

Liberaler Neutralität

*Christine Bratu**

Schlüsselwörter: Neutralität, Liberalismus, Freiheit, Chancengleichheit

Abstract: Liberale Staaten müssen neutral sein – so viel ist klar. Doch nach wie vor wird darüber gestritten, was einen neutralen Staat überhaupt ausmacht. Die meisten AutorInnen, die sich mit dieser Frage auseinandersetzen, gehen dabei in zwei Schritten vor: Zuerst diskutieren sie Beispiele, mit deren Hilfe sie unsere Intuitionen zu Neutralität im Allgemeinen herausarbeiten. Daraufhin behaupten sie, dass ein liberaler Staat diesem allgemeinen Konzept von Neutralität gerecht werden muss. Ich möchte dagegen für einen Perspektivenwechsel plädieren. Anstatt ein allgemeines Konzept von Neutralität auf den liberalen Staat anzuwenden, sollten wir Neutralität als derivative Eigenschaft verstehen. Das heißt, liberale Staaten sind nur deswegen zu Neutralität verpflichtet, weil diese aus anderen für den liberalen Staat kennzeichnenden Eigenschaften resultiert.

Abstract: A liberal state has to be neutral – so far, everybody agrees. Nonetheless, the debate is still going on about what exactly it means for any state to be neutral. Most authors favor a two-step approach: Firstly, they discuss examples of neutrality, thereby articulating our conceptual intuitions about neutrality in general. Secondly, they claim that the liberal state has to be neutral according to their previous definition of neutrality. However, instead of applying some general concept of neutrality to the liberal state, we should determine what liberal neutrality consists in by analyzing the normative core of liberalism. This change of perspective will show the following: as the liberal state is unconditionally committed to its citizens' liberty, it is also unconditionally committed to neutrality of justification. And as the liberal state is only conditionally committed to its citizens' equality of opportunity, it is only conditionally committed to neutrality of effect.

Liberaler Staaten müssen neutral sein.¹ Zwar wird sowohl in der politischen Praxis als auch im philosophischen Diskurs nach wie vor darüber gestritten, ob Staaten überhaupt liberal sein sollten – aber dass ein Staat, sofern er liberal ist, neutral sein muss, wird weder lebensweltlich noch philosophisch, weder von Liberalen noch von deren GegenspielerInnen bezweifelt.

* Dr. Christine Bratu, Ludwig-Maximilians-Universität München
Kontakt: christine.bratu@lrz.uni-muenchen.de

1 Ich danke den Damen und Herren, die mit mir auf dem XII. Deutschen Kongress für Philosophie über eine erste Version dieses Aufsatzes diskutiert haben, sowie den beiden anonymen GutachterInnen der ZPTH für wertvolle Anregungen.

Dass diese *Neutralitätsanforderung* gegenüber liberalen Staaten besteht, ist allerdings einer der wenigen Punkte, zu denen in der Debatte um liberale Neutralität Einigkeit herrscht. So streiten sich die BürgerInnen liberaler Staaten darüber, ob etwa aus der Neutralitätsanforderung folgt, dass ihnen das Tragen bestimmter traditioneller Schleier nicht verboten werden darf, dass von MigrantInnen keine Integrationsleistungen gefordert werden können oder dass der Staat nicht dazu berechtigt ist, den EmpfängerInnen von sozialen Ausgleichszahlungen einen gesunden Lebenswandel vorzuschreiben (vgl. Zellentin 2009: 160; Husak/de Marneffe 2005; Appiah/Gutmann 1996). Politische PhilosophInnen versuchen dagegen, die theoretischen Grundlagen dieser alltäglichen Auseinandersetzungen zu klären, und diskutieren darüber, welche Instanz liberalen staatlichen Handelns genau neutral sein sollte, worin Neutralität eigentlich besteht und wem gegenüber sie überhaupt geübt werden muss.

Doch worin besteht die Neutralität eines liberalen Staates? Der AnhängerIn des Liberalismus sollte an der Klärung dieser Frage nicht nur gelegen sein, um eine theoretische Leerstelle zu füllen, sondern auch weil aus dieser Einwände gegen den Liberalismus und gegen dessen Vorstellung von einem legitimen Staat erwachsen können, wenn ein Neutralitätsverständnis zugrunde gelegt wird, das liberale Staaten nicht erfüllen können.² Daher möchte ich im Folgenden diskutieren, wie man die Neutralitätsanforderung an liberale Staaten verstehen sollte, also inwiefern ein liberaler Staat neutral sein muss. Dabei wird sich zeigen, dass Neutralität für den Liberalismus eine derivative Eigenschaft ist. Das heißt, liberale Staaten sind nur deswegen zu Neutralität verpflichtet, weil diese aus anderen für den liberalen Staat kennzeichnenden Eigenschaften resultiert, und zwar in der folgenden Art und Weise: Der liberale Staat muss sich in all seinen Handlungen gegenüber allen umstrittenen normativen Fragen in Rechtfertigungsneutralität üben, in Effektivneutralität hinsichtlich des gelungenen Lebens dagegen nur unter bestimmten Umständen.

Um zu diesem Ergebnis zu kommen, werde ich zuerst (in 1. und 2.) die Struktur der bisherigen Debatte wiedergeben und zeigen, dass diese für den Liberalismus zu einem unbefriedigenden Ergebnis kommt. Daher plädiere ich für einen Perspektivenwechsel. Dessen erster Schritt besteht darin, den Zusammenhang zwischen dem Respekt vor individueller Freiheit und Rechtfertigungsneutralität (3.) beziehungsweise den Zusammenhang von Chancengleichheit und Effektivneutralität (4.) deutlich zu machen. Im Anschluss daran werde ich darlegen, in welcher Weise der liberale Staat zum Respekt vor individueller Freiheit verpflichtet und inwiefern er auf die Wahrung von Chancengleichheit festgelegt ist (5.). Daraus lässt sich schließlich ableiten, in welcher Form er neutral sein muss (6.).

2 Im Rahmen dieses Artikels verstehe ich unter ‚Liberalismus‘ einen Ansatz der politischen Philosophie, der eine bestimmte Antwort auf die Frage liefert, was einen legitimen Staat ausmacht. Inhaltlich lehnt sich dieser Ansatz an die Ausführungen von John Rawls (2003) und seinen NachfolgerInnen an und kann als Rechtfertigungsliberalismus bezeichnet werden. Denn die Freiheit der BürgerInnen soll dadurch gesichert werden, dass der Staat seine Handlungen vor ihnen rechtfertigen können muss. Diese Festlegung erscheint mir sinnvoll, da Rawls' Ansatz zwar nicht unangefochten, aber dennoch für die politische Philosophie der Gegenwart nach wie vor von großer Bedeutung ist.

1. Staatliche Neutralität – Konzept und Konzeptionen

Thema dieses Aufsatzes ist *liberale* Neutralität, das heißt die Neutralität, in der sich der *liberale* Staat üben sollte. Doch zuerst möchte ich eine allgemeinere Frage aufwerfen, nämlich: *Was sollte man grundsätzlich unter der Neutralität eines Staates verstehen – ganz unabhängig von dessen politikphilosophischer Ausrichtung?* Diese Frage wurde in den letzten Jahrzehnten ausgiebig diskutiert. Dabei vertreten unterschiedliche AutorInnen unterschiedliche Konzeptionen, denen folgendes gemeinsames Konzept zugrunde liegt: Die Handlung x des Staates A gilt als neutral gegenüber den Streitparteien B und C mit Blick auf deren Streitpunkt S, wenn x B und C in puncto S gleich behandelt (vgl. Gaus 2009: 82; Waldron 1989: 63). Ein Staat ist wiederum neutral, wenn er in einem noch zu klärenden Maße neutral handelt. Die verschiedenen Konzeptionen staatlicher Neutralität unterscheiden sich nun darin, wie sie folgende Fragen beantworten, die das allgemeine Konzept offenlässt (vgl. Arneson 2003: 192):

- (1) Auf *wen* bezieht sich die Variable A? Das heißt, wer genau sollte neutral sein, damit man insgesamt von einem neutralen Staat sprechen kann?
- (2) Wie viele und welche Handlungen eines Staates müssen neutral sein, damit dieser insgesamt als neutral gelten kann? Unter den BürgerInnen eines Staates gibt es viele Streitpunkte: Es wird darüber gestritten, was das gute Leben ausmacht oder welcher Gott der richtige ist, ebenso wie darüber, welche Außenhandelspolitik verfolgt und wie Sozialhilfe gestaltet werden sollte. Muss der Staat seine BürgerInnen in all diesen Streitfragen gleich behandeln oder kann er als neutral gelten, wenn er dies *nur in bestimmten* strittigen Punkten tut?
- (3) Schließlich legt das angeführte Schema zwar fest, dass eine neutrale Handlung die betroffenen Parteien mit Blick auf ihren Streitpunkt *gleich* behandelt – aber welche Form der Gleichbehandlung ist gemeint?

