
TRÜMPFE ODER UNSINN AUF STELZEN? ZUR REDE VON RECHTEN IM RAHMEN EINER TELEOLOGISCHEN ETHIK*

Werner Wolbert

Wie der Rüstungswettlauf, so schrieb L. W. Sumner 1987, sei die Rhetorik der Rechte außer Kontrolle geraten.¹ Und E. Burke kommentierte in seinen kritischen Reflexionen über die Französische Revolution deren Proklamation von Rechten: «By having a right to every thing they want every thing.»² J. Bentham hielt die Rede von natürlichen Rechten (im Gegensatz zu legalen Rechten) für «nonsense upon stilts».³ Benthams Vorbehalt bezieht sich auf die entsprechende von einer Evidenz natürlicher Rechte ausgehende Rhetorik; diese Evidenz hält er für reine Fiktion. Dennoch gibt es Gründe, auf diese Kategorie nicht ganz zu verzichten. Für den Vertreter einer teleologischen Normierungstheorie stellt sich außerdem die Frage, wie weit diese Kategorie in ihr einen Platz hat (was oft bestritten wird).

1. Nowheresville

J. Feinberg hat in einem Aufsatz eine Welt ohne Rechte mit dem Namen *Nowheresville* hypothetisch skizziert. In ihr sollen die Personen ein hohes Maß an moralischer Sensibilität besitzen, Tugenden wie Wohlwollen, Mitleid und Sympathie sollen florieren. Diese Personen unterliegen Pflichten, denen aber keine Rechte auf der Gegenseite korrespondieren. Man könnte an das Gleichnis vom unnützen Sklaven erinnern (Lk 17,7-10): Die Sklaven tun nur ihre Schuldigkeit; sie haben keine Ansprüche gegenüber dem Herrn. Auf diese Weise ist zwar die Relation des Menschen zu Gott (bzw. Christus) richtig umschrieben; unter Menschen gehen wir aber mindestens seit der Aufklärung davon aus, dass diesen allein kraft ihres Menschseins gewisse Rechte gegenüber der Staatsgewalt und gegenüber den Mitmenschen zukommen, wobei wir uns mit dem Terminus *Menschenrechte* vorzüglich auf die ersteren beziehen.⁴ Vermutlich würde niemand von uns in *Nowheresville* leben wol-

* Für hilfreiche Hinweise habe ich Lars Reuter, Dieter Witschen und Jean-Claude Wolf zu danken.

1 Vgl. L. W. SUMNER, *The Moral Foundation of Rights*, Oxford Reprint 1990, 1. («Like the arms race the escalation of rights rhetoric is out of control.») Diese Diagnose ist wohl besonders auf die USA gemünzt.

2 E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, Oxford 1993, 60.

3 Vgl. dazu R. HARRISON, *Bentham*, London 1983 77–105. Bentham hat dieses Urteil später differenziert. Treffend ist in jedem Fall die folgende Bemerkung (J. BENTHAM, *Nonsense on Stilts, or Pandora's Box opened*, in: Ph. SCHOFIELD/C. PEASE-WATKIN/C. BLAMIRE (Hg.), *The Collected Works of Jeremy Bentham. Political Writings*, Oxford 2002, 317–375, 320): «The more abstract – that is the more extensive, the proposition is, the more liable to fallacy. Of fallacies, one of the most natural modifications is called begging the question: – the abuse of making the abstract proposition resorted to for proof, a cover for introducing, in the company of other propositions that are nothing to the purpose, the very propositions which is admitted to stand in need of proof.»

4 Eine andere Version von *Nowheresville* findet sich in Thomas Hobbes' *Leviathan*; in diesem

len, da wir alle allerlei Rechte beanspruchen. Und die Beanspruchung dieser Rechte ist nicht unbedingt (wie Burke wohl unterstellt) ein Ausdruck von Egoismus. Das Pochen auf Rechte kann auch Ausdruck dessen sein, dass ein Mensch sich seiner Würde bewusst wird (wie seinerzeit die Schwarzen in den USA).⁵ Damit ist die Frage zu stellen, wie sich Rechte begründen lassen und wie sie sich zu Pflichten verhalten. Für den Vertreter einer teleologischen Theorie müssten sie sich durch den Hinweis auf Wohl und Wehe aller Betroffenen begründen lassen. Es wird freilich auch bezweifelt, dass das möglich ist. Unter angelsächsischen Philosophen gibt es etwa eine Diskussion zu der Frage: «Can there be a right-based moral theory?» Diese wäre eine Alternative zu einer teleologischen (goal-based), aber auch zu einer deontologischen (duty-based) Theorie.

2. Pflicht-, Recht- und Ziel (Wert)-basierte Theorien

Im Rahmen einer Reflexion über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit schlägt R. Dworkin eine Dreiteilung ethischer Theorien vor:

(1) Ich werde sagen, daß ein bestimmter Sachverhalt innerhalb einer bestimmten politischen Theorie ein *Ziel* ist, wenn es in dieser Theorie für eine politische Handlung spricht, daß sie diesen Sachverhalt fördern oder bewahren wird, und wenn es gegen eine Handlung spricht, daß sie den Sachverhalt verzögern oder bedrohen wird. Ziele können relativ speziell sein, wie zum Beispiel das Ziel der Vollbeschäftigung oder der Achtung vor der Autorität, oder relativ abstrakt, wie zum Beispiel das Ziel der Verbesserung des Allgemeinwohls, der Vergrößerung der Macht einer bestimmten Nation oder der Schaffung einer utopischen Gesellschaft nach einem bestimmten Begriff der menschlichen Vortrefflichkeit oder des guten Lebens.

(2) Ich werde sagen, daß ein Individuum in einer politischen Theorie ein *Recht* auf eine bestimmte politische Handlung hat, wenn es selbst dann in dieser Theorie ungerechtfertigt wäre, ihm auf Verlangen diese Handlung nicht zu gewähren, wenn diese Handlung für die Ziele der Theorie insgesamt von Nachteil wäre. Die Stärke eines bestimmten Rechts in einer bestimmten Theorie ist eine Funktion des Grads des Nachteils für die Ziele der Theorie – und zwar des Nachteils, der über einen bloßen Nachteil im ganzen hinausgeht, der erforderlich ist, um die Verweigerung einer Handlung, die aufgrund dieses Rechts

Staat haben die Bürger zwar Freiheiten, aber keine Rechte (TH. HOBBS, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Frankfurt a. M. 1984, 165 f.): «Und deshalb kann es geschehen, wie es tatsächlich in Staaten oft vorkommt, dass ein Untertan auf Befehl des Souveräns getötet wird und doch keiner dem anderen ein Unrecht zufügt: so z. B. als *Jephtah* veranlasste, dass seine Tochter geopfert werde. Hier und in ähnlichen Fällen besaß der so Getötete die Freiheit zu der Handlung, wegen der er getötet wurde, ohne dass damit ein Unrecht geschah. Denn selbst wenn die Handlung gegen das natürliche Gesetz verstößt, da sie der Billigkeit widerspricht, wie die Tötung *Urias* durch *David*, so war dies doch kein Unrecht an *Uria*, sondern an Gott. An *Uria* nicht, weil das Recht, nach Belieben alles zu tun, von *Uria* selbst übertragen worden war, aber doch an Gott, weil *David* Gottes Untertan war und weil Gott alle Unbilligkeit durch das natürlich Gesetz verboten hatte. Diese Unterscheidung bekräftigt *David* offensichtlich selbst, als er die Tat mit den Worten bereute: «An dir allein habe ich gesündigt.»

⁵ Vgl. dazu M. MEYER, *Dignity, Rights and Self-Control*, in: *Ethics* 99 (1989), 520–534. Das gilt, wie Meyer deutlich macht, wenn jemand auf beherrschte Weise auf seinem Recht insistiert.

verlangt wäre, zu rechtfertigen. Zum Beispiel haben in der populären politischen Theorie, die in den Vereinigten Staaten offenbar vorherrschend ist, Individuen Recht auf freie öffentliche Rede über politische Angelegenheiten und auf ein bestimmtes Minimum des Lebensstandards, aber keines der beiden Rechte ist absolut und das erstere ist viel stärker als das letztere.

(3) Ich werde sagen, daß ein Individuum innerhalb einer politischen Theorie eine *Pflicht* hat, auf eine bestimmte Weise zu handeln, wenn politische Entscheidung, die eine solche Handlung erzwingt, in dieser Theorie gerechtfertigt ist, obgleich diese Entscheidung kein Ziel dieses Systems fördern würde. Eine Theorie könnte zum Beispiel festsetzen, daß Individuen eine Pflicht haben, Gott zu verehren, obwohl sie kein Ziel aufstellt, dem durch diese Forderung an Individuen gedient würde.⁶

Wie ist eine solche Dreiteilung angesichts der gängigen Einteilung normierungstheoretischer Ansätze in teleologische und deontologische einzuordnen? Dworkin meint, zur richtigen Einschätzung speziell der Theorie von Rawls sei eine Verfeinerung dieser Einteilung nötig, eine Theorie nämlich, «die die Vorstellung von Rechten so ernst nimmt, daß sie sie für die Moral grundlegend sein läßt»⁷. Freilich ordnet Dworkin selbst eine solche Theorie als «eine bestimmte Form einer deontologischen Theorie»⁸ ein. Das mag widersprüchlich erscheinen, solange man sich nicht bewusst macht, dass in solchen Fragen das *principium divisionis* entscheidend ist, worüber man sich in den normierungstheoretischen Diskussionen oft nicht genügend Rechenschaft gibt. Das sei an der bisweilen zu lesenden These illustriert, es gebe keine rein deontologische Theorie. Legt man ein Unterscheidungsprinzip wie das von C.D. Broad zugrunde, gibt es teleologische, deontologische und Mischtheorien. Letztere erkennt (nach Frankena) «das Nützlichkeitsprinzip als gültig an, hält aber daneben ein weiteres Prinzip für erforderlich»⁹, nämlich das (deontologisch verstandene) Prinzip der Gerechtigkeit. Die rein deontologischen Theorien wären allerdings in dieser Aufteilung eine ziemlich leere Menge, da man wohl weit hin Frankenas Aussage zustimmen würde, es falle ihm schwer zu glauben, «irgendeine Handlung könne im moralischen Sinn richtig, falsch oder pflichtgemäß sein, falls mit ihr nicht in irgendeiner Form, sei es direkt oder indirekt, gute oder schlechte Folgen verbunden sind»¹⁰. Letzteres wird allerdings etwa von H. A. Prichard behauptet, der exakt diese Annahme für den Erzfehler der Moralphilosophie hält;¹¹ die Menge ist also nicht völlig leer. Um nicht eine fast leere Menge zu definieren, hat seinerzeit B. Schüller die deontologische Theorie als das *kontradiktorische* (nicht wie

6 R. DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, London 1987 (deutsch: *Bürgerrechte ernst genommen*, Frankfurt a. M. 1984), 281 f.

7 Ebd. 281.

8 Ebd.

9 W. FRANKENA, *Analytische Ethik*, München 1972, 61.

10 Ebd. 62 f.

11 Vgl. H. A. PRICHARD, *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?*, in: DERS., *Moral Obligation*, Oxford 1979, 1–17, und W. WOLBERT, *Gewissen und Verantwortung. Gesammelte Studien*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1992, 35–41.

bei Broad oder Frankena konträre) Gegenteil einer teleologischen definiert. Damit ist jede deontologische Theorie *per definitionem* nicht-teleologisch; *tertium non datur*. Ein anderer und noch entscheidenderer Grund war für Schüller, dass das von ihm gewählte *principium divisionis* die seiner Meinung nach entscheidende Frage der normierungstheoretischen Diskussion in der katholischen Moralthologie aufnahm, ob nämlich die Folgen für das Wohl und Wehe aller Betroffenen bzw. die Liebe als Wohlwollen und Wohltun (gemäß Röm 13,8-10) das einzige Kriterium sittlicher Richtigkeit darstellen.¹² Jede Theorie, die darin nicht das einzige Kriterium sieht, ist damit *ex definitione* deontologisch, was zur Folge hat, dass sich unter diesem Terminus sehr heterogene Theorien versammeln, damit auch Recht-basierte. Schüller würde allerdings – anders als Dworkin – nicht das Ziel (goal), und damit eine subjektive Präferenz, sondern den (objektiven) Wert als teleologische Grundkategorie herausstellen, was einen bedeutsamen Unterschied ausmacht.¹³

Natürlich kann es im Kontext anderer Fragestellungen Gründe für eine andere, nicht-vollständige, Einteilung geben.¹⁴ Wie oben zitiert, hält Dworkin die von ihm vorgetragene Dreiteilung für fundamental «in political morality», womit offen bliebe, ob sie auch in anderem Kontext sinnvoll ist. J. L. Mackie formuliert dagegen ausdrücklich, dass «there cannot be an acceptable moral theory that is not right based»¹⁵.

Wie reine duty-based Theorien – so diejenige von Prichard – sind allerdings auch reine right-based Theorien selten. Eine *right-based theory* muss nicht bestreiten, dass die Beachtung von Rechten auch gesetzten Zielen förderlich sein kann,

12 Vgl. B. SCHÜLLER, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie*, Düsseldorf 1987, 282–298. Damit ist sowohl ein hedonistischer Utilitarismus (wie – in unterschiedlicher Weise – von Bentham Mill und Sidgwick) wie auch ein Präferenzutilitarismus à la Hare ausgeschlossen, da diese nicht den Selbstwert des sittlich Guten oder der Tugend anerkennen. Dagegen steht etwa der «ideale» oder «rationalistische» Utilitarismus eines H. Rashdall. Vgl. H. RASHDALL, *The Theory of Good and Evil*, New York 1971 (Reprint von 1907), I Kap. 3 S. 44–79, wo Rashdall diese seine Position in Auseinandersetzung mit Sidgwick entfaltet.

