

Peter Niesen

Kants Theorie der Redefreiheit

Schriftenreihe der Sektion
Politische Theorien und Ideengeschichte in der
Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft

Herausgegeben von
Prof. Dr. Harald Bluhm
Prof. Dr. Rainer Schmalz-Bruns

Band 12

2011



Nomos

IV. Redefreiheit und Autonomie

1. Kants drei Konzeptionen der Redefreiheit

Im folgenden skizziere ich die Ergebnisse der vorangegangenen drei Kapitel, indem ich die drei von Kant vorgebrachten Argumente noch einmal kurz durchgehe. Jedes der drei Argumente bezieht sich auf charakteristische normative Ansprüche, reagiert auf spezifische Gefährdungen der Redefreiheit und enthält Grenzen und Einschränkungen (1.1.). Im Anschluß an die Zusammenfassung der drei Konzeptionen bitte ich sie in eine Abfolge zunehmend anspruchsvollerer Verständnisse von Autonomie ein, die bisher teilweise implizit geblieben waren (1.2.), um für eine anschließende Auseinandersetzung mit der Autonomietheorie der Gegenwart in Gestalt eines Vorschlags von Thomas Scanlon gerüstet zu sein (2.1.). Auf die Selbstkritik Scanlons an der eigenen Autonomietheorie reagiere ich mit einer konstruktivistischen Reinterpretation der von Autonomietheorien zugrundezulegenden Vermögen (2.2.). Eine kurze Erörterung der Kritik an autonomiebasierten Konzeptionen aus der Gegenwartsphilosophie beschließt diese Untersuchung (2.3.).

1.1. Rekapitulation

(1) Während der Rückgriff auf das Menschenrecht jeder Person in jeder Rechtsordnung zusteht und einen weiten, inhaltlich völlig ungebundenen Bereich von Sprechhandlungen abdeckt, findet er seine Schranken in den Rechten anderer Personen, unter denen die Verletzung persönlicher Ehre durch Beleidigung und Verleumdung im Vordergrund steht. Das Menschenrecht auf Mitteilungsfreiheit basiert auf einer allgemeinen, von der Form des Rechts nicht ablösbaren Präsumtion zugunsten der Willkürfreiheit von Individuen, die im Falle symbolischer Äußerungen besonders abgesichert wird. Im Gegensatz zu anderen Manifestationen der Handlungsfreiheit kann sich Mitteilungsfreiheit darauf stützen, daß bestimmte Folgen seiner Äußerungen dem Sprecher nicht zugerechnet werden: Folgen, die einem autonomen Hörer aus der Akzeptanz von sprachlichen Angeboten erwachsen. Damit fallen Äußerungen, die nachteilige Folgen auf einem Wege erreichen, der ihre autonome Akzeptanz oder Ablehnung sabotiert (Ablenkung, unterschwellige Beeinflussung, Ausbeutung von Zeitdruck und aufgeheizten Situationen), von vornherein aus dem Schutzbereich der Mitteilungsfreiheit heraus. Eine generelle Disprivilegierung unwahrer und unaufrichtiger gegenüber wahren

und aufrichtigen Äußerungen ist daraus für Kant jedoch nicht abzuleiten. Einschränkungen der Mitteilungsfreiheit verlaufen im wesentlichen über zwei Variable. Die erste ist die Existenzbehauptung von Rechten, die neben der Mitteilungsfreiheit gewährleistet werden müssen. Hier spielt der "Ehrenruf" eine wichtige Rolle, als inneres und äußeres angeborenes Recht auf den Schutz einer menschen- und privatrechtlichen Handlungssphäre. Weil Kants Einstufung des Rechts auf persönliche Ehre als Besitzrecht nicht zu überzeugen vermochte, wurde vorgeschlagen, den Schutz der Ehre als den Schutz des Werts von Freiheits- und Besitzrechten für eine Person zu verstehen. Die Verletzung der schuldigen "Achtung von seinen Nebenmenschen" hält Kant für eine ethische, nicht aber rechtlich zu sanktionierende Verfehlung. Schließlich kann die Verletzung der Menschenwürde als Schädigung von Autonomievermögen begriffen und ebenfalls als Einschränkung Grund der Äußerungsfreiheit festgehalten werden. Eine weitere Variable ist die Unterstellung der Hörerautonomie selbst. Daß es sich hierbei um eine zweite Variable handelt, wurde bereits kurz angedeutet, harrt aber noch einer systematischen Auseinandersetzung, die weiter unten geführt werden soll. In der Erörterung rechtlich verfolgbarer Lügen haben wir gesehen, daß Gesellschaften in Sonderkontexten - ein Beispiel war die Gerichtsverhandlung - unwahre und unaufrichtige Rede regulieren und verfolgen können. Auch ökonomische und professionelle Beziehungen werden häufig gegenüber falschen Behauptungen immunisiert, so daß das Strafrecht von Betrug, das Zivilrecht von falscher Produktinformation sprechen kann, selbst wenn negative Folgen für den Geschädigten sich allein seiner Akzeptanz von Äußerungsangeboten verdanken. Solche Einschränkungen verstoßen offenbar gegen das Prinzip, daß Schäden, die dem Hörer aus seiner autonomen Akzeptanz von Äußerungen erwachsen, nicht zur Regulierung solcher Äußerungen herangezogen werden können - es sei denn, es kann motiviert werden, warum gegenüber solchen Äußerungen von einem geringeren Grad an Hörerautonomie ausgegangen werden darf, als auf den ersten Blick plausibel erscheint. Dieser Punkt soll in Auseinandersetzung mit dem Verbot von nicht wahrheitswidriger oder irreführender Werbung unten erörtert werden (2.2.).

(2) Im Vergleich zur Mitteilungsfreiheit verfügt politische Redefreiheit über einen engeren inhaltlichen Skopus, aber ebenso über eine stärkere und prinzipiellere Absicherung. Als Themen politischer Rede hatten wir all das identifiziert, dessen kollektive Regelung mit Mitteln des Rechts beansprucht oder abgelehnt wird, nicht aber beliebige gesellschaftliche und kulturelle Themen. Die Freiheit politischer Rede ruht gleichermaßen auf den beiden Säulen des gesellschaftsvertraglichen oder Souveränitätsstatus der Aktivbürger und der Funktionalität politischer Kritik für die Rationalisierung der

Gesetzgebung. Betont man die erste Grundlage gegenüber der zweiten, so kommt politische Äußerungsfreiheit nicht allen Rechtspersonen gleichermaßen und automatisch zu; bei der umgekehrten Betonung kann der Staatsbürgerstatus dagegen vernachlässigt werden. Der zentrale geschützte Fall ist der, in dem Aktivbürger in politischer Rede Erfahrungen wirklichen oder vermeintlichen Unrechts artikulieren, das ihnen durch die Zwangsgewalt des Staates, in dem sie leben, widerfährt. Solche Äußerungen erscheinen schlechthin nicht einschränkbar, sowohl was ihren Ursprung im gesellschaftsvertraglichen Mitgliedschaftsstatus des Bürgers angeht, als auch was ihre kognitive Funktion für die Verbesserung der Gesetzgebung betrifft. Allerdings teilt sich die Unbedingtheit dieses gesellschaftsvertraglichen Geburtsrechts nicht automatisch den Äußerungen von juristischen Personen und Nicht-Staatsbürgern mit, die keinen Anspruch auf die Überprüfung der Staatsgewalt auf der Basis des Vertragskriteriums und schon gar keinen Anteil an Souveränitätsbefugnissen geltend machen können. Sie können allein das komplementäre Argument von der Rationalisierung der Gesetzgebung in Anspruch nehmen, da die qualitativen Resultate der öffentlichen Diskussion, die Thematisierung von Defiziten der Gesetzgebung und der epistemisch-politische Fortschritt nicht davon abhängig erscheinen, von wem Argumente, Überzeugungen und Gesichtspunkte in die Öffentlichkeit eingebracht werden. Die Extension politischer Redefreiheit ist sehr robust: selbst die Respektierung der Rechte anderer wird politischen Äußerungen nicht ausdrücklich abverlangt. Weil sie die Zwangsbefugnis des Staates mittels änderbarer Gesetze auch gegen den Dissens des Staatsbürgers ausdrücklich voraussetzt, ist mit der Logik politischer Rede eine Aufforderung zu Straftaten nicht vereinbar, wohl aber die denkbar scharfe Agitation zum Gesetzeswandel, darunter auch die Aufforderung zum Verfassungswandel durch Revolution. Weitere Einschränkungen gestattet die polizeirechtliche Kategorie der öffentlichen Sicherheit; im Staatsnotstand können darüberhinaus Redebefugnisse eingeschränkt werden, um einen "Rückfall" in den Naturzustand zu verhindern. Kants Auseinandersetzung mit problematischen öffentlichen Äußerungen richtet sich allerdings nicht nur auf deren Einschränkungsfähigkeit, sondern zeigt Dispositionen von Individuen und gesellschaftliche Mechanismen auf, die als Grundlage einer Selbstregulierungsfähigkeit des öffentlichen Diskurses dienen können, so daß auf rechtliche Einschränkungen weitgehend verzichtet werden könne.

Im Gegensatz zu anderen republikanischen Theoretikern der Äußerungsfreiheit verteidigt Kant Ansprüche auf politische Rede auch in nichtdemokratischen Staaten, allerdings beschränkt auf menschenrechtsrelevante Themen. Im demokratischen Staat fällt diese Restriktion weg; hier ist die inhalts- und standpunktorientierte Regulierung politischer Rede grundsätzlich nicht mehr zulässig. Unter Kants rationalistischem

Argument erscheint die Beschränkung "ausfallender" politischer Äußerungen dennoch möglich. Einen Grenzfall zulässiger Regulierung schließlich bilden unter demselben Argument Äußerungen, die für die Wiederholung historischen Unrechts plädieren, während sie unter dem Souveränitätsargument geschützt sind. Kant schränkt allerdings die Verfügung über ein Recht auf politische Rede durch den Ausschluß nicht-"selbständiger" Bürger ein, die durch die Abhängigkeit ihrer politischen Perspektiven von denen ihrer wirtschaftlichen oder familiären Patrone charakterisiert werden. Ihnen kann unter Kants Prämissen weder Teilhabe an der Souveränität noch die Unverzichtbarkeit ihrer Beiträge aus epistemischer Sicht bescheinigt werden. Dennoch kann für ihre freie Beteiligung an der politischen Öffentlichkeit ein Argument angeführt werden: sie ist aus dem Interesse nicht-privatautonomer Personen an Autonomisierung zu begründen.