Frage (1) dreht sich darum, welche *Ebene* staatlichen Handelns neutral sein muss, damit der Staat insgesamt als neutral gelten kann. Für manche AutorInnen ist ein Staat bereits dann neutral, wenn seine Verfassung die Streitparteien mit Blick auf ihren Streitpunkt gleich behandelt (vgl. de Marneffe 1990: 260). Andere fordern dagegen von einem neutralen Staat, dass jedes seiner Gesetze und jeder seiner administrativen Akte neutral zu sein hat (vgl. Arneson 2003: 2009). Frage (2) betrifft dagegen den *thematischen Umfang* staatlicher Neutralität. Die meisten AutorInnen behaupten, dass ein neutraler Staat seine BürgerInnen mit Blick auf ihre Theorien des Guten gleich behandeln muss, wobei noch zu klären ist, was man unter einer ‚Theorie des Guten‘ verstehen sollte. Aber man könnte auch der Ansicht sein, dass ein Staat nur dann als neutral gelten kann, wenn er seine BürgerInnen hinsichtlich aller strittigen normativen Fragen gleich behandelt. Frage (3) bezieht sich schließlich auf die Art der *Gleichbehandlung* der BürgerInnen durch den Staat, die dessen Neutralität impliziert. Auf diese Frage gibt es zwei klassische Antworten: Für die VertreterInnen von *Rechtfertigungsneutralität* ist es Kennzeichen eines neutralen Staates, dass er keine Handlung (also etwa das Festschreiben einer Verfassungsänderung oder das Erlassen eines Gesetzes) unternimmt, die nur mit Verweis auf eine unter den BürgerInnen umstrittene Theorie des Guten gerechtfertigt werden kann (vgl. Raz 1988: 114 f.; Waldron 1989: 66; Larmore 1992: 44; Wall/Klosko 2003: 8; Arneson 2003: 193; Zellentin 2009: 162). Denn nur wenn der Staat keine Handlung vollzieht, die ausschließlich durch eine strittige Vorstellung vom Guten zu begründen ist, vermeidet er es, sich

durch sein Handeln implizit auf die Seite einer der Streitparteien zu stellen. Der Staat behandelt seine BürgerInnen also gleich und damit neutral, wenn er sich nicht die Theorie des Guten nur einiger BürgerInnen zu eigen macht, sondern zur Frage nach dem Guten keine Stellung bezieht. Die AnhängerInnen der *Effektneutralität* behaupten dagegen, dass der Staat seine BürgerInnen hinsichtlich der relevanten Streitfragen gleich und also neutral behandelt, sofern keine seiner Handlungen die Streitparteien mit Blick auf die Umsetzung ihrer Theorie des Guten besser oder schlechter stellt. Nur wenn der Staat darauf achtet, dass keine seiner Handlungen es lediglich einer der Streitparteien einfacher oder schwieriger macht, ihre Auffassung vom Guten auszuleben, kann er als neutral bezeichnet werden.³ Da sich ein großer Teil der Debatte um Rechtfertigungs- und Effektneutralität dreht, werde ich mich im Folgenden auf diesen Aspekt konzentrieren und erst in Kapitel 4. und 5. auf die Frage der Ebene und des Umfangs staatlicher Neutralität zurückkommen.

Was mit Rechtfertigungs- und Effektneutralität genau gemeint ist, lässt sich an folgendem Beispiel veranschaulichen: Angenommen, die BürgerInnen eines Staates S sind mit Blick auf religiöse Fragen (die klassischerweise als Teil einer Theorie des Guten angesehen werden) unterschiedlicher Meinung. Die Mehrheit der BürgerInnen hängt der Religion A an, die übrigen BürgerInnen sind teils AnhängerInnen der Religion B, teils areligiös. Nun wird erwogen, ob in die Verfassung des Staates S ein Paragraph aufgenommen werden sollte, der festschreibt, dass der Staat S keine religiöse Gruppierung unterstützen darf, etwa indem er für sie Kirchensteuern erhebt. Ist das Festschreiben eines solchen Paragraphen neutral im Sinne von Rechtfertigungsneutralität? Dies hängt davon ab, welche Gründe für diese staatliche Handlung vorgebracht werden. Nehmen wir an, dass die BürgerInnen von S zwar in ihren religiösen Auffassungen unterschiedlicher Meinung, aber zudem alle davon überzeugt sind, dass Bürgerkrieg vermieden und Frieden erhalten werden sollte. In diesem Fall wäre die Einführung des Paragraphen rechtfertigungsneutral, wenn als Grund dafür angeführt würde, dass nur so ein religiöser Konflikt umgangen werden kann (etwa weil die Gesetzesänderung Neid auf Seiten derer, deren Bekenntnis nicht unterstützt wird, abbaut und so vorhandene Spannungen reduziert). Würde dagegen als Argument angeführt, dass religiöse Überzeugungen insgesamt falsch sind und der Staat nicht zur Ausprägung falscher Überzeugungen beitragen sollte, wäre die Einführung des Paragraphen nicht rechtfertigungsneutral. Denn mit dieser Argumentation würde sich der Staat den Standpunkt seiner areligiösen BürgerInnen zu eigen machen. Ist das Festschreiben dieses Paragraphen neutral im Sinne von Effektneutralität? Um diese Frage zu beantworten, möchte ich zuerst annehmen, dass es für die AnhängerInnen eines Bekenntnisses einfacher wird, ihre Religion auszuüben, je mehr soziale Sichtbarkeit diese erfährt, denn je präsenter eine religiöse Auffassung im öffentlichen Raum ist (etwa dadurch, dass ihre Mitglieder schöne Gotteshäuser in guter Lage bauen), desto weniger muss eine AnhängerIn des fraglichen Bekenntnisses fürchten, durch ihren Glauben an den Rand der Gesellschaft gedrängt zu werden, und desto einfacher wird es ihr fallen, den Richtlinien ihres Glaubens zu entsprechen (vgl. Galeotti 2000; Zelletin 2009: 170). Zudem möchte ich annehmen, dass dieser Zusammenhang zwischen sozialer Sichtbarkeit und dem Fest-

3 Beide Konzeptionen von Neutralität implizieren, dass bereits eine Antwort auf (2) gegeben wurde, denn sowohl bei Rechtfertigungs- als auch bei Effektneutralität geht es nicht um Neutralität mit Blick auf alle Wertfragen, sondern nur hinsichtlich der in der Bürgerschaft vertretenen Theorien des Guten. Was man unter einer Theorie des Guten zu verstehen hat und ob diese Antwort auf (2) überzeugend ist, werde ich im Folgenden diskutieren. Dennoch möchte ich diese Festlegung vorerst übernehmen, da die meisten AutorInnen sie ihrer Formulierung von Rechtfertigungs- und Effektneutralität zugrunde legen.

halten an Glaubensgrundsätzen nicht nur für Religionen besteht, sondern ebenso für die Überzeugung, dass man keiner Religion anhängen sollte. Während es also AnhängerInnen der christlichen oder der islamischen Religion leichter fallen wird, ihrem Glauben treu zu bleiben, sofern ihre jeweiligen religiösen Symbole in der Gesellschaft präsent sind, werden areligiöse Menschen dadurch in ihrer areligiösen Überzeugung gestärkt, dass sie nicht mit Glaubenssymbolen konfrontiert werden sollten. Teilt man diese Annahmen, so ist das Festschreiben des neuen Paragraphen nicht effektneutral. Auf diese Weise wird es für areligiöse Menschen leichter, an ihrer Position festzuhalten und diese umzusetzen, da (wahr-scheinlich) weniger Gotteshäuser gebaut werden.

Rechtfertigungs- und Effektneutralität kommen deswegen als Antworten auf (3) in Frage, weil beide mit zwei grundlegenden Intuitionen dazu korrespondieren, was ‚Neutralität‘ eigentlich bedeutet (vgl. Raz 1988: 120 f.; Jones 1989: 18 f.; Zellentín 2009: 170). Die erste möchte ich die *Schweiz-Intuition* nennen: Nach dieser ist das Kennzeichen einer neutralen AkteurIn, dass sie hinsichtlich des umstrittenen Punkts keine Stellung bezieht, sondern sich aus dem Streit weitestgehend *heraushält*, so wie sich die Schweiz aus den großen europäischen Kriegen der Neuzeit (mehr oder weniger) herausgehalten hat. Das heißt, eine neutrale AkteurIn äußert sich zu der umstrittenen Frage nicht und macht nicht deutlich, welche Position sie für richtig hält. Dass sich eine neutrale AkteurIn aus einem Streit heraushält, impliziert aber, dass sie sich keine der umstrittenen Positionen für die Rechtfertigung ihrer eigenen Handlungen zu eigen macht. Daher darf die Rechtfertigung ihres Handelns nicht auf einer Prämisse beruhen, die dem Standpunkt einer der Streitparteien entspricht. Insofern stützt die Schweiz-Intuition das Verständnis von Neutralität als Rechtfertigungsneutralität. Effektneutralität beruht dagegen auf der *SchiedsrichterIn-Intuition*. Nach dieser kann die Neutralität einer AkteurIn nicht darin bestehen, dass sie sich aus dem Streit heraushält, denn eine SchiedsrichterIn darf zu der Frage, ob der Ball nun im Abseits war oder nicht, nicht schweigen. Vielmehr ist eine SchiedsrichterIn genau dann neutral, wenn ihre Interpretation des Regelwerks keine Streitpartei in höherem Maße befördert oder benachteiligt als die andere.⁴

Doch obwohl Rechtfertigungs- und Effektneutralität gleichermaßen begriffliche Intuitionen auf den Punkt bringen, gerät Letztgenannte immer wieder in die Kritik: Zum einen ist nicht klar, von welchem Ausgangspunkt der Effekt einer staatlichen Handlung beurteilt werden soll. Gesetzt den Fall, die Verfassungsänderung wird deswegen erwogen, weil der Staat S über Jahrhunderte hinweg die Religion der Mehrheit A unterstützt hat. Kommt es zur Verfassungsänderung, so werden die AnhängerInnen der Religionen A und B (nicht aber, wie oben bereits dargestellt, die areligiösen Personen) *ab dem Zeitpunkt der Änderung* gleichermaßen, nämlich gar nicht mehr in ihrem Glauben unterstützt. Nimmt man aber den *bisherigen Status quo* als Ausgangspunkt der Beurteilung, so macht es die Verfassungsänderung für die AnhängerInnen von A schwieriger, an ihrem Glauben festzuhalten (da sie nun nicht mehr in gewohnter Weise gefördert werden), und erleichtert dies den AnhängerInnen von B (da sie mit weniger Kirchen von A rechnen müssen). Abhängig da-

4 Gelegentlich wird noch eine dritte Variante – Neutralität des Ziels – diskutiert. Nach dieser behandelt ein Staat seine BürgerInnen in der für Neutralität kennzeichnenden Weise gleich, wenn er mit seinen Handlungen keine Ziele verfolgt, die nicht allgemein gerechtfertigt sind (vgl. Arneson 2003: 193). Diese Konzeption werde ich nicht eigenständig diskutieren, da sie mit Rechtfertigungsneutralität zusammenfällt. Denn wenn das Ziel einer staatlichen Handlung allgemein gerechtfertigt ist, so kann der Staat zur Begründung seiner Handlung auf dieses verweisen und diese Rechtfertigung wird den Ansprüchen von Rechtfertigungsneutralität genügen (vgl. Meyer 2011: 124).

von, welchen Ausgangspunkt man anlegt, kann ein und dieselbe staatliche Handlung also entweder effektneutral sein oder nicht. Aber wir können nicht begründen, welcher der beiden Ausgangspunkte der richtige ist (vgl. Raz 1988: 121).