13 So in der 3. Kennzeichnung einer teleologischen Theorie (B. SCHÜLLER, *Die Begründung sittlicher Urteile*, 289): die Liebe des Menschen hat ihren verbindlichen Maßstab an der Gutheit oder am Wert dessen, worauf sie sich jeweils bezieht. Vgl. hierzu auch bei R. OGIEN/C. TAPPOLET, *Les Concepts de L'Éthique. Faut-il être conséquentialiste?*, Paris 2009. Hastings Rashdall formuliert eine solche Position pointiert so (H. RASHDALL, *Conscience and Christ. Six Lectures on Christian Ethics*, New York 1916, 13): «The true ultimate moral judgement relates not to acts but to ends: the true moral judgement is a judgement of value. It is expressed in the form «this is good», not «this is right». The concept of good no doubt includes that of right or duty.»

14 So hatte etwa der CIC von 1917 eine vollständige Unterscheidung *de personis – de rebus*. Res war damit gleichbedeutend mit Nicht-Person; darunter fielen dann so unterschiedliche Dinge wie Geld und Sakramente (auch Tiere, Pflanzen und Steine hätten dazugehört). Da diese Einteilung aber unschön, missverständlich und im Kontext auch verzichtbar war, hat dann der CIC 1983 eine andere Einteilung gewählt.

15 J. L. MACKIE, *Can there be a Right-based Moral Theory*, in: J. WALDRON (Hg.), *Theories of Rights*, Oxford 1984, 168–181, 176 (eigene Hervorhebung).

und es gibt für sie – mit Einschränkungen¹⁶ – eine Korrespondenz zwischen Rechten und Pflichten. Die Frage ist nur, welche Kategorie grundlegend ist. Hier plädiert Mackie für die der Rechte.¹⁷ Ein Konsequentialist könne Pflichten und Rechte von seinem fundamentalen Ziel ableiten; ebenso ließen sich aus Pflichten Ziele und Rechte ableiten. Er sei aber nicht so sicher, ob sich Ziele und Pflichten von Rechten ableiten ließen, weil nämlich ein Recht nur die Ermächtigung, X zu tun bedeute, aber nicht eine entsprechende Pflicht für den Träger des Rechts. Wohl können andere dagegen die Pflicht haben, solches Recht zu respektieren. Mackie fokussiert seine Überlegungen damit offensichtlich auf eine bestimmte Sorte von Rechten, nämlich Rechte, an etwas nicht gehindert zu werden, die keine positive Ermächtigung oder Pflicht auf Seiten des Rechtsträgers implizieren. Bei der Rede von Rechten ist somit zunächst die Homonymie dieser Rede zu bedenken.

3. Rechte, Vollmachten, Freiheiten

Auf diese Homonymie hat vor allem W. Hohfeld hingewiesen.¹⁸ So ist das Recht, nicht angegriffen oder getötet zu werden (*right, claim*), zu unterscheiden von dem Recht, sich zu verteidigen. Ersterem Recht entspricht eine Pflicht (*duty*) der anderen, nicht anzugreifen. Letzteres Recht beinhaltet dagegen für den Angegriffenen keine Pflicht zu Selbstverteidigung; deshalb bezeichnet es Hohfeld als *privilege* (besser spräche man von *liberty*), dessen Korrelativ auf Seiten der Anderen Hohfeld mangels eines adäquaten Terminus *no-right* nennt. (Das Privileg bedeutet das Fehlen einer Pflicht, damit auch das Fehlen eines Rechts von Seiten anderer.) Das Recht, ein Testament zu machen, bedeutet eine institutionelle Bevollmächtigung (*power, legal capacity*), die rechtliche Auswirkungen auf andere hat (*liability*). Die *immunity* schließlich bedeutet, dass niemand bestimmte institutionelle Vollmacht hat, etwa Teile meines Eigentums zu veräußern (auf meiner Seite besteht keine *liability*); dieser korreliert eine *disability* auf Seiten derer, die diese Vollmacht vielleicht gerne hätten. Was zunächst wie eine semantische Spielerei erscheinen mag (zumal etwa der Terminus *liability* hier in einem engeren als dem gewöhnlichen Sinn verwendet wird), ergibt schon mehr Sinn, wenn man sich klar macht, dass, was auf den ersten Blick ein einziges Recht ist, mehrere Dinge umfassen kann. So beinhal-

16 Das gilt u. U. nicht im Fall einer irrigen Überzeugung, eines Gewissensirrtums. Wer sich zu einem Ehrenmord verpflichtet fühlt, hat nicht ein entsprechendes Recht dazu.

17 Wobei Mackie diese Frage ausdrücklich für eine Moraltheorie stellt, nicht im engeren Sinne für eine politische Theorie (J. L. MACKIE, *Right-based Moral Theory*, 168).

18 Vgl. W. HOHFELD, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, Westport 1978; Eine etwas andere Einteilung findet sich bei L. W. SUMNER, *The Moral Foundation*, 27–31. Für eine noch differenziertere Einteilung vgl. H. KANGER, *Human Rights and their Realization. An Inquiry into the U.N. Declaration of human Rights based upon a Philosophical Theory of Rights and Influence*, Uppsala 1981; S. KANGER/H. KANGER, *Rights and Parliamentarism*, in: *Theoria* 32 (1966), 85–115; und H. GANTHALER, *Das Recht auf Leben in der Medizin. Eine moralphilosophische Untersuchung*, Frankfurt a. M. 2001. Zu verschiedenen Rechtstheorien vgl. L. RIEBOLD, *Art. Recht, Rechte* (engl. *Rights, claims*) in der Analytischen Philosophie, in: *HWPPh VIII* (1992), 229–233.

tet das Recht auf Eheschließung sowohl ein *privilege* oder eine *liberty* (man ist nicht dazu verpflichtet) als auch eine *power*, die man etwa in der Kirche ab dem Diakonat oder dem feierlichen Gelübde nicht mehr hat. Inhabilitierende Gesetze nehmen diese *power* (wobei man eigenartigerweise nicht den positiven Terminus «habilitierende» Gesetze kennt, die eine solche *power* verleihen). Die *Habilitation* ist im akademischen Bereich ein gutes Beispiel für ein *empowerment*.

Wo man über Rechte diskutiert, ist diese Differenzierung zu beachten. Wenn etwa E. Burke sagt: «Men have no rights to what is not reasonable, and to what is not for their benefit»¹⁹, dann mag das zwar auf Anspruchsrechte zutreffen, aber nicht unbedingt auf Freiheitsrechte (*liberties*); andernfalls ließen sich viele Formen von Paternalismus rechtfertigen. Mit Bezug auf die Rechte von Behinderten (und die entsprechende UN-Konvention) illustriert etwa S. Graumann die Komplexität eines Rechts:

Wenn im Kontext der Konvention davon gesprochen wird, dass behinderte Menschen das Recht haben, selbstbestimmt und unabhängig zu leben, ist damit offensichtlich nicht nur eine Freiheit (*liberty*) im Sinne einer Erlaubnis (*privilege*) ohne korrespondierende Pflichten gemeint, sondern der Anspruch auf die formale Garantie gleicher Rechte (*claims*), die mit Pflichten Dritter und des Staates verbunden sind, sowie konkrete Berechtigungen (*entitlements*), nicht durch eine unfreiwillige Heimunterbringung, durch pädagogische Bevormundung oder durch bauliche oder andere Barrieren an einem selbstbestimmten und unabhängigen Leben gehindert zu werden, sowie die notwendigen sozialen Dienste und Leistungen zu erhalten, um ein selbstbestimmtes und unabhängiges Leben individuell realisieren zu können.²⁰

Bisweilen unterscheidet man auch zwischen einer *benefit*- und einer *choice*-Theorie der Rechte.²¹ Diese betonen aber nur unterschiedliche Aspekte von Rechten. Während die erstere Theorie die Relation zwischen dem Rechtsträger und dem Objekt des Anspruchs betont, ist im Focus der letzteren vorzüglich die Relation zwischen dem Rechtsträger und seinen Mitmenschen, und damit der Anspruch, den der Rechtsträger gegen andere erhebt.

Stellt man sich nun die Frage nach der logischen Beziehung zwischen Pflichten, Werten und Rechten, muss man also im Bezug auf die letzteren auf jeden Fall differenzieren. Mit Bezug auf Hohfeld differenziert R. M. Hare folgende drei Fälle:²²

19 E. BURKE, *Reflections*, 62.

20 S. GRAUMANN, *Assistierte Freiheit. Von einer Behindertenpolitik der Wohltätigkeit zu einer Politik der Menschenrechte*, Frankfurt a. M./New York 2011, 16 f; C. Wellman (C. WELLMAN, *Rights, concept of*, in: L. C. BECKER/CH. B. BECKER (Hg.), *Encyclopedia of Ethics*, New York 1992 III, 1499–1502, 1501) nennt ein Recht «a complex structure of liberties, claims, powers, and immunities».

21 Vgl. A. GEWIRTH, *Rights*, in: L. C. BECKER/CH. B. BECKER (Hg.), *Encyclopedia of Ethics*, New York 1992 III, 1506–1512, 1508 f. Wo es um *benefit* geht, dürfte der teleologische Hintergrund noch deutlicher sein. Wellman (C. WELLMAN, *Right holders*, in: L. C. BECKER/CH. B. BECKER (Hg.), *Encyclopedia of Ethics*, New York 1992 III, 1502–1506, 1505) referiert etwa M. Goldings kommunitaristische Position: «every moral right is grounded on some shared good, and more generally, moral rights presuppose a social ideal of the good life that defines a moral community.»

22 Vgl. R. M. HARE, *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*, Oxford 1981 (deutsch: *Moralisches*

1. Ich habe ein Recht, etwas zu tun, aber keine Verpflichtung.
2. Ich habe ein Recht; andere dürfen mich nicht an der Ausübung hindern.
3. Ich habe ein Recht; andere haben die Pflicht, die Voraussetzungen zu schaffen, dass ich von diesem Recht Gebrauch machen kann.

Als Beispiel für den ersten Fall nennt Hare das passive Wahlrecht. Dieses beinhaltet eine Ermächtigung (*power*), aber auch eine *liberty*: Es gibt keine Verpflichtung für einen Staatsbürger, sich für ein politisches Amt zur Wahl zu stellen. Das *Recht* ergibt sich in diesem Falle aus dem Nicht-Bestehen einer Pflicht; in diesem Falle wäre also die Pflicht die grundlegende Kategorie. Anders dagegen im Fall des aktiven Wahlrechts. Hier gibt es eine (zumindest moralische) Wahlpflicht, da sonst die Institution Wahl keinen Sinn machen würde. Nicht-Wählen ist ein klassisches Beispiel für sog. parasitäre Handlungen (zu denen auch Unterlassungen zählen). Das (aktive und passive) Recht sowie die Pflicht bzw. Nicht-Verpflichtung ergeben sich hier aus dem (teleologischen) Urteil, dass eine demokratische Ordnung mit allgemeinem Wahlrecht die für das Wohl der Gesellschaft beste (oder am wenigsten schlechte) ist. Das Wahlrecht wäre also kein Beispiel für die Notwendigkeit einer auf Rechte basierten Theorie.

Ein Beispiel für ein Recht im zweiten Sinne wäre die Religionsfreiheit. Diese beinhaltet sowohl das Recht (*liberty*), keine Religion zu haben, wie auch das Recht (*claim*), gemäß seiner religiösen Überzeugung privat und öffentlich zu leben. Grund für die *liberty* ist die Tatsache, dass man nur freiwillig glauben kann. Auch wenn es im Interesse des Staates wäre, dass seine Bürger religiös wären, könnte es keine entsprechende Verpflichtung geben. Das gilt sowohl hinsichtlich der *fides quae*, da sich die Wahrheit des Glaubens nicht mit Sicherheit demonstrieren lässt, wie auch der *fides qua*, da religiöser Gehorsam freiwillig sein muss, weil er sonst moralisch wertlos wäre. Die Frage des öffentlichen Bekenntnisses zu seinem Glauben und einem entsprechenden Leben ist eine andere Frage. Diese Freiheit gilt «innerhalb der gebührenden Grenzen»²³. Hier ist der entscheidende Gesichtspunkt, dass der Staat (der als einziger zur Einschränkung dieses Rechts befugt wäre), keine Kompetenz im Urteil über wahre und falsche Religion hat. Dieses Recht ergibt sich somit aus der Inkompetenz des Staates, der damit auch keine Pflicht bzw. kein Recht haben kann, eine einzige (wahre) Religion durchzusetzen. Ein entsprechender Versuch würde nur Schaden anrichten.²⁴ Auch dieses Recht lässt sich somit auf Wertaspekte zurückführen.

Bei der dritten Art von Recht mag man zunächst an bestimmte Anspruchsrechte denken, wie etwa das Recht auf Bildung. Hier muss der Staat die entspre-

Denken : seine Ebenen, seine Methode, sein Witz, Frankfurt a. M. 1992), 149 f.