(3) Der öffentliche Gebrauch der Vernunft schließlich steht ganz im Dienst des Interesses an Autonomisierung, sowohl des Kollektivs als auch des Individuums. Der Schutzbereich, der vom Vernunftgebrauch erzeugt wird, vermag nicht alle Äußerungstypen abzudecken - Kant grenzt "Erzählen und Scherzen" beispielhaft gegen rasonnierende Äußerungen ab. Der Bereich des Rasonnements selbst darf jedoch nicht zu restriktiv aufgefaßt werden; Kants Intention scheint hier zu sein, alle erwägenden, vergleichenden und begründenden Äußerungsmodi im breitesten Sinn zu inkludieren. Offen strategisches Argumentieren, in dem die manifeste Funktion der Äußerung nicht mit der Intention des Äußernden übereinstimmt, gehört ebenso zum Vernunftgebrauch wie ungültige und trügerische Argumentationen und andere Formen von Heuchelei. Was öffentlichen Vernunftgebrauch ausmacht, wird erst in Abgrenzung zum Privatgebrauch bestimmt, der Kant zufolge rechtlich beschränkt werden kann. Die traditionelle Interpretation, die den Privatgebrauch der Vernunft als einen funktional oder teleologisch eingeschränkten auffasst, bietet den Ansatzpunkt zur hier vorgelegten Deutung. Allerdings vermag diese Lesart nicht plausibel zu machen, warum eine Freiheit des Privatgebrauchs - neben den organisatorischen Nachteilen, die zweifellos zu erwarten wären - auch den Fortschritt der Aufklärung behindern würde. Die Neuinterpretation von O'Neill dagegen versteht den Privatgebrauch der Vernunft als einen solchen, der nicht allen Personen gegenüber zugänglich oder mitteilbar ist, da er sich auf Autoritäten neben der Vernunft beruft, die nicht von jedermann anerkannt werden. Diese Interpretation stellt eine nachvollziehbare Verbindung her zwischen geschützten Äußerungen und dem Beitrag, den sie zur Autonomisierung leisten können. Sie scheitert aber daran, daß sie falsche Klassifikationen erzeugt. Kants exemplarische Figuren, der Offizier und der Kirchenmann, könnten, indem sie den ihnen anvertrauten Personen gegenüber autori-

tätskritisch argumentierten, demnach einen öffentlichen, nicht privaten Gebrauch von ihrer Vernunft machen. Kant behauptet das Gegenteil. Die hier vorgeschlagene Deutung schließlich übernimmt von der traditionellen Interpretation das Merkmal der funktional strukturierten Kommunikationssituation, identifiziert diese aber nicht über einen teleologischen Zusammenhang sondern über ihren hierarchischen Aufbau, der eine symmetrische Fähigkeit von Sprechern und Hörern zu Rede und Gegenrede, These und Widerspruch unwahrscheinlich macht. Völlige Äußerungsfreiheit in inegalitär strukturierten Äußerungssituationen ist daher nicht immer mit dem Interesse aller Beteiligten an Autonomisierung in Einklang zu bringen; es erscheint gerechtfertigt, in solchen Situationen innerhalb enger Grenzen auch macht- und inhaltsasymmetrische Einschränkungen vorzunehmen.

1.2. Drei Stufen von Mündigkeit

Wenn auch in allen Argumenten, die Kant für die Gewährleistung von Äußerungsfreiheit formuliert, ein Zusammenhang zwischen freier Redeäußerung und autonomem Handeln und Denken das zentrale Motiv bildet, so lassen sich doch nicht alle Bezüge auf Autonomie über einen Kamm scheren. Auch wenn alle Aspekte sich letztlich einem breiten und umfassenden Verständnis von Mündigkeit einpassen lassen, so drücken doch die individuellen Konzeptionen nicht dasselbe Verständnis von Autonomie aus. Darüberhinaus sind modale Unterschiede zu berücksichtigen, je nachdem ob auf Autonomie als Anspruch, als Vermögen oder als Ideal zurückgegriffen wird. Es lassen sich bei Kant drei aufeinander aufbauende Konzeptionen von Mündigkeit unterscheiden, die den jeweils vorausgesetzten Personenrollen von Mensch, Staatsbürger und Weltbürger und damit dem Aufbau unserer Untersuchung entsprechen.

(1) Das erste Argument für Redefreiheit erfordert die Unterstellung von epistemischer und Zwecksetzungsautonomie auf seiten des Hörers, deren Anerkennung Kant als Rechtsmündigkeit auffaßt. Rechtsmündigkeit hat biologische Grundlagen. Allerdings kann nicht die Natur allein Menschen "von fremder Leitung frei" sprechen (*Aufkl.* 53); die Entscheidung darüber bleibt der Rechtsordnung vorbehalten. Rechtsmündigkeit wird nicht automatisch erworben und kann, wie wir gesehen haben, aus verschiedenen Gründen abgesprochen werden, etwa wenn jemand eine irrationale Verschwendungssucht an den Tag legt. Dies stimmt mit der Funktion überein, die die Rechtsmündigkeit für die Mitteilungsfreiheit übernimmt: eine Person muß sprachliche Angebote anneh-

men oder ablehnen können. Jemand, der nicht Nein sagen kann, kann nicht als autonomer Hörer aufgefaßt werden. Auf der Sprecherseite muß dagegen keine Rechtsmündigkeit vorausgesetzt werden, damit für eine Person ein Anspruch auf Mitteilungsfreiheit erhoben werden kann.

Die Erlangung von Rechtsmündigkeit impliziert rechtliche Freiheit und Gleichheit zwischen Rechtspersonen, auch zwischen Mann und Frau, sowie die rechtliche Zurechnungsfähigkeit und Geschäftsfähigkeit.³⁷⁸ Rechtsmündigkeit umfaßt sowohl die Fähigkeit als auch das Recht, sich seine Zwecke selbst zu bestimmen, also die für Zwecksetzungsautonomie und Zwecksetzungsfreiheit erforderliche "praktische Freiheit".³⁷⁹ Sie erfordert die Fähigkeit zu kalkulierendem, langfristig vorausschauendem Verhalten. Daß die Bestimmung der Willkür einer rechtsmündigen Person auch eine moralische sein könne, wird dabei nicht ausgeschlossen. Die Anerkennung rechtsmündigen Handelns verhält sich neutral gegenüber Motivationen aus rationaler Neigung oder aus neigungsunabhängiger Vernunft. Aus welchen Gründen eine rechtsmündige Person ihre Willkür bestimmt, "das geht uns im Praktischen ... nichts an, sondern ist eine bloß spekulative Frage" (*KrV* 675).

Die Funktion von Kants Verweis auf Rechtsmündigkeit als einer ersten Autonomiekonzeption ist nun nicht, daß die Gewährleistung von Redefreiheit das Vermögen der Rechtsmündigkeit als Wert anerkennt oder eine Perfektionierung der Rechtsmündigkeit zu befördern imstande wäre. Des Hörers Rechtsmündigkeit wird festgestellt, um ihn mit Freiheitsäußerungen behelligen zu können, denen die Rechtsordnung einen privilegierten Status verleiht. Dieser Status kommt ihnen allein aufgrund eines Anspruchs des Sprechers auf Nichtbehinderung seiner Willkürfreiheit zu. Die epistemische und Zwecksetzungsautonomie wird also nicht als Wert oder gesellschaftliches Ideal eingeführt, sondern als Ressource, die Rechtsordnungen zugunsten der Ausübung von Freiheitsinteressen belasten können. Kant behauptet nicht, daß es im Freiheitsinteresse des Hörers liegt, wegen seiner Leichtgläubigkeit anderen zum Gespött zu werden; der Hörer muß dies vielmehr als Folge des rechtsförmigen Koordinationsmodus zwischen den Menschen akzeptieren, der Standards von Zurechnungsfähigkeit, Verantwortlichkeit und eben auch Hörerautonomie enthält. Je umfassender und stabiler das Autonomievermögen des Publikums aufgefaßt wird, umso weitreichender, und damit auch krasser, irreführender und riskanter wird sich die Mitteilungsfreiheit geltend machen lassen.

378 Vgl. *Gem.* 141. Rechtsmündigkeit schließt für Kant nicht automatisch die Kompetenz ein, in eigener Sache vor Gericht erscheinen zu können. So können trotz ihrer "natürlichen" Mündigkeit und ihrer Freiheit und Gleichheit als Rechtspersonen Frauen dennoch "für bürgerlich-unmündig erklärt" werden (*Anthr.* 522), was ihnen den eigenständigen Gebrauch von Rechtsmitteln versagt.

379 Vgl. dazu oben, Kap. I, 1.3.2., 2.3.

Nach alldem wird sich zwar die Unterstellung von Überlegungs- und Zwecksetzungsautonomie nicht in jedem Kontext für alle Beteiligten wohlwärtig auswirken, allerdings gibt uns Kants Rekurs auf eine weitere Autonomiekategorie Aufschluß darüber, daß die *Erhaltung* des Überlegungs- und Zwecksetzungsvermögens schützenswert ist. Diese These entnehmen wir jedoch nicht Kants Argumentation für die Ausübung der Mitteilungsfreiheit, wir lokalisieren sie vielmehr in der Argumentation für ihre mögliche Einschränkung durch die Kategorie der "Menschheit in der Person eines jeden". Das "Recht der Menschheit" trägt dafür Sorge, daß unser Autonomievermögen nicht beschädigt und seine Aktualisierung nicht völlig, etwa durch Selbstverkauf, abgeschafft wird. Insofern bestimmte Äußerungstypen die Autonomievermögen ihrer Hörer nicht allein strapazieren, sondern nachgerade beschädigen, können sie rechtlich beschränkt werden. Diese Autonomiekonzeption wird bei Kant und im heutigen Verfassungsrecht übereinstimmend als (Recht auf) Menschenwürde aufgefaßt. Im Gegensatz zur Zwecksetzungsautonomie greift das Recht der Menschheit auf ein stärkeres Autonomievermögen zurück, das eine von physischen Bestimmungen unabhängige Handlungskausalität voraussetzt. Es steht genaunommen der Menschheit als einer überindividuellen, nichtempirischen Persönlichkeit zu.

(2) Politische Redefreiheit beruft sich auf ein anderes Autonomieverständnis als die menschenrechtliche Mitteilungsfreiheit. In Kants Darstellung ist zunächst bürgerliche Selbständigkeit die Mündigkeitskonzeption, die als Eintrittskarte zur Ausübung politischer Autonomie fungiert. Sie steht für Wahlmündigkeit und fungiert als empirische Staatsbürgerqualifikation.³⁸⁰ Kant beschränkt die Aktivbürgerschaft auf Besitzbürger und Amtsträger, während Frauen, Dienerschaft und Arbeitnehmer bloß den Schutz der Gesetze genießen sollen. Im Unterschied zur Rechtsmündigkeit verlangt die politische Mündigkeit also die *Faktizität* selbstgewählter Interessen, nicht nur die Fähigkeit und das Recht, sich selbst Zwecke zu setzen. Privatautonom ist ein Leben, das interessensouverän, nach Maßgabe der eigenen Interessen und nicht nach den Vorstellungen und Anweisungen anderer geführt wird, selbst wenn man mit ihnen (wie Ehefrau und Ehemann oder Herr und Knecht) letztlich, wie Kant vermutet, in einer Interessengemeinschaft vereint sein mag. Die Mündigkeitskonzeption der Selbständigkeit, die Privatautonomie, reagiert auf den Umstand, daß natürliche und Rechtsmündigkeit zwar hinreichende Voraussetzungen, nicht aber hinreichende Motivationen dafür sind, eine unabhängige Konzeption des Glücks zu wählen und zu verfolgen. Da die Aktivbürgerschaft von ihr abhängt, kann Privatautonomie nicht allein als faktisch ausgeübtes

380 S. oben Kap. II., 3.3.

Vermögen, sondern muß als Wert oder Ideal aufgefaßt werden. Dafür spricht auch, daß die Mobilität, sich aus einem "passiven Zustande zu dem aktiven empor arbeiten zu können", wie wir gesehen haben, rechtlich nicht verwehrt werden darf. Die normative Auszeichnung der privatautonen gegenüber einer privatheteronomen Lebensform (Lohnarbeiter, abhängige Ehepartner) konnte aber nicht überzeugen, so daß die Analyse politischer Autonomie über die Kategorie der bürgerlichen Selbständigkeit verworfen werden muß.

Glücklicherweise hängt die Argumentation für politische Redefreiheit nicht von der unhaltbaren Staatsbürgerqualifikation durch bürgerliche Selbständigkeit ab. Zwar betonen einige von Kants Beispielen den Zusammenhang zwischen der Verteidigung von Besitzinteressen und der legitimen Äußerung politischer Kritik. Die Skandalisierung von Enteignungen oder ungerechtfertigter Besteuerung hat zweifellos auch den Sinn, die privatautone Lebensform zu schützen. Die Extension politischer Rede ist aber bereits im Obrigkeitsstaat sehr viel allgemeiner gefaßt, als es die Verteidigung geschützter privatrechtlicher Interessen zuließe, und umfaßt Verletzungen anderer Menschenrechte und Vorschläge zur Optimierung der Gesetzgebung als Reaktion auf Ungerechtigkeiten, die beliebigen Personen widerfahren. Das solchen Befugnissen zugrundezuliegende Autonomievermögen setzt schlicht nicht voraus, daß eine Person privatautone Lebensentscheidungen getroffen hat.