Zum anderen zeigt das Beispiel, dass es Fälle geben kann, in denen gleichmäßige Beförderung oder Behinderung nicht nur unwahrscheinlich, sondern unmöglich ist. Die skizzierten Theorien des Guten sind nämlich *komplementär*, sodass die Umsetzung der einen nur dadurch befördert werden kann, dass die Umsetzung der anderen behindert wird. Dies stellt dann ein Problem dar, wenn ein Ausgleich zwischen solchen komplementären Theorien des Guten stattfinden muss, etwa weil der Staat über eine gewisse Zeit hinweg die Position der einen Theorie des Guten gestärkt hat. Denn dieser Ausgleich kann nicht effektneutral durchgeführt werden – aber das Unterlassen des Ausgleichs wäre ebenso wenig effektneutral. Wegen dieser konzeptuellen und praktischen Schwierigkeiten scheint Arnesons Beurteilung von Effektneutralität durchaus angemessen: „[I]t is immediately clear that nobody who wants to defend neutrality [...] would really want to defend neutrality of effect“ (Arneson 2003:193).

2. Struktur und Grenzen der bisherigen Debatte

Bisher haben sich meine Ausführungen um die Frage gedreht, was man *grundsätzlich* unter einem neutralen Staat verstehen sollte. Was *genuin liberale* Neutralität ausmacht, auf welche Art und Weise ein *liberaler* Staat neutral sein sollte, habe ich dagegen noch nicht behandelt. Doch mein Vorgehen soll nicht etwa die Spannung steigern, sondern zeichnet die übliche Vorgehensweise nach. Denn wenn sie die Neutralität des Liberalismus diskutieren, verwenden viele AutorInnen folgenden Dreischritt: Den Anfang macht die Neutralitätsanforderung an den liberalen Staat. Es wird also behauptet, dass liberale Staaten darauf festgelegt sind, neutral zu sein. Das eigentliche Kernstück bildet dann die Diskussion der Frage, was man *grundsätzlich* unter einem neutralen Staat zu verstehen hat. In einem letzten Schritt wird schließlich die Annahme des ersten Teils im Lichte der Ergebnisse des zweiten gedeutet. Das heißt, nachdem eine allgemeine Konzeption von staatlicher Neutralität entwickelt wurde, wird die Neutralitätsanforderung an den liberalen Staat im Sinne dieser Konzeption interpretiert. So beginnt beispielsweise Larmore (1992: 42) seine Überlegungen zu „Liberalism and the Neutrality of the State“ mit der Feststellung „the distinctive liberal notion is that of the neutrality of the state“, um dann darzulegen „just what such neutrality means“ (ebd.: 43). Sein Ergebnis ist, dass staatliche Neutralität zu verstehen ist als Rechtfertigungsneutralität mit Blick auf die Theorien des Guten der BürgerInnen auf allen Ebenen staatlichen Handelns. Das heißt, bei jeder Intervention des Staates in das Leben der BürgerInnen muss dieser darauf achten, sein Handeln nicht durch den Verweis auf eine Theorie des Guten zu rechtfertigen. Diese allgemeine Auffassung von staatlicher Neutralität bezieht Larmore dann auf liberale Staaten zurück und stellt zusammenfassend fest: „The liberal state can intervene in an area of social life only if the state has a neutrally justifiable goal that requires that intervention [...]“ (ebd.: 46).

In diesem Dreischritt ist der zweite Teil entscheidend. Doch nur wenige AutorInnen machen explizit, auf welche Art und Weise sie dort argumentieren. Kapitelüberschriften wie etwa „What is Neutrality?“ (ebd.: 42) oder „What does it mean for the state to be neutral?“ (Zellentin 2009: 162) legen aber nahe, dass es sich bei der Argumentation um eine *Begriffsexplikation* handelt. Und tatsächlich führen die AutorInnen Beispiele und Gegen-

beispiele an, die den LeserInnen dabei helfen sollen, ihre Intuitionen zum Begriff ‚staatliche Neutralität‘ beziehungsweise ‚neutraler Staat‘ zu artikulieren. Als angemessen wird schließlich diejenige Konzeption angesehen, die mit den begrifflichen Intuitionen der LeserInnen in einem Überlegungsgleichgewicht steht, die also möglichst vielen ihrer grundlegenden Intuitionen gerecht wird beziehungsweise dort, wo ihr das nicht gelingt, zu interessanten neuen Einsichten führt. Auf diese Art und Weise argumentiert etwa Raz (1988: 116) dafür, staatliche Neutralität im Sinne von Effektivneutralität zu verstehen: Zuerst führt er das Beispiel eines Staates an, den wir intuitiv nicht als neutral bezeichnen würden. Daraufhin macht er deutlich, dass wir an dieser Einschätzung aber nicht festhalten können, wenn wir uns an der Konzeption von staatlicher Neutralität als Rechtfertigungsneutralität orientieren. Diese kontraintuitive Bewertung spricht nach Raz dafür, Rechtfertigungsneutralität als angemessene Konzeption von staatlicher Neutralität fallen zu lassen.

Doch dieses Vorgehen ist für den Liberalismus problematisch. Denn oben habe ich gezeigt, dass wir von einem neutralen Staat intuitiv auch Effektivneutralität erwarten. Aber ich habe ebenfalls dargelegt, dass es einem Staat kaum möglich sein wird, dieser Intuition zu entsprechen, insbesondere dann nicht, wenn seine BürgerInnen komplementären Theorien des Guten anhängen. Wenn man aber zum einen die Neutralitätsanforderung an den Liberalismus voraussetzt und dieser dasjenige Verständnis von Neutralität zugrunde legt, das unseren Intuitionen zum Begriff ‚staatliche Neutralität‘ gerecht wird, und wenn zum anderen das intuitiv angemessene Verständnis von staatlicher Neutralität Effektivneutralität zumindest als eine Komponente beinhaltet, und wenn schließlich Effektivneutralität nicht praktisch umsetzbar ist: So fordert man von einem liberalen Staat etwas, das dieser nicht umsetzen kann, sodass er an der Neutralitätsanforderung scheitern muss (vgl. Raz: 1988: 117).

Um den Liberalismus vor diesem Scheitern zu bewahren, könnte man unsere begriffliche Auffassung von staatlicher Neutralität an Praktikabilitätsabwägungen ausrichten. Das heißt, wenn wir zu klären versuchen, was wir intuitiv unter einem neutralen Staat verstehen, könnten wir darauf achten, ob die resultierende Auffassung praktisch umsetzbar ist, und unsere Auffassung modifizieren, sofern dies nicht der Fall ist. Diesen Weg scheint Quong (2012: 18) einzuschlagen: Dieser versteht staatliche Neutralität als Rechtfertigungsneutralität, weil jede andere Auffassung „unrealistic and undesirable“ sei (vgl. ebenso Larmore 1992: 44). Doch weil Quong nicht ausführt, was genau an Effektivneutralität nicht wünschenswert ist, scheint es allein die Tatsache zu sein, dass Effektivneutralität nicht realistisch umsetzbar ist, die gegen diese spricht.

Aber diese Argumentation ist nicht stichhaltig. Denn wenn man für eine bestimmte Auffassung von staatlicher Neutralität im Stile einer Begriffsexplikation argumentiert, so kann man für oder gegen diese Auffassung nur anführen, dass sie unsere begrifflichen Intuitionen angemessen zum Ausdruck bringt oder nicht. Dass die begrifflich intuitive Konzeption von staatlicher Neutralität nicht praktikabel ist, spricht vielleicht dafür, nicht auf einen neutralen Staat zu hoffen oder diesen gar zu fordern – aber nicht dafür, staatliche Neutralität in einem anderen Sinne zu verstehen.

Die übliche Vorgehensweise stellt den Liberalismus also vor ein Problem. Daher möchte ich mich für einen Perspektivenwechsel aussprechen: Anstatt vom liberalen Staat zu fordern, er solle einem Neutralitätsbegriff entsprechen, der durch die Systematisierung von Intuitionen zum allgemeinen Begriff ‚Neutralität‘ gewonnen wurde, *sollte man den Inhalt der Neutralitätsanforderung an den Liberalismus in Auseinandersetzung mit dem Liberalismus selbst entwickeln*. Dass dieser Perspektivenwechsel fruchtbar ist,

möchte ich im Folgenden vorführen. Hierfür werde ich zuerst darlegen, welche Erwägungen grundsätzlich für Rechtfertigungsneutralität sprechen und welche für Effektneutralität. Bisher habe ich nämlich nur die Frage diskutiert, was man sich unter staatlicher Neutralität vorzustellen hat – nicht aber, warum ein Staat überhaupt neutral sein sollte. Es wird sich zeigen, dass der Staat auf Rechtfertigungsneutralität festgelegt ist, sofern er die Freiheit seiner BürgerInnen achten will. Ein Bekenntnis zur Chancengleichheit der BürgerInnen resultiert für den Staat dagegen in der Pflicht zur Effektneutralität. In einem zweiten Schritt werde ich diskutieren, inwiefern ein liberaler Staat die Freiheit seiner BürgerInnen respektieren beziehungsweise für deren Chancengleichheit sorgen muss. Hierbei wird sich herausstellen, dass der Liberalismus der Chancengleichheit zwar eine wichtige Stellung einräumt, diese aber der Achtung vor individueller Freiheit nachgeordnet ist. Daher ist ein liberaler Staat immer auf Rechtfertigungsneutralität festgelegt, auf Effektneutralität dagegen nur in einem unproblematischen Sinne. Zudem wird dieses Vorgehen klären, auf welcher Ebene und in welchem Umfang ein liberaler Staat neutral sein muss.

3. Das Prinzip der Freiheit und Rechtfertigungsneutralität

Soeben habe ich behauptet, dass der Staat auf Rechtfertigungsneutralität festgelegt ist, wenn er die Freiheit seiner BürgerInnen achten möchte. Um für diese These zu argumentieren, muss ich zuerst klären, worin Freiheit besteht und wie der Staat die Freiheit seiner BürgerInnen achten kann. Die klassische Auffassung zu Letzterem, die ich als *Prinzip der Freiheit* bezeichnen möchte, ist folgende: *Der Staat sollte nur solche Handlungen vollziehen, die vor all seinen BürgerInnen gerechtfertigt sind* (vgl. Locke 2006; Rawls 2003).