23 So das Dekret *Dignitatis Humanae* des Vaticanum II Nr. 2.

24 Dagegen formulieren die Gegner dieses Dekrets in der Piusbruderschaft, man könne den Staat nicht aus der Verantwortung für die wahre Religion entlassen. Wenn er aber hier keine Kompetenz hat, hat er auch keine entsprechende Verantwortung.

chenden Institutionen schaffen. Aber auch gewissen liberalen Freiheitsrechten (*liberties*) entspricht eine Pflicht des Staates nicht nur auf Nichteinmischung, sondern auch auf Schutz dieser Freiheitsrechte sowie auf Schaffung bestimmter Voraussetzungen für ihren Gebrauch. Was etwa die Presse- und Informationsfreiheit angeht, erfordert diese nicht nur eine Nichteinmischung des Staates, also den Verzicht auf Zensur, sondern auch die Pflicht, eine entsprechend plurale Medienstruktur zu ermöglichen und Monopolen entgegenzuwirken. Solche Ansprüche haben den Charakter von Rechten, wenn klar ist, an wen der Anspruch ergeht, wer also die entsprechende Pflicht hat. Ob es ein Recht gibt, hängt also in diesem Fall von der Existenz einer entsprechenden Pflicht auf Seiten mindestens eines Mitmenschen ab. Hier besteht die Korrespondenz von Rechten und Pflichten also nur in einer Richtung. Wechselseitige Korrespondenz besteht dagegen bei institutionellen Handlungen, die bereits eine solche Korrespondenz implizieren, da sie klare Zuordnungen schaffen. Wenn X gegenüber Y ein bestimmtes Versprechen abgegeben hat, ist er von einer Pflicht betroffen und Y hat das entsprechende Recht. Den institutionellen Pflichten der Eltern gegenüber ihren Kindern entsprechen die Rechte der Kinder. Das ist gerade der Sinn solcher institutionellen Regeln, dass sie Pflichten und damit entsprechende Rechte regeln. Sie regeln damit, wer für wen zu sorgen, wer wem welches Gute zu tun hat. Solche Zuordnungen lassen sich wiederum teleologisch begründen: Da niemand allen Menschen Gutes tun kann, müssen wir durch entsprechende Institutionen Zuordnungen schaffen, damit durch solche Koordination nach Möglichkeit für das Wohl aller gesorgt ist. Bei Cicero heißt es: «Am besten aber wird die Gesellschaft und Zusammengehörigkeit der Menschen gewahrt werden, wenn auf einen umso mehr Güte verwendet wird, je enger er einem verbunden ist.»²⁵ Hier sind zunächst natürliche Verbindungen gemeint wie zwischen Eltern und Kindern oder Volksgenossen. Durch die genannten Institutionen werden diesen natürlichen Verbindungen künstliche hinzugefügt und so – im Idealfall – für alle am besten gesorgt. Kriterium für Rechte dieser Art ist wiederum das Wohl aller Beteiligten. Nur wenn ein Anspruch auf etwas begründet ist und wenn er zu Recht gegen eine bestimmte Person oder Institution erhoben werden kann, handelt es sich um ein Recht. Wo das letztere Element fehlt, besteht nur eine Liebes-, keine Rechtspflicht. Regan spricht von «duties of charity», von denen er richtig sagt, sie erlaubten «considerable individual discretion concerning how they may be discharged»²⁶. Dies ließe sich nun auch in der Sprache der Pflichten erläutern, und Pflichten wie Rechte (als gültige Ansprüche) gründen in entsprechenden Werten. Die Notwendigkeit einer auf Rechte basierten Theorie hat sich somit noch nicht gezeigt.

25 CICERO, *De officiis*, I 16,50: «Optime autem societas hominum coniunctioque servabitur, si, ut quisque erit coniunctissimus, ita in eum benignitatis plurimum conferetur.»

26 T. REGAN, *The Case for Animal Rights*, Berkeley/Los Angeles 1983, 272.

4. Recht-basierte Theorien

Die unterschiedliche Perspektive einer auf Rechte basierten Theorie ist nun an einigen Beispielen zu illustrieren und zu prüfen.

4.1 JOHN L. MACKIE

Mackie beantwortet die von ihm gestellte Frage nach der Möglichkeit einer *right-based theory* im positiven Sinn, wobei es ihm ausdrücklich, wie schon gesagt, um eine ethische, nicht eine bloß eine politische Theorie geht. Nur eine auf der Kategorie des Rechts basierte Theorie ist für ihn akzeptabel. Mindestens einige Freiheitsrechte (*liberties*) wären fundamental, also nicht von andern Gesichtspunkten abzuleiten. Wenn ich etwa das Recht habe, einen bestimmten Weg zu benutzen, habe ich andererseits keine entsprechende Pflicht. Zwar haben andere die Pflicht, mich nicht daran zu hindern, aber diese ergibt sich aus dem entsprechenden Recht. Wohl setzt die Nutzung dieses Rechts ein entsprechendes Ziel oder Interesse voraus; aber das wäre nur eine Voraussetzung für die *Nutzung* des Rechts, nicht für das Recht selbst.²⁷ Diese Unterscheidung zwischen dem Recht und seiner Nutzung ergibt sich aus Mackies (noch zu kommentierender) einseitig individualistischer Sicht. Der Ansatz beim Recht hat nun den Vorteil, dass wir Rechte unbedingt haben möchten, Pflichten nicht unbedingt. Und: «Duty for duty's sake is absurd, but rights for their own sake are not.»²⁸ Wegerechte werden aber nicht mit Bezug auf das Interesse eines Einzelnen formuliert, sondern auf die Allgemeinheit. Diese hat etwa ein Interesse daran, auf einem Weg einen See umrunden zu können, was nur geht, wenn das Ufer nicht zugebaut wird. Das entsprechende Recht hat dann auch, wer kein Interesse an dem Weg hat. Ähnlich steht das Recht zu heiraten allen Bürgern ab einem bestimmten Alter zu, auch denen, die kein Interesse daran haben. Voraussetzung für Rechte dieser Art ist in jedem Fall, dass mindestens einige ein Interesse haben.

Mackies Individualismus zeigt sich in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Formen des Utilitarismus, denen er den Standardvorwurf macht, «that they not merely allow but positively require, in certain circumstances, that the well-being of one individual should be sacrificed, without limits, for the well-being of others»²⁹. Für Mackie basiert jede akzeptable moralische Theorie auf dem zentralen Recht der Personen «progressively to choose how they shall live»³⁰. Diese Rechte gelten allerdings nur *prima facie*, da sie mit den Rechten anderer kollidieren.³¹ Solches Denken beruht auf einem Modell, «in which each person is represented by a point-centre of force, and the forces (representing *prima facie* rights) obey an

27 Vgl. ebd. 171.

28 J. L. MACKIE, *Right-based Moral Theory*, 171.

29 Ebd. 172.

30 Ebd. 176.

31 Vgl. ebd. 177.

inverse square law, so that a right decreases in weight with the remoteness of the matter on which it bears from the person whose right it is»³². Bezeichnend ist hier für Mackie im Unterschied etwa zu Mill, dass die Wahlfreiheit offenbar nicht als ein Element des menschlichen Wohlergehens verstanden wird, damit auch nicht als ein teleologisches Kriterium zählt. Mackie vertritt somit eine ausgeprägte *choice*-Theorie.

4.2 RONALD DWORKIN

Auch Dworkins Perspektive ist auf das Individuum zentriert. Nach Dworkin liegt den *goal-based theories* das Wohl des Individuums nur am Herzen, insofern es zu einem wünschenswerten Zustand beiträgt, der nicht auf dessen Wahl beruht.³³ *Right based theories* stellen dagegen das Individuum und seine Wahlfreiheit in den Mittelpunkt; ethische Normen dienen hier vor allem der Sicherung der Freiheit anderer. Den *duty based theories* geht es dagegen um die sittliche Qualität von Handlungen, ihrer Konformität zu bestimmten Verhaltensregeln. Als Beispiel nennt er Kants deontologisches Verständnis des Verbots der Falschaussage. Folgende Beobachtungen Dworkins sind dabei bemerkenswert³⁴: *Goal-based theories* scheinen insbesondere kompatibel mit homogenen Gesellschaften, die mindestens zeitweise durch ein übergeordnetes Ziel geeinigt sind (wie etwa Selbstverteidigung).³⁵ Das unterscheidet unsere Situation etwa von der des Aristoteles, der noch von einem gemeinsamen Ziel der Bürger einer Polis ausging. Mackie bemerkt: «Aristotle went wrong in thinking that moral philosophy could determine that a particular sort of activity constitutes the good for man in general, and is objectively and intrinsically the best way of life.»³⁶ Wichtig ist hierbei Dworkins Erläuterung: «Ein Ziel ist ein nichtindividuiertes politisches Ziel, das heißt ein Sachverhalt, dessen Spezifizierung nicht auf diese Weise eine bestimmte Gelegenheit oder Ressource oder Freiheit für bestimmte Individuen verlangt.»³⁷ Ziele sind für ihn also offenbar etwas, das den Einzelnen irgendwie fremdbestimmt und die eigenen Interessen zu kurz kommen lässt.

Bisweilen versucht man dem Pluralismus der Interessen mit einer Vertragstheorie gerecht zu werden; solche Theorien sind in der Regel *right based*. Dworkin ist jedoch kein Vertragstheoretiker. Er versteht seinen Recht-basierten Ansatz als antiutilitaristisch (anti-utilitarian concept of a right), wie etwa in der folgenden Äußerung deutlich wird: «Wenn jemand ein Recht auf etwas hat, dann würde die

32 Ebd. 177.

33 Vgl. R. DWORKIN, *Bürgerrechte*, 285.

34 Vgl. ebd. 287.

35 Das trifft aber nicht für Kant zu.

36 J. L. MACKIE, *Right-based Moral Theory*, 175.

37 R. DWORKIN, *Bürgerrechte*, 160; Zur Kritik an »right-based moralities« vgl. auch J. RAZ, *The Morality of Freedom*, Oxford 1990, 193–216.

Regierung Unrecht tun, es ihm abzusprechen, auch wenn das im allgemeinen Interesse wäre.»³⁸ Insofern sind Rechte «Trümpfe» (trumps)³⁹ gegen Einschränkungen auf Grund von externen Präferenzen, die nicht das Individuum selbst, sondern andere betreffen (etwa den Konsum von Pornographie durch andere). Solche externen Präferenzen werden nun durch Restriktionen eingeschränkt:

One very practical way to achieve this restriction is provided by the idea of rights as trumps over unrestricted utilitarianism. A society committed to utilitarianism as a general background justification which does not in terms disqualify any preferences might achieve that disqualification by adopting a right to political independence; the right that no one suffer disadvantage in the distribution of goods or opportunities on the ground that others think he should have less because of who he is or is not, or that others care less for him than they do for other people.⁴⁰

Dworkin berücksichtigt hier offensichtlich nur eine mögliche Spielart des Utilitarismus, nämlich den Präferenzutilitarismus. Damit nicht die (externen) Präferenzen eines Nazi bezüglich der Juden gleich zählen wie andere, bedarf es seiner Meinung nach der Rechte als Trümpfe. Für den non-kognitivistischen Ansatz Dworkins sind damit die Präferenzen eines Nazi auszuschließen weil sie extern sind, nicht weil sie schlecht sind. Genauso wären die externen Präferenzen eines Liberalen auszuschließen.⁴¹ Für einen kognitivistisch orientierten Utilitaristen bedürfte es solcher Art Trümpfe dagegen nicht, bzw. er könnte solche innerhalb seiner Theorie rechtfertigen.

Eine grundlegende Schwierigkeit für eine Recht-basierte Theorie ist der Fall eines Konflikts von Rechten. Hier unterscheidet Dworkin Prinzipienargumente (*arguments of principle*), die die Beschneidung einer Freiheit wegen der Verletzung des Rechtes einer anderen Person rechtfertigen, von Argumenten der Zielsetzung (*arguments of policy*),

[...] die Einschränkungen aus dem anderen Grund stützen, daß solche Einschränkungen erforderlich sind, um ein bestimmtes umfassendes politisches Ziel zu erreichen, das heißt einen Zustand zu verwirklichen, in dem die Gemeinschaft als ganze, und nicht nur bestimmte Individuen, kraft der Einschränkung in einer besseren Lage ist⁴².

38 R. DWORKIN, *Bürgerrechte*, 433.

39 R. DWORKIN, *Rights as Trumps*, in: J. WALDRON (Hg.), *Theories of Rights*, Oxford 1984, 153–167, 153.

40 Ebd. 158. Aus denselben Gründen bedarf es eines Freiheitsrechtes als Trumpf gegen die externe Abneigung von Menschen gegen publizierte Pornographie. Dworkins Aufsatz ist eine Adaptation eines früheren Beitrags R. DWORKIN, *Is There a Right to Pornography?*, in: *Oxford Legal Studies* 1 (1981), 177–212.

41 Vgl. R. DWORKIN, *Trumps*, 162 f.

42 R. DWORKIN, *Bürgerrechte*, 441. Ein ähnliches Problem ergibt sich in einer deontologischen Theorie à la W. D. ROSS für den Fall der Kollision von prima facie-Pflichten; die Lösung kann letztlich wohl nur auf einen «utilitarianism of duties» hinauslaufen.