Kants Konzeption politischer Autonomie, an die die politische Rede *de facto* anknüpft, stellt sich zunächst einmal als kollektive Autonomie in Form der staatsbürgerlichen Selbstgesetzgebung dar und ist insofern mit der Volkssouveränität identisch (die abgeschwächte Version als Gesellschaftsvertragssubjektivität, die für den autokratischen Staat maßgeblich ist, lasse ich hier außer Betracht). Volkssouveränität kann als Rechtsanspruch auf politische Autonomie verstanden werden; Autonomie kommt also in politischer Hinsicht zunächst als ein Teilhaberecht in den Blick. Die Teilhabe an der Volkssouveränität ermächtigt unter anderem dazu, Ansprüche auf politische Rede geltend zu machen: zur Artikulation von Rechte-Verletzungen, zur Teilnahme an der gesellschaftsweiten Ausgestaltung individueller Rechte und zur Deliberation über eine rationale Gesetzgebung. An den Gegenständen politischer Rede läßt sich unmittelbar ablesen, daß ein Verfügen über Privatautonomie keine sinnvolle exkludierende Voraussetzung für die Zulassung zu ihr wäre. Die erforderlichen individuellen Autonomievermögen sind weniger spezifisch als die der bürgerlichen Selbständigkeit. Unterstellt werden muß lediglich einerseits eine nicht vollständig delegierbare Fähigkeit, die eigenen Rechte zu interpretieren, andererseits die Fähigkeit, politisches Unrecht wahrzunehmen und sich damit auch als Autor von nicht zwangsläufig antizipierbaren

Beiträgen an der Rationalisierung der Gesetzgebung zu beteiligen. Diese Zuschreibungen erscheinen unkontrovers genug, um Kants Konzeption politischer Autonomie eine Brauchbarkeit auch jenseits des verworfenen Selbständigkeitskonzepts zu sichern.

(3) Die unter Aufklärungsgesichtspunkten gesuchte Art von Mündigkeit schließlich erschöpft sich nicht in der rechtlichen Zurechnungsfähigkeit und der bürgerlichen Selbständigkeit; sie geht auch über das Recht auf politische Autonomie und das Vermögen, sie auszuüben, hinaus. Es ist offensichtlich, daß man die bisher genannten Aspekte von Mündigkeit aufweisen, aber in einer dritten Hinsicht unmündig sein kann - indem man zwar partikuläre Überzeugungen und Wertungen pflegt, diese allerdings bloß vorgegebenen Mustern entsprechen; indem man sich der Autorität von Büchern, Seelsorgern und Ärzten unterwirft, statt sich seines eigenen Verstandes zu bedienen; indem man zwar politisch partizipiert, das politische Bewußtsein und die Stimmabgabe aber auf undurchschauten Abhängigkeiten aufruhen. In dieser dritten Hinsicht erfordert Mündigkeit über die kompetente rechtliche und politische Subjektivität hinaus, wichtige Dimensionen des Lebens in die eigenen Hände zu nehmen und traditionell eingeschlagenen Wegen nicht blind zu folgen. Überzeugungen, Praktiken, Mitgliedschaften, Mittel und Zwecke müssen reflektiert, überprüft, gegebenenfalls revidiert werden. Aufgeklärte Mündigkeit dient als verbindliches Ideal für verschiedene Lebensbereiche. Einerseits sind dieses Felder, die als für kognitivistisch interpretierten Fortschritt offen aufgefaßt werden: Politik, Religion, Gesundheit. Die kognitive Orientierung des Verfahrens des öffentlichen Vernunftgebrauchs macht es möglich, selbst die Wissenschaften diesem Muster zu unterwerfen. Im Rückblick wird deutlich, daß auch Kants Verständnis der Gedankenfreiheit, das sich an der anzustrebenden Richtigkeit des Denkens orientierte (s.o. Kap. I, 2.2.), der Freiheit des öffentlichen Vernunftgebrauchs inkorporiert werden kann. Aufgeklärte Mündigkeit umfaßt aber auch Fragen der persönlichen Lebensführung. So wie die bürgerliche Selbständigkeit davon zu emanzipieren beanspruchte, dem eigenen Interesse nur in Anverwandlung der prädefinierten Interessen des Hausherrn oder Arbeitgebers nachgehen zu können, würde aufgeklärte Mündigkeit die eigene Interpretation von Interessen, die eigenen Überzeugungen und Vorhaben, von Vorurteilen, Fehlern und der Indoktrination durch äußere Autoritäten befreien.

Während Rechtsmündigkeit und bürgerliche Selbständigkeit auf Fähigkeiten und faktischen Zuständen beruhen, ist Mündigkeit als Aufklärung ein Ideal, das höchstens graduell verwirklicht werden kann, dem aber Kant zufolge kaum jemals ein Endzustand korrespondieren wird. Aufgeklärte Mündigkeit wird also nicht als Vermögen unterstellt, sondern als Wert formuliert, zu dessen Verwirklichung die Praxis des öffentlichen

Vernunftgebrauchs den Schlüssel bildet. Damit jemand als Weltbürger angesehen werden kann, muß er keinen Nachweis führen, im Prozeß der Aufklärung bereits einen gewissen Entwicklungsstand erreicht zu haben. Allerdings wird er seine weltbürgerliche Praxis auf Situationen beschränken müssen, in denen tatsächlich eine wechselseitige Autonomisierung der Kommunikationsteilnehmer stattfinden kann. Um diese Kontexte zu identifizieren, muß auch die Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Vernunftgebrauch auf die Unterstellung eines, wenn auch weniger anspruchsvollen, Autonomievermögens zurückgreifen. Im Vergleich zur Mitteilungsfreiheit, die vom Hörer ein "Ablehnen können" erfordert, um den Sprecher zu beliebigen Äußerungen ihm gegenüber zu ermächtigen, sind die Anforderungen an die Kommunikationssituation unter dem öffentlichen Vernunftgebrauch höher. Damit der Vernunftgebrauch zur Autonomisierung der Beteiligten dienen kann, wird vom Publikum eines öffentlichen Vernunftgebrauchs erwartet - dies im Gegensatz zum Publikum eines privaten Vernunftgebrauchs - , daß es nicht nur frei akzeptieren oder ablehnen, sondern auch *antworten* kann. Die strukturelle Sprachlosigkeit des Publikums, die Nicht-Konvertierbarkeit der Rollen von Sprecher und Hörer, hatten wir ja als Grund dafür identifiziert, daß Vernunftgebrauch in inegalitären Kommunikationssituationen nicht zur Autonomisierung aller Beteiligten dienen kann: wenigstens der Sprecher wird definitiv nicht davon profitieren, wenn ihm nicht widersprochen werden kann. Der öffentliche Gebrauch der Vernunft bezieht sich also auf Autonomie in einem zweifachen Sinn, als Ideal und als Voraussetzung. Da Kant sich auf aufgeklärte Mündigkeit als Ideal, nicht als Vermögen bezieht, kann ihm in dieser Hinsicht nicht entgegengehalten werden, er gehe von unzutreffenden Erwartungen aus. Die Voraussetzungen in der sozialen Welt, auf die sich öffentlicher Vernunftgebrauch stützen kann, sind nicht ein bereits erreichter Standard aufgeklärter Mündigkeit, sondern die Ermöglichungsbedingungen für wechselseitige Autonomisierung, das heißt Kommunikationssituationen, die Rede und Gegenrede zulassen.

2. Kant und die Autonomietheorie der Gegenwart

Auf der Basis der verschiedenen Autonomiekonzeptionen, auf die sich Kants Theorie der Redefreiheit stützt, kann nun ein Vergleich mit zeitgenössischen Entwürfen vorgenommen werden. Die einflußreichsten Beiträge zu einer Autonomietheorie der Äußerungsfreiheit in den vergangenen drei Jahrzehnten stammen von Thomas Scanlon. Sie weisen zahlreiche Bezugspunkte zu Kants Argumentation auf, so daß sich eine ab-

schließende Konfrontation beider Konzeptionen aufdrängt. Der Vergleich verfolgt ein dreiteiliges Argumentationsziel. Am Beispiel von Scanlons frühem Aufsatz "A Theory of Freedom of Expression" soll gezeigt werden, daß Kants Auffassung wenigstens ein extensionales Problem vermeidet, das sich modernen Autonomietheorien stellt. Dies dient mir als Hintergrund für eine Skizze der unterschiedlichen normativen Hinsichten, in denen Autonomie bei Scanlon und Kant herangezogen wird (2.1.). Im nächsten Schritt soll dann ein weiteres Gegenbeispiel aufgenommen werden, das eine zentrale Schwäche von Autonomietheorien in dem Umstand aufzeigen soll, daß sie nicht über Äußerungsregulierungen auf der Grundlage eines "gerechtfertigten Paternalismus" disponieren können. Auf diesen Einwand hin schlage ich eine Erweiterung von Kants Konzeption der Mitteilungsfreiheit durch die Kategorien von epistemischer Arbeitsteilung und interpretierter Autonomie vor (2.2). Abschließend soll die Fundamentalkritik aufgenommen werden, der Autonomiebegriff sei als Grundlage für eine Theorie der Äußerungsfreiheit ungeeignet, weil er zu einer "sektiererischen" Konzeption führe. Dieser Einwand ist bei den drei Autoren, die ihn erheben, jeweils etwas anders gelagert. In bezug auf drei der erörterten Autonomiekonzeptionen ist er zurückzuweisen; in einer vierten Hinsicht soll dagegen mit einer Abschwächung des Kantischen Modells reagiert werden (2.3.). Mein Ziel in der abschließenden Auseinandersetzung ist es, einen Weg aufzuzeigen, wie die in dieser Untersuchung rekonstruierte Autonomietheorie Kants die Beweislast wieder auf die Seite der Kritiker zurückverlagern kann.

2.1. Scanlons "Eine Theorie" und Kants Mitteilungsfreiheit

In seinem Aufsatz "A Theory of Freedom of Expression" aus dem Jahre 1972 schlägt Thomas Scanlon ein Kriterium zur Beurteilung von Äußerungskonflikten vor, das er etwas irreführend als "Millsches Prinzip" deklariert, da es Kant weit mehr zu verdanken scheint.³⁸¹ Scanlon führt dieses Prinzip als *Millian principle* ein, weil es "eine natürliche Erweiterung der These [sei], die Mill in Kapitel 2 von *Über die Freiheit* verteidigt".³⁸²

Das Prinzip lautet folgendermaßen:

"Es gibt Schäden (*harms*), die, obwohl sie ohne die Existenz bestimmter Äußerungshandlungen nicht vorkommen würden, nicht zur Rechtfertigung rechtlicher Beschrän-

381 Die Nähe des Millschen Prinzips zu Kant hält auch Susan J. Brison, "The Autonomy Defense of Free Speech", *Ethics* 108, 1, 1998, 312-339, 326 Fn. 62, fest.

382 Thomas Scanlon, *The Difficulty of Tolerance*. Cambridge 2003, 14 (im folgenden *DT*). Das Millsche Prinzip wird von Scanlon nicht als Kriterium vorgestellt, das eine vollständige Theorie der Äußerungsfreiheit tragen soll, wohl aber als ihr "fundamentales Prinzip" (*DT* 15).

