

Symposium zu Cassee, Andreas: *Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen*, Berlin: Suhrkamp 2016. 282 Seiten. [978-3-518-29802-2]

Herausgegeben von Christian Neuhäuser (TU Dortmund)

Ein Flirt mit dem Naturrecht

Von Andreas Niederberger (Universität Duisburg-Essen)

Mit seiner Studie *Globale Bewegungsfreiheit* legt Andreas Cassee eine beeindruckende und umfassende Sichtung der Diskussion über die sogenannte Ethik der Immigration vor – eine Diskussion, die bislang vor allem in Großbritannien, Kanada und den USA geführt wurde und zu deren Verbreitung im deutschsprachigen Raum Cassee vorher schon wesentlich beigetragen hat (Cassee und Goppel 2012). Systematisch klar und plausibel geordnet präsentiert und überprüft er nahezu alle Argumente, die für oder gegen die Berechtigung vorgebracht wurden, Grenzen zu schließen oder Bewegungsfreiheit (auch) international zu reklamieren. Ziel des Buches ist es aber nicht nur, einen Überblick über die bisherige Debatte zu bieten, sondern vielmehr selbst ein Recht auf globale Bewegungsfreiheit zu begründen. Was diese Begründung beansprucht und wie überzeugend sie ist, soll im Folgenden rekonstruiert und überprüft werden.

1. Globale Bewegungsfreiheit als natürliches Recht

Bereits zu Beginn der Schrift wird festgehalten, dass sie auf ein „moralisches Recht auf globale Bewegungs- und Niederlassungsfreiheit“ (18) hinausläuft, was später dahingehend präzisiert wird, dass es sich um ein „negatives moralisches Anspruchsrecht“ (212) handeln soll. Die Negativität dieses Rechts erklärt Cassee so, dass er zwar davon ausgeht, dass es auch Verpflichtungen gibt, Zugewanderten Zugang zu Bürgerschaft und staatlichen bzw. gesellschaftlichen Sozialleistungen zu verschaffen, er sich aber mit diesen Verpflichtungen im vorliegenden Buch nicht befasst. Stattdessen konzentriert er sich auf das negative Recht, dem bei seinen Adressat_innen die Pflicht entspricht, Rechteinhaber_innen *nicht* durch Grenzen daran zu hindern, sich weltweit frei zu bewegen. Um dieses Recht terminologisch genau zu erfassen, wählt Cassee im Anschluss an Wesley Hohfelds (1913) Differenzierungen zwischen unterschiedlichen Verständnisweisen des Ausdrucks „Recht (*right*)“ die Bezeichnung eines „Anspruchsrechts (*claim right*)“.

Die Charakterisierung der globalen Bewegungsfreiheit als eines *moralischen* Rechts ließe sich zunächst so lesen, dass ein Maßstab gewonnen werden soll, um rechtliche Rechte (bzw. deren Nichtgewährung) zu bewerten oder zu kritisieren. Dafür spricht, dass Cassee schon bei der ersten Vorstellung seines Vorhabens auf die Spannung zwischen Legalität und Legitimität verweist. Er konstatiert ein rechtliches Recht zur Grenzschießung (bzw. die Abwesenheit einer völkerrechtlichen Verpflichtung, Grenzen nicht zu errichten oder zu schließen) (15) und sieht die Funktion der Begründung eines moralischen Rechts auf globale Bewegungsfreiheit darin, die Legitimität des rechtlichen Rechts in Frage zu stellen.