Dafür bringt er das Beispiel einer Gesellschaft, in der eine Gruppe eine externe Präferenz gegen Schwarze (oder gegen Homosexuelle) hat. Hier gäbe es nicht einen Streit zwischen gleichberechtigten Präferenzen; vielmehr würde den Präferenzen jener Leute weniger Raum gegeben, wegen der Tatsache, «daß man sie für weniger der Rücksicht und Achtung wert hält als andere»⁴³. Eine notwendige Korrektur am Utilitarismus wäre also der Ausschluss externer Präferenzen; diesem dient eine *right-based theory*: «Der Begriff eines individuellen politischen Rechts in dem starken antiutilitaristischen Sinn, den ich früher unterschieden habe, ist eine Reaktion auf die philosophischen Mängel eines Utilitarismus, der externe Vorlieben mitzählt, und auf die praktische Unmöglichkeit eines Utilitarismus, der das nicht tut.»⁴⁴ Dabei bleibt aber das Problem, wie man denn im Fall eines Konfliktes Prinzipienargumente abzuwägen hat. Selbst für A. Gewirth (der selbst eine Recht-basierte Theorie vertritt) scheint die Abwägung hier auf eine Art «utilitarianism of rights» hinauszulaufen.⁴⁵

Gerade das Beispiel Sklaverei zeigt nun, dass eine auf Rechten basierte Theorie (wie sie der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung zu Grunde zu liegen scheint) Sklaverei und Diskriminierung noch nicht ausschließt. Die Zurückführung auf externe Präferenzen scheint die Sache auch nur zum Teil zu erklären. So waren in der Antike etwa Ambrosius und Augustinus der Meinung, bestimmte Völker seien, weil von niedrigerer Zivilisation, eher zum Dienen bestimmt. Das Leben unter römischer Herrschaft sei für sie eine Wohltat.⁴⁶ Die Rechtfertigung der Sklaverei beruht hier nicht auf externen Präferenzen, sondern auf falschen empirischen Prämissen. Für eine teleologische Sicht sei auf Hares Aufsatz «What is wrong with slavery?»⁴⁷ verwiesen. Für eine ernsthafte ethische Erwägung käme nur eine menschenfreundliche Sklaverei in Frage. Der Nachteil für die Sklaven wäre in einer solchen Gesellschaft lediglich die fehlende Geschäftsfähigkeit. Sie hätten keinerlei Rechte, also etwa keine *powers* und vielleicht auch keine *immunities*. Für die Sklaven wäre die Gesellschaft somit ein echtes *Nowheresville*. Dafür hätten sie allerdings den Vorteil sozialer Sicherheit; eben wegen dieses Vorteils legten in der Antike viele Sklaven gar nicht so großen Wert auf eine Freilassung. Hares simples Argument ist, dass es in solcher Situation auch ohne Sklaverei geht, dass das Wohl

43 Ebd. 443 f.

44 Ebd. 446.

45 Vgl. A. GEWIRTH, *Rights*, 1510.

46 Vgl. hierzu W. WOLBERT, *Ist die Sklaverei «in sich schlecht»?*, in: SaThZ 14 (2010), 203–224. Auch bei Montesquieu (MONTESQUIEU, *De l'esprit de lois*, Paris 1979, XV 7) liest man: «Il y a des pays où la chaleur énerve le corps, et affaiblit si fort le courage, que les hommes ne sont portés à un devoir pénible que par la crainte du chatiment: l'esclavage y choque donc moins la raison.» Solche Theorien finden sich schon bei Ibn Sina (Avicenna), für den auch die Menschen in kalten Zonen (Sklaven), weil nur mäßig intelligent und stupide, von Natur Sklaven sind; vgl. R. SEGAL, *Islam's Black Slaves, The Other Black Diaspora*, New York 2001, 48 f.

47 R. M. HARE, *What is Wrong with Slavery?*, in: DERS., *Essays on Political Morality*, Oxford 1989, 148–166.

des Ganzen diese Institution nicht erforderlich macht. Im Übrigen zeigen heutige Diskussionen um die Rechte von Embryonen und Föten einerseits und von Tieren andererseits,⁴⁸ wie viel davon abhängt, worauf man Rechte gründet und wen man als seinesgleichen anerkennt. Die Antwort auf diese Frage ist dabei vermutlich selten spezifisch für eine Wert-, Pflicht- oder Recht-basierte Theorie. Für eine auf dem Vertragsgedanken basierte Rechtstheorie formuliert etwa T. Regan:

The result is that this approach to ethics could sanction the most blatant forms of social, economic, moral, and political injustice, ranging from a repressive caste system to systematic racial or sexual discrimination. Might, according to this theory, does make right. Let those who are the victims of injustice suffer as they will. It matters not so long as no one else – no contractor, or too few of them – cares about it. Such a theory takes one's moral breath away [...] as if, for example, there would be nothing wrong with apartheid in South Africa if few South Africans were upset by it.⁴⁹

Für Dworkin ist das fundamentale Recht dabei nicht eines auf Willkürfreiheit (*license*), die nur durch Rücksicht auf die Rechte anderer einzuschränken wäre, sondern ein Recht auf «gleiche Rücksicht und Achtung»⁵⁰. Es geht nicht um Rechte, die zum Wohl des Ganzen einzuschränken sind (wie etwa das auf freie Fahrt mit dem Auto), sondern um Rechte, die auch dann nicht einzuschränken sind, wenn es zum Wohl des Ganzen gut wäre. Hierin erkennt Dworkin den «antiutilitaristischen» Charakter von Rechten, die deswegen nicht nur *prima facie* gelten. Solche Rechte basieren nicht auf einem bestimmten Recht auf gewisse «opportunities of living», sondern auf einem Recht, als Gleicher behandelt zu werden. Dabei unterscheidet Dworkin «equal treatment» (etwa bei der Verteilung von Gütern) von «treatment as an equal»; es geht nicht um gleiche Verteilung, sondern gleiche Berücksichtigung. Damit ist impliziert, dass der Teleologe den Grundsatz der gleichen Menschenwürde nicht begründen könnte, weil er externe Vorlieben mitzähle. Allerdings beruft sich Dworkin nicht auf die Menschenwürde. Er sieht vielmehr nur durch die Annahme entsprechender Rechte die Institutionen der politischen Demokratie garantiert. Insofern sind diese Rechte auch nicht die Basis einer ethischen Theorie, sondern politische Kategorien.

48 Vgl. etwa die Beiträge von Regan.

49 T. REGAN, *The Case for Animal Rights*, in: DERS./P. SINGER (Hg.), *Animal Rights and Human Obligations*, New Jersey 1989, 107; Solche Formulierungen sind ein typisches Beispiel für die *reductio ad improbitatem* in ethischen Diskussionen; vgl. B. SCHÜLLER, *Die Reductio ad Absurdum in philosophischer und theologischer Ethik*, in: DERS., *Pluralismus in der Ethik*, Münster 1988, 1–25.

50 Vgl. R. DWORKIN, *Bürgerrechte*, 429–447, 439.

4.3 ROBERT NOZICK

Vergleichbar mit Dworkins Trümpfen erscheint Nozicks Konzeption von Rechten als Beschränkungen (*side constraints*)⁵¹, die ebenfalls den Spielraum utilitaristischer Überlegungen begrenzen sollen. Die Realisierung von Rechten ist nicht als Teil eines erwünschten Gesamtzustands zu verstehen.⁵² Zur Abschreckung dient die Möglichkeit der Bestrafung eines Unschuldigen (Sheriff-Beispiel⁵³): Hier werde ein Unrecht begangen, «um größere Rechtsverletzungen zu vermeiden»⁵⁴.

Nebenbedingungen für das Handeln sind im Verständnis von Nozick «Ausdruck des kantischen Grundsatzes, dass die Menschen Zwecke und nicht bloß Mittel sind; sie dürfen nicht ohne ihr Einverständnis für andere Ziele geopfert oder gebraucht werden. Der einzelne ist unverletzlich»⁵⁵. Damit ist freilich ein häufig zu findendes Missverständnis der kantischen Formel vom Menschen als Selbstzweck ausgedrückt, gemäß dem der Mensch nicht wie ein willenloses Werkzeug (Instrument) für die Zwecke anderer gebraucht werden darf. Nozick fragt: «Kann das Verhalten gegenüber einem Menschen so eingeschränkt werden, daß er für keinen Zweck gebraucht wird, den er nicht selbst gewählt hat?»⁵⁶ Es muss dabei nicht unbedingt eine ausdrückliche Zustimmung gegeben sein.

51 R. NOZICK, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford 182004, 41. Die deutsche Ausgabe übersetzt nicht ganz glücklich mit «Nebenbedingungen»; es geht aber um eine Art Abwägungsverbote.

52 Vgl. ebd. 39 f.

53 Vgl. dazu W. WOLBERT, *Vom Nutzen der Gerechtigkeit. Zur Diskussion um Utilitarismus und teleologische Theorie*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 2008, Kap 6.

54 R. NOZICK, *Anarchie*, 40. Die comparative Sprache ist hier fehl am Platz. Zwar stellt Lynchjustiz durch einen Mob eine Rechtsverletzung dar, aber dieser Mob ist im Augenblick seiner Tat nicht an Recht und Gerechtigkeit interessiert. Hier wären nicht Rechtsverletzungen zu vermeiden, sondern Menschenleben zu retten. Zu sagen, man dürfe evtl. einen Rechtsbruch begehen, um größere Rechtsbrüche zu vermeiden, ist vergleichbar mit der Aussage, man dürfe eine Sünde begehen, um größere Sünden anderer zu verhindern. Wenn die Verhinderungsstrategie als moralisch legitim erschiene, wäre die Handlung keine Sünde. Dergenannten Aussage läge ein deontologisches Verständnis der entsprechenden «Sünde» zugrunde, die dann im Sinn einer Pflichtenkollision irgendwie legitimiert würde (vgl. W. WOLBERT, *Zur Theorie der Pflichtenkollision oder: Die Pflicht zur pflichtwidrigen Tat*, in: Ch. GIORDANO/J.-L. PATRY (Hg.), *Wertkonflikte und Wertewandel. Eine pluridisziplinäre Begegnung*, Münster 2005, 51–60.). Es wäre interessant, wie Nozick etwa die Versenkung der Eisenbahnfähre Rjukabanen durch norwegische Widerstandskämpfer kommentiert hätte. Hier wurde nicht nur das schwere Wasser für den Vemork-Reaktor versenkt, sondern auch unbeteiligte Passagiere (Zivilisten). Die Widerstandskämpfer wollten nicht Rechtsverletzungen der Nazis vermeiden (die haben sie sowieso dauernd begangen), sondern den Schaden verhindern, der mit einer Atombombe in deren Händen gegeben gewesen wäre. Hier wäre auf die Unteilbarkeit der Rechte hinzuweisen: Wer das Recht eines Menschen missachtet, missachtet die Rechte aller. Vgl. D. WITSCHEN, *Christliche Ethik der Menschenrechte*, Münster 2002, 93–108.

55 R. NOZICK, *Anarchie*, 42.

56 Ebd. 40. Zur richtigen Einschätzung dieser Aussage ist allerdings auch eine Aussage in einer Anmerkung zu berücksichtigen, die sich nur in der englischen Ausgabe (von 2004) findet (30): «The question of whether these constraints are absolute, or whether they may be violated in order to avoid catastrophic moral horror, and if the latter, what the resulting structure might look like, is one I hope largely to avoid.»

Es genügt, wenn die andere Seite genug Gewinn von dem Tausch erwarten kann, so daß sie ihn auszuführen bereit ist, obwohl sie gegen die eine oder andere Verwendung des Tauschobjekts etwas einzuwenden hat. Doch wenn jemand nicht zu dem Tausch bereit wäre, wenn er wüsste, welche Verwendung des Tauschobjekts *beabsichtigt* ist, so *wird* er als Mittel verwendet, auch wenn er genug geboten bekommt.⁵⁷

Hier dürfte der kantische Gedanke in einem wichtigen Punkt (wie heute so oft) nicht ganz getroffen sein. Wenn Kant fordert, der Mensch müsse den Zweck «in sich enthalten»⁵⁸, heißt das, dass er als *moralisches Wesen*, vom Standpunkt der Moral aus zustimmen können muss. Nozick scheint dagegen vorauszusetzen, ein Mensch werde zum Mittel gemacht, wenn er *faktisch* nicht zustimme. Das mag zwar in vielen Fällen stimmen, und faktische Zustimmung ist natürlich ethisch höchst relevant; nur ist das nicht der kantische Gedanke.⁵⁹ Dann sind aber auch Rechte, die sich aus dem kantischen Gedanken ergeben, nicht gleichsam freistehende, von ethischen Überlegungen anderer Art unabhängige *side constraints*. Schließlich ist gerade der Gedanke vom Menschen als (einem existierenden) Zweck teleologischer Art; dem Menschen wird ein unbedingter Wert zugesprochen, der zu respektieren ist.⁶⁰ Theologisch gesprochen kann dieser Wert der ethischen menschlichen Gleichberechtigung durch das Gebot der universellen Nächstenliebe, die wiederum in der Liebe Gottes zu allen Menschen wurzelt, begriffen werden.⁶¹

Auch wenn Nozicks *side-constraints* der Sicherung der Menschenwürde dienen sollen, so zeigen sich doch auch Bedenken gegenüber seiner Konzeption von Rechten als Nebenbedingungen. Sie sind «bounds of the law of nature»⁶², die schon im Naturzustand gelten und damit auch von jedem Staat zu respektieren sind. Damit sie respektiert werden, möchte Nozick mit einem minimalen Staat auskommen. H. Hofmann sagt treffend über die neuzeitliche Idee vom Naturzustand:

Sie unternimmt es, den Menschen in strengem methodischen Individualismus, der die praktische Auseinandersetzung mit konkreten sozio-politischen Problemen in eine more geometrico betriebene Philosophie transformiert, aus seinen Herkunftsbindungen

57 R. NOZICK, *Anarchie*, 42.

58 I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: W. WEISCHDEL (Hg.), *Kant Werke VI*, Darmstadt 1956, BA 67 f. Vgl. hierzu und zu Nozick auch W. WOLBERT, *Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik*, Münster 1987, 75–79.

59 Vgl. H. E. JONES, *Kant's Principle of Personality*, Madison/London 1971, 56: «To treat a person as a mere means is to treat him as a means to an end in which he cannot, as a rational being, share. It is also to use him as a means to an end which is itself morally unacceptable.»

60 Vgl. W. WOLBERT, *Der Mensch als Mittel und Zweck*; D. WITSCHEN, *Warum gilt Kant als Erzdeontologe?*, in diesem Band.