Dabei ist eine Handlung *x* vor einer beliebigen Bürgerin Anna genau dann gerechtfertigt, wenn erstens mindestens eine Tatsache *T* konklusiv für *x* spricht, zweitens Anna um *T* weiß und drittens Anna vernünftigerweise darauf festgelegt ist, *T* als konklusiven Grund für *x* anzusehen. Den Maßstab, der bestimmt, ob Anna vernünftigerweise darauf festgelegt ist, *T* als konklusiven Grund für *x* anzusehen, bilden dabei die weiteren Gründe, über die Anna rationaliter verfügt. Wenn also aus dem Gesamt von Annas guten Gründen folgt, dass *T* konklusiv für *x* spricht, sollte Anna *T* als konklusiven Grund für *x* akzeptieren. Diese Auffassung von Rechtfertigung lässt einerseits zu, dass den BürgerInnen eines Staates nicht immer unmittelbar bewusst ist, was vor ihnen gerechtfertigt ist. Denn es kann vorkommen, dass eine beliebige Bürgerin Anna nicht überblickt, worauf sie rationaliter festgelegt ist, etwa weil sie relevante Fakten vergessen hat oder einen Zusammenhang nicht erkennt. Insofern muss es sich nicht notwendigerweise in der expliziten Zustimmung der BürgerInnen zu einer Handlung manifestieren, wenn diese vor ihnen gerechtfertigt ist. Das Prinzip der Freiheit fordert also eine *hypothetische* Rechtfertigung (vgl. Nida-Rümelin 1999). Andererseits lässt sich nach dieser Auffassung nur ausgehend vom einzelnen Individuum ermitteln, worauf dieses rationaliter festgelegt ist. Denn es sind die Gründe, über die Anna bereits rationaliter verfügt, die festlegen, welche weiteren Gründe Anna akzeptieren sollte. Dass eine beliebige Person Berta rationaliter darauf festgelegt ist, die Tatsache *T* als konklusiven Grund für eine staatliche Handlung *x* anzusehen, impliziert also nicht notwendigerweise, dass *T* auch vor Anna für *x* spricht. Dies ist nur dann der Fall, wenn Anna die Gründe, in deren Licht *T* für Berta konklusiv für *x*

spricht, begründetermaßen teilt. Insofern ist die Auffassung von Rechtfertigung, die dem Prinzip der Freiheit zugrunde liegt, *nichtmonologisch*.⁵

Damit das Prinzip der Freiheit als eines angesehen werden kann, das die individuelle Freiheit schützt, muss man folgendes Verständnis von deskriptiver Handlungsfreiheit voraussetzen: Eine beliebige Person Anna ist genau dann frei zu einer Handlung x , wenn erstens Anna nicht von anderen Personen an x gehindert wird und zweitens x eine Handlung ist, die Anna ausführen kann, wenn sie nicht durch andere Personen an x gehindert wird. Diese Auffassung artikuliert ein negatives Verständnis von Freiheit, da diese in der Abwesenheit äußerer, durch andere Personen verursachter Hindernisse besteht (vgl. Berlin 1996; Wendt 2009: 63).

Bekanntermaßen ist der negative Freiheitsbegriff nicht unumstritten und dessen strittiger Status droht sich auf das Prinzip der Freiheit zu übertragen. So fordern die AnhängerInnen einer positiven Auffassung von Freiheit die Ergänzung der obigen Definition um folgende dritte Bedingung: x ist eine Handlung, zu der Anna guten Grund hat.⁶ Für diese Forderung spricht, dass sie den Wert von Freiheit garantiert. Gemäß dem negativen Freiheitsbegriff muss man Anna nämlich etwa als unfrei dazu bezeichnen sich hinzusetzen, wenn ihr dies dadurch unmöglich gemacht wird, dass sich eine andere beliebige Person Berta bereits auf den einzigen vorhandenen Stuhl im Raum gesetzt hat. Doch intuitiv würden wir diese Einschränkung von Annas Freiheit nicht als großen Verlust für Anna betrachten. Das Beispiel zeigt also, dass es, wenn man von einem negativen Freiheitsbegriff ausgeht, nicht im Falle jeder Handlung wertvoll ist, zu ihr frei zu sein. AnhängerInnen eines positiven Freiheitsbegriffs wollen diese Entwertung von Freiheit nicht akzeptieren und fordern daher die Ergänzung der genannten dritten Bedingung. In deren Licht ist Freiheit nämlich etwas, woran jeder und jedem immer gelegen sein sollte: Denn jede vernünftige Person sollte es wertschätzen, nicht an denjenigen Handlungen gehindert zu werden, zu denen sie guten Grund hat.

Mit dem Hinweis, dass Freiheit im negativen Sinne nicht immer wertvoll ist, haben die AnhängerInnen von positiver Freiheit zweifellos Recht – doch ihre Aufwertungsstrategie ist problematisch. Denn die Hinzunahme der dritten Bedingung führt dazu, dass man bestimmte Beispiele kontraintuitiv bewerten muss. Nach einem positiven Freiheitsbegriff würde es etwa keine Einschränkung von Annas Handlungsfreiheit darstellen, wenn Berta sie in Ketten legen und in den Kerker sperrt, sofern Anna dadurch keine wertvolle Handlungsoption einbüßt (etwa wenn wegen zunehmender Umweltzerstörung außerhalb des Kerkers katastrophale Bedingungen herrschen). Aber Gefangenschaft ist für uns *das* Paradigma von Unfreiheit und zwar unabhängig davon, woran die Gefangene durch ihre Ketten gehindert wird (vgl. Wendt 2009: 20).

5 Für diese Auffassung von Rechtfertigung werde ich im Folgenden nicht weiter argumentieren, sondern sie voraussetzen. Meiner Ansicht nach ist sie eine angemessene Beschreibung unserer Praxis der Rechtfertigung. Denn wir sehen eine Überzeugung oder eine Handlung nur dann als gerechtfertigt an, wenn wir die Gründe T_1 – T_n , die zu deren Begründung vorgebracht werden, akzeptieren oder nach Reflexion auf unsere weiteren Gründe erkennen, dass wir T_1 – T_n akzeptieren sollten. Dass die dargestellte Auffassung von Rechtfertigung unsere Praxis angemessen rekonstruiert, stellt zwar kein Argument für diese Auffassung dar. Doch für eine bestimmte Auffassung von Rechtfertigung zu argumentieren, ist ohnehin ein Unterfangen, das zum Scheitern verurteilt ist. Denn man würde im Prozess der Argumentation das voraussetzen, was es zu beweisen gilt.

6 Dabei konkretisieren unterschiedliche AutorInnen auf unterschiedliche Art und Weise, was einen guten Grund für eine Handlung von Anna darstellen kann. Taylor (1991) behauptet beispielsweise, dass eine Handlung Annas nur dann begründet ist und damit überhaupt frei sein kann, wenn sie Annas grundlegenden Wertungen entspricht.

Der Streit zwischen AnhängerInnen eines positiven und eines negativen Freiheitsbegriffs lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Erstere wollen die positiven Konnotationen von Freiheit erhalten. Dafür fordern sie eine dritte Bedingung für den Freiheitsbegriff, die allerdings zur kontraintuitiven Beurteilung bestimmter Beispiele führt. Letztere bestehen auf einen Freiheitsbegriff, der keine kontraintuitiven Implikationen hat – um den Preis, dass es nicht in allen Fällen wertvoll ist, frei zu sein. Vor diese Alternativen gestellt, sollte man die zweite wählen. Denn mir ist nicht klar, wie man den Eindruck zerstören könnte, dass die Aussage „Diese Gefangene ist nicht unfrei“ begrifflich widersprüchlich ist. Doch diese Aussage lässt sich vor dem Hintergrund eines positiven Freiheitsbegriffs formulieren. Die mit einem negativen Freiheitsbegriff einhergehende Feststellung, dass Freiheit nicht immer wertvoll ist, erscheint dagegen nicht widersprüchlich, sondern nur unerwartet. VertreterInnen eines negativen Freiheitsbegriffs sollten dies ernst nehmen und erklären, welche Instanzen von Freiheit genau wertvoll und schützenswert sind und welche nicht. Auf diese Frage liefert das Prinzip der Freiheit eine Antwort, da es nicht alle Instanzen individueller Handlungsfreiheit, sondern nur bestimmte sichert.

Doch bevor ich verdeutliche, wie das Prinzip der Freiheit relevante von irrelevanten Instanzen individueller Handlungsfreiheit unterscheidet, möchte ich kurz darstellen, inwiefern staatliches Handeln überhaupt eine Herausforderung für die individuelle Freiheit darstellt. Denn das Prinzip der Freiheit stellt explizit Bedingungen für *staatliches* Handeln auf – aber wird die individuelle Handlungsfreiheit überhaupt durch staatliches Handeln gefährdet? Diese Frage ist berechtigt, da der Staat den BürgerInnen zweifellos auch Handlungsspielräume eröffnet, etwa durch die Bereitstellung kollektiver Güter wie Sicherheit oder Bildung. Trotzdem muss man vor dem Hintergrund eines negativen Freiheitsbegriffs jede staatliche Handlung als eine Einschränkung der Freiheit der BürgerInnen betrachten. Denn zum einen ist die paradigmatische staatliche Handlung das Erlassen von Gesetzen, die den BürgerInnen bestimmte Handlungsweisen vorschreiben beziehungsweise andere verbieten. Da das Übertreten dieser Regeln bestraft wird, macht der Staat seinen BürgerInnen bestimmte Handlungen unmöglich, zu denen sie ohne sein Aktivwerden in der Lage gewesen wären, nämlich straflos all diejenigen Handlungen zu vollziehen, die gesetzlich verboten sind, beziehungsweise all diejenigen Handlungen zu unterlassen, die gesetzlich geboten sind (vgl. Wendt 2009: 19–31). Zum anderen ist alle staatliche Aktivität nur möglich, da im Vorfeld Steuern erhoben wurden. Doch auch das Zahlen von Steuern stellt eine Einschränkung individueller Handlungsspielräume dar, weil es der einzelnen BürgerIn unmöglich macht, selbst über einen Teil ihres Einkommens zu verfügen (vgl. Gaus 2003: 147).