Am Ende des Buches geht er jedoch über dieses in aktuellen philosophischen Diskussionen, z.B. über Menschenrechte, gängige Verständnis moralischer Rechte als eines Kritikmaßstabs existierender rechtlicher Rechte bzw. Ordnungen insgesamt hinaus und schreibt:

So dürfte ein moralisches Recht auf globale Bewegungsfreiheit weitreichende Implikationen auf der individualethischen Ebene haben. Wenn die bestehenden Einwanderungsbeschränkungen moralisch unhaltbar sind, dann tun irreguläre Migranten wahrscheinlich kein Unrecht, wenn sie entsprechende rechtliche Regelungen zu umgehen versuchen. Darüber hinaus sind individuelle Bürgerinnen wohl dazu berechtigt, Verbote für die Beherbergung von ‚Illegalen‘ zu ignorieren oder den Migrationsbehörden Informationen vorzuenthalten, und möglicherweise sind sie auch moralisch verpflichtet, dies zu tun, solange ihnen keine übermäßigen negativen Konsequenzen drohen. Und schließlich korrespondiert dem Recht auf globale Bewegungs- und Niederlassungsfreiheit auch auf kollektiver Ebene nicht nur die direkte Pflicht, keinen ungerechtfertigten Zwang gegen Einwanderungswillige auszuüben, sondern auch eine indirekte Pflicht, auf Hintergrundbedingungen hinzuwirken, unter denen Verletzungen dieses Rechts künftig vermieden werden können. (281)

Trotz der Abschwächung, dass es nur um „individualethische“ Implikationen geht, die „wahrscheinlich“ gelten, und nichts zu wirklichen Konfrontationen mit existierenden Rechtssystemen und ihren Akteuren gesagt wird, sind moralische Rechte für Cassee, wie die zitierte Passage klar macht, mehr als bloße Bezugspunkte für Kritik: Sie sind nichts weniger als überpositiv (also außerhalb des positiven Rechts) begründete Rechte, die direkte Geltung auch in positiven Rechtsordnungen (bzw. gegen solche) für sich beanspruchen können. Ansonsten wäre nicht klar, wie sie die angeführten „Implikationen“ für das Verhältnis zu rechtlichen Erwartungen haben könnten. Es handelt sich also zumindest im Fall des Rechts auf globale Bewegungsfreiheit um ein natürliches Recht, wie es klassischerweise verstanden wird, nämlich um ein Recht, das durch keine positive Rechtsordnung genommen werden kann und

in seiner Geltung von keiner solchen Ordnung abhängig ist. Egal, welche Gründe für die Notwendigkeit und den Sinn einer positiven Rechtsordnung angeführt werden könnten, in den Hinsichten, in denen sie das Recht auf globale Bewegungsfreiheit verletzt, kann sie letztlich Befolgung nicht berechtigterweise erwarten (es sei denn, sie nimmt eine Einschränkung jenes Rechts vor, um einen ähnlich gewichtigen oder sogar gewichtigeren Anspruch zu sichern [214f.] – dies ist aber kein Zugeständnis an die positive Rechtsordnung, sondern erkennt lediglich an, dass naturrechtliche Ansprüche nicht per se kompatibel miteinander sind).

Damit greift die Bestimmung des Rechts auf globale Bewegungsfreiheit als eines negativen Anspruchsrechts zu kurz. Im Sinne von Leif Wenars (2005) Beobachtung, dass Rechte gewöhnlich als Moleküle der hohfeldschen Atome auftreten, setzt sich Cassees Recht auf globale Bewegungsfreiheit – so wie es am Ende des Buches präsentiert wird – aus mindestens drei Komponenten zusammen:

- (i) einer ersten *claim right*-Komponente, d.h. dem Anspruch auf die Pflicht anderer Individuen und Kollektive, keine Grenzen zu errichten;
- (ii) einer *privilege*-Komponente, d.h. der Freiheit, nicht der Pflicht zu unterliegen, von anderen gesetzte Grenzen anzuerkennen;
- (iii) einer zweiten *claim right*-Komponente, d.h. dem Anspruch auf die Pflicht anderer Individuen und Kollektive zu gewährleisten, dass die Freiheit (ii) tatsächlich besteht.