61 Vgl. H. RASHDALL, *Conscience and Christ*, 113 f: «I submit then in conclusion that in laying down the principle of human Brotherhood, in its fullest possible extent and with a complete absence of inconsistent additions and qualifications, our Lord has laid down the fundamental principles of all true Morality as it is recognized by the moral consciousness of the present day at its highest. (...) The Ethic which makes the duty of Universal Love its first and chief commandment necessarily involves, for a teacher in whom Religion or Morality are inseparably connected, the idea of a God who Himself loves equally all the souls whose life is derived from him.»

62 R. NOZICK, *Anarchy*, 10.

herauszudenken und ihn als Eigentümer seiner selbst und der Produkte seiner Arbeit und demgemäß als unter der naturgesetzlichen Mechanik der Vergesellschaftung autonomen Produzenten seiner Geschichtswelt zu definieren.» Der Gedanke des Naturzustands bezeichnet «den Punkt, von dem aus neu nach der dem Individualinteresse am besten dienenden Form politischer Vereinigung gefragt wird.⁶³

Diese Aussage erklärt auch die Faszination solcher Theorien, speziell von den Naturzustand überwindenden Vertragstheorien, für liberal denkende Menschen. Diese scheinen sich besonders für pluralistische Gesellschaften zu empfehlen. Die Individuen, die den Vertrag eingehen, sind mit Rechten ausgestattet, von denen sie zugunsten anderer bzw. der Gesellschaft Abstriche machen. Dabei erscheint dann Moral manchmal als Ergebnis eines aufgeklärten Egoismus, der Einsicht, dass die beschlossenen Regeln oder Institutionen letztlich im langfristigen Interesse aller sind. Entsprechend dürfte auch eine Recht-basierte Theorie für pluralistische Gesellschaften attraktiv sein, vor allem, wenn sie sich, wie bei Dworkin, lediglich als politische Theorie versteht.

Für die Pflicht- oder Wert-basierten Theorieansätze ist die Vertragsidee dagegen überflüssig. John Stuart Mill etwa bestreitet diese Idee ausdrücklich und bezweifelt ihren Argumentationswert.⁶⁴ Er begründet soziale Verpflichtungen mit einer Art Fairness- oder Dankbarkeitsargument: Wer den Schutz der Gesellschaft genießt, schuldet ihr ein gewisses Verhalten. Mills Ausgangspunkt ist also nicht, dass die Rechte und Pflichten in jedermanns Selbstinteresse liegen. Das gilt in anderer Weise auch für den Vertragstheoretiker John Rawls.

4.4 JOHN RAWLS

Für Rawls sind die Menschen von Natur schon kooperativ; es fehlen nur die Regeln für die Kooperation. Rechte sind hier in einer gewissen Weise natürlich, da sie nicht Ergebnis irgendeiner Gesetzgebung oder eines hypothetischen Vertrags sind. Allerdings fragt sich, ob der Schleier des Nichtwissens, unter dem der Vertrag eingegangen wird, selbst natürlich ist. Der Altruismus⁶⁵ steckt bei Rawls bereits in der Definition der Ursprungssituation, nämlich in der Bereitschaft, den Schleier

63 H. HOFMANN, Art. *Naturzustand*, in: HWPh VI (1984), 653–658, 654. Dabei ist übrigens nicht jeder methodische Individualismus zu verwerfen; auch das Subsidiaritätsprinzip der katholischen Soziallehre geht davon aus; vgl. J. HAGEL, *Solidarität und Subsidiarität – Prinzipien einer teleologischen Ethik? Eine Untersuchung zur normativen Ordnungstheorie*, Innsbruck 1999, 253–328.

64 Vgl. J. St. MILL, *On Liberty. Über die Freiheit*, Stuttgart 2009, 141: «Though society is not founded on a contract, and though no good purpose is answered by inventing a contract in order to deduce social obligations from it, everyone who receives the protection of society owes a return for the benefit, and the fact of living in society renders it indispensable that each should be bound to observe a certain line of conduct towards the rest. This conduct consists, first, in not injuring the interests of one another, or rather certain interests which either by express legal provision or by tacit understanding ought to be considered as rights; and secondly, in each person's bearing his share to be fixed on some equitable principle) of the labours and sacrifices incurred for defending the society or its members from injury and molestation.»

65 Unter «Altruismus» verstehe ich hier die Haltung der Unparteilichkeit, nicht etwa eine Art *amour désintéressé*.

des Nichtwissens zu akzeptieren (was Rawls aber nicht eigens herausstreicht). Rechte gelten unter der Voraussetzung, dass der Schutz bestimmter fundamentaler individueller Präferenzen so am besten gewährleistet ist.⁶⁶ Da die Menschen im Rawls'schen Urzustand ihre persönlichen Präferenzen nicht kennen, können bestimmte Ziele nicht Grundlage seiner Theorie sein. Grundlage müssen bestimmte Freiheiten, persönliche Ziele zu verfolgen, sein und die Gleichheit dieser Freiheiten, wobei diese Gleichheit nicht Ergebnis des Vertrages ist, sondern seine Voraussetzung: «Gleiche Gerechtigkeit wird also denen geschuldet, die fähig sind, in der Ausgangssituation mitzuwirken und gemäß deren öffentlicher Auffassung zu handeln.»⁶⁷ Und: «daß die Fähigkeit zur moralischen Persönlichkeit eine hinreichende Bedingung für den Anspruch auf gleiche Gerechtigkeit ist»⁶⁸. Das ist gut kantianisch (Fähigkeit zur Sittlichkeit als Grund der Würde) und damit ist – mit anderen Worten – die Idee der Menschenwürde (wenn den Menschen die gleiche Gerechtigkeit auf Grund ihrer *capacity* gebührt), also ein Wert, Voraussetzung der Rawls'schen Vertragsidee. Das Wort *owed* setzt letztlich die Idee der Menschenwürde voraus, diese ist letztlich die Grundlage seiner auf den ersten Blick Recht-basierter Theorie.

Nach diesen Beispielen einer Recht-basierter Theorie ist nun am Beispiel eines teleologischen Ansatzes zu prüfen, welchen Platz die Kategorie der Rechte hier hat. Hier bietet sich John Stuart Mills «*On Liberty*» als klassische Darstellung eines modernen Liberalismus an.

5. John Stuart Mill

Mill sagt in der Einführung dieser Schrift *On Liberty* ausdrücklich, dass er sich nicht auf Rechte beruft:

Ich halte es für geraten, dass ich auf jeden Vorteil verzichte, den man für meine Beweisführung aus der Idee eines abstrakten, vom Nützlichkeitsprinzip unabhängigen Rechtes ableiten könnte. Ich betrachte Nützlichkeit (*utility*) als letzte Berufungsinstanz in allen ethischen Fragen, aber es muss Nützlichkeit im weitesten Sinne sein, begründet in den ewigen Interessen der Menschheit als eines sich entwickelnden Wesens.⁶⁹

Nach Mackie ist dieser Versuch misslungen; er behauptet, «that the deep theory of *On Liberty* is right-based»⁷⁰, und er ist mit dieser Meinung nicht allein. Für diese Mei-

66 Zu verschiedenen Vertragsmodellen vgl. O. HÖFFE, *Zur Vertragstheoretischen Begründung politischer Gerechtigkeit: Hobbes, Kant und Rawls im Vergleich*, in: DERS., *Ethik und Politik*, Frankfurt a. M. 1979, 195–226.

67 J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Oxford 1971 (deutsch: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1975), 548 (Kap 77).

68 Ebd. 549 (Kap 77). Ob es sich auch um eine notwendige Bedingung handelt, lässt Rawls offen.

69 J. St. MILL, *On Liberty*, 37. Der Gedankengang und die zentralen Thesen dieser Schrift sind gut aufgelistet bei B. GRÄFRATH, *John Stuart Mill. «Über die Freiheit». Ein einführender Kommentar*, Paderborn 1992.

70 J. L. MACKIE, *Right-based Moral Theory*, 176.

nung, im Rahmen einer teleologischen Theorie hätten Rechte keinen besonderen Platz, könnte man sich sogar zunächst auf J. Bentham berufen. In seinem «Fragment on Government» geht er nicht etwa, wie die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von unveräußerlichen Menschenrechten aus, sondern von seinem Prinzip des größten Glücks der größten Zahl. In einer Stellungnahme zur Unabhängigkeitserklärung sagt Bentham: «If the right of pursuit of happiness is a right unalienable, why are thieves restrained from pursuing it by theft, murderers by murder, and rebels by rebellion?»⁷¹ Natürliche Rechte sind für Bentham «nonsense upon stilts»⁷². Die Regierung existiert nicht, weil Menschen der Regierung vorgegebene Rechte haben, die diese zu respektieren hat, sondern, weil ohne Regierung und Gesetz die Menschen überhaupt keine Rechte haben (was z. B. Nozick, wie gesehen, sehr wohl behauptet). Zur richtigen Einschätzung ist allerdings darauf hinzuweisen, dass Bentham hier unter dem Eindruck des jakobinischen Terrors in Frankreich steht und somit in der Behauptung natürlicher Rechte eine anarchische Tendenz am Werk sieht. Später hat er seine Meinung etwas modifiziert.⁷³ Ein anderer Grund ist, dass Bentham keine Kriterien für solche natürlichen Rechte erkennen kann. Deshalb spricht er auch von «question begging appellatives»⁷⁴. Es wird eine intuitive Gewissheit über solche Rechte behauptet, die er nicht nachvollziehen kann.⁷⁵ Das Anliegen hinter der Behauptung solcher Rechte ist aber verständlich. Wo man Rechte als Trümpfe oder Nebenbedingungen versteht, geht man (im Rahmen politischer Ethik) davon aus, dass diese nicht außer Kraft gesetzt, sondern nur durch ein Gesetz eingeschränkt werden können. Damit ist eine Einschränkung nur auf Grund teleologischer Überlegungen nur begrenzt möglich.⁷⁶ Mill kennt nun bezüglich der Freiheit freilich nur ein einziges teleologisches Kri-

71 Zitiert nach H. L. A. HART, *Utilitarianism and Natural Rights*, in: DERS., *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford 1988, 181–197, 181 f; vgl. DERS., *Natural Rights: Bentham and John Stuart Mill*, in: DERS., *Essays on Bentham. Jurisprudence and Political Theory*, Oxford 1982, 79–104. Interessant ist, dass auch ein konservativer Kritiker der französischen Revolution, nämlich E. Burke, ähnlich bemerkt (E. BURKE, *Reflections*, 60): «By having the right to every thing they want every thing.»

72 Ebd. 182. Von ganz anderen Voraussetzungen her findet sich eine ähnliche These bei A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London 1985, 69: «There are no such things as rights, and belief in them is one with belief in witches and in unicorns.»

73 Vgl. R. HARRISON, *Bentham*, 77–105.

74 Laut Regan (T. REGAN/P. SINGER (Hg.), *Animal Rights*, 268) spricht D. G. Ritschie (im 19. Jh.) von Rechten als «a rhetorical device for gaining a point without the trouble of proving it»; dieser «may be left to the stump orator or party journalist but which should be discredited in all serious writing».

75 Auch Mackie versteht übrigens seine Rechte nicht als natürlich. Als Nonkognitivist sieht er darin nur einen Vorschlag für eine Theorie, die sich die Menschen zu Eigen machen sollten.

76 Die Einschränkungsmöglichkeit gilt zwar für das Recht auf Leben, aber nicht für die Wissenschaftsfreiheit. Das ist heute durchaus problematisch, da die Subjekte von Wissenschaft vielfach Kollektive sind und weil die Forschungsziele von den Geldgebern festgelegt werden. Damit kann der intellektuelle Diskurs gerade auch von dieser Seite eingeschränkt werden. Vgl. hierzu G. BÖHME, *Die Wissenschaftsfreiheit und ihre Grenzen*, in: M. FISCHER/H. BADURA (Hg.), *Politische Ethik II. Bildung und Zivilisation* (Ethik transdisziplinär 3), Frankfurt a. M. 2006, 19–28.

terium zur Freiheitsbegrenzung, nämlich die Vermeidung von «harm to others»⁷⁷. Die Frage ist nun, ob Mill eine teleologische Fundierung von Freiheitsrechten gelingt. Sein Kriterium ist, wie gesehen, «utility in the largest sense»⁷⁸. Anknüpfend an diese Aussage kann man Mill nun durchaus anders als Mackie lesen, wie vor allem J. Gray gezeigt hat.⁷⁹ Dieser listet die an Mill geübte Kritik in drei Punkten auf:⁸⁰

1. *Da der Utilitarismus nur eine «right making property» kennt, ist nicht verständlich warum dies Kriterium im Fall der Freiheit außer Kraft gesetzt wird. Schließlich ist der Vorzug der Freiheit nicht im Sinn einer Daumenregel zu verstehen.*
2. *Die Prinzipien Utility und Freiheit schützen verschiedene Werte; einmal ist es das Glück, im andern Fall die Freiheit.*
3. *Das Prinzip Freiheit schafft eine Nebenbedingung besonderer Art für das Prinzip utility; es billigt Individuen moralische Ansprüche zu. Verteilungsgesichtspunkte passen aber nicht in ein aggregatives Prinzip wie das größte Glück der größten Zahl.*

Eine revisionistische Deutung von Mill sieht das allerdings anders. Hier ist vor allem wichtig, dass das utility-Prinzip zunächst ein axiologisches Prinzip ist, gemäß dem Glück der einzige intrinsische Wert ist.⁸¹ Es ist nicht ein Prinzip, mit dem man direkt die Richtigkeit der Handlung bestimmt. Das sagt Mill sehr deutlich am Schluss seiner Logik: «I do not mean to assert that the promotion of happiness should itself be the end of all action, or even of all rules of action. It is the justification, and ought to be the controller, of all ends, but is not itself a sole end.»⁸² Bisweilen gehe es direkt darum, eine bestimmte Tugend zu kultivieren. Mill gibt zu

[...] that the cultivation of an ideal nobleness of will and conduct should be to individual human beings an end, to which the specific pursuit either of their own happiness or of that of others (except so far as included in that idea) should, in any case of conflict give way. But I hold that the very question, what constitutes this elevation of character is itself to be decided by a reference to happiness as the standard.⁸³

77 Im Einzelnen wäre hier zu differenzieren, ob das Verbot nur Handlungen betrifft, die Schaden verursachen, oder ob das Verbot auch der Prävention von Schaden dienen darf (J. GRAY, *Mill on Liberty*, 48). Rees unterscheidet außerdem zwischen Handlungen, die andere betreffen und solchen, die die Interessen anderer betreffen (J. C. REES, *John Stuart Mill's on Liberty*, 142).