Da jede staatliche Handlung als Einschränkung individueller Handlungsfreiheit betrachtet werden muss, wäre man dazu gezwungen, die Tätigkeitsfelder des Staates radikal zu beschränken, wollte man jede Instanz individueller Handlungsfreiheit schützen. Das einzige unproblematische Feld staatlichen Handelns wäre das der inneren Sicherheit. Denn wenn die individuelle Freiheit in jedem Fall zu achten ist, verstößt der Staat nicht gegen diese Pflicht, wenn er seine BürgerInnen daran hindert, sich wechselseitig in ihrer Handlungsfreiheit einzuschränken, sondern trägt vielmehr zu deren Implementierung bei.⁷ Doch sich für diese radikale Beschränkung staatlichen Handelns auszusprechen, hieße, den Hinweis der AnhängerInnen eines positiven Freiheitsbegriffs nicht ernst zu nehmen. Denn zweifellos sollte man bestimmte Freiheitseinschränkungen durch den Staat höher

7 Dies behauptet auch Kant (1985: A 34, 35, B 35) in seiner Metaphysik der Sitten.

schätzen als das Fortbestehen individueller Handlungsspielräume, die wertlos sind: So werden vernünftige BürgerInnen beispielsweise die Einrichtung einer Straßenverkehrsordnung befürworten, obwohl sie durch deren Bestehen unfrei dazu werden, straflos nach eigenem Gutdünken Auto zu fahren. Denn auch wenn sie die Straßenverkehrsordnung dieser Instanz ihrer Handlungsfreiheit beraubt, gewinnen sie doch Sicherheit und schnelleres Fortkommen im Straßenverkehr.

Aber AnhängerInnen des Prinzips der Freiheit laufen nicht Gefahr, die Vorzüge staatlichen Handelns für wertlose Instanzen individueller Freiheit einzutauschen. Denn ihr Prinzip lässt staatliches Handeln und damit die Einschränkung individueller Handlungsfreiheit grundsätzlich zu – allerdings nur, sofern die fragliche staatliche Handlung in den Augen aller BürgerInnen gerechtfertigt ist. Was aber bedeutet es, wenn eine staatliche Handlung vor der Bürgerin Anna gerechtfertigt ist, obwohl diese Handlung Anna eine Handlungsalternative y nimmt, die ihr vor der staatlichen Intervention offenstand? Offenbar dass in Annas eigenen Augen die besseren Gründe für die Verhinderung von y als für das Ausführen von y sprechen. Doch wenn nach Anna die besseren Gründe für die Verhinderung als für das Durchführen von y sprechen, bedeutet dies, dass die Handlung y nicht konklusiv vor Anna gerechtfertigt ist. Nach dem Prinzip der Freiheit darf der Staat also nur in solchen Fällen aktiv werden und die BürgerInnen in ihrer Handlungsfreiheit einschränken, in denen die einzuschränkenden Handlungen nicht konklusiv vor den BürgerInnen gerechtfertigt sind. An Handlungen, zu denen sie alles in allem guten Grund haben, dürfen die BürgerInnen dagegen nicht gehindert werden. Insofern schützt das Prinzip all diejenigen Instanzen individueller Freiheit, die den BürgerInnen offenstehen müssen, um begründet handeln zu können. Wertlose Handlungsspielräume – also Handlungsalternativen, für die auch in den Augen der BürgerInnen nichts spricht – dürfen dagegen eingeschränkt werden. Dies lässt sich auch folgendermaßen zusammenfassen: Nach einer gängigen Auffassung besteht individuelle Autonomie darin, diejenigen Handlungen zu vollziehen, zu denen man guten Grund hat (vgl. Raz 1988: 154; Colburn 2010: 19, 25). Gerade diese Handlungen werden aber durch das Prinzip der Freiheit geschützt. Denn ein Staat, der sich an dieses Prinzip hält, darf seinen BürgerInnen keine Handlungen verunmöglichen, zu denen sie guten Grund gehabt hätten. *Insofern schützt das Prinzip der Freiheit die Möglichkeit autonomen Handelns.*⁸

Bisher habe ich dargestellt, was man unter individueller Handlungsfreiheit verstehen sollte und wie deren wertvoller (weil für Autonomie relevanter) Teil durch das Prinzip der Freiheit vor staatlichen Übergriffen geschützt wird. Einem Staat, der sich an diesem Prinzip ausrichtet, ist es also um die Freiheit seiner BürgerInnen zu tun. Die These, mit der ich diesen Abschnitt begann, war aber eine andere, nämlich: dass ein Staat, dem es um die Freiheit seiner BürgerInnen zu tun ist, auf Rechtfertigungsneutralität festgelegt ist. Dies lässt sich aus den Überlegungen zum Prinzip der Freiheit folgern. Denn wenn alle staatlichen Handlungen den Handlungsspielraum der BürgerInnen einschränken, und wenn das Prinzip der Freiheit nur solche Einschränkungen der individuellen Handlungsfreiheit durch den Staat erlaubt, die vor den BürgerInnen begründet sind: so muss der Staat Sorge dafür tragen, dass jede seiner Handlungen vor allen BürgerInnen konklusiv gerechtfertigt ist. Dies impliziert aber, dass er bei der Rechtfertigung seiner Handlungen solche Gründe

8 So genannte perfektionistische Liberale (wie etwa Raz und Colburn) weisen auf den Zusammenhang zwischen dem Prinzip der Freiheit und Autonomie hin. Politische Liberale begnügen sich dagegen mit der Feststellung, dass das Prinzip der Freiheit die relevanten Freiheitsspielräume der Einzelnen schützt.

meiden muss, die nicht von allen BürgerInnen als gute Gründe anerkannt werden. Das heißt, der Staat darf nur allgemein geteilte Gründe für die Rechtfertigung seiner Handlungen verwenden. Doch tut er dies, agiert er ipso facto neutral im Sinne von Rechtfertigungsneutralität.

Für die meisten AutorInnen bedeutet das, dass der Staat bei der Begründung seiner Handlungen nicht auf Theorien des Guten zurückgreifen wird, da diese umstritten sind und also keine Gründe liefern, die vor allen BürgerInnen des Staates standhalten. Doch die wenigsten klären, was mit einer Theorie des Guten gemeint ist. Häufig werden Religionen, Charakterideale und Tugenden genannt (vgl. Sher 1997: 38); abstrakter könnte man Theorien des Guten als Auffassungen zum richtigen Selbstverhältnis verstehen. Aber ob dies der angemessene *thematische Umfang* von Rechtfertigungsneutralität ist, ist eigentlich eine offene Frage. Denn ob eine Tatsache T einen Grund für eine staatliche Handlung x darstellt, den alle BürgerInnen eines Staates rationalerweise akzeptieren sollten, hängt vom Gesamt der weiteren Gründe ab, auf welche die BürgerInnen des fraglichen Staates rationaliter festgelegt sind. Wenn nun alle BürgerInnen eines Staates vernünftigerweise auf eine bestimmte Vorstellung vom Guten festgelegt sind, können deren Inhalte durchaus als Gründe für staatliche Handlungen angeführt werden. Denn eine staatliche Handlung, die durch Verweis auf diese gerechtfertigt wird, ist vor allen BürgerInnen vernünftigerweise gerechtfertigt. Ebenso ist es denkbar, dass ein Grund, der sich nicht aus einer Theorie des Guten generiert, nicht vernünftigerweise von allen BürgerInnen geteilt wird und also nicht zur Rechtfertigung einer staatlichen Handlung taugt. In welchem Umfang sich ein Staat in Rechtfertigungsneutralität üben muss, kann also nur abstrakt formuliert werden: Ein Staat muss sich mit Blick auf genau jene Gründe in Rechtfertigungsneutralität üben, die in seiner Bürgerschaft vernünftigerweise umstritten sind.⁹ Die Frage nach der angemessenen *Ebene* von Rechtfertigungsneutralität lässt sich dagegen abschließend beantworten: Der Staat muss diese auf allen Ebenen seines Handelns üben, denn alle staatlichen Handlungen stellen potenziell Einschränkungen der Freiheit der BürgerInnen dar.

4. Chancengleichheit und Effektneutralität

Soeben habe ich den Zusammenhang zwischen dem Prinzip der Freiheit und Rechtfertigungsneutralität dargestellt. Dabei ist dieser nicht normativer Art, wie Jeremy Waldron (1989: 68) vermutet. Denn dass der Staat die Freiheit seiner BürgerInnen wahren muss, spricht nicht dafür, dass er keine umstrittenen Gründe für sein Handeln anführen sollte. Vielmehr *manifestiert* sich der Respekt vor der Freiheit der BürgerInnen in rechtfertigungsneutralem Vorgehen. Die Achtung der individuellen Freiheit ist nicht der Grund,

9 Es ist die Frage, welche Gründe vernünftigerweise umstritten sind, die den eigentlichen Unterschied zwischen politischen und perfektionistischen Liberalen markiert: Erstere behaupten, dass Gründe, die sich aus einer Theorie des Guten generieren, immer umstritten sind; Letztere weisen darauf hin, dass bestimmte Annahmen über das gute Leben vernünftigerweise allgemein geteilt werden. Daher lehnen es politische Liberale ab, für das Prinzip der Freiheit mit dem Hinweis zu argumentieren, dass es die individuellen Möglichkeiten zu einem autonomen Leben schützt. Denn wenn der Liberalismus sein Kernprinzip an Autonomie zurückbindet, beruht er auf einer Annahme darüber, was an sich gut ist. Da politische Liberale aber bezweifeln, dass Annahmen über das Gute allgemein gerechtfertigt sind, und da sie zudem behaupten möchten, dass das Prinzip der Freiheit allgemein gerechtfertigt ist, versagen sie sich für dessen Begründung den Rückgriff auf Autonomie (vgl. Quong 2012: 12–44).

der für ein rechtfertigungsneutrales Vorgehen des Staates spricht, sondern rechtfertigungsneutrales Vorgehen ist die *Art und Weise*, wie der Staat Achtung vor der individuellen Freiheit zeigt. Rechtfertigungsneutrales Verhalten seitens des Staates bringt dessen Respekt vor der Freiheit seiner BürgerInnen zum Ausdruck. Eine ähnliche Beziehung der Manifestation lässt sich nun auch für Chancengleichheit und Effektivneutralität feststellen. Denn ein Staat, der sich darum bemüht, seinen BürgerInnen gleiche Chancen auf ein gelungenes Leben einzuräumen, wird sich effektivneutral verhalten.