Cassee erläutert nicht eigens, wie er zu dieser Erweiterung des negativen Anspruchsrechts kommt. Man könnte – angesichts des Verweises auf ein Implikationsverhältnis im angeführten Zitat – denken, dass er das negative Anspruchsrecht auf globale Bewegungsfreiheit (i) so versteht, dass es die Freiheit (ii) und das positive Anspruchsrecht (iii) umfasst oder nach sich zieht. Eine Betrachtung der Argumente, die er für seine eigene Position vorbringt, zeigt jedoch, dass die Begründung der Freiheit (ii) logisch (und im Text) der Begründung der beiden Anspruchsrechte vorhergeht und dass sich aus dem Anspruchsrecht (iii) das Anspruchsrecht (i) (möglicherweise per Implikation) ergeben soll. Der Schluss des Buches stellt also keinen Ausblick auf mögliche Folgerungen dar, die sich aus dem Vorhergehenden ergeben, sondern er unterstreicht vielmehr nochmals, wie das Argument für das Recht auf globale Bewegungsfreiheit aufgebaut ist.

2. Die negative Begründung des Freiheitsrechts

Hohfeld arbeitet unter dem Titel *privilege* heraus, dass es eine Verwendungsweise von „Recht“ gibt, bei der diese bezeichnet, dass Rechteinhaber_innen *keine* Pflicht haben, etwas Entgegenstehendes zu tun, es ihnen also freisteht, dasjenige zu tun, was nicht durch eine entgegenstehende Pflicht verboten ist. Das Freiheitsrecht, von anderen gesetzte Grenzen nicht anerkennen zu müssen, liegt genau dann vor, wenn andere *kein* Anspruchsrecht hinsichtlich der Grenze haben, also wenn ihre Setzung einer Grenze *keine* Pflicht bei anderen nach sich zieht, diese Grenze zu respektieren. Die Begründung von *privileges* ist daher gewöhnlich negativ, weil sie sich auf die Abwesenheit von Pflichten richtet.

Der erste Teil des Buches ist genau in diesem Sinn der Frage gewidmet, ob es einen per se bestehenden Rechtsanspruch gibt, Grenzen setzen und deren Beachtung erwarten zu dürfen. Cassee argumentiert, dass alle vorliegenden Begründungsversuche für einen solchen Anspruch scheitern – worauf ich hier nicht weiter eingehen werde, weil ich seine Einschätzung teile, dass sich auf der Ebene natürlicher bzw. moralischer Rechte kein solches Anspruchsrecht finden und begründen lässt (was nicht ausschließt, dass es überhaupt keine natürlichen bzw. moralischen Rechte gibt, weil sich diese grundsätzlich nicht begründen lassen). Überraschend ist – aber dies unterstreicht letztlich nur die Unaufgebbarkeit des von ihm verteidigten natürlichen Rechts –, dass Cassee sich nicht mit der – gerade auch in der naturrechtlichen Tradition, etwa bei Francisco de Vitoria (1997: 412–419) und Immanuel Kant (1968: 358) diskutierten – Frage auseinandersetzt, ob die faktische Existenz von Grenzen sich so verstehen lässt, dass die Menschheit irgendwann beschlossen hat, auf globale Bewegungsfreiheit zu verzichten und sich in distinkten Gemeinwesen mit jeweils anderen Pflichten auferlegenden Grenzen zu organisieren. Eine solche Rekonstruktion setzt offensichtlich voraus, dass frühere Generationen spätere Generationen mit Blick auf ihre natürlichen Freiheiten einschränken können – und Cassee könnte einwenden, dass dies grundsätzlich unzulässig ist (was allerdings gewichtige Folgen für viele Bereiche hätte, in denen die Entscheidungen früherer Generationen nachhaltig in die [auch vieles Weitere bedingenden] Optionen späterer Generationen eingreifen), oder er würde diese Möglichkeit – unter Verweis auf die weiter unten betrachtete Reinterpretation von Rawls – im Fall der Bewegungsfreiheit verwerfen.