78 Vgl. Anm. 62.

79 Im Folgenden stütze ich mich vor allem auf Gray, auch auf Rees. Eine andere Sicht findet sich bei C. L. TEN, *Mill on Liberty*. In dem von Ten herausgegebenen Aufsatzband deutet allerdings West den Mill von «On Liberty» als «indirect utilitarian» (22); eine ausgesprochen gegenteilige Position findet sich in den Beiträgen des Bandes, wenn ich recht sehe, nicht.

80 Vgl. J. GRAY, *Mill on Liberty*, 2–9. Diese Drei Punkte finden sich der Sache nach auch schon in der frühen Kritik von J. F. STEPHEN in seinem Buch *Liberty, Equality, Fraternity* (Section 2).

81 Die hedonistische Deutung des Glücks durch Mill wäre natürlich zu kritisieren; aber das kann in unserem Zusammenhang unberücksichtigt bleiben.

82 J. St. MILL, *Logic*, 621.

83 Ebd. Vgl. hierzu auch J.-C. WOLF, *Mill's «Utilitarianism»*, 143–154 sowie Rashdalls Beurteilung Mills (H. RASHDALL, *Theory of Good and Evil*, I 26): «What makes him think the pleasures of the intellect superior to those of a beast is not their intensity as pleasures but their superior nobleness or moral elevation. And that is a consideration which can only appeal to a man who cares about

Somit muss sich der Vorrang der Freiheit letztlich im Sinne einer Förderung des Glücks rechtfertigen lassen. Das Prinzip Liberty ist somit kein oberstes Prinzip, sondern ein mittleres, den direkten Bezug auf die Utility eingrenzendes. Mill sagt ausdrücklich: «Es ist nicht einzusehen, warum die Anerkennung eines ersten Prinzips mit der Anerkennung sekundärer Prinzipien unverträglich sein soll.»⁸⁴ Im letzten Kapitel von *Utilitarianism* (über die Gerechtigkeit) begegnet uns ein anderes eingrenzendes Prinzip, nämlich *equity*. Hier heißt es, «dass die Forderungen der Gerechtigkeit (*justice*) de facto mit einem Teilbereich der allgemeinen Nützlichkeit (*General Expediency*) zusammenfallen»⁸⁵ Utility bezeichnet dagegen ein oberstes Prinzip, das als solches weder aggregativ noch distributiv ist.

Es wird oft übersehen, dass das direkt handlungsbestimmende konsequenzialistische Prinzip in Mills *Utilitarianism* «*expediency*» heißt. Zwar scheint Mill dies zunächst in einem egoistischen Klugheitssinne zu verstehen, wenn er als Beispiel einen Minister nennt, der die Interessen seines Landes preisgibt, um sich im Amt zu halten.⁸⁶ Die «überragende Nützlichkeit» (*transcendent expediency*) des Verbots der Lüge (*besser: Falschaussage*) bedeutet aber für Mill, dass ihre Verletzung weder «um eines kurzfristigen Vorteils für sich selbst oder einen andern willen»⁸⁷ Sinn macht. Allerdings schränkt er ein:

Es wird jedoch von allen Ethikern zugestanden, dass selbst diese so unantastbare Regel Ausnahmen zulässt, besonders dann, wenn das Verschweigen einer Wahrheit – indem man etwa einem Übeltäter eine Auskunft verweigert oder einem Schwerkranken eine schlechte Nachricht vorenthält – jemanden, zumal einem andern als sich selbst, vor großem unverschuldeten Unglück bewahrt, und wenn dieses Verschweigen nur durch Ablegen erfolgen kann.⁸⁸

nobleness or moral elevation. [...] The pleasure then of this or that moment of consciousness is an abstraction; it can never exist by itself so long as pleasure is understood to mean the mere quality of pleasing.»

84 J. St. MILL, *Utilitarianism*, 73.

85 Ebd. 127. Vgl. 177: «Gerechtigkeit ist der Name für eine Reihe moralischer Regeln, die für das menschliche Wohlergehen unmittelbar bestimmend und deshalb unbedingter verpflichtend sind als alle anderen Regeln des praktischen Handelns.» («Justice is a name for certain classes of moral rules, which concern the essentials of human wellbeing more nearly.»)

86 Ebd. 67

87 Ebd. 69. Birnbacher übersetzt denn auch *expediency* unterschiedlich, einmal mit «Opportunismus», das andere Mal mit «Nützlichkeit». Vgl. zum Lügenverbot auch J.-C. WOLF, *Mill's «Utilitarianism»*, 101–105. Gray macht noch darauf aufmerksam (J. Gray, *Mill on Liberty*, 31), dass *maximally expedient* noch nicht *morally required* bedeute. Als letzteres gilt nur, was im Falle des Zuwiderhandelns eine Sanktion nach sich zieht (Strafe, Ächtung durch öffentliche Meinung, Gewissensbisse). Vgl. J. St. MILL, *Utilitarianism*, 145–147: «Hier scheint der eigentliche Angelpunkt für die Unterscheidung zwischen Sittlichkeit und schlichter Nützlichkeit (*simple expediency*) zu liegen. Es ist allen Formen der Pflicht eigentümlich, dass eine Person zu ihrer Erfüllung rechtmäßig gezwungen werden kann. Pflicht ist etwas, das von jemandem erzwungen werden kann, so wie man die Bezahlung einer Schuld erzwingt.»

88 J. St. MILL, *Utilitarianism*, 69. Im Fall der Schwerkranken denken wir heute etwas anders.

Mill vertritt somit einen indirekten Utilitarismus mit der Unterscheidung einer kritischen von einer praktischen Ebene, vergleichbar etwa mit dem Zwei-Ebenen-Ansatz (two level approach) von R. M. Hare. Solch ein Ansatz rechnet ausdrücklich damit, dass der direkte Bezug auf die utility zur Bestimmung der richtigen Handlung «self-defeating» sein kann, ähnlich wie das ausdrückliche Anstreben von Glück oder Lust dieses Ziel gerade verfehlen kann. Weiterhin ist zu betonen, dass das Glück für Mill nicht ein Zustand der Befriedigung ist, nicht ein *state of mind*, wie oft unterstellt, sondern – gut aristotelisch – nur in einer Tätigkeit gefunden wird. Damit ist der Ansatz von Mill gut teleologisch: nur ein Wert wie das Glück kann sowohl Pflichten wie Rechte begründen. Diese Möglichkeit, dass der Wert ein Sollen begründet, wird etwa bestritten von Prichard, der darin ja den Fehler der Moralphilosophie an sich erkennt; er behauptet: «An ‘ought’, if it is to be derived at all, can only be derived from another ‘ought’.»⁸⁹ Das wäre eine extreme Pflicht-basierte Theorie. Entsprechend hätte eine konsequente Recht-basierte Theorie davon auszugehen, dass (mindestens einige) Rechte, falls überhaupt, nur von Rechten abgeleitet werden können.

Mit Gray lässt sich als Folgerung feststellen, «that Mill may consistently allow an important place for moral rules and social norms, which generate obligations and which bar direct appeal to utility, without abandoning his utilitarian commitment»⁹⁰. Das gilt natürlich auch für Rechte als «bars» oder Trümpfe.

Rechte betreffen nach Mill «essential interests» des Menschen. Diese bestehen in der Formulierung von Gray «in autonomy and in security»⁹¹ (auch wenn Mill das Wort *autonomy* nicht verwendet). Bei der Sicherheit geht es nun nicht nur um physische Sicherheit (für Leib und Leben – *safety*), sondern um *security*, die «reliability of established expectations»⁹². Dieser Sicherheit dienen Institutionen wie Regierungen, aber auch Verträge und Versprechen. Aus diesen ergeben sich Rechte, wie Mill sie im 5. Kapitel von *Utilitarianism* skizziert. Dabei erläutert er gut kantianisch:⁹³

Vollkommene Pflichten sind solche Pflichten, durch die eine oder mehrere andere Personen ein entsprechendes *Recht* erwerben, unvollkommene Pflichten solche, denen kein solches Recht gegenübersteht. Wie sich leicht feststellen lässt, fällt diese Unterscheidung mit der zwischen Gerechtigkeit und den anderen moralischen Pflichten genau zusam-

89 H.A. PRICHARD, *Moral Obligation* 4. Prichard richtet sich damit gegen Rashdall, der die Gegethese so formuliert (H. RASHDALL, *Theory of Good and Evil*, I 137 f.): «The fundamental idea in Morality is the idea of Value, in which the idea of ‘ought’ is implicitly contained. [...] The idea of ‘good’ and the idea of ‘right’ are, as it seems to me, correlative terms. It is implied in the idea of ‘good’ that it ought to be promoted; the idea of ‘right’ is meaningless apart from a ‘good’ which right actions tend to promote.» Für Rashdall ist allerdings nicht Glück der höchste Wert, sondern das sittlich Gute, der gute Charakter.

90 J. GRAY, *Mill on Liberty*, 39.

91 Ebd. 52.

92 Ebd. 54.

93 Allerdings ist der Sinn dieser Unterscheidung bei Kant nicht einheitlich; vgl. W. WOLBERT, *Der Mensch als Mittel und Zweck*, Kap. 2.2. und 2.3.

men.⁹⁴ [...] Wenn wir von dem Recht einer Person sprechen, meinen wir damit, dass die Person von der Gesellschaft verlangen darf, im Besitz dieses Rechts durch gesetzliche Gewalt bzw. durch den Einfluss der Erziehung und der öffentlichen Meinung geschützt zu werden.⁹⁵

Rechte, in diesem Sinn verstanden, können durchaus den erwünschten Trumf- oder Beschränkungseffekt haben. Und im Übrigen lässt Mill auf diese Weise auch Raum für übergebührliche Werke (was ebenfalls häufig bestritten wird), wie das folgende Zitat aus Mills Schrift *Thornton on Labour and Its Claims* zeigt:

Mr. Thornton seems to admit the general happiness as the criterion of social virtue but not of positive duty – not of justice and injustice in the strict sense: and he imagines that it is in making a distinction between these two ideas that his doctrine differs from that of utilitarian moralists. But this is not the case. Utilitarian morality fully recognises the distinction between the province of positive duty and that of virtue, but maintains that the standard and rule of both is the general interest. From the utilitarian point of view, the distinction then is the following: – There are many acts, and a still greater number of forbearances, the perpetual practice of which by all is so necessary to the general well-being, that people must be held to it compulsively, either by law, or by social pressure. These acts and forbearances constitute duty. Outside these bounds there is the innumerable variety of modes in which the acts of human beings are either a cause, or a hindrance, of good to their fellow-creatures, but to which it is, on the whole, for the general interest that they should be left free; being merely encouraged, by praise and honour, to the performance of such beneficial actions as are not sufficiently stimulated by benefits flowing from them to the agent himself. This larger sphere is that of Merit or Virtue.⁹⁶

Die Bedeutung der Autonomie wird in *On Liberty* individual- wie sozialetisch begründet. Die Erstere hängt mit Mills individualistischem und pluralistischem Ver-

94 J. St. MILL, *Utilitarianism*, 149.

95 Ebd. 159. Im 5. Kapitel von *Utilitarianism* geht es um die Vereinbarkeit verschiedener Formen von Gerechtigkeit mit dem Nützlichkeitsprinzip. In unserem Zusammenhang ist nur die Bedeutung von ‚ungerecht‘ im Sinne von ‚moralisches Recht missachtend‘ relevant (vgl. J.-C. WOLF, *Mill's 'Utilitarianism'*, 174–177).