Bevor ich dies zeige, möchte ich kurz skizzieren, warum es dem Staat überhaupt um die Chancengleichheit der BürgerInnen und nicht um deren Wohlfahrts- oder Ressourcengleichheit gehen sollte. So wie ich oben dafür argumentiert habe, dass man Freiheit im Sinne negativer Freiheit verstehen muss, so möchte ich nun darlegen, warum Chancengleichheit die richtige Antwort ist auf die berüchtigte Frage „Equality of what?“. Dies tut man am besten, indem man zeigt, warum es uns nicht um Wohlfahrts- und Ressourcengleichheit gehen sollte. Unter der Gleichheit der Wohlfahrt versteht man den Zustand, in dem alle zu betrachtenden Personen das gleiche Maß an subjektiver Wohlfahrt genießen. Ressourcengleichheit herrscht dagegen, wenn alle zu betrachtenden Personen über das gleiche Bündel an Gütern verfügen. Doch keine von beiden sollte der Staat herstellen. Denn in manchen Fällen halten wir es intuitiv für falsch, würde der Staat all seinen BürgerInnen das gleiche Wohlfahrtsniveau verschaffen. Sollte der Staat auch um die gleiche Wohlfahrt derjenigen bemüht sein, deren Wohl nur durch überdurchschnittlich hohe Investitionen befördert werden kann (wie etwa die verwöhnte Millionärin, die nur Kaviar und Champagner glücklich machen) oder gar durch die Erfüllung unmoralischer (etwa sadistischer) Wünsche? Und wie soll mit Personen verfahren werden, deren Wohlfahrtsniveau niedrig ist, die dafür aber selbst verantwortlich sind? Muss der Staat eine Glücksspielerin, die ihr gesamtes Geld an der Börse verloren hat, wirklich wieder auf das allgemeine Wohlfahrtsniveau heben? Die meisten AutorInnen verneinen diese Fragen und einige von ihnen sprechen sich stattdessen für Ressourcengleichheit aus (vgl. Dworkin 1981a; 1981b; Rawls 2003: 54). Doch auch diese Konzeption ist einem schwerwiegenden Einwand ausgesetzt. Denn das gleiche Ressourcenbündel ist für unterschiedliche Menschen von unterschiedlichem Nutzen. So wird eine Person, die nie in Freiheit gelebt hat und es deswegen nicht gewöhnt ist, ihre eigenen Vorstellungen und Wünsche zu entwickeln und für diese einzustehen, zumindest kurzfristig weit weniger von einem ihr zugeordneten Bündel an Freiheitsrechten profitieren als jemand, der gelernt hat, seine Handlungsspielräume zu nutzen (vgl. Nussbaum 1990: 215 f.). Aber wenn Gleichheit der Ressourcen nicht auch die Gleichheit der Möglichkeiten, aus diesen Nutzen zu ziehen, mit sich bringt, erscheint es kaum relevant, dass alle Personen über das gleiche Güterbündel verfügen. Offenbar geht es uns darum, allen Menschen die gleiche Chance auf ein gelungenes Leben einzuräumen.

Natürlich wirft auch das Konzept der Chancengleichheit Fragen auf, etwa welche Chancen genau eine Person für ein gelungenes Leben braucht. Doch glücklicherweise kann das Verhältnis von Chancengleichheit und Effektivneutralität auch ohne ein detailliertes Konzept des gelungenen Lebens geklärt werden. Denn dass es für das individuelle gelungene Leben erforderlich ist, der eigenen Theorie des Guten nachgehen zu können, ist ein begrifflicher Zusammenhang: Wie soll die Einzelne ihr Leben als ein gutes betrachten, wenn sie nicht in der Lage dazu ist, das zu tun, was sie für wertvoll und gut hält? Wenn der Staat seinen BürgerInnen die gleichen Chancen auf ein gelungenes Leben einzuräumen will, muss er ihnen daher unter anderem die gleichen Chancen einräumen, ihre

Theorien des Guten auszuleben. Er darf also durch sein Handeln nicht die Möglichkeiten bestimmter BürgerInnen, ihre Theorie des Guten zu verfolgen, in höherem Maße befördern oder behindern als die anderer BürgerInnen – das heißt, er muss effektneutral handeln.

Dann aber muss der Staat nicht diejenige Konzeption von Effektneutralität ausüben, die anfangs dargestellt wurde. Denn Chancengleichheit ist nicht punktuell, sondern kumulativ. Die Chancengleichheit der BürgerInnen wird also nicht durch eine einzelne staatliche Handlung, sondern durch deren Gesamtheit beeinflusst. Natürlich führt es dazu, dass zwei beliebige Bürgerinnen Anna und Berta unterschiedlich gute Chancen haben, ihrer Theorie des Guten nachzugehen, wenn der Staat eine Handlung *x* vollzieht, die Berta an der Umsetzung ihrer Vorstellung vom Guten hindert. Doch wenn der Staat zudem eine weitere Handlung *y* vollzieht, die diese Benachteiligung wieder ausgleicht, wurde die Chancengleichheit zwischen Anna und Berta wieder hergestellt. Das heißt, damit eine beliebige Bürgerin Anna die gleichen Chancen auf ein gelungenes Leben hat wie eine beliebige Bürgerin Berta, muss der Staat nicht darauf achten, dass jede *einzelne* seiner Handlungen die Chancen von Anna und Berta im selben Maß beeinträchtigt oder fördert. Vielmehr muss er sich darum bemühen, dass die *Gesamtheit* seiner Handlungen deren Chancengleichheit wahrt. Insofern kann ein Staat nicht – wie bisher behauptet – nur dann als effektneutral angesehen werden, wenn jede einzelne seiner Handlungen die BürgerInnen in gleichem Maße im Ausleben ihrer Theorie des Guten befördert oder behindert, sondern wenn er durch sein gesamtes Handeln die Chancengleichheit der BürgerInnen bei der Ausübung ihrer jeweiligen Theorie des Guten sichert (vgl. Zellentin 2009: 163).

Effektneutralität in diesem Sinne wird ein Staat auf allen *Ebenen* seines Handelns üben müssen. Denn nicht nur die Verfassung, sondern auch einzelne gesetzgeberische Akte oder Verwaltungsrichtlinien können Einfluss auf die Chancen der BürgerInnen auf ein gelungenes Leben haben. Die Frage nach dem *thematischen Umfang* von Effektneutralität lässt sich dagegen – wie im Falle von Rechtfertigungsneutralität – nur abstrakt beantworten: Effektneutral handelt ein Staat, wenn er darauf achtet, dass seine Handlungen die Chancen der BürgerInnen auf ein gelungenes Leben insgesamt nicht einseitig verbessern oder verschlechtern. Um zu klären, in welchem Umfang der Staat effektneutral handeln muss, gilt es zu klären, mit welchen Handlungen er die Chancen seiner BürgerInnen auf ein gelungenes Leben beeinflusst. Dazu gehören zweifellos all diejenigen staatlichen Aktivitäten, die die BürgerInnen in der Verfolgung ihrer Theorie des Guten besser oder schlechter stellen. Aber auch bei der Umverteilung gesellschaftlicher Ressourcen ist Effektneutralität geboten, da deren Verteilung natürlich auch die Chancen der BürgerInnen auf ein gelungenes Leben beeinflusst.

Modifiziert man die Konzeption von Effektneutralität in der dargestellten Art, verschwinden die beiden oben angeführten Probleme. Zum einen stellt sich die Frage der angemessenen Beurteilungsbasis nicht mehr: Ein Staat, der sich um die Chancengleichheit seiner BürgerInnen bemüht, will diese im Hier und Jetzt herstellen. Daher sollte diejenige staatliche Handlung als effektneutral betrachtet werden, die in der Gegenwart Chancengleichheit zwischen den ParteigängerInnen unterschiedlicher Vorstellungen vom Guten schafft. Und auch der effektneutrale Umgang mit komplementären Theorien des Guten ist nicht mehr unmöglich. In obigem Beispiel hat ein Staat *S* eine Religion *A* über Jahrhunderte hinweg gefördert, wodurch alle Andersgläubigen in der Verfolgung ihrer Theorie des Guten benachteiligt wurden. Vor dem Hintergrund der ersten Version von Effektneutralität war effektneutrales Handeln seitens *S* in Fällen wie diesem nicht möglich: Denn

hätte S die Förderung von A unterbrochen, hätte diese partikuläre Handlung die AnhängerInnen von A und die AtheistInnen nicht in gleichem Maße in der Verfolgung ihrer Theorie des Guten befördert beziehungsweise behindert. Vor dem Hintergrund der modifizierten Fassung verhält es sich anders. Die Förderung von A auszusetzen stellt nämlich den ersten Schritt dazu dar, die Chancengleichheit zwischen den AnhängerInnen von A und den Andersgläubigen wiederherzustellen.

Dennoch formuliert Effektneutralität immer noch ein anspruchsvolles Ideal. Um seinen BürgerInnen gleiche Chancen bei der Umsetzung ihrer religiösen Haltung einzuräumen, müsste der Staat S nämlich Maßnahmen ergreifen, die die Dominanz der Religion A im öffentlichen Raum brechen. Das heißt, er müsste entweder deren Gotteshäuser abreißen oder aber die soziale Sichtbarkeit der Religion B sowie der areligiösen Haltung stärken, indem er etwa die AnhängerInnen von B beim Bau neuer Gotteshäuser unterstützt ebenso wie die Areligiösen beim Errichten sichtbarer Symbole ihrer Wahl.¹⁰ In Fällen wie diesem droht die Wahrung von Chancengleichheit durch effektneutrales Handeln also zumindest teuer und schwierig zu werden.