2.2. Kritik der Autonomietheorie: ein Kantischer Reparaturversuch

Nachdem Kants Theorie die Konfrontation mit Scanlons frühem Entwurf unbeschädigt überstanden hat, soll sie nun mit einem stichhaltigeren Einwand konfrontiert werden. Ein wirkungsvolles Gegenbeispiel gegen eine Konzeption der Äußerungsfreiheit, die auf Hörerautonomie basiert, hat Scanlon 1979 gegen die eigene Theorie vorgebracht. Demzufolge scheitern solche Autonomietheorien an Fällen von gerechtfertigtem Paternalismus wie dem Verbot der Zigarettenwerbung. Ein solches Verbot verstoße gegen das Prinzip, keine Einschränkung der Redefreiheit entgegen der Unterstellung durchzuführen, daß Bürger "autonome rationale Akteure sind" (DT 97). Dennoch sei ein solches Verbot nicht offensichtlich illegitim. Also sei Hörerautonomie nicht in allen Fragen einer Theorie der Redefreiheit maßgeblich. Das Argument ist schlüssig, denn es scheint ungerechtfertigt, die Unterstellung der Hörerautonomie für den Fall aufzuheben, daß Personen mit Werbung konfrontiert werden. Autonomie wird Hörern ja nicht nur für den Fall zugeschrieben, daß an ihre Vernunft, sondern auch für den verbreiteteren Fall, daß an ihre Wunschvorstellungen appelliert wird. Andererseits scheint die Einstellung von Zigarettenwerbung ein plausibles, verhältnismäßig schonendes Mittel zu sein, um wichtige gesellschaftliche Ziele zu erreichen. Zugespißt formuliert: Sind die Schäden des Rauchens hinreichend gravierend, und können sie auf dem Wege eines Werbeverbots reduziert werden - warum sollte sich dann selbst ein generelles Verbot des Rauchens leichter rechtfertigen lassen als ein generelles Verbot der Tabakwerbung? Sicherlich handelte es sich dabei doch um eine ungleich schwererwiegende Freiheitsbeschränkung.

Auch für die Kantische Konzeption der Mitteilungsfreiheit wirft ein Verbot der Zigarettenwerbung jedenfalls dann ein Problem auf, wenn ein solches Verbot - was nicht unplausibel erscheint - sich gegen gesundheitliche Schäden der prospektiven Räucher wendet, die sich der Werbeäußerungen annehmen.³⁹⁹ Dies ist mit P^m unvereinbar, da dieses Prinzip ausschließt, Äußerungen aufgrund von Schäden zu beschränken, die ihrem Publikum nicht entstünden, wenn dieses die Äußerungen nicht akzeptierte. Für die Zwecke des Arguments wollen wir außerdem annehmen, daß es sich beim Werbeverbot für Zigaretten um eine prophylaktische Maßnahme handelt, die unterbinden will,

399 Wenn die Rechtfertigung einer solchen Einschränkung auf Schäden bei Passivrauchern oder Gesundheitssystemen abzielte, handelte es sich nur dann um ein Gegenbeispiel, wenn Kants Konzeption der Mitteilungsfreiheit ein Prinzip wie P⁴ verträte. Da es plausibler ist, Kant das schwächere Prinzip P^m zuzuschreiben, muß angenommen werden, daß Schäden für andere Personen als die präsumtiv von der Tabakwerbung Überzeugten als Verbotsgründe für ihn zulässig sind. Die Gefahren des Passivrauchens werfen also als Verbotsgrund der Zigarettenwerbung keine Autonomieprobleme auf.

daß erwachsene Nichtraucher mit dem Rauchen beginnen. Für Minderjährige und für Leute, die bereits rauchen, ließe sich das Gegenbeispiel dadurch abwenden, daß bei ihnen (analog dem Fall der Drohung oder der unzureichenden Zeit zur Überlegung) aufgrund ihrer größeren Beeindruckbarkeit oder ihres Suchtverhaltens wohl von mangelnder Konsumentenautonomie auszugehen wäre. Unterstellen wir also, daß ein Verbot auf solche Zigarettenwerbung abzielte, die Nichtraucher zum Rauchen brächte, um sie selbst vor Folgen zu schützen, die negativ für ihre Gesundheit wären. Halten wir uns immer noch für berechtigt, solche Äußerungen einzuschränken, so fehlt uns ein Grund, warum wir in diesem Fall nicht von der Zwecksetzungsautonomie des Hörers ausgehen. Ein solcher Grund müßte darüberhinaus sehr spezifisch sein, um nicht gleichsam zu erfolgreich zu werden - aus der Einschränkungsfähigkeit der Tabakwerbung soll ja nicht automatisch die Einschränkungsfähigkeit aller ökonomischen oder kommerziellen Äußerungen folgen. Mit konsequentialistischen Erwägungen wird man Kants Konzeption nicht beeindrucken können - da seine Konzeption der Mitteilungsfreiheit auf die Art und Weise abhebt, in der ein Schaden verursacht wird, erscheint sie nicht hinreichend selektiv, um unsere intuitive Differenzierung nachzeichnen zu können, die besagt, aus einer Einschränkungsfähigkeit der Tabakwerbung solle nicht die Einschränkungsfähigkeit aller werbenden Äußerungen insgesamt abzuleiten sein. Für Scanlon dient sein Gegenbeispiel als ein Anlaß, die eigene Autonomietheorie zu verwerfen. Ich denke, daß Kant diese Konsequenz vermeiden kann, wenn seine Konzeption mit zwei Komponenten ergänzt wird, die eine differenziertere Zuschreibung von Hörerautonomie ermöglichen. Diese beiden Komponenten sind die Idee epistemischer Arbeitsteilung und die Idee interpretierter Autonomie.

Epistemische Arbeitsteilung besagt, daß nicht in jedem Bereich jeder Person vollständige Erkenntnisautonomie zugeschrieben wird. Oben haben wir mit dem Gerichtsverfahren bereits einen Sonderkontext erwähnt, in dem nicht stets von vollständiger epistemischer Autonomie ausgegangen wird. Ein Zeuge, der eine falsche Aussage macht, die zu einem Justizirrtum führt, wird sich nicht darauf berufen können, daß es beim Richter lag, ihm zu glauben oder nicht. Auch in ökonomischen und in professionellen Kontexten werden häufig höhere Richtigkeits- oder Aufrichtigkeitsanforderungen an Äußerungen gestellt und die "Entschärfung" problematischer Äußerungen damit nicht der Autonomie der Hörer überlassen. Daß eine Produktbeschreibung keine irreführenden oder falschen Angaben enthalten darf, bringen wir intuitiv nicht mit unserer Erkenntnis- und Zwecksetzungsautonomie in Konflikt, obwohl eine solche Vorschrift offensichtlich mit der Kompetenzunterstellung, daß wir über Behauptungen und Versprechungen der Produktvertreiber selbst befinden könnten, in Widerspruch

steht. Es würde zu Recht als grotesk empfunden, wollte sich ein Vertreter von Joghurt auf Mitteilungsfreiheit berufen, wenn er sein Produkt wahrheitswidrig als "für Diabetiker geeignet" kennzeichnete. Im Gegensatz zu anderen Bereichen, in denen wir uns Urteile über zutreffende und unzutreffende Behauptungen selbst vorbehalten und damit das Recht wie das Risiko in Kauf nehmen, auch auf unwahre und unaufrichtige Mitteilungen hereinzufallen, empfinden wir es in ökonomischen Beziehungen nicht als Beleidigung unserer Überlegungs- und Erkenntnisvermögen, daß die Ablehnung von irreführenden und falschen Äußerungen effektiv vorweggenommen wird.

In solchen Zusammenhängen scheinen wir mithin von der Plausibilität einer epistemischen Arbeitsteilung auszugehen, in der nur einige Sachverständige oder Experten sich erkenntnisautonom mit Behauptungen oder Versprechungen auseinandersetzen, während alle anderen durch die rechtliche Beschränkung falscher oder irreführender Aussagen solcher autonomer Auseinandersetzung *enthoben* werden - im doppelten Sinn einer Entlastung und einer Einschränkung der Entscheidungsmöglichkeiten. Eine solche Arbeitsteilung ist sicher unvermeidlich als Folge der Komplexität moderner Gesellschaften, allerdings liegt nicht auf der Hand, in welchen Konstellationen von uneingeschränkter Hörerautonomie ausgegangen werden sollte und wo nicht.⁴⁰⁰ Dies kann als eine faktische Frage verstanden werden, die sich auf Grade der Kompetenz im Umgang mit Äußerungen richtet. Statistisch könnte etwa das Differenzierungsvermögen eines "Durchschnittslesers" erhoben werden, dessen Umgang mit irreführenden, unwahren oder unaufrichtigen Äußerungen einen Maßstab für die Unterstellung von Hörerautonomie oder ihren Entzug abgäbe.⁴⁰¹ Dieses erfahrungsbasierte Wissen könnte dann bei

400 Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als führe die Idee epistemischer Arbeitsteilung die Differenzierung zwischen Tatsachenbehauptungen und Meinungsäußerungen, die wir aus Konzeptionen der Meinungsfreiheit kennen, in die Konzeption der Mitteilungsfreiheit ein, die ansonsten auf eine solche Unterscheidung verzichtet. Die beiden Unterscheidungen führten in dem Falle zu extensional gleichen Urteilen nicht-abgeleiteter Schutzwürdigkeit, daß im Falle von Tatsachenbehauptungen niemals, im Falle von Meinungsäußerungen stets, von epistemischer Autonomie auf Seiten des Hörers auszugehen wäre. Dem entspricht, daß sich in Konzeptionen der Meinungsfreiheit die rechtsdogmatische Benachteiligung von Tatsachenbehauptungen gegenüber Meinungsäußerungen wenigstens teilweise einer präsumtiven Differenz in der zu unterstellenden Hörerautonomie verdankt: "Dem Rezipienten wird [gegenüber Tatsachenbehauptungen] die Distanz erschwert. Wenn er nicht selber über besseres Wissen verfügt, gerät er in eine Akzeptanzsituation." (Dieter Grimm, "Die Meinungsfreiheit in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts", *a.a.O.*, 1702) Während zuzutreffen scheint, daß im Bereich von Tatsachenbehauptungen eine stärkere Disposition zu epistemischer Arbeitsteilung mit restriktiven Folgen für die Äußerungsfreiheit vorherrscht als im Bereich wertender Stellungnahmen, erscheint eine schematische Identifizierung der beiden Unterscheidungskriterien dennoch nicht haltbar, wie sich an dem unmittelbar anschließenden Beispiel im Text zeigen läßt.

401 Thomas M. Seibert, "Der Durchschnittsleser als Mittler gerichtlicher Kommunikationsvorstellungen", in Günther Grewendorf (Hg.), *Rechtskultur als Sprachkultur*. Frankfurt/M. 1992, 332-371, macht darauf aufmerksam, daß jeder gerichtliche Rückgriff auf einen "Durchschnittsleser" sich auf ein wertendes Konstrukt dessen, was man von einem Kommunikationsteilnehmer

der Zuschreibung von epistemischer und Zwecksetzungsautonomie zugrundegelegt werden; das Verhalten des Hörers könnte gleichsam als "natürliche" Grundlage für die Zuschreibung von Rechtsmündigkeit dienen. Ein zweiter Gesichtspunkt legt allerdings nahe, daß zusätzlich noch ein wertendes Urteil erforderlich ist, um unseren Intuitionen über die Einschränkungsfähigkeit von Mitteilungen Rechnung tragen zu können.