3. Autonomie und die Theorie des Guten

Wenn man davon ausgeht, dass es die Freiheit gibt, Grenzen nicht anerkennen zu müssen, ist damit die Komponente (ii) des casseeschen Moleküls begründet – und nur weil sie begründet ist, lassen sich die anspruchsrrechtlichen Komponenten überhaupt in den Blick nehmen. Aber kommt man von dort zu diesen beiden weiteren Komponenten? Auf der naturrechtlichen Ebene, auf der sich die Argumentation bewegt, wäre es durchaus denkbar, dass nicht nur diejenigen, die mit Grenzen konfrontiert sind, keine Verpflichtung haben, sie anzuerkennen, sondern auch diejenigen, die gerne Grenzen errichten würden, keine Verpflichtung haben, dies zu unterlassen. Sie könnten dabei zwar nicht annehmen, dass andere diese Grenzen anerkennen würden und müssten sie dementsprechend – wie es historisch auch oft der Fall war – mit anderen Mitteln schützen bzw. durchsetzen. Aber die bloße Tatsache, dass kein Anspruchsrecht mit Blick auf Grenzen besteht, schließt nicht schon aus, dass es ein entsprechendes *privilege* gibt. Menschen steht vieles frei, ohne dass sich daraus unmittelbar Pflichten anderer ergeben, wie gerade in der liberalen Tradition von Autor_innen betont wurde, für die Pflichten erst durch einen Gesellschaftsvertrag, also durch einen mehr oder minder expliziten Zustimmungsakts entstehen. Der zweite Teil des Buches muss also Argumente dafür aufbieten, warum es die Anspruchsrechtskomponenten geben sollte, andere also die Pflichten haben, Bewegungsfreiheit nicht einzuschränken und zu gewährleisten, dass die Freiheit, Grenzen nicht anerkennen zu müssen, auch tatsächlich genutzt werden kann. Cassee diskutiert verschiedene denkbare Gründe, stützt sich jedoch vor allem auf zwei Argumente: erstens auf die instrumentelle und intrinsische Bedeutung von Bewegungsfreiheit für Autonomie (218–221) und zweitens auf eine Reinterpretation der rawlsschen Gerechtigkeitstheorie (Kapitel 9).

Autonomie wird im Buch bereits einige Male genannt, bevor sie (im Abschnitt 8.2.1) zentral für die Argumentation wird. Es findet sich allerdings auch an dieser Stelle keine Einführung der Autonomie und insbesondere keine Rechtfertigung, warum sie die zentrale Rolle spielen können sollte, die Cassee ihr zuweist (außer der Tatsache, dass sie auch in einigen anderen Ansätzen ein wichtiger Bezugspunkt und vermeintlich alternativlos ist als Erklärung innerstaatlicher [rechtlicher] Rechte auf Bewegungsfreiheit). Wenn aber die Verpflichtungskraft der Bewegungsfreiheit an der Autonomie hängt, dann ist nicht nur zu zeigen, warum Bewegungsfreiheit für ihre Ausübung wichtig oder vielleicht sogar unverzichtbar ist. Es ist zunächst und vor allem zu erklä-

ren, mit welchem Autonomiebegriff¹ operiert wird, um dann zu zeigen, warum die Autonomie anderer so wichtig sein sollte, dass sie uns Verpflichtungen, wie etwa diejenige der Nichterrichtung von Grenzen oder der Unterstützung anderer in ihrer Freiheit, sich global zu bewegen, aufzuerlegen vermag.

Da mich eher der kantische als der von Cassee präferierte Autonomiebegriff überzeugt, würde ich bezweifeln, dass sich über den zweiten Begriff als solchen starke Verpflichtungen begründen lassen. Wichtig ist, dass jeder in seiner normativen Autorität geachtet wird, aber das heißt nicht, dass jede Entscheidung anderer hingenommen oder gar unterstützt werden muss. Solche Entscheidungen können moralisch falsch sein und wenn eigene Mittel genutzt werden, um der Umsetzung der Entscheidung anderer Grenzen zu setzen, ist das so lange unbedenklich, wie in das moralische Entscheidungsvermögen der anderen Person nicht eingegriffen wird (indem sie z.B. physisch oder qua Manipulation bzw. Drohung gezwungen wird, eine bestimmte Handlung zu vollziehen).