5. Liberale Neutralität

Am Anfang dieses Artikels stand die Frage, wie die Neutralitätsanforderung zu interpretieren sei, die an den Liberalismus gestellt wird. Die beiden letzten Abschnitte haben einen wichtigen Baustein zur Beantwortung dieser Frage geliefert: Denn ob der liberale Staat sich in Rechtfertigungsneutralität üben muss, hängt davon ab, ob er die Freiheit seiner BürgerInnen respektiert; effektneutral muss er dagegen handeln, wenn er seinen BürgerInnen insgesamt gleiche Chancen auf ein gelungenes Leben verschaffen will. Das heißt, auf welche Form von Neutralität der liberale Staat festgelegt ist, entscheidet man, indem man klärt, ob er zum Respekt vor individueller Freiheit, zur Wahrung von Chancengleichheit oder zu beidem verpflichtet ist. Dies möchte ich nun abschließend am Beispiel von Rawls' Theorie diskutieren. Meiner Ansicht nach wird sich hierbei Folgendes zeigen: *Der liberale Staat ist unbedingt darauf festgelegt, die Freiheit seiner BürgerInnen zu achten – für deren Chancengleichheit muss er dagegen nur sorgen, sofern keine gewichtigen Gründe dagegen sprechen. Dementsprechend muss der liberale Staat unbedingt rechtfertigungsneutral agieren – effektneutral aber nur dann, wenn sich keine guten Gründe dagegen anführen lassen.*

Prima facie könnte man annehmen, dass gerade Rawls' Theorie diese These widerlegt. Denn bekanntlich argumentiert Rawls für zwei Prinzipien der Gerechtigkeit, wobei das erste sicherstellt, dass der Staat seinen BürgerInnen maximal gleiche Grundfreiheiten einräumt, während das zweite den Staat darauf festlegt, in sozialer Hinsicht für Chancengleichheit zu sorgen (vgl. Rawls 2003: 52 f., 72). Aber trotz ihrer zentralen Stellung bilden die beiden Grundsätze nicht den normativen Kern von Rawls' Theorie. Denn nach Rawls sollte sich der Staat nur deswegen an diesen beiden Grundsätzen orientieren, weil sie im Urzustand gewählt werden würden. Das heißt, die beiden Grundsätze müssen dem Kriterium der Urzustandswahl entsprechen und es ist dieses übergeordnete Kriterium, das

10 Sicher wird nicht jede areligiöse Person auf alternativen Symbolen bestehen und eine solche Engführung ihrer Auffassung mit herkömmlichen Glaubenssystemen ablehnen. Doch theoretisch muss Effektneutralität auch anspruchsvollen Versionen areligiöser Haltungen, die einen solchen Ausgleich fordern, gerecht werden.

letztlich über die Legitimität staatlichen Handelns entscheidet. Dabei hat der Urzustand den Effekt, am Eigeninteresse orientierte sowie an partikularen Vorstellungen vom Guten ausgerichtete Abwägungen unmöglich zu machen und die potentiell Wählenden damit zu Entscheidungen zu zwingen, die vor allen Menschen gerechtfertigt sind. Zu fordern, dass staatliches Handeln Gegenstand einer Urzustandswahl sein können muss, heißt also zu fordern, dass staatliches Handeln vor allen Menschen und damit insbesondere vor allen BürgerInnen gerechtfertigt sein muss. Damit ist das oben angeführte Prinzip der Freiheit der eigentliche Kern Rawls' liberaler politischer Philosophie.

Nach dieser Analyse ist die Hauptforderung des Liberalismus, dass staatliches Handeln vor allen BürgerInnen gerechtfertigt sein muss. Doch daraus folgt, dass der Staat immer auf Rechtfertigungsneutralität achten muss. Zudem wird deutlich, dass es eine offene Frage ist, ob der liberale Staat für die Chancengleichheit seiner BürgerInnen sorgen muss. Denn ob der liberale Staat für Chancengleichheit aktiv werden sollte, hängt davon ab, ob die Schaffung von Chancengleichheit durch den Staat allgemein gerechtfertigt ist oder nicht. Damit kommt der Wahrung von Chancengleichheit ein anderer Status zu als dem Respekt vor Freiheit. Denn während der liberale Staat zu Letzterem *unbedingt* verpflichtet ist, ist er auf die Wahrung von Chancengleichheit nur festgelegt, *sofern* sie sich mit dem Respekt vor individueller Freiheit vereinbaren lässt, das heißt, sofern sie allgemein gerechtfertigt ist. Hieraus folgt, dass auch effektneutrales Handeln nur bedingt gesollt ist: Nur wenn keine guten Gründe dagegen sprechen, muss der liberale Staat darauf achten, dass seine Handlungen insgesamt keine BürgerIn besser oder schlechter stellen als den Rest der Bürgerschaft.

Doch ist dieser Statusunterschied letztlich relevant? Welche guten Gründe sprechen schon dagegen, dass sich der Staat bemüht, seinen BürgerInnen gleiche Chancen auf ein gutes Leben zu verschaffen? Dieser Einwand ist berechtigt, da Chancengleichheit tatsächlich ein hohes Gut darstellt. Dennoch gibt es für den Liberalismus Situationen, in denen der Staat nicht für Chancengleichheit sorgen sollte. So sollten den AnhängerInnen von Theorien des Guten, die nicht mit dem Prinzip der Freiheit vereinbar sind, keine Chancen zur Umsetzung dieser Theorien eingeräumt werden. Denn eine Theorie, die die normative Grundannahme des Liberalismus bestreitet, verkalkuliert sich in dessen Augen natürlich in der Gewichtung der rationaliter gegebenen Gründe. Weitere Fälle sind denkbar, sofern sich der Liberalismus den Zusammenhang von Freiheit und Autonomie zu eigen macht, den ich oben dargelegt habe: Wenn der Liberalismus die individuelle Freiheit deswegen für schützenswert erachtet, weil es individuelle Autonomie zu wahren gilt, sollte er auch all diejenigen Theorien des Guten die Chance auf Umsetzung verweigern, die individuelle Autonomie untergraben. Dazu gehören neben Theorien des Guten, die sich gegen das Prinzip der Freiheit aussprechen, auch solche, die das Individuum der intellektuellen Fähigkeit berauben, Gründe abzuwägen. Denn wenn man unter personaler Autonomie die Fähigkeit versteht, nach den eigenen besten Gründen zu handeln, ist das Vorhandensein relevanter Handlungsspielräume ebenso notwendige Bedingung für Autonomie wie die Fähigkeiten, Gründe abzuwägen (vgl. Raz 1988: 371). Gegen eine Theorie des Guten, die dem Individuum diese Fähigkeit vorenthalten will – etwa indem sie sich gegen ein bestimmtes Maß an Schulbildung ausspricht –, spricht in den Augen des Liberalismus also, dass sie die individuelle Autonomie nicht achtet. Und dies stellt einen guten Grund dar, ihren AnhängerInnen keine Chancengleichheit bei deren Umsetzung zu gewähren.

Dass der Liberalismus Theorien des Guten, die die individuelle Freiheit beziehungsweise individuelle Autonomie nicht respektieren, ablehnen und ihren AnhängerInnen da-

her auch Chancengleichheit verweigern muss, folgt aus dem normativen Kern des Liberalismus. Doch es nicht ausgeschlossen, dass auch Praktikabilitätsabwägungen für die Einschränkung von Chancengleichheit sprechen. Dies könnte beispielsweise der Fall sein, wenn es den Staat S an den Rand des wirtschaftlichen Ruins führen würde, müsste er den AnhängerInnen der Religion B und den AtheistInnen gleiche Umsetzungschancen für ihr jeweiliges Bekenntnis einräumen und sie im Bau von Gotteshäusern unterstützen, bis sie derer ebenso viele haben wie die AnhängerInnen von A. Denn haben nicht auch die AnhängerInnen von B und die AtheistInnen guten Grund dazu, einen funktionierenden Staat dem Zustand vorzuziehen, in dem zwar keine Schulen mehr unterhalten und keine Straßen mehr gebaut werden können, aber alle Bekenntnisse gleiche soziale Sichtbarkeit haben? Anders als im Rahmen einer Begriffsexplikation kommt praktischer Umsetzbarkeit bei der Abwägung, ob eine staatliche Handlung allgemein gerechtfertigt ist, genuin argumentatives Gewicht zu.¹¹ Denn dass eine bestimmte staatliche Maßnahme sehr teuer wäre, kann keinen Grund dafür darstellen, ein anderes Verständnis von Neutralität zu entwickeln; aber diese Erwägung ist von der richtigen Art, um gegen diese Maßnahme zu sprechen. Dennoch sollte man als AnhängerIn des Liberalismus vorsichtig sein, wie viel argumentatives Gewicht man Praktikabilitätsabwägungen einräumt. Denn nicht immer ist klar, was alles im Bereich des Machbaren liegt, und man sollte die Verpflichtung des Staates zu Chancengleichheit nicht voreilig als uneinholbar abtun. Zudem spricht die Tatsache, dass es in einem bestimmten Fall zu teuer wäre, unter den AnhängerInnen unterschiedlicher Theorien des Guten Chancengleichheit herzustellen, zwar dafür, in diesem speziellen Fall von Chancengleichheit abzusehen, aber nicht gegen partielle kompensatorische Maßnahmen. So könnten sich im diskutierten Beispiel staatliche WürdenträgerInnen öffentlich zu einer pluralistischen Gesellschaft bekennen und dadurch die soziale Sichtbarkeit von B und des Atheismus indirekt erhöhen.

Insgesamt lässt sich die Frage, wie die Neutralitätsanforderung an den liberalen Staat zu interpretieren ist, also folgendermaßen beantworten: Da ein liberaler Staat die Freiheit seiner BürgerInnen achten muss, müssen all seine Handlungen vor ihnen gerechtfertigt sein. Alle staatlichen Handlungen müssen also mit allgemein geteilten Gründen gerechtfertigt, vernünftigerweise umstrittene Gründe müssen dagegen vermieden werden. Der liberale Staat muss sich somit in all seinen Handlungen in Rechtfertigungsneutralität üben. Zudem muss der liberale Staat immer dann, wenn keine guten Gründe dagegen sprechen, seinen BürgerInnen die gleichen Chancen auf ein gelungenes Leben sichern. Sofern nichts dagegen spricht, muss der liberale Staat also darauf achten, dass seine Handlungen keinen Teil der Bürgerschaft besser oder schlechter stellen als deren Rest. In diesen Fällen muss sich der liberale Staat somit in Effektneutralität üben.