Diese zweite Komponente, die eine Autonomietheorie der Redefreiheit flexibler auf mögliche Gegenbeispiele reagieren lässt, kann anhand zweier neuerer Fälle aus der U.S.-amerikanischen Rechtsprechung eingeführt werden. Der Verfassungsrechtler Robert Post berichtet von dem Fall *Winter v. G.P. Putnam's Sons*, in dem erkrankte Pilzsammler den Verleger einer *Enzyklopädie der Pilze* für ihr Mißgeschick haftbar zu machen versuchten.⁴⁰² Die Kläger argumentierten, daß die Publikation fehlerhafte Informationen über tödliche Pilzsorten enthalten habe. Das Gericht wies die Klage ab, da erfolgreiche Schadenersatzansprüche an den Verleger den "uneingeschränkten Austausch von Ideen" beschädigen würden. Um aber von einem "Austausch von Ideen" zu sprechen, muß die beidseitige Fähigkeit zur Bewertung der Behauptungen und Vorschläge des jeweils anderen, also Erkenntnis- und Zwecksetzungsautonomie auf beiden Seiten unterstellt werden. Das Gericht beschreibt die Beziehung zwischen Lesern und Verleger mithin nicht als ein Verhältnis heteronomer Abhängigkeit, in dem Fragen der Richtigkeit an äußere Expertise delegiert werden können, sondern als Verhältnis kompetenter Gleicher, in dem Hörerautonomie auch gegenüber fehlerhafter Information vorausgesetzt werden dürfe. Anders hatte dasselbe Gericht im Falle fehlerhafter aeronautischer Tabellen, auf die sich Piloten verlassen hatten, entschieden.⁴⁰³ Die Frage ist, wann legitimerweise von verringerter Hörerautonomie ausgegangen werden sollte, und ob sich systematische Kriterien für Äußerungstypen oder Kontexte, die dies zulässig oder erforderlich machen, identifizieren lassen. Der subtile Unterschied zwischen luftfahrttechnischen Unterlagen und Pilzbeschreibungen und -illustrationen läßt nicht erwarten, daß solche Linien anhand vernunftrechtlicher Kriterien gezogen werden könnten. Entscheidungen über Äußerungsfreiheit oder Regulierungsfähigkeit erfordern vielmehr die Konstruktion der gesellschaftlichen Beziehung zwischen Sprecher und Hörer. Wie im Falle der Pilzenzyklopädie muß das Recht auch in anderen epistemischen Bereichen "ein bestimmtes Bild von Rechtssubjekten [erzeugen] und in bestimmte

erwarten können sollte, bezieht (333f., 349ff.).

402 938 F.2d 1033, 9th Cir. 1991. Zitiert bei Robert Post, "Sexual Harassment and the First Amendment", MS 2000, 9f.

403 *Brocklesby v. United States*, 767 F.2d 1288, 1294-95, 9th Cir. 1985. Post, "Sexual Harassment", *a.a.O.*, 10.

gesellschaftliche Zusammenhänge projizieren".⁴⁰⁴ Je stärker die Konstruktion dieser Beziehung den Charakter eines autonomen Austauschs betont, desto schärfer immunisiert sie sie gegenüber Einschränkungsmöglichkeiten, und ein desto höheres Maß an deliberativer Vorsicht verlangt sie den Kommunikationspartnern ab. Die reflektierte Zuschreibung von Hörerautonomie zwingt uns daher dazu, eine gesellschaftliche Abwägung zwischen Freiheit und Zumutbarkeit vorzunehmen. Kants Konzeption der Rechtsmündigkeit trägt diesem Umstand Rechnung, indem sie darauf besteht, daß über das Vorliegen natürlicher Voraussetzungen hinaus ihre Zuschreibung an einen konstruktiven institutionellen Akt geknüpft ist. Ebenso ließe sich seine Konzeption der Hörerautonomie durch eine konstruktivistische Lesart ihrer Zuschreibungsbedingungen ergänzen. In dem Fall beruhte das Äußerungsrecht nicht allein auf der Registrierung von Fällen, Genres, Themen und Situationen, in oder gegenüber denen erfahrungsgemäß autonome Reaktionen auf Äußerungen erfolgen, sondern auch auf der weitergehenden Notwendigkeit, ein normatives Bild von den Redetypen und -verhältnissen zu entwerfen, für die man sich entschließt, Reaktionen als autonome zu behandeln.

Als Vorbild für eine solche Konstruktion kann eine neuere Erörterung des Begriffs der Verantwortung dienen, die sich dem Problem widmet, wann die Zuschreibung rechtlicher Verantwortlichkeit gerechtfertigt sein kann. Der Begriff der Verantwortung weist eine ähnliche Unbestimmtheit auf wie der Begriff der Hörerautonomie. Der Rechtsphilosoph Klaus Günther argumentiert, daß die Rechtfertigbarkeit eines Rekurses auf persönliche Verantwortung letztlich einer gesellschaftsweiten Selbst-Interpretation von Verantwortlichkeit aufrufen muß, die aus einer "gemeinsamen Selbstausslegung aller Staatsbürger" hervorgeht.⁴⁰⁵ In dieser Selbstausslegung geht es darum, "wie die Staatsbürger ihre eigene Freiheit zur kritischen Stellungnahme gegenüber eigenen und fremden Äußerungen und Handlungen verstehen, in welchem Umfang und in welcher Weise sie einander wechselseitig diese Freiheit zugestehen."⁴⁰⁶ Der neue Gesichtspunkt, den diese Überlegungen einführen, ist, daß es sich bei der Autonomiezuschreibung und der Festlegung ihrer Grenzen letztlich um eine Frage handelt, die nicht auf der menschenrechtlichen Ebene, sondern auf der Ebene politischer Selbstbestimmung zu beantworten ist. In einem demokratischen Staat, so Günther, befindet sich das politische Kollektiv reflexiv darüber, wofür eine Person (und nicht etwa die Umstände, die soziale

404 Post, "Sexual Harassment", *a.a.O.*, 11.

405 Klaus Günther, "Verantwortlichkeit in der Zivilgesellschaft", in Stefan Müller-Doohm (Hg.), *Das Interesse der Vernunft*. Frankfurt/M. 1998, 465-485, 482.

406 Klaus Günther, "Der strafrechtliche Schuldbegriff als Gegenstand einer Politik der Erinnerung in der Demokratie", in G. Smith/A. Margalit (Hg.), *Amnestie*. Frankfurt/M. 1997, 48-89, 76, vgl. 74-78.

Zugehörigkeit oder die vergangene Prägung und Erziehung) verantwortlich gemacht werden soll. Die Zuschreibung von Verantwortlichkeit setze voraus, daß die Bürger "einander Entscheidungs- und Handlungsfreiheit angesichts von Handlungsalternativen zubilligen. Außerdem müssen sie jedoch festlegen, welche Fähigkeiten und Unfähigkeiten, Freiheitsspielräume und Rücksichtnahmen ... zu dem Konzept einer verantwortlichen Rechtsperson gehören sollen, das sie gemeinsam für künftige Zurechnungen von Normverletzungen entwerfen."⁴⁰⁷

Dieses Konzept der Verantwortung, das zunächst für den engen Bereich einer strafrechtlichen Zurechnung entwickelt wurde, ist in seiner Relevanz nicht auf diesen Bereich beschränkt. Günthers Überlegungen lassen sich auf unsere äußerungsrechtliche Frage anwenden. Auch die Zuschreibung von Hörerautonomie in Fragen der Äußerungsfreiheit wird nur auf der Basis einer gesellschaftlichen Selbstinterpretation erfolgen können, die auf revidierbare Weise festlegt, gegenüber welchen Äußerungstypen Personen aufgrund von welchen Erfahrungen und aufgrund welcher Konsistenzforderungen als autonom *gelten sollen*. Die Interpretationsbedürftigkeit der Zuschreibung von Hörerautonomie erzwingt somit, die nur scheinbar selbstgenügsame menschenrechtliche Perspektive der Mitteilungsfreiheit aufzubrechen und ihr durch die gesellschaftliche Konstruktion ihrer Zuschreibungsvoraussetzungen Konturen zu verleihen. Indem die Auslegung der Autonomie der Rechtspersonen durch die Staatsbürger vorgenommen werden soll, bringt dies mit politischer Autonomie eine weiterführende Autonomiekonzeption ins Spiel. Für Kants Konzeption politischer Redefreiheit ist charakteristisch, daß sie sich reflexiv auf die Menschenrechte erster Stufe richtet, ihre Vorenthaltung skandalisiert und ihre Interpretation und Ausgestaltung begleitet. Unsere Überlegung unterstreicht nun erneut die Zusammengehörigkeit der Ebenen menschenrechtlicher und politischer Autonomie. Sie betont, daß man nicht sagen kann, welche Freiheitsansprüche erster Stufe zu gewährleisten sind, ohne eine Interpretation der zu ihrer Gewährleistung vorauszusetzenden Autonomievermögen vorzulegen.

Die Leistungsfähigkeit dieses Vorschlags läßt sich an einem Einwand von Cass Sunstein überprüfen, der sich als Variante von Scanlons Selbstkritik auffassen läßt. Sunstein wendet sich weniger gegen eine allzu libertäre Ausdehnung der Äußerungsfreiheit in einem bestimmten Fall wie dem der Tabakwerbung; ihm geht es vielmehr um die Frage, ob das Vorliegen von Hörerautonomie in modernen Gesellschaften überhaupt als Standardfall vorausgesetzt werden könne. Sunstein zufolge erfordert die Respektierung von Autonomie "recht verstanden", daß sichergestellt werde, daß die Menschen "ein

407 Günther, "Verantwortlichkeit", *a.a.O.*, 482.

hohes Maß an Kontrolle (*mastery*) darüber haben, wie sie ihr eigenes Leben führen wollen. In unserer Welt spiegeln viele Entscheidungen nicht diese Art von Kontrolle, sie spiegeln vielmehr einen Mangel an Autonomie ... Es gibt eine Menge realer Beschränkungen der Hörerautonomie, die sich dem Mangel an hinreichender Bildung, Informationen und Chancen verdanken. Angesichts dieser Umstände ist es nicht offensichtlich, daß der Staat die Hörerautonomie respektiert, indem er zuläßt, daß jede Art von Rede gehört wird.⁴⁰⁸ Sunstein betont zweifellos zu Recht, daß das Publikum von Äußerungen sich nicht stets aus ausschließlich umfassend informierten, stabilen und autonomen Persönlichkeiten zusammensetzen wird. Was er nicht berücksichtigt, ist, ob die Unterstellung von Hörerautonomie in allen Fällen eine empirische Diagnose abgibt, oder ob es sich manchmal um eine kontrafaktische Idealisierung handelt.

Natürlich könnte Sunstein zurückgeben, daß die Zuschreibung von Hörerautonomie als eine oftmals kontrafaktische Idealisierung die Frage darauf verschöbe, wann es angemessen ist, diese Idealisierung vorzunehmen. Extrem unplausible Zuschreibungen von Autonomie werden nicht notwendigerweise stabil sein. Praktiken, in denen die voraussetzenden Autonomievermögen sich zu weit von den empirischen Kompetenzen der Beteiligten entfernen, laufen Gefahr, der Selbsterstörung zu unterliegen oder Exklusionsdruck gegenüber solchen Teilnehmern aufzubauen, die konsistent Autonomieforderungen unterschreiten. Aber es gibt auch Beispiele dafür, daß planvolle Überforderungen empirischer Autonomievermögen umgekehrt bewertet werden. Ein klarer Fall, in dem starke normative Gründe für die Unterstellung von Hörerautonomie sprechen, ist die Kategorie politischer Rede innerhalb eines demokratischen Systems. Auch dort, wo wir über Belege dafür verfügen, daß ein ernster "Mangel an hinreichender Bildung, Informationen und Chancen" zu beklagen ist, scheint es eine fundamentale Prämisse der demokratischen Regierungsform zu sein, daß wir einander so behandeln, als seien wir autonome politische Akteure und souverän in der Festlegung unserer politischen Präferenzen und Überzeugungen. Setzen wir dies nicht voraus, unterminierten wir die von uns geschätzten demokratischen Praktiken wie die Ausübung gleicher politischer Freiheit oder die Inszenierung einer freien öffentlichen Debatte. In der Demokratie steht es uns also nicht frei, in erwähnenswertem Umfang auf die Unterstellung zu verzichten, wir verhielten uns politischer Rede gegenüber wie umfassend informierte, stabile, autonome Bürger.