96 Zitiert nach J. GRAY, *Mill on Liberty*, 64. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch Mills Schrift gegen Auguste Comte; dort heißt es (J. St. MILL, *Auguste Comte*, 101): «Selbst die Vorurteilsvollsten müssen zugeben, daß man dieser Religion ohne Theologie nicht den Vorwurf machen kann, sie lockere die Bande der Moral. Im Gegenteil, sie spannt dieselben aufs alleräußerste an. Sie verfällt in denselben ethischen Irrtum wie die Calvinische Lehre, die da behauptet, daß jede Handlung im Leben zur Ehre Gottes geschehen sollte, und dass alles keine Sünde sei, was keine Pflicht ist. Sie begreift nicht, daßes zwischen der Religion der Pflicht und jener der Sünde ein (sic!) Zwischenbereich gibt, das der positiven Würdigkeit. [...] Es gibt ein Maß des Altruismus, das Alle erfüllen sollten, und eine höhere Stufe, die nicht mehr Sache der Pflicht, sondern des Verdienstes ist.» Und (ebd. 102 f.): «Hr. Comte pflegt die meisten seiner ethischen Ideen der Sittenlehre der katholischen Kirche zu entnehmen. Hätte er dieser seiner Gewohnheit auch diesmal nicht entsagt, so wäre er der Wahrheit näher gekommen. Denn die von uns gezogene Grenzlinie wurde auch von den scharfsichtigen und weitblickenden Begründern der katholischen Ethik vollkommen anerkannt. Es ist sogar einer der stehenden Einwände, die man gegen den Katholizismus erhebt, daß er zwei Maßstäbe der Moral aufstellt und nicht die höchste Regel christlicher Vollkommenheit als für alle Christen bindend erachtet. [...] Hr. Comte hat sich hier wohl unbedeutend [...] ein Blatt aus dem Buch des verachteten Protestantismus angeeignet.» Zur Thematik vgl. D. WITSCHEN, *Mehr als die Pflicht*.

ständnis des Glücks zusammen (in dem er sich nun von Aristoteles unterscheidet): Jeder Mensch sollte seine eigene Begabung und Persönlichkeit entwickeln. Dies setzt freilich einen Handelnden mit entsprechenden Fähigkeiten voraus. Sozial-ethisch befürchtet Mill einen Schaden für die englische Gesellschaft durch einen zu großen Konformitätsdruck:

Aber die Gemeinschaft hat jetzt deutlich den Vorrang vor dem Individuum gewonnen, und die Gefahr, die jetzt die menschliche Rasse bedroht, ist nicht das Übermaß, sondern der Mangel persönlicher Impulse und Vorrechte.⁹⁷

Freilich wird gerade die individualethische Begründung meist übersehen, obwohl das 3. Kapitel von *On Liberty* überschrieben ist: «On Individuality, as One of the Elements of Well-Being.» Dabei ist die notwendige von der hinreichenden Bedingung des Glücks zu unterscheiden. Notwendigerweise besteht die Lust (pleasure) in einer Aktivität, die sich aus der Auswahl verschiedener Alternativen ergibt. Die hinreichende Bedingung dafür ist, dass die Lust eine höhere, qualifizierte ist, dass sie die individuelle Natur des Menschen ausdrückt; insofern ist sie «a matter of discovery, not of choice»⁹⁸, wie in dem folgenden Zitat zum Ausdruck kommt:

Menschliche Natur ist nicht eine Maschine, nach Modell gebaut und ans Werk gesetzt, um genau die vorgeschriebene Arbeit zu machen, sondern ein Baum, der wachsen und sich nach allen Seiten ausbreiten will, gemäß dem Gesetz der in ihm wohnenden Kräfte, die ihn zu einem lebenden Organismus machen.⁹⁹

Mill teilt also die Überzeugung, dass jeder Mensch ein Wesen hat, das seiner Entdeckung harret. Man vergleiche damit folgende Aussage von Tom Regan; nach ihm sind dem Utilitaristen die Menschen wie Becher, die mit Lust zu füllen sind («replacable receptacles»¹⁰⁰). Deswegen gelte:

Utilitarianism has no room for the equal rights of different individuals because it has no room for their equal inherent value or worth. What has value for the utilitarian is the satisfaction of an individual's interests, not the individual whose interests they are.¹⁰¹

Ob das für den Utilitarismus P. Singers (dem Mitherausgeber des Bandes) zutrifft, sei dahingestellt. Für Mill trifft es sicher so nicht zu, wie das obige Zitat zeigt. Regans Kritik ist übrigens nicht in einem kantianischen Sinne zu verstehen. Für ihn haben nämlich nicht nur moralische Subjekte (moral agents) inneren Wert,

97 J. St. MILL, *Utilitarianism*, 84. Mill steht hier unter dem Einfluss auch der Beschreibung der amerikanischen Demokratie durch Tocqueville und auch von Wilhelm von Humboldt; vgl. J. C. REES, *John Stuart Mill'son Liberty*, 78–105.

98 J. GRAY, *Mill on Liberty*, 73.

99 J. St. MILL, *Liberty*, 169. Vgl. auch 171–173: «Von einem Menschen, der eigene Begierden und Triebe besitzt und bei dem sie Ausdruck seiner eigenen Natur sind, entwickelt und beeinflusst durch seine eigene Kultur, sagt man, er habe Charakter. Wer keine eigenen Begierden und Triebe besitzt hat keinen Charakter, ebensowenig wie eine Dampfmaschine.» Zum Vergleich mit Rawls vgl. G. GAUS, *Convergence*.

100 So T. REGAN, *Case for Animal Rights*, 208.

101 T. REGAN, *The Case for Animal Rights*, in: T. REGAN/P. SINGER (Hg.), *Animal Rights and Human Obligations*, New Jersey 1989, 109.

sondern auch *moral patients* (also Wesen, denen gegenüber wir Verpflichtungen haben, wie etwa Tiere). Seine These ist, «that all moral agents and patients have certain basic moral rights». Diese sind unabhängig von menschlichen Handlungen (wie einem Vertrag) und universal. Im Wesentlichen läuft das auf die Forderung eines «respectful treatment»¹⁰² hinaus. Wenn diese Rechte gleich sind, fragt sich, worauf sich diese Gleichheit gründet. Das «subject-of-a-life» Kriterium ist (hinreichende, nicht notwendige) Grundlage für die Zuerkennung eines «kategorischen» Werts:

All moral agents and all those moral patients with whom we are concerned are subjects of a life that is better or worse for them [...] logically independently of the utility they have for others and logically independently of their being the object of the interest of others.¹⁰³

Wenn nun Regan allen diesen Wesen einen «inherent value»¹⁰⁴ zuerkennt, ist seine Theorie Wert-basiert, obwohl er sie als Recht-basiert ausgibt. Was Mill angeht, ist zu betonen, dass es auch Mill nicht um «utility for others» geht. Dennoch ergibt sich hier eine kritische Frage an Mill, die mit seinem (letztlich hedonistischen) Eudämonismus zusammenhängt.¹⁰⁵ Wie Kant gezeigt hat, erscheint auf der Basis eines (echten) Eudämonismus¹⁰⁶ die sittliche Forderung als bloß hypothetische. Die Idee der Menschenwürde lässt sich aber nur auf der Basis eines kategorischen Moralverständnisses entwickeln.¹⁰⁷ Was die Wahlfreiheit angeht, so gilt mit Rashdall: «Character is made by acts of choice»¹⁰⁸; auch für Mill kommt es darauf an, selbst zu wählen.¹⁰⁹ Dabei ist aber angesichts des Überangebots von Optionen heute zu betonen, dass es nicht um möglichst viele Optionen geht, sondern darum, selber zu wählen. Eine Wahl wird aber nicht authentischer, je mehr Wahlmöglichkeiten zur Verfügung stehen.¹¹⁰ Das ist gerade betreffs einer gerade in der Bioethik oft unhin-

102 T. REGAN, *Case for Animal Rights*, 327.

103 Ebd. 244.

104 Ebd. 247.

105 Vgl. dazu den Beitrag von M. FORSCHNER, *Gesellschaftlicher Nutzen, persönliches Vergnügen und menschliche Würde*, in: CH. BÖTTIGHEIMER/N. FISCHER/M. GERWING (Hg.), *Sein und Sollen des Menschen. Zum göttlich freien Konzept vom Menschen*, Münster 2009, 35–55.

106 Der Eudämonismus eines Aristoteles oder Thomas ist in diesem Sinn nicht echt, da beiden das von Kant formulierte Problem wohl kaum bewusst war.

107 Vgl. W. WOLBERT, *Der Mensch als Mittel und Zweck*.

108 H. RASHDALL, *Theory of Good and Evil*.

109 Mill ist hier – wie überhaupt in *On Liberty* nicht unwesentlich von W. von Humboldt beeinflusst; vgl. seine Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen (J. St. MILL, *On Liberty*, 37): «Allein, freilich ist Freiheit die notwendige Bedingung, ohne welche selbst das seelenvollste Geschäft keine heilsamen Wirkungen dieser Art hervorzubringen vermag. Was nicht von dem Menschen selbst gewählt, worin er auch nur eingeschränkt und geleitet wird, das geht nicht in sein Wesen über, das bleibt ihm ewig fremd, das verrichtet er nicht eigentlich mit menschlicher Kraft, sondern mit mechanischer Fertigkeit.»

110 Vgl. J. GRAY, *Mill on Liberty*, 82: Manchmal scheine Mill der Überzeugung, «that many goods are such only if they are chosen».

terfragten Voraussetzung zu betonen, nach der *maximising choices* immer ein unbestrittenes Ziel ist. Das Problem lässt sich an einem simplen Beispiel erläutern. Angenommen, ich will eine Pizza essen und finde auf der Speisekarte eine Auswahl von 7 Pizzen; daraus kann ich eine reflektierte Auswahl treffen, aber nicht aus einem Angebot von 25 Pizzen. Im letzteren Fall werde ich vielleicht lange überlegen, schließlich eine Zufallsentscheidung treffen und bald darauf zweifeln, ob ich die richtige Wahl getroffen habe. Eine «authentische» Wahl ist so gerade nicht möglich.¹¹¹ Dieses Problem des Überangebots hat Mill wohl nicht ausdrücklich bedacht. Eine einseitige Sicht zeigt sich aber, wenn er etwa meint, das Verbot von Fleischverzehr an bestimmten Tagen bedeute für einen Menschen «to limit his sphere of innocent enjoyment»¹¹². Solcher Verzicht muss nicht als eine bloße Anpassung an eine Konvention verstanden werden; es könnte sich ja auch um innerlich bejahte Zeichenhandlung und damit um eine authentische Wahl handeln (die außerdem gesundheits- und umweltförderlich sein kann).

6. Rechte als leere Appelle?

In Michael Perrys Buch «Morality, Politics and Law» findet sich ein Anhang mit dem provokativen (auf Dworkin anspielenden) Titel: «Not taking Rights-Talk too Seriously»¹¹³. Für Perry ist die Sprache der Rechte in die der Pflichten übersetzbar und deshalb im Grunde überflüssig: «Justifying rights is a matter of justifying claims that certain choices are discretionary and claims that certain choices are obligatory.»¹¹⁴

Das ist im Prinzip richtig; es kommt aber auf die Perspektive an. Wer – wie Regan – über Tierrechte schreibt, der argumentiert aus der Perspektive des Schwächeren, des Bedürftigen, der u. U. seine Ansprüche nicht vertreten kann.¹¹⁵ So formulieren etwa die Menschenrechte Ansprüche des einzelnen Menschen an den Staat, der immer gegenüber dem Einzelnen der Stärkere ist, und zwar im Guten wie

111 Vgl. dazu B. SCHWARTZ, *Paradox*. Dieses Problem hat Mill vermutlich noch nicht gesehen. Hier ist auch die Kritik von Mills Zeitgenossen J. F. Stephen bemerkenswert (DERS., *Liberty, Equality, Fraternity*, bes. Kap. 2 über Gedanken- und Diskussionsfreiheit). Mill verwechselt «the proposition that variety is good with the proposition that goodness is various» (33) und er zitiert (ebd.) Mill: «Exceptional individuals [...] should be encouraged in acting differently from the mass.» Gegen solche Exzentrik formuliert J. F. Stephen (DERS., *Liberty, Equality, Fraternity*, 34): «Originality consists in thinking for yourself, not in thinking differently from other people.»

112 Zitiert nach J. C. REES, *John Stuart Mill's on Liberty*, 27 (aus Mills Schrift *Essays on Government, Liberty of the Press, Jurisprudence*).

113 M. PERRY, *Morality*, 185–188. Die Anspielung auf Dworkin ist offensichtlich. Vgl. dagegen J. WALDRON, *When Justice replaces affection*. Waldron erläutert die Notwendigkeit am Anfang sogar im Bezug auf Liebe und Ehe. Das ergibt eine interessante Perspektive für die theologische Kontroverse über die Ehe als Vertrag und Bund im und im Anschluss an das Vaticanum II.

114 M. PERRY, *Morality*, 187.

115 Wobei es eine Frage ist, ob man solche Wesen als Rechtsträger betrachten soll, die keine moral agents sind. Tiere sind sicher nur moral patients (vgl. G. J. WARNOCK, *Object of Morality*, 150–152). Kontrovers ist das schon beim Fötus; vgl. dazu C. WELLMAN, *Real Rights*, 137–145.

im Bösen: Der Staat kann die Menschenrechte wirksam schützen, kann sie aber auch am effektivsten verletzen. Wenn kirchliche Verlautbarungen vom «Recht» der Gläubigen (oder Studierenden) auf die unverkürzte Lehre sprechen, präsentieren sie sich als Anwalt der Schwächeren, z. B. der «einfachen Gläubigen»¹¹⁶. Wie gerade an diesem Beispiel sichtbar wird, ist der «Sitz im Leben» der Rede von Rechten häufig eine paränetische Situation. Man macht sich zum Anwalt der Schwächeren, reklamiert eine Vernachlässigung von deren Rechten und schiebt damit dem Stärkeren die Last der Rechtfertigung zu. Würde man dagegen Pflichten einschärfen, hätte man diese ggf. selbst zu begründen. In solchen Fällen ist Benthams Rede von den «question begging appellatives» also durchaus zutreffend. Deshalb wäre auch ein reflektierter und disziplinierter Umgang mit der Rede von Rechten in der Kirche wichtig.