6. Eine neue Perspektive auf liberale Neutralität

Am Anfang dieses Artikels stand die Frage, wie man die Neutralitätsanforderung an den Liberalismus zu verstehen hat. Ich habe bei der Beantwortung dieser Frage für einen Perspektivenwechsel plädiert: Statt in einem ersten Schritt den Begriff der Neutralität allgemein zu explizieren und das Ergebnis dieser Explikation dann in einem zweiten Schritt

¹¹ Ob sich pragmatische Überlegungen im allgemeinen Deliberationsprozess durchsetzen beziehungsweise wie viel argumentatives Gewicht ihnen zukommt, ist allerdings eine weitere Frage.

auf den liberalen Staat anzuwenden, sollte man in der Auseinandersetzung mit dem Liberalismus selbst herausfinden, auf welche Art und Weise ein liberaler Staat neutral zu sein hat. Dieses Vorgehen hat einerseits gezeigt, dass Neutralität für den liberalen Staat eine *derivative* Eigenschaft ist. Denn seine Neutralität ist lediglich eine Folge seiner normativen Annahmen, dass der Staat die individuelle Freiheit zu respektieren und jeder BürgerIn, sofern nichts dagegen spricht, die gleichen Chancen auf ein gelungenes Leben zu bieten hat. Da der Respekt vor individueller Freiheit für den Liberalismus Vorrang vor der Wahrung von Chancengleichheit hat, hat sich durch den Perspektivenwechsel schließlich auch geklärt, in welcher Form von Neutralität sich der liberale Staat primär üben muss: Rechtfertigungsneutral müssen alle seine Handlungen sein, Effektneutralität ist dagegen nur geboten, wenn keine guten Gründe dagegen sprechen. Weil es aber einen guten Grund gegen die Schaffung von Chancengleichheit und damit gegen Effektneutralität darstellt, wenn diese in der Umsetzung zu kostspielig und schwierig wäre, darf man die Hoffnung hegen, dass der liberale Staat die Neutralitätsanforderung insgesamt erfüllen kann. Der Liberalismus muss also nicht an der Neutralitätsanforderung scheitern.

Eine KritikerIn könnte einwenden, dass der Perspektivenwechsel zwar zu einer erfüllbaren Auffassung von liberaler Neutralität führt, aber doch nur um einen gewissen Preis. Denn die Explikation des allgemeinen Begriffs ‚Neutralität‘ hatte gezeigt, dass wir verschiedene Intuitionen diesbezüglich haben, was Neutralität beziehungsweise einen neutralen Staat ausmacht, und dass Effektneutralität dazu gehört (vgl. 1.). Insofern darf der liberale Staat, da er nur bedingt auf Effektneutralität festgelegt ist, auch nur eingeschränkt als neutral bezeichnet werden.

Diesen Einwand der KritikerIn möchte ich ernst nehmen – aber es ist fraglich, ob er nicht auf die KritikerIn selbst zurückfällt. Denn deren Position ist mit ihren eigenen argumentativen Kosten verbunden. Die KritikerIn wird sich nämlich nicht damit begnügen können, anhand einer allgemeinen Explikation des Begriffs ‚Neutralität‘ deutlich zu machen, wie die Neutralitätsanforderung an den Liberalismus zu verstehen ist. Vielmehr muss sie zudem begründen, warum diese Anforderung überhaupt an den Liberalismus gestellt wird und weshalb dieser sie erfüllen muss. Das heißt, es wird nicht ausreichen darzulegen, was wir unter ‚Neutralität‘ verstehen – die KritikerIn muss auch dafür argumentieren, warum ein liberaler Staat überhaupt neutral sein sollte. Dabei scheiden bestimmte Argumentationen aus, obwohl sie immer wieder für die Neutralität des liberalen Staates vorgebracht wurden: Weder stellt eine umfassende Skepsis allen normativen Annahmen gegenüber einen guten Grund dafür dar, dass sich der liberale Staat der normativen Stellungnahme enthalten sollte. Denn würde man wirklich daran zweifeln, dass normative Fragen rational geklärt werden können, sollte man nicht gleichzeitig normativ dafür plädieren, dass Neutralität für den liberalen Staat richtig oder geboten ist (vgl. Waldron 1989: 72; Colburn 2010: 64). Noch spricht die Annahme eines Pluralismus inkommensurabler und nicht gleichzeitig zu realisierender Werte für staatliche Neutralität. Dies würde sie nur in Verbindung mit einem Argument tun, warum der Staat diesen Pluralismus der Werte ernst nehmen und nicht einfach irgendeinen Wert beziehungsweise irgendeine Theorie des Guten befördern sollte (vgl. Colburn 2010: 62).¹² Tatsächlich sind die vielversprechendsten Begründungen dafür, warum sich der liberale Staat in Neutralität üben sollte, die, dass er die Freiheit seiner BürgerInnen und deren Chancengleichheit hinsichtlich eines gelungenen Lebens wahren muss. Will sich die KritikerIn dieser Argumente

12 Vergleiche ebenso Koppelman (2004: 640), wobei Koppelman diesen Punkt aber nicht erkennt.

bedienen, wird sie aber zu demselben Ergebnis kommen wie ich, nämlich dass der liberale Staat die Freiheit seiner BürgerInnen grundsätzlich, deren Chancengleichheit jedoch nur bedingt achten muss – sodass er kategorisch nur auf Rechtfertigungs-, auf Effektivneutralität dagegen nur bedingt festgelegt ist. Das heißt, die KritikerIn hat Recht mit ihrem Einwand, dass man den liberalen Staat, gegeben unsere sprachlichen Intuitionen, nur in eingeschränktem Sinne als neutral bezeichnen kann. Doch auch ihr wird es nicht gelingen, für eine Neutralität des Liberalismus zu plädieren, die über diese eingeschränkte Version hinausgeht.

Literatur

- Appiah, Kwame A. / Gutmann, Amy, 1996 (Hg.): *Color Conscious. The Political Morality of Race*, Princeton.
- Arneson, Richard J., 2003: *Liberal Neutrality on the Good: An Autopsy*. In: Steven Wall / George Klosko (Hg.), *Perfectionism and Neutrality. Essays in Liberal Theory*, Lanham / Boulder / New York / Oxford, 191–218.
- Berlin, Isaiah, 1996: *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt (Main).
- Colburn, Ben, 2010: *Autonomy and Liberalism*, New York / London.
- Dworkin, Ronald, 1981a: *What is Equality? Part 1: Equality of Welfare*. In: *Philosophy and Public Affairs* 10, 11–64.
- Dworkin, Ronald, 1981b: *What is Equality? Part 2: Equality of Resources*. In: *Philosophy and Public Affairs* 10, 283–345.
- Galeotti, Anna E., 2000: *Zu einer Neubegründung liberaler Toleranz. Eine Analyse der „Affaire du foulard“*. In: Rainer Forst (Hg.), *Toleranz*, Frankfurt (Main) / New York, 231–256.
- Gaus, Gerald, 2003: *Liberal Neutrality: A Compelling and Radical Principle*. In: Steven Wall / George Klosko (Hg.), *Perfectionism and Neutrality. Essays in Liberal Theory*, Lanham / Boulder / New York / Oxford, 137–165.
- Gaus, Gerald, 2009: *The Moral Foundations of Liberal Neutrality*. In: Thomas Christiano / John Christman (Hg.), *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Malden (Mass.) / Oxford / Chichester, 81–98.
- Husak, Doug / de Marneffe, Peter, 2005: *The Legalization of Drugs*, New York.
- Jones, Peter, 1989: *The ideal of the neutral state*. In: Robert E. Goodin / Andrew Reeve (Hg.), *Liberal Neutrality*, London / New York, 9–38.
- Kant, Immanuel, 1985: *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe, Bd. VIII, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt (Main).
- Koppelman, Andrew, 2004: *The Fluidity of Neutrality*. In: *The Review of Politics* 66, 633–648.
- Larmore, Charles, 1992: *Patterns of moral complexity*, Cambridge / New York / New Rochelle / Melbourne / Sydney.
- Locke, John, 2006: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, herausgegeben und eingeleitet von Walter Euchner, 11. Auflage, Frankfurt (Main).
- de Marneffe, Peter, 1990: *Liberalism, Liberty, and Neutrality*. In: *Philosophy and Public Affairs* 19, 253–274.
- Meyer, Kirsten, 2011: *Bildung*, Berlin / Boston.
- Nagel, Thomas, 1995: *Equality and Partiality*, New York.
- Nida-Rümelin, Julian, 1999: *Demokratie als Kooperation*, Frankfurt (Main).
- Nussbaum, Martha, 1990: *Aristotelian Social Democracy*. In: Bruce R. Douglass / Gerald M. Mara / Henry S. Richardson (Hg.), *Liberalism and the Good*, New York / London, 203–252.
- Quong, Jonathan, 2012: *Liberalism without Perfectionism*, Oxford / New York.
- Rawls, John, 2003: *A Theory of Justice*. Revised Edition, Cambridge / London.
- Raz, Joseph, 1988: *The Morality of Freedom*, Oxford.
- Sher, George, 1997: *Beyond Neutrality. Perfectionism and Politics*, Cambridge.

- Taylor, Charles, 1991: What's Wrong with Negative Liberty? In: David Miller (Hg.), *Liberty*, Oxford, 141–162.
- Waldron, Jeremy, 1989: Legislation and moral neutrality. In: Robert E. Goodin / Andrew Reeve (Hg.), *Liberal Neutrality*, London / New York, 61–83.
- Wall, Steven / Klosko, George, 2003: Introduction. In: Dies. (Hg.), *Perfectionism and Neutrality. Essays in Liberal Theory*, Lanham / Boulder / New York / Oxford, 1–27.
- Wendt, Fabian, 2009: *Libertäre politische Philosophie*, Paderborn.
- Zellentin, Alexa, 2009: Neutrality as a Twofold Concept. In: *Les Ateliers de l'Éthique* 4, 159–171.