Aber selbst wenn man – im Unterschied zu diesem kantischen Verständnis – die Autonomie im Sinn der Wahl- und Handlungsfreiheit als solche für wichtig erachtet, ist nicht klar, dass und welche Verpflichtungen aus ihr resultieren. Cassees Annahme, die Wichtigkeit der Autonomie reiche aus, um die Pflichten der beiden Anspruchsrechtskomponenten zu begründen, lässt sich aus der Wahl- und Handlungsfreiheit selbst möglicherweise nicht gewinnen: Wenn diese nämlich für jeden die höchste Wichtigkeit hat, dann gäbe es keinen Grund, warum Personen überhaupt moralische Verpflichtungen gegenüber anderen annehmen sollten (was nicht heißt, dass die Verpflichtungen inhaltlich nicht bestehen, sondern lediglich, dass sie nicht die Form von moralischen Anspruchsrechten annehmen können). Jeremy Waldron argumentiert in diesem Sinn, dass der Anspruch auf Wahl- und Handlungsfreiheit mit dem Anspruch einhergehen muss, das moralisch Falsche tun zu dürfen,² und das würde für die Grenz- und Unterstützungsfragen bedeuten, dass Autonomie-beanspruchende Personen für sich das *privilege* oder bei Waldron sogar das Anspruchsrecht reklamieren würden, selbst entscheiden zu dürfen, ob sie Grenzen errichten und/oder andere unterstützen. Die Argumentation für die

¹ Zur Vielfalt der Autonomieverständnisse vgl. u.a. Christman (1989) oder Schneewind (1998).

² „If we take the idea of moral rights seriously, then, and if we draw the connections with the ideas of choice and of the importance of certain areas of decision [...], it is necessary to insist that wrong actions as well as right actions and indifferent actions can be the subject of moral rights. So the clusters of actions that we find subsumed under our general rights are likely to include, in the circumstances that face us, actions that would be stupid, cowardly, tasteless, inconsiderate, destructive, wasteful, deceitful, and just plain wrong, as well as actions that are wise, courageous, cultured, compassionate, creative, honest, and good.“ (Waldron 1981: 37)

Begründung der Pflichten im Ausgang von Autonomie muss letztlich eine Theorie des Guten voraussetzen, die nicht auf der Autonomie selbst aufruht, sondern vielmehr unterstellt, dass Autonomie an sich wertvoll und jeder moralisch verpflichtet ist, dieses Gut mit Blick auf möglichst viele Personen zu sichern bzw. sie darin zu unterstützen, es gebrauchen zu können. Ob eine solche Theorie des Guten, die nicht nur eine bestimmte Konzeption der Autonomie, sondern auch eine Vorstellung des Verpflichtungen erzeugenden Werts der Autonomie erfordert, sich für die Begründung moralischer Rechte eignet, die rechtliche Rechte auszusetzen vermögen, ist aber – gerade aufgrund des Interesses an Autonomie und des Pluralismus³ von Konzeptionen des Guten, die vertreten werden – sehr fraglich.³ Sollten wir wirklich davon ausgehen, dass Menschen keinen positiven Rechtspflichten mehr unterliegen, wenn sie in philosophischer Reflexion dazu kommen, dass ihre Konzeption des Guten ihnen entgegenstehende Freiheiten, Ansprüche oder Pflichten zuspricht? Führen wir uns doch nur vor Augen, wie verschieden die Konzeptionen des Guten sind, denen professionelle Philosoph_innen anhängen – wie sollten wir da jemals auch nur davon ausgehen, dass wir wüssten, welche Rechte und Pflichten uns jeweils zugeschrieben werden? Ganz zu schweigen davon, dass basale Anforderungen für unsere friedliche Koexistenz wahrscheinlich oft nicht eingehalten würden.