Die Diskussion über eine Rechte-basierte Theorie scheint bisher auf philosophische Ethiker beschränkt zu sein. Mir ist jedenfalls kein moraltheologischer Beitrag dazu bekannt.¹¹⁷ Die Reflexion über Sprache der Rechte ist aber eine Aufgabe für die Moraltheologie, für den Diskurs über die Menschenrechte wie auch für ein reflektiertes Reden von Rechten innerhalb der Kirche. Zwar werden auch dort (etwa im CIC) Rechte proklamiert, etwa das Recht der Gläubigen auf die Eucharistie. Aber das sind Rechte, bei denen die kirchliche Autorität auch schon eine Pflicht voraussetzt, von diesen Gebrauch zu machen, und eine Vorstellung davon, in welcher Weise das geschehen soll (im Sinne von «obligatory choices»). Indem man von den Rechten der Gläubigen redet, gibt man sich selber als Anwalt der Schwächeren, die sozusagen der Protektion bedürfen.¹¹⁸ Dass diese Gläubigen aber auch bestimmte Rechte einfordern, ist aber weniger erwünscht. In diesem Sinn wäre die (katholische) Kirche wohl eher ein Beispiel für Feinbergs *Nowheresville*. Richard B. Brandt sagt treffend:

Historically talk of «rights» has occurred in the context of complaint or revolution or lawsuits. Some civil rights leaders have asserted that no gain for their cause has come from morality or altruism of the well off; gains come only from the action of the oppressed.¹¹⁹

Letztere Aussage mag, wie Brandt selbst bemerkt, etwas übertrieben sein. Wichtig ist aber, dass die Beanspruchung oder Zuerkennung eines Rechts oft auch dessen Einforderung etwa in Formen des Protestes ermöglicht, ohne dass man sich dafür schämen oder ein schlechtes Gewissen haben muss.¹²⁰ Insofern sollte man den

116 Vgl. W. WOLBERT, *Über das «Recht» der Gläubigen auf die unverkürzte Lehre*, in: J.-P. WILS/M. ZAHNER (Hg.), *Theologische Ethik zwischen Tradition und Modernitätsanspruch* (FS Adrian Holderegger), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 2005, 59–66.

117 Außer meinem eigenen; vgl. ebd.

118 Vgl. dazu A. BAIER, *Claims, Rights and Responsibilities*, in: DIES., *Moral Prejudices. Essays on Ethics*, Cambridge/London 1995, 227–246.

119 R. BRANDT, *Morality*, 195; vgl. überhaupt 179–194.

120 Vgl. J. FEINBERG, *Nature*, 252: «Having rights enables us to «stand up like men», to look others in the eye, and to feel in some fundamental way the equal of anyone. To think of oneself as the

«rights talk», wenn auch vielleicht nicht zu ernst, so doch auch nicht für überflüssig nehmen.

Literatur

- BAIER, ANNETTE, *Claims, Rights and Responsibilities*, in: DIES., *Moral Prejudices. Essays on Ethics*, Cambridge/London 1995, 227–246.
- BENTHAM, JEREMY, *A Fragment on Government*, Cambridge 1988.
- BENTHAM, JEREMY, *Nonsense on Stilts, or Pandora's Box opened*, in: SCHOFIELD, PHILIP/PEASE-WATKIN, CATHERINE/BLAMIRE, CYPRIAN (Hg.), *The Collected Works of Jeremy Bentham. Political Writings*, Oxford 2002, 317–375.
- BÖHME, GERNOT, *Die Wissenschaftsfreiheit und ihre Grenzen*, in: FISCHER, MICHAEL/BADURA, HEINRICH (Hg.), *Politische Ethik II. Bildung und Zivilisation (Ethik transdisziplinär 3)*, Frankfurt a. M. 2006, 19–28.
- BRANDT, RICHARD B., *Morality, Utilitarianism and Rights*, Cambridge 1995 (Reprint 1992).
- BROAD, CHARLES DUNBAR, *Five Types of Ethical Theory*, London 1979.
- BURKE, EDMUND, *Reflections on the Revolution in France*, Oxford 1993.
- CICERO, MARCUS TULLIUS, *De officiis/Vom pflichtgerechten Handeln*, Stuttgart 1976.
- DWORKIN, RONALD, *Taking Rights Seriously*, London 1987 (deutsch: *Bürgerrechte ernst genommen*, Frankfurt a. M. 1984).
- DWORKIN, RONALD, *Rights as Trumps*, in: WALDRON, JEREMY (Hg.) *Theories of Rights*, Oxford 1984, 153–167.
- DWORKIN, RONALD, *Is There a Right to Pornography?*, in: *Oxford Legal Studies* 1 (1981), 177–212.
- FEINBERG, JOEL, *The Nature and Value of Rights*, in: *Journal of Value Inquiry* 4 (1970), 243–257.
- FORSCHNER, MAXIMILIAN, *Gesellschaftlicher Nutzen, persönliches Vergnügen und menschliche Würde*, in: BÖTTIGHEIMER, CHRISTOPH/FISCHER, NORBERT/GERWING, MANFRED (Hg.), *Sein und Sollen des Menschen. Zum göttlich freien Konzept vom Menschen*, Münster 2009, 35–55.
- FRANKENA, WILLIAM K., *Analytische Ethik*, München 1972.
- FREY, RAYMOND G. (Hg.), *Utility and Rights*, Oxford 1985.
- GANTHALER, HEINRICH, *Das Recht auf Leben in der Medizin, Eine moralphilosophische Untersuchung*, Frankfurt a. M. 2001.
- GAUS, GERALD R., *The Convergence of Rights and Utility. The Case of Rawls and Mill*, in: *Ethics* 92 (1981), 57–72.
- GEWIRTH, ALAN, «Rights» in: BECKER, LAWRENCE C./BECKER, CHARLOTTE B. (Hg.), *Encyclopedia of Ethics*, New York 1992 III, 1506–1512.
- GRÄFRATH, BERND, *John Stuart Mill. «Über die Freiheit». Ein einführender Kommentar*, Paderborn 1992.
- GRAUMANN, SIGRID, *Assistierte Freiheit. Von einer Behindertenpolitik der Wohltätigkeit zu einer Politik der Menschenrechte*, Frankfurt a. M./New York 2011.
- GRAY, JOHN, *Mill on Liberty. A Defence*, London/New York 1996.
- HAGEL, JOACHIM, *Solidarität und Subsidiarität – Prinzipien einer teleologischen Ethik? Eine Untersuchung zur normativen Ordnungstheorie (Salzburger Theologische Studien 11)*, Innsbruck 1999.
- HARE, RICHARD MERVYN, *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*, Oxford 1981 (deutsch: *Moralisches Denken : seine Ebenen, seine Methode, sein Witz*, Frankfurt a. M. 1992).

holder of rights is not to be unduly but properly proud, to have minimal self-respect that is necessary to be worthy of the love and esteem of others.»

- HARE, RICHARD MERVYN, *What Is Wrong with Slavery?*, in: DERS., *Essays on Political Morality*, Oxford 1989, 148–166.
- HART, HERBERT L. A., *Utilitarianism and Natural Rights*, in: ders., *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford 1988, 181–197.
- HART, HERBERT L. A., *Natural Rights. Bentham and John Stuart Mill*, in: DERS., *Essays on Bentham. Jurisprudence and Political Theory*, Oxford 1982, 79–104.
- HARRISON, ROSS, *Bentham*, London 1983.
- HOBBS, THOMAS, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Frankfurt a. M. 1984.
- HOFMANN, HASSO, *Art. Naturzustand*, in: HWPh VI (1984), 653–658.
- HOHFELD, WESLEY, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, Westport 1978.
- HÖFFE, OTTFRIED, *Zur Vertragstheoretischen Begründung politischer Gerechtigkeit. Hobbes, Kant und Rawls im Vergleich*, in: ders., *Ethik und Politik*, Frankfurt a. M. 1979, 195–226.
- HUMBOLDT, WILHELM VON, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, Stuttgart 1967.
- JONES, HARDY EUGENE, *Kant's Principle of Personality*, Madison (Wisc.)/London 1971.
- KANGER, HELLE, *Human Rights and their Realization. An Inquiry into the U.N. Declaration of human Rights based upon a Philosophical Theory of Rights and Influence*, Uppsala 1981.
- KANGER, STIG/KANGER, HELLE, *Rights and Parliamentarism*, *Theoria* 32 (1966), 85–115.
- KANT, IMMANUEL, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: WILHELM WEISCHEDL (Hg.), *Kant Werke VI.*, Darmstadt 1956.
- MACINTYRE, ALASDAIR, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London 1985.
- MACKIE, JOHN LESLEY, *Can there be a Right-based Moral Theory*, in: WALDRON, JEREMY (Hg.) *Theories of Rights*, Oxford 1984, 168–181.
- MEYER, MICHAEL, *Dignity, Rights and Self-Control*, in: *Ethics* 99 (1989), 520–534.
- MONTESQUIEU, CHARLES DE, *De l'esprit des lois*, Paris 1979.
- MILL, JOHN STUART, *On Liberty. Über die Freiheit*, Stuttgart 2009.
- MILL, JOHN STUART, *A System of Logic*, London 1959.
- MILL, JOHN STUART, *Utilitarianism. Der Utilitarismus* (englisch/deutsch, hg. und übers. von Dieter Birnbacher), Stuttgart 2006.
- MILL, JOHN STUART, *Auguste Comte und der Positivismus, Teil II*, in: DERS., *Gesammelte Werke, Bd IX* (übers. von Theodor Gomperz), Aalen 1968, 89–141.
- NOZICK, ROBERT, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford 182004.
- OGIEN, RUWEN/TAPPOLET, CHRISTINE, *Les Concepts de L'Éthique. Faut-il être conséquentialiste?*, Paris 2009.
- PERRY, MICHAEL, *Morality, Politics and Law. A Bicentennial Essay*, Oxford 1988.
- PRICHARD, HAROLD ARTHUR, *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?*, in: DERS., *Moral Obligation*, Oxford 1979, 1–17.
- RASHDALL, HASTINGS, *Conscience and Christ. Six Lectures on Christian Ethics*, New York 1916 (Neudruck Bibliolife: Charleston, NC o.J.).
- RASHDALL, HASTINGS, *The Theory of Good and Evil*, 2 Bde., New York 1971 (Reprint 1907).
- RAWLS, JOHN, *A Theory of Justice*, Oxford 1971 (deutsch: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1975).
- RAZ, JOSEPH, *The Morality of Freedom*, Oxford 1990 (Reprint 1986).
- REGAN, TOM, *The Case for Animal Rights*, Berkeley/Los Angeles 1983.
- REGAN, TOM, *The Case for Animal Rights*, in: DERS./SINGER, PETER (Hg.), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs (New Jersey) 1989, 105–114.
- REES, JOHN C., *John Stuart Mill's On Liberty*, Oxford 1989 (Reprint).

- RIEBOLD, LARS, *Art. Recht, Rechte (engl. rights, claims) in der Analytischen Philosophie*, in: HWPh VIII (1992), 229–233.
- SCHÜLLER, BRUNO, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie*, Düsseldorf 1987.
- SCHÜLLER, BRUNO, *Die Reductio ad Absurdum in philosophischer und theologischer Ethik*, in: DERS., *Pluralismus in der Ethik*, Münster 1988, 1–25.
- SCHWARTZ, BARRY, *The Paradox of Choice, Why more is less. How the Culture of Abundance robs us of Satisfaction*, New York 2004.
- SEGAL, RONALD, *Islam's Black Slaves, The Other Black Diaspora*, New York 2001.
- STEPHEN, JAMES FITZJAMES, *Liberty, Equality, Fraternity*, hg. von STUART D. WARNER, Indianapolis 1993.
- SUMNER, LEONHARD WAYNE, *The Moral Foundation of Rights*, Oxford 1990 (Reprint).
- TEN, CHIN L., *Mill On Liberty*, Oxford 1980.
- TEN, CHIN L. (Hg.), *Mill's On Liberty. A Critical Guide*, Cambridge 2008.
- WALDRON, JEREMY, *When justice replaces affection. The need for rights*, in: DERS., *Liberal Rights. Collected Papers 1981-1991*, New York 1993.
- WARNOCK, GEOFFREY J., *The Object of Morality*, London 1971.
- WELLMAN, CARL, «Rights, concept of», in: BECKER, LAWRENCE C./BECKER, CHARLOTTE B. (Hg.), *Encyclopedia of Ethics*, New York 1992 III, 1499–1502.
- WELLMAN, CARL, «Right holders», in: BECKER, LAWRENCE C./BECKER, CHARLOTTE B. (Hg.), *Encyclopedia of Ethics*, New York 1992 III, 1502–1506.
- WELLMAN, CARL, *Real Rights*, New York 1995.
- WEST, HENRY R., *Mill's case for liberty*, in: TEN, CHIN L. (Hg.), *Mill's On Liberty. A Critical Guide*, Cambridge 2008, 22–39.
- WITSCHEN, DIETER, *Christliche Ethik der Menschenrechte (Studien der Moralthologie Bd. 28)*, Münster 2002.
- WITSCHEN, DIETER, *Mehr als die Pflicht. Studien zu supererogatorischen Handlungen und ethischen Idealen (Studien zur Theologischen Ethik 114)*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 2006.
- WOLBERT, WERNER, *Vom Nutzen der Gerechtigkeit. Zur Diskussion um Utilitarismus und teleologische Theorie (Studien zur Theologischen Ethik 118)*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 2008.
- WOLBERT, WERNER, *Gewissen und Verantwortung. Gesammelte Studien (Studien zur Theologischen Ethik 44)*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1992.
- WOLBERT, WERNER, *Zur Theorie der Pflichtenkollision oder: Die Pflicht zur pflichtwidrigen Tat*, in: GIORDANO, CHRISTIAN/PATRY, JEAN-LUC (Hg.), *Wertkonflikte und Wertewandel. Eine pluridisziplinäre Begegnung (Freiburger Sozialanthropologische Studien 6)*, Münster 2005, 51–60.
- WOLBERT, WERNER, *Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik (MBTh 53)*, Münster 1987.
- WOLBERT, WERNER, *Ist die Sklaverei «in sich schlecht»?*, in: SaThZ 14 (2010), 203–224.
- WOLBERT, WERNER, *Über das «Recht» der Gläubigen auf die unverkürzte Lehre*, in: WILS, JEAN-PIERRE/ZAHNER, MICHAEL (Hg.) *Theologische Ethik zwischen Tradition und Modernitätsanspruch (FS Adrian Holderegger)*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 2005, 59–66.
- WOLF, JEAN-CLAUDE, *John Stuart Mill's «Utilitarismus». Ein kritischer Kommentar*, Freiburg 1992.