Allerdings scheint es auch Bereiche zu geben, in denen die entgegengesetzte Generalisierung zutrifft: auf den Gebieten von medizinischer Beratung oder der Lebensmittelsicherheit wären wir unvernünftig, unterstellten wir uns wechselseitig universale Kompe-

408 Cass Sunstein, *Democracy, a.a.O.*, 143.

tenz in der Beurteilung strittiger Fragen. Hier erheben wir keine Einwände, wenn falsche oder irreführende Äußerungen nicht unter den Schutz der Redefreiheit fallen. Zugunsten der gesellschaftlichen Entwicklung erlauben wir, daß epistemische Komplexität für uns reduziert wird; unter anderem dadurch, daß bestimmte Äußerungstypen reguliert werden. In solchen Bereichen lassen wir eine epistemische Arbeitsteilung zu; wir erlauben, daß das Individuum (wenigstens temporär) seine epistemische Souveränität an von staatlichen Autoritäten bestellte Garanten veräußert. In diesem Fall braucht die Aberkennung der Hörerautonomie nicht unseren tatsächlichen Fähigkeiten zu entsprechen. Man stelle sich einen Betrugsversuch vor, der so miserabel ausgeführt wäre, daß niemand auf ihn hereinfallen könnte. Dennoch würde es wohl kaum als eine Einschränkung unserer Autonomievermögen zählen, falls uns das Strafrecht einer Auseinandersetzung damit enthöhe. Auf Sunsteins Einwand sollten wir daher erwidern, daß Hörerautonomie eine Idee ist, auf die sich einige von uns geschätzte Praktiken stützen und nicht nur eine faktische Annahme. Schließlich sollte auch der Beitrag nicht unterschätzt werden, den eine uneingeschränkte Auseinandersetzung zur Autonomisierung der Beteiligten liefert. Allerdings könnte der Rekurs auf den Wert der Autonomisierung, den wir bisher in der Auseinandersetzung mit der Autonomietheorie der Gegenwart vermieden haben, selbst problematisch erscheinen. Dies bringt uns zu einem letzten Einwand.

2.3. Ist Autonomie ein zu voraussetzungsvolles Konzept?

Neben dem Einwand, die Unterstellung von Hörerautonomie lasse keine hinreichend sensible Unterscheidung verschiedener Äußerungskategorien zu und dem Einwand, die Unterstellung von Hörerautonomie sei empirisch nicht zu halten, hat ein dritter Einwand gegen Autonomietheorien große Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Dies ist der Einwand, Autonomie sei ein sektiererisches Ideal und eigne sich aus dem Grunde nicht als tragfähige Basis für Argumente in der politischen Philosophie. Dieser Einwand findet sich in drei Versionen bei drei Autoren; entsprechend soll er in drei Schritten erörtert werden.

(1) In Joshua Cohens Formulierung dieses Einwands klingt ein Echo an die Schriften von Rawls aus den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts an. Cohen kritisiert die Ansicht, "Äußerungsfreiheit [sei] wegen ihrer Verbindung mit Autonomie stets in der Lage, andere Werte zu übertrumpfen. Dies signalisiert, daß ein Bekenntnis zur Äußerungsfreiheit von einer Festlegung auf Autonomie als höchsten Wert abhängt. Aber das

droht Äußerungsfreiheit in eine sektiererische politische Position zu verwandeln".⁴⁰⁹ Eine solche sektiererische Position sei unverträglich mit "vernünftigem Pluralismus", nämlich der Auffassung, "daß es eine Pluralität verschiedener, konfligierender, völlig vernünftiger Verständnisse dessen gibt, was von Wert ist".⁴¹⁰ Diese Diagnose führt Cohen ebenso wie Scanlon in seinen späteren Aufsätzen dazu, für eine interessenpluralistische Theorie der Redefreiheit zu optieren. Statt auf Autonomie beruft sich Cohen auf präsumtiv weniger umstrittene Grundbegriffe: auf drei fundamentale Interessen an Expression, Information und Deliberation.

Zweifellos hat Cohen Recht damit, daß Autonomie nicht der einzige Wert ist, der in Auseinandersetzungen über Äußerungsfreiheit zählen sollte, und daß ein undifferenzierter "Maximalismus" freier Rede nicht überzeugen kann.⁴¹¹ In Fragen der Mitteilungsfreiheit reflektiert eine Kantische Konzeption dies auf zweierlei Weisen: erstens, indem sie (entgegen den "absoluten" Verbotsverboten von Scanlon und Meiklejohn) koexistierende Rechte einräumt, mit denen der Gebrauch der Äußerungsfreiheit in Einklang zu bringen ist; zweitens, insofern autonomiefremde Gesichtspunkte zur Interpretation und Zuschreibung von Hörerautonomie erforderlich sind. Gegenüber willkürfreien Äußerungen, so war im vorangegangenen Abschnitt zu sehen, greifen wir zwangsläufig auf andere Überlegungen zurück, um etwa den Informationen für Piloten, nicht aber denen für Pilzsammler stärkere Korrektheitsanforderungen aufzuerlegen, oder um die Autonomie von Nichtraucherplanvoll zu unterfordern, indem wir sie nicht der Tabakwerbung aussetzen.

Wenn wir allerdings von der Mitteilungsfreiheit zu politischer Rede und öffentlichem Vernunftgebrauch übergehen, ist schwer zu sehen, wie eine Beschränkung von Äußerungen aufgrund von Argumenten, die mit der Ausübung und Kultivierung von Autonomie konkurrieren, möglich wäre. Cohens Einwand wäre also nicht gegenüber der Konzeption der Mitteilungsfreiheit, wohl aber gegenüber den Konzeptionen politischer Redefreiheit und öffentlichen Vernunftgebrauchs aufrechtzuerhalten, die sich auf stärkere Autonomieverständnisse stützen: auf politische Autonomie und aufgeklärte Mündigkeit. Zwar sind beide Konzeptionen von Äußerungsfreiheit, wie wir gesehen haben, Kant zufolge nicht einschränkungsfrei zu gewährleisten.⁴¹² Es ist also nicht der Fall, daß Äußerungen aufgrund ihrer Verbindung zur Autonomie im politischen Sinn und im Sinne umfassender Autonomisierung völlig einschränkungsimmun wären.

409 Joshua Cohen, "Freedom of Expression", *Philosophy and Public Affairs* 1993, 221f.

410 Cohen, "Freedom of Expression", *a.a.O.*, 223.

411 Cohen, "Freedom of Expression", *a.a.O.*, 229, vgl. bereits Scanlon, *DT* 98.

412 Zu den Einschränkungen politischer Rede und des Vernunftgebrauchs s. oben, Kap. II, 2.1.-2.4, sowie Kap. III, 4.

Allerdings kann der Bereich politischer Rede in der Demokratie, wie wir gesehen haben, keinen Einschränkungen *gegen* die Unterstellung politischer Autonomie unterworfen werden. Seine Einschränkungen müssen sich darauf berufen, Rahmenbedingungen für die Ausübung von Autonomie bereitzustellen und so Äußerungsfreiheit gleichsam an der Oberfläche zu regulieren, in den Autonomiegebrauch der Staatsbürger aber letztlich nicht einzugreifen. Ebenso wenig kann der öffentliche Vernunftgebrauch mit dem Argument begrenzt werden, im Hinblick auf einen seiner Gegenstände (Politik, Religion, Kunst, Moral, Gesundheit, Wissenschaft) sei ein anderer Wert wichtiger als die Autonomisierung von Individuum und Kollektiv, so daß sich eine uneingeschränkte öffentliche Erörterung dieses Gegenstands verböte. Dort, wo die Konzeptionen politischer Rede und öffentlichen Vernunftgebrauchs anwendbar sind, beanspruchen sie, in Fragen der Äußerungsfreiheit den Ausschlag zu geben.

Tatsächlich reflektiert Cohens Theorie diesen Beschränkungsvorbehalt unter einer anderen Beschreibung. Eines der drei fundamentalen Interessen, die seinem Entwurf zugrundeliegen, bezeichnet er als deliberatives Interesse. Dieses Interesse wurzelt in der Vorstellung, daß es anstrebenswert ist, die eigenen Überzeugungen und Handlungen auf die stärksten verfügbaren Gründe zu stützen. Damit gehe der Wunsch einher, die eigenen evaluativen Ansichten nicht allein aus Unwissenheit oder einem Mangel an bekannten Alternativen zu bejahen, sondern sie auf ein umfassendes Verständnis dieser Gründe zu stützen. Dies bringe auch "ein Interesse an Rahmenbedingungen mit sich, die sich günstig auf ein solches Verständnis auswirken". Weiterhin erkennt Cohen an, daß das so umschriebene deliberative Interesse "manchmal als im Wert der Autonomie inbegriffen" vorgestellt wird.⁴¹³ Im Unterschied zum Autonomiebegriff könne sich ein deliberatives Interesse allerdings auf "eine gemeinsame Grundlage [berufen], die verschiedene vernünftige Konzeptionen teilen".⁴¹⁴

Die Frage, wie kontrovers der zugrundegelegte Autonomiebegriff ist, soll im nächsten Absatz wieder aufgenommen werden. Hier bleibt festzuhalten, daß die Übereinstimmung zwischen einem deliberativen Interesse und einer Wertschätzung des Ideals der Autonomisierung im Kantischen Sinn aufgeklärter Mündigkeit sehr groß erscheint. Das Aufklärungsideal bezog sich ja ebenfalls auf die Bedeutung einer Überprüfung und gegebenenfalls der Verwerfung von Überzeugungen, Praktiken und Autoritäten. Zum Ausgang aus dem Zustand der Unmündigkeit wird nichts anderes verlangt als die Identifikation von Gründen, auf die sich die bisher fraglos vorausgesetzten Überzeugungs- und Autoritätssysteme stützen können, und ihre eigenständige Bewertung in der

413 Cohen, "Freedom of Expression", *a.a.O.*, 228, 229.

414 Cohen, "Freedom of Expression", *a.a.O.*, 224.

Konfrontation mit Alternativen. Daß sich Vormünder in ethischer und epistemischer Hinsicht vor dem eigenen Verstand erklären und bewähren sollen, läßt sich im Sinne Cohens als Interesse an transparenten, wohlverstandenen und starken Gründen, auf die wir unser Denken und Handeln stützen können, deuten. Insofern eine Person ein deliberatives Interesse geltend macht, verfährt sie mithin nicht anders, als wenn sie Autonomisierung im Sinne aufgeklärter Mündigkeit als ein Ideal ansieht. Cohens Einwand erscheint also gegenüber Kants Theorie der Redefreiheit nicht stichhaltig.