4. Rawls reinterpretieren

Cassee meint zunächst, sich des Bekenntnisses zu einer solchen Theorie des Guten und ihrer Implikationen enthalten zu können. Denn er präsentiert, wie bereits kurz festgehalten wurde, sein Autonomieargument als Rekonstruktion des innerstaatlichen rechtlichen Rechts auf Bewegungsfreiheit und unterstellt, dass dieses Recht nicht anders verstehbar sei. Die Theorie des Guten steckt also in den liberalen politischen Ordnungen, die ein Recht auf Bewegungsfreiheit gewähren, so dass die philosophische Argumentation diese aufgreifen kann, ohne sie weiter auf ihre Konsistenz und Begründbarkeit zu überprüfen. Diese Strategie scheint Cassee, der ansonsten Entscheidungen politischer

³ Eine Strategie, die Autonomie als zu sicherndes und beförderndes Gut und nicht selbst als Grundlage der Pflichten zu betrachten, könnte darin liegen, den Staat (oder eine andere „höhere“ Instanz als die nach Autonomie strebenden Menschen selbst) zum Träger der Pflichten zu machen, die den Anspruchsrechten korrespondieren. Eine solche Strategie würde jedoch den normativen und methodologischen Individualismus unterminieren (der gerade von Theorien liberaler Autonomie strikt verteidigt wird) und stattdessen den Vorrang eines moralischen Objektivismus³ behaupten, den der Staat (oder welche Instanz auch immer an seine Stelle tritt) letztlich unabhängig von individuellen Entscheidungen oder auch denkbaren Einwänden gegen die Legitimität des entsprechenden Handelns verfolgen dürfte oder sogar müsste.

Ordnungen für normativ kontingent und dementsprechend immer noch moralisch zu begründen hält, selbst nicht zu überzeugen, so dass er eine zweite Argumentation anführt, um die Anspruchsrechtskomponenten zu begründen. Er bezieht sich auf die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls, um durch deren Reinterpretation zu zeigen, dass Personen (moralisch) gar nicht anders können, als eine Ordnung untereinander zu vereinbaren, die die Anspruchsrechte auf die Nichterrichtung von Grenzen und auf die Unterstützung bei der Nutzung des Freiheitsrechtes, Grenzen nicht anerkennen zu müssen, umfasst.

Die Schwierigkeit, vor der Cassee nun steht, ist, begründen zu müssen, warum dies so sein sollte – und zwar unter der Voraussetzung, dass Rawls keine Theorie des Guten bietet. Er fordert nicht eine Ordnung, die Handelnde realisieren sollten, weil sie gut ist (und d.h. in Rawls' Terminologie: mit der Idee der Unparteilichkeit operiert und danach strebt, das „allgemeine Wohl“ zu erreichen). Es geht ihm vielmehr um eine Konzeption der Gerechtigkeit, die auf Reziprozität ausgerichtet ist, also auf „eine soziale Welt [...], in der – wenn man einen angemessenen Vergleichspunkt wählt, der mit Blick auf diese Welt Gleichheit zu definieren gestattet – ein jeder profitiert“ (Rawls 1998: 83). Dabei ignoriert Cassee, dass bei Rawls Autonomie eine andere Rolle spielt, als Cassee sie ihr zumisst. Sie wird nämlich von Rawls im Anschluss an Kant moralisch (als Bestimmung der beiden grundlegenden Vermögen der Person) und prozedural (als Mitentscheiden über die Gerechtigkeitsprinzipien) verstanden und ist daher – in Rawls' Augen – in der Konstruktion des Urzustands (als rationale Autonomie) und in Bürgerschaft (als volle Autonomie) realisiert und nicht in dem, was die Gerechtigkeitsprinzipien den einzelnen zugestehen (Rawls 1975: 557–564; Rawls 1998: 148–159). Autonomie scheidet also zum Zweck der immanenten Kritik von Rawls als Referenzpunkt aus.

Für Cassee ist der Ansatzpunkt für seine eigene Argumentation die rawlssche Unterscheidung zweier Urzustände für die einzelstaatlichen und die zwischenstaatlichen Verhältnisse. Ihm zufolge gibt es keinen an sich bestehenden Grund, von dieser Unterscheidung auszugehen, so dass ein einziger Urzustand anzusetzen ist, in dem die Parteien darüber beraten würden, ob es einzelne Gemeinwesen mit Grenzen geben dürfte. Er kommt zu dem Schluss, dass die Parteien in einem solchen Urzustand absolute Rechte auf den Abschluss von Territorien oder auf globale Bewegungsfreiheit zurückweisen würden (256–257). Als Begründung für die Einschränkung der Bewegungsfreiheit führt er an, dass in dem Fall, in dem unbegrenzte Einwanderung zum

„völligen Zusammenbruch des Staatswesens führen würde, [...] auch den Einwanderungswilligen selbst nicht gedient wäre“ (256). Selbst wenn die Parteien im Urzustand also die Perspektive möglicherweise Einwanderungswilliger einnehmen, ergibt sich für sie kein Grund, der Einschränkung von Bewegungsfreiheit bei Gefährdung einer politischen Ordnung nicht zuzustimmen – wobei nicht ganz klar wird, ob sie diesen Grund nicht hätten, weil es für sie nicht nur um Einwanderung, sondern letztlich um spezifischere Interessen geht, wie die Ausübung eines bestimmten Berufs oder die Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft (was eine Perspektivenverschiebung gegenüber der zu Beginn beanspruchten Konzentration auf den Grenzübertritt wäre), oder weil sie immer auch das Bestehen einer Gerechtigkeitsprinzipien schlechthin verbürgenden Ordnung anstreben. Bei der Erläuterung, wie der „völlige Zusammenbruch des Staatswesens“ zu verstehen ist, kommt Cassee zu dem Schluss, dass unter idealen Bedingungen lediglich dann von einem solchen Zusammenbruch auszugehen ist, wenn die kulturelle Kontinuität gefährdet ist und Menschen „ihre Autonomie einbüßen“ (!?) (154). Unter nicht-idealen Bedingungen könnte es zudem sein, dass die öffentliche Ordnung als solche durch Zuwanderung gefährdet würde, aber hier glaubt er, dass dies im Einzelfall erst noch erwiesen werden muss (266).

Aber sind dies tatsächlich die einzigen Gründe, die Parteien im Urzustand finden könnten, um Einschränkungen der globalen Bewegungsfreiheit zu rechtfertigen? Könnten sie nicht über Vorhaben nachdenken, die Kooperationsbedingungen benötigen, für die sich global keine Mehrheiten finden würden (wie etwa öffentliche Bildungssysteme und Medien oder wohlfahrtsstaatliche Versorgungen) und die einigermaßen kontinuierliche soziale Zusammenhänge erfordern? Und wäre es vollkommen unmöglich, nach bedeutsamen politischen und gesellschaftlichen Mitbestimmungsmöglichkeiten zu streben, die nur unter der Prämisse realisierbar sind, dass es auch tatsächlich etwas zu bestimmen (und d.h. über Entscheidungen zu steuern) gibt?⁴ Cassee schließt weitere Gründe aus, weil er letztlich doch die zuvor problematisierte Theorie der Autonomie als Theorie des Guten auf die rawlssche Theorie projiziert. Ihm zufolge

legen [die Vertragspartner im Urzustand; A.N.] Wert darauf, nicht ein für alle Mal auf einen bestimmten Lebensplan festgelegt zu sein, sondern ihre Ziele im Verlauf ihres

⁴ Solche Überlegungen müssten die Parteien – etwa angesichts ihres Wissens über jeweilige Weltverhältnisse – nicht notwendig dazu führen, die Freiheit zum Setzen von Grenzen zuzugestehen, sie könnten dies aber.

Lebens revidieren zu können. Die Vertragspartner haben deshalb Grund, sich die Entscheidung über wichtige Aspekte ihrer Lebensführung offenzuhalten. (259)

Das sind jedoch Aussagen, die sich so bei Rawls nicht finden und daher auch einer eigenständigen Rechtfertigung bedürften. Die Stellen in Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*, die Cassee als Belege für seine vermeintliche Interpretation anführt, beziehen sich nicht auf (mehr oder minder) kontingente Lebenspläne, sondern vielmehr auf „grundlegende Ziele und Interessen [...], um detwollen [sic!] [Menschen] sich zu Ansprüchen gegeneinander bezüglich der Gestaltung der Gesellschaft berechtigt fühlen“ (Rawls 1975: 176). Es geht also bei Rawls um moralische und politische Ziele und Interessen, und die Freiheit, die „letzten Ziele“ zu berichtigen und abzuändern, ist die Freiheit, nicht einer Ordnung ausgesetzt zu sein, die eine bestimmte Konzeption des Guten (und zwar in diesem Fall den Utilitarismus) festschreibt – genau das würde aber auch passieren, wenn eine Ordnung etabliert würde, die die Sicherung individueller Autonomie im Sinn der Wahl- und Handlungsfreiheit notwendig und unrevidierbar macht. Rawls widerspricht also (unabhängig von der Aufteilung in zwei Urzustände) grundsätzlich der Begründung der Anspruchsrechtskomponenten über Autonomie, so dass sie nicht über die allgemeine Anerkennung, die der rawlsschen Theorie entgegengebracht wird, plausibilisiert werden kann. Ganz im Gegenteil muss zunächst gezeigt werden, warum sich Rawls mit seiner Zurückweisung der Festlegung auf eine Konzeption des Guten (Sicherung und Maximierung von Autonomie) irrt.

5. Das Naturrecht heiraten?

Wie der Durchgang durch die Schritte zur Begründung des Moleküls gezeigt hat, das insgesamt das casseesche globale Recht auf Bewegungsfreiheit ausmacht, ist sie höchstens mit Blick auf das Freiheitsrecht, Grenzen nicht anerkennen zu müssen, erfolgreich. Auch dies könnte fragwürdig werden, wenn man der zuletzt rekonstruierten Position von Rawls folgen und es zulassen würde, dass denkbare Gründe der Parteien im Urzustand zu an sich bestehenden Anspruchsrechten führen können. Die beiden Anspruchsrechte und insbesondere das negative Anspruchsrecht, dass andere verpflichtet sind, keine Grenzen zu setzen, wird von Cassee nicht (plausibel) begründet – und zwar nicht nur in der weitreichenden naturrechtlichen Fassung, die die Aussetzung positiven Rechts erlaubt oder sogar erfordert, sondern schon in der schwächeren Form eines Kritikmaßstabs. Solange er nicht das Flirten mit dem Naturrecht überwindet und es „heiratet“ oder eine andere Theorie anbietet, die erklärt, warum individuelle Autonomie und die sie vermeintlich ermög-

lichende globale Bewegungsfreiheit ein Gut sind und dass wir (auch gegen rechtliche und andere moralische Pflichten) verpflichtet sind, dieses Gut zu sichern, ist nicht zu sehen, warum es die Anspruchsrechte geben sollte. Liberale Ansätze dürften bei der Suche nach einer solchen Theorie – wie schon das Missverständnis von Rawls gezeigt hat – nur bedingt hilfreich sein. In ihnen ist die individuelle Autonomie – im Sinn von freistehenden Handlungsoptionen – oft der Preis, den Akteure für ihre Bereitschaft fordern, Mitglieder einer politischen Ordnung zu werden. Dann ermöglicht die Ordnung aber Autonomie und jene kann nicht gegen diese beansprucht werden – ein Gedanke, den Jürgen Habermas mit seiner These der Gleichursprünglichkeit von öffentlicher und privater Autonomie auf den Punkt gebracht hat (Habermas 1992: 112–135).

Diese Kritik an Cassees Versuch, ein Anspruchsrecht auf globale Bewegungsfreiheit zu begründen, schwächt seine Einwände gegen andere Argumente nicht – und sie bedeutet vor allem nicht, dass es ein Anspruchsrecht zur Grenzsetzung gibt. Die Freiheit, Grenzen nicht anzuerkennen, geht, wie gezeigt wurde, logisch der Begründung des Anspruchsrechts auf Bewegungsfreiheit voraