino, Kenji, »The Assimilationist Bias in Equal Protection: The Visibility Preemption and the Case of 'Don't Ask, Don't Tell'«, *Yale Law Journal* 108 (1998), 485–571.

Marcus Düwell

Demokratie als Teil der Menschenrechte.

Über den Zusammenhang von Demokratie, Menschenrechten und Zukunftsverantwortung¹

Das Verhältnis zwischen Menschenrechten und Demokratie ist in vieler Hinsicht unendlich und umstritten. Auf der einen Seite machen Rechte auf Teilnahme am politischen Entscheidungsprozess einen Teil der Menschenrechtserklärungen aus. Auf der anderen Seite scheinen jedoch solche Erklärungen bereits politische Körperschaften voraussetzen, welche die Legitimität dieser Erklärungen allererst garantieren können. Die demokratische Verfasstheit politischer Körperschaften wäre dann vorgängig zur Garantie von Rechten. Im Fall der Menschenrechtserklärungen sind wir zudem mit dem Problem konfrontiert, dass es sich dabei um das Ergebnis von Vereinbarungen zwischen Staaten handelt, die Menschenrechte also nicht direkt von einer Körperschaft garantiert werden, wengleich sich auf Basis der Menschenrechtserklärungen internationale Institutionen gebildet haben. Muss man nun die Menschenrechte als Ergebnis politischer und ggf. demokratischer Willensbildung verstehen oder müssen sie für die Legitimation einer solchen Willensbildung vorausgesetzt werden?

Diese Frage spielt in immer mehr Kontexten eine politisch brisante Rolle. Populisten aller Richtungen fordern verstärkt, menschenrechtliche Verpflichtungen zugunsten partikularer Interessen zurückzustellen. Zudem ist die Reichweite menschenrechtlicher Verpflichtungen umstritten, etwa wenn es um den Wohlfahrtsstaat, die globale Gerechtigkeit und Zukunftsverantwortung geht. In diesen Diskussionen werden regelmäßig demokratische Entscheidungen und Institutionen gegen die Menschenrechte in Stellung gebracht. Es geht also nicht nur um ein philosophisches, sondern auch politisch brisantes Thema. Im folgenden soll es um die konzeptuellen und normativen Abhängigkeiten zwischen Menschenrechten und politischen (insbesondere demokratisch verfassten) Körperschaften gehen. Es sollen einige Überlegun-

¹ Ich danke Rutger Claassen für wertvolle Verbesserungsvorschläge.

Autorenverzeichnis

Emil Angehrn, Prof. em. Dr., Ordinarius am Philosophischen Seminar der Universität Basel.

Hauke Brunkhorst, Prof. Dr., Professur für Allgemeine Soziologie an der Universität Flensburg.

Marcus Düvell, Prof. Dr., Lehrstuhl für Philosophische Ethik an der Universität Utrecht.

Karl-Peter Fritzsche, Prof. Dr., Professur Vergleich politischer Systeme und Vorurteilsforschung, UNESCO-Lehrstuhl für Menschenrechtserziehung an der Universität Magdeburg.

Stefan Gosepath, Prof. Dr., Universitätsprofessur im Arbeitsbereich Praktische Philosophie der Freien Universität Berlin und Direktor der Kolleg-Forschergruppe »Justitia Amplificata: Erweiterte Gerechtigkeit – konkret und global« an der Universität Frankfurt am Main.

Axel Honneth, Prof. Dr., Universitätsprofessur für Philosophie mit Schwerpunkt Sozialphilosophie an der Universität Frankfurt a. M. und Direktor des Frankfurter Instituts für Sozialforschung.

Christoph Horn, Prof. Dr., Lehrstuhl für Praktische Philosophie und Philosophie der Antike an der Universität Bonn.

Stefan Huster, Prof. Dr., Lehrstuhl für Öffentliches Recht, Sozial- und Gesundheitsrecht und Rechtsphilosophie an der Universität Bochum.

Matthias Kaufmann, Prof. Dr., Professur für Ethik an der Universität Halle-Wittenberg.

Autorenverzeichnis

- Andrea Kießling*, Dr., Wiss. Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Öffentliches Recht, Sozial- und Gesundheitsrecht und Rechtsphilosophie an der Universität Bochum.
- Eckart Klein*, Prof. em. Dr., Lehrstuhl für Staats-, Völker- und Europarecht an der Universität Potsdam.
- Heiner Klemme*, Prof. Dr., Leiter des Arbeitsbereichs Philosophie der Neuzeit an der Universität Mainz.
- Bernad Ladwig*, Prof. Dr., Professur für politische Theorie an der Freien Universität Berlin.
- Christoph Menke*, Prof. Dr., Professur für Praktische Philosophie an der Universität Frankfurt/Main.
- Corinna Mieth*, Prof. Dr., Lehrstuhl für Politische Philosophie und Rechtsphilosophie an der Universität Bochum.
- Walter Pfannkuche*, Prof. Dr., Professur mit Schwerpunkt Praktische Philosophie an der Universität Kassel.
- Peter Schaber*, Prof. Dr., Lehrstuhl für Angewandte Ethik an der Universität Zürich.
- Alexander Somek*, Prof. Dr., Professor of Law an der University of Iowa.
- Ralf Stoecker*, Prof. Dr., Professur für Angewandte Ethik an der Universität Potsdam.
- Tilo Wesche*, PD Dr., derzeit Lehrstuhlvertretung Praktische Philosophie an der Universität Jena.
- Ursula Wolf*, Prof. Dr., Lehrstuhl für Philosophie an der Universität Mannheim.