(2) Nun müssen wir uns den Grundlagen für die Auffassung zuwenden, eine Bezugnahme auf Autonomie könne in Äußerungsfragen nicht nur nicht allgemein verbindlich sein, ja, sie wirke sich unter Bedingungen eines vernünftigen Pluralismus von Weltanschauungen sektiererisch aus. Rawls hatte die methodische Neuorientierung seiner Gerechtigkeitstheorie hin zu einem politischen Liberalismus unter anderem damit begründet, Kants Verständnis von Autonomie sei als "umfassendes moralisches Ideal" ungeeignet, um als "angemessene Grundlage für einen Verfassungsstaat" herangezogen zu werden: "So verstanden wäre der Liberalismus nichts anderes als eine weitere sektiererische Lehre."⁴¹⁵ Wie Rawls' Bezugnahme auf Kants *Grundlegung* deutlich macht, hat er Kants moralisches Autonomieverständnis vor Augen und nicht sein Verständnis von Mündigkeit in ihrer ganzen, hier dargelegten Breite.⁴¹⁶ Der Bezug auf Kants moralisches Autonomieverständnis hat in Rawls' Werk eine ambivalente Vorgeschichte. Einerseits macht Rawls in seinem ersten Hauptwerk *Eine Theorie der Gerechtigkeit* geltend, der Entwurf des berühmten Urzustands ließe sich als "eine verfahrensmäßige Deutung von Kants Begriff der Autonomie und des Kategorischen Imperativs" auffassen.⁴¹⁷ Dennoch markiert er bereits zu diesem Zeitpunkt eine gewisse Distanz, indem er diese Deutung als "Kantische Interpretation" seiner Gerechtigkeitskonzeption darstellt, nicht etwa als ihre "Kantische Begründung". Für die Kantische Lesart des Urzustands wird keineswegs Allgemeinverbindlichkeit oder Alternativlosigkeit beansprucht. Sie stellt eines unter mehreren möglichen Verständnissen des Urzustandes dar und nimmt unter ihnen keine Sonderstellung ein.⁴¹⁸ Das Schicksal des Urzustands soll nicht mit der Vertretbarkeit von Kants Auffassung moralischer Autonomie stehen und fallen. In seinen späteren Schriften macht Rawls dann insbesondere zwei Argu-

415 John Rawls, "Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch", in ders., *Die Idee des politischen Liberalismus*. Frankfurt/M. 1992, 255-292, 284f.

416 Rawls, "Gerechtigkeit als Fairness", *a.a.O.*, 285. Wir haben oben bereits gesehen, daß sich Scanlon in seiner Einschätzung von Kants Autonomieverständnis als übermäßig starke und kontroverse Auffassung ebenfalls auf die Erörterung moralischer Autonomie in der *Grundlegung* bezogen hatte. Scanlon, *DT* 16. S. o. Abschnitt 2.1., Text zu Fn. 394.

417 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M. 1975, 288.

418 Vgl. Stephen Darwall, "A Defense of the Kantian Interpretation", *Ethics* 86, 1976, 164-170, 165.

mente gegen die Tauglichkeit moralischer Autonomie im Kantischen Sinn als Grundbegriff der politischen Philosophie geltend. Erstens sei sie nicht hinreichend spezifisch - sie erstreckte sich zu breit auf alle Bereiche des Lebens.⁴¹⁹ Zweitens seien über ihre Möglichkeit und normative Verbindlichkeit vernünftige Meinungsverschiedenheiten möglich, die nicht auf verschiedenen Interessen beruhten, sondern auf schwer bestreitbaren Rahmenbedingungen des modernen Lebens, die einen bleibenden Pluralismus an Weltanschauungen erzeugen.⁴²⁰

Es wird nun nach der voranstehenden Argumentation nicht überraschen, daß ich Rawls' Einwand im Hinblick auf Kants moralisches Autonomieverständnis nicht widerspreche, seine Kritik aber in ihrer Wirksamkeit dennoch für begrenzt halte. Unsere Untersuchung von Kants Theorie der Redefreiheit hat ja in allen drei Modulen, von der epistemischen und Zwecksetzungsautonomie über politische Autonomie bis zur aufgeklärten Mündigkeit, die Unabhängigkeit seiner Argumentation von der Konzeption moralischer Autonomie, also der Normierung und Motivation des Handelns aus bloßer Vernunft, betont. Dort, wo Kant fraglos auf moralische Autonomie zurückgreift, in der Konzeption der Menschheit in der Person eines jeden (Kap. I, 3.4., vgl. IV, 1.2), ist dieser Rekurs ungeeignet, eine Ausdehnung der Äußerungsfreiheit zu propagieren. Er dient vielmehr dazu, die Mitteilungsfreiheit durch die Menschenwürde zu begrenzen.

Die Unterstellung eines Autonomievermögens in dem Sinn, in dem es in Kants Konzeption der "praktischen Freiheit" herangezogen wird, die wir als epistemische und Zwecksetzungsautonomie ausformuliert und letztlich unter dem Schirm der Rechtsmündigkeit verortet haben, kann dagegen kaum kontrovers sein. Aufgrund ihrer internen Verbindung zu Vorstellungen von Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit erscheint die Unterstellung eines solchen schwachen Autonomievermögens unverzichtbar, soll nicht die Rede von rechtsförmigen Verhältnissen zwischen Personen gänzlich sinnlos werden. Als Kandidaten, an denen sich eine signifikante Kontroverse entzünden kann, bleiben mithin nur die beiden anspruchsvolleren Konzeptionen politischer Autonomie und aufgeklärter Mündigkeit übrig.

Politische Autonomie ist für Rawls aber kein Konzept, das ebenso kontrovers wäre wie moralische Autonomie, wie sich an mehreren Systemstellen zeigen läßt. In der Neu-

419 Rawls, *PL* 78, vgl. "Gerechtigkeit als Fairness", *a.a.O.*, 283.

420 Zu den "Bürden des Urteilens", den zersplitterten Erfahrungs- und Bewertungsgrundlagen moderner Gesellschaften (durch Arbeitsteilung und die Zugehörigkeit zu verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen, durch sprachliche Vagheit und interpretative Vielfalt, durch Schwierigkeiten in der Erfassung und Bewertung von Belegen und Gründen und die zwangsläufige Einseitigkeit möglicher Lösungen) s. Rawls, *PL* 127ff., 206. Ausführlischer zu den Gründen für Rawls' Neuorientierung in der politischen Philosophie Peter Niesen, "Die politische Theorie des politischen Liberalismus: John Rawls", in A. Brodacz/G. Schaal (Hg.), *Politische Theorien der Gegenwart*. Bd. II, Opladen 2001, 23-54, 27-29, 32-36.

interpretation seiner Gerechtigkeitstheorie innerhalb eines politischen Liberalismus betont Rawls, daß der Entwurf des Urzustands *ein* Autonomievermögen nachbildet; dieses Vermögen sei allerdings als ein politisches, nicht als ein "ethisches" zu verstehen. Der Urzustand "stehe für" die Autonomie der Bürger im Hinblick auf die Gerechtigkeitsprinzipien, die für sie gelten sollen.⁴²¹ Weiterhin sichert Rawls die politische Autonomie der Staatsbürger denkbar fundamental darüber ab, daß er ihrer gleichen, nicht bloß formalen politischen Freiheit absoluten Vorrang gegenüber gesellschaftlichen Zielen einräumt.⁴²² Schließlich läßt sich dieser Befund auch dadurch belegen, daß Rawls sich autonomiewidrige Beschränkungen politischer Redefreiheit in der Demokratie nur im Rahmen einer außergewöhnlichen Verfassungskrise vorstellen kann.⁴²³

Wenn Kants Theorie der Redefreiheit nicht auf das kontroverse moralische Autonomieverständnis aufbaut, das herangezogene Vermögen der Rechtsmündigkeit dagegen unkontrovers erscheint und schließlich der hervorgehobene Status politischer Autonomie zwischen Rawls und Kant nicht strittig sein kann - so bleibt nunmehr das Ideal aufgeklärter Mündigkeit übrig, um unter Rawls' Prämissen als möglicherweise kontroverses Autonomieideal identifiziert werden zu können. Aufgeklärte Mündigkeit ist, wie wir gesehen haben, das Ideal der Autonomisierung in einer Reihe von Diskurs- und Lebensbereichen. Damit weist es ein Merkmal auf, das Rawls in der Kritik potentiell "sektiererischer" Grundlagen der politischen Philosophie hervorhebt: es scheint sich auf schlechthin alle Themen zu beziehen, nicht nur auf die für die fundamentalen politischen Verhältnisse relevanten. Als Grundbegriff der politischen Philosophie wäre einem solchen Ideal eine Bereichsüberschreitung zur Last zu legen, indem es in nicht-politischen Bereichen, etwa in Fragen des persönlichen Charakters, aber auch in der Gestaltung von Freundschaften und familiären oder kommunitären Beziehungen, eine autonome Lebensführung als vorzugswürdig gegenüber möglichen Konkurrenten auszeichnete.

Unsere bisherige Untersuchung hatte ja bereits an einem Fall aufgezeigt, daß die Kritik an zu umfassenden Autonomiekonzeptionen in Kants politischer Philosophie durchaus fündig werden kann. Ein Aspekt, an dem sich ihre Berechtigung ablesen läßt, ist die bereits erörterte Kategorie bürgerlicher Selbständigkeit, ein Konzept, das sich auf normative Vorstellungen ökonomischer Tätigkeit und häuslichen Zusammenlebens bezieht (s.o. II, 3.3., IV, 1.2.). Gegen die Verwendung bürgerlicher Selbständigkeit als

421 PL 155, vgl. 180.

422 Vgl. PL 69 sowie John Rawls, "Erwiderung auf Habermas", in Philosophische Gesellschaft Bad Homburg und W. Hinsch (Hg.), *Zur Idee des Politischen Liberalismus*. Frankfurt/M. 1997, 196-262, 230.

423 PL 462-481, bes. 479f.

Autonomieideal, das die gesellschaftliche Entwicklung anleiten soll, ist einzuwenden, daß es Lebensentwürfe, die keine ökonomische Autonomisierung des Lebens anstrengen, ungerechtfertigt benachteiligt. Wer kein privatautonomes Leben anstrebt, wird unter der Voraussetzung dieses partikularen Ideals daran gehindert, sich an der gemeinsamen Ausübung politischer Freiheit zu beteiligen. Das Sozialideal, das der Selbständigkeit zugrundeliegt, nämlich daß man sich durch Verkauf von Gütern und nicht durch die Abtretung der Arbeitskraft erhalten soll, war aber nicht als allgemein verbindlich zu erweisen. Allerdings hatte sich ebenfalls gezeigt, daß das Ideal bürgerlicher Selbständigkeit keine konstitutive Rolle für Kants Auffassung politischer Redefreiheit spielt. Die von politischer Rede ins Spiel gebrachte politische Autonomie überwindet die Begrenzung, die ihr durch die Kategorie bürgerlicher Selbständigkeit auferlegt worden war.

Die verbleibende Frage ist mithin, ob aufgeklärte Mündigkeit als ein in Rawls' Worten "umfassendes" Ideal, das sich auf viele Dimensionen des Lebens außerhalb des Bereichs politischer Koordination richtet, eine ähnlich kontroverse Werorientierung wie die bürgerliche Selbständigkeit darstellt. Wenn dies der Fall sein sollte, wäre zu überprüfen, was die Auswirkungen für die ihr entsprechende Konzeption der Äußerungsfreiheit sind.

(3) Auch für Charles Larmore empfiehlt sich eine Theorie, die nicht mit dem Ideal der Autonomie operiert, durch ihre "nichtsektiererische Basis".⁴²⁴ Larmore bezieht sich ausdrücklich nicht nur auf das moralische Autonomieverständnis aus *Grundlegung* und *Kritik der praktischen Vernunft*, sondern auch auf die Konzeption aufgeklärter Mündigkeit aus *Was ist Aufklärung?*.⁴²⁵ Kants Autonomieverständnis verlangt Larmore zufolge, "daß wir gegenüber jeder inhaltlichen Sicht des guten Lebens, das heißt, jeder Lebensweise, die eine bestimmte Struktur von Zwecken, Bedeutungen und Praktiken aufweist (wie etwa ein Leben, das von bestimmten kulturellen Traditionen geprägt oder das einer Religion gewidmet ist), stets eine kontingente Zugehörigkeit einnehmen sollen, die sich auf der Basis von Reflexion revidieren läßt. ... Kant zufolge können solche Lebensweisen nur dann wirklich wertvoll sein, wenn wir sie so verstehen, als wählten wir sie aus einer Position kritischer Distanzierung. ... Die Quelle dessen, was von Wert ist, und damit der höchste Wert, drückt sich in dieser Pose der Wahl aus: unsere Freiheit, uns über empirische Bedingtheiten zu erheben."⁴²⁶ Larmore liegt daran, auch kommunitäre Traditionen für den Liberalismus zu gewinnen, der sich daher "gegenüber dem Streit

424 Charles Larmore, "Political Liberalism", in ders., *The Morals of Modernity*. Cambridge 1996, 121-151, 132.

425 Larmore, *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge 1987, 78.

426 Larmore, "Political Liberalism", *a.a.O.*, 128. Dem Sinn nach übereinstimmend, aber affirmativ: Christine Korsgaard, "Kant's Formula of Humanity", in dies., *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge 1996, 106-132, 122.

zwischen Individualismus und Tradition neutral" verhalten müsse, um andere, mit Autonomie konkurrierende "Werte der Zugehörigkeit und der Tradition" zulassen zu können.⁴²⁷

Zwar ließen sich an Larmores Kant-Interpretation einige kritische Fragen richten. Überbetont sie nicht die menschliche Freiheit in Fragen des guten Lebens, in denen Kant, wie wir gesehen haben, darauf besteht, daß kontingente Neigungen sich des Individuums bemächtigen und nicht umgekehrt (s.o. I, 1.2.)? Karikiert nicht die Idee einer freien Wahl die kognitiven Prozesse, die tatsächlich in der Überprüfung von Zugehörigkeiten und Autoritätsstrukturen vor sich gehen? Darüberhinaus haben wir mehrfach die Relevanz der Unterscheidung empirisch/nichtempirisch für die Module von Kants Theorie der Äußerungsfreiheit zurückgewiesen. Dennoch scheint Larmores Beschreibung Kants Konzeption aufgeklärter Mündigkeit nicht völlig zu verfehlen, insofern diese Konzeption im Kern die Werte von Distanzierungsfähigkeit und Revidierbarkeit bejaht. Allerdings gibt Larmore der Position aus *Was ist Aufklärung?* eine ethische Zuspitzung. Der Aufsatz bezieht das Ideal aufgeklärter Mündigkeit ja sowohl auf persönliche als auch auf überpersönliche Kontexte. Im Zentrum von Larmores Einwand steht nicht die kritische Herangehensweise, die das Ideal der Mündigkeit von uns in bezug auf die überpersönlichen Gegenstände von Wissenschaft, Kunst, Politik oder (die von Kant kognitivistisch verstandene) Religion verlangt. Er kritisiert vielmehr die ethische Festlegung, die *Was ist Aufklärung?* ausdrückt: die Idee, daß jede Person dazu aufgerufen ist, ihre unbefragten Loyalitäten, Überzeugungen und Zugehörigkeiten in bezug auf Familie, Freundschaft, kirchliche und kulturelle Zugehörigkeit, ja selbst ihre Diät einer distanzierenden Prüfung zu unterziehen und sie je nach Ergebnis dieser Prüfung zu bekräftigen, zu revidieren oder zu verwerfen. Daß Kant ein solches Mündigkeitsideal ausdrücklich ethisch privilegiert, läßt sich nicht zuletzt daran ablesen, daß er sich als entgegenstehende Motive nur einen "Mangel ... der Entschließung und des Mutes", nur "Faulheit und Feigheit" vorstellen kann (*Aufkl.* 53). Larmores Einwand kann mithin als Kritik des Werts aufgeklärter Mündigkeit als eines umfassenden Ideals der Lebensführung im Sinne eines *ethischen Perfektionismus* verstanden werden. Die ethische Vervollkommnung eines solchen Lebens müßte in der ausnahmslosen Unterwerfung aller Lebensbereiche unter die distanzierende Praxis der Reflexion vermutet werden.

Larmores These, die Verbindlichkeit eines solchen Lebensideals könne unter Bedingungen des gesellschaftlichen Pluralismus nicht allen Menschen gegenüber erwiesen werden, soll hier nicht widersprochen werden. Des Arguments halber sei unterstellt, es

427 Larmore, "Political Liberalism", *a.a.O.*, 139, 151.

könne nicht auf "nicht-sektiererische" Weise geltend gemacht werden, daß ein Leben verfehlt ist, dessen Wertorientierung nicht vorrangig beinhaltet, seine wesentlichen Praktiken und Zugehörigkeiten distanzierend zu überprüfen. Was für Folgen hätte dies für Fragen der Äußerungsfreiheit? Meine Vermutung ist, daß die Folgen gering wären und daß auch mit einer abgeschwächten Auffassung des Werts persönlicher Autonomisierung dieselbe Extension des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu gewährleisten wäre. Auch wo das Anstreben aufgeklärter Mündigkeit nicht als unkontroverses Gut vorauszusetzen wäre, kann immer noch die *Möglichkeit*, in beliebiger Hinsicht Mündigkeit anstreben zu können, als unkontroverses Gut angesehen werden. Auch dort, wo die Kultivierung persönlicher Autonomie im Sinne des Ideals aufgeklärter Mündigkeit, d.h. die *faktische* Überprüfung, Revision, etc. von Lebensvollzügen, nicht als ethische Pflicht des Menschen verstanden wird, kann ja dennoch ein *Anspruch* auf Autonomisierung in bezug auf jede einzelne Dimension der Zugehörigkeit eine unkontroverse, universale Forderung sein. Es wird kaum zu bestreiten sein, daß im Konflikt- oder Krisenfall die Möglichkeit der Distanzierung und Revision familiärer, freundschaftlicher, kultureller oder religiöser Zugehörigkeiten und Abhängigkeiten zur Verfügung stehen sollte. Dort, wo Konformität, Zugehörigkeit oder Tradition von innen als bedrückend und restringierend empfunden werden, ist ein Anspruch auf Distanzierung und Revision positiv zu bewerten, ohne daß sich an einen solchen Anspruch gleich ein Lebensideal der Autonomisierung in allen Lebensbereichen knüpfen würde. Das hieße, daß auch für den Fall, daß das Emanzipationsideal nicht selbst als Teil eines ethisch verbindlichen Lebensentwurfs zu erweisen wäre, Traditionen und Loyalitäten sich nicht der Distanzierung und Kritik entziehen können sollten. Ein Anspruch auf Autonomisierung richtete sich nicht darauf, sukzessive möglichst viele Dimensionen des Lebens reflexiv zu überprüfen, sondern stünde als Reaktionsmodus auf Erfahrungen von Unglück, Unterdrückung oder Manipulation zur Verfügung. Ein Anspruch auf Autonomisierung im Sinne autonomer Mündigkeit kann also auf der Basis schwächerer Voraussetzungen geltend gemacht werden, als dies eine perfektionistische Pflicht zur Autonomisierung erlaubte. Auch einem solchen Anspruch kann rechtlich nur dadurch Rechnung getragen werden können, daß ein Recht auf öffentlichen Vernunftgebrauch zur Verfügung steht und sich auf alle Lebensbereiche erstreckt, in denen Zugehörigkeiten und Traditionen strittig werden können.

Das bedeutet nicht, daß die Freiheit des öffentlichen Vernunftgebrauchs nicht dennoch ein Lebensideal aufgeklärter Mündigkeit öffentlich befördern würde. Auch wenn sich öffentlicher Vernunftgebrauch nicht auf ein Ideal, sondern auf einen Anspruch auf Autonomisierung im Sinn aufgeklärter Mündigkeit stützt, wird er keine Auswirkungen-

neutralität gegenüber ethischen Konzeptionen beanspruchen können, die sich vom Autonomisierungsideal abgrenzen.⁴²⁸ Die Kontroverse zwischen Rawls und Larmore auf der einen, Kant auf der anderen Seite richtete sich ja auf die Neutralität der Begründung der Freiheit des öffentlichen Vernunftgebrauchs, nicht auf die kulturelle Neutralität einer solchen Praxis. Die freie öffentliche Erörterung von ethischen, religiösen, familiären Autoritätszusammenhängen kann sich destabilisierend auf substantielle Gemeinschaften auswirken; sie kann zur Erosion von Gruppen beitragen, zu deren ethischen Idealen eine Emanzipation von Autoritäten nicht nur nicht gehört, sondern die sich nur über die Nicht-Hinterfragung von Autorität reproduzieren können. Dazu kommt, daß Bräuche, Traditionen und starke Gemeinschaften nicht nur von innen, sondern auch von außen unter Rechtfertigungsdruck geraten werden. Der Beitrag, den öffentlicher Vernunftgebrauch zur Aufklärung einer Person leistet, verdankt sich ja nicht allein ihrer Artikulation von Vermutungen und Zweifeln, sondern setzt den freien allseitigen Austausch voraus.

Resümierend ist festzuhalten, daß Kants Autonomietheorie der Redefreiheit deutlich weniger kontrovers ist, als es die neuere Kritik an der Verwendung des Autonomiebegriffs, sei es in der politischen Philosophie allgemein, sei es in der Theorie der Äußerungsfreiheit, vermuten ließe. Kants umfassendes Verständnis der Mündigkeit wirkt sich in Fragen der Äußerungsfreiheit nicht maximalistisch aus, wie Cohen befürchtete. Es greift auch nicht auf so starke und voraussetzungsvolle Grundbegriffe zurück, wie Cohen und Rawls vermuten: Die hier zugrundegelegten Konzeptionen von Mündigkeit operieren, insofern sie die Äußerungsfreiheit stützen, unabhängig von dem spekulativeren Verständnis moralischer Autonomie und seinen restriktiven Anforderungen an Normen und Motivationen. Kants zweiteilige Konzeption politischer Autonomie kann am wenigsten im Verdacht stehen, kontroverse Anleihen zu machen. Sie sieht sich, soweit ich sehe, heutzutage mit keiner ernsthaften Kritik konfrontiert. Als zu voraussetzungsreich schließlich könnte Kants Verständnis aufgeklärter Mündigkeit erscheinen, wenn man sie mit Larmore als ethisch-perfektionistisches Konzept interpretiert. Sie wäre dann einer Abschwächung bedürftig, aber auch fähig. Aufgeklärte Mündigkeit kann die Freiheit des öffentlichen Vernunftgebrauchs auch dann tragen, wenn Autonomisierung als ein Anspruch, nicht als ein Ideal verstanden wird.

428 Vgl. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge 1987, 43, und Rainer Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M. 1994, 82.

Literaturverzeichnis

Gerichtentscheidungen

BVerfGE (Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts) 30, 1971, 173ff. (*Mephisto*).

BVerfGE 42, 1976, 163ff. (*Echternach*).

BVerfGE 42, 1976, 143ff. (*Deutschland-Magazin*).

BVerfGE 61, 1983, 1ff. (*Wahlkampf"CSU: NPD Europas"*).

BVerfGE 93, 1995, 266ff., (*"Soldaten sind Mörder"*).

OLG Köln, Entscheidung v. 8. 1. 1998, *NJW* 1998, 763ff.

BVerfGE 102, 2000, 347ff. (*Benetton*).

Schenck v. United States, 249 U.S. 47, 1919.

New York Times Co. v. Sullivan, 376 U.S. 254, 1964.

Cohen v. California, 403 U.S. 15, 1972.

Brocklesby v. United States, 767 F.2d 1288, 9th Cir. 1985.

Hustler Magazine v. Falwell, 485 U.S. 46, 1988.

Winter v. G.P. Putnam's Sons, 938 F.2d 1033, 9th Cir. 1991.

R.A.V. v. City of St. Paul, Minnesota, 505 U.S. 377, 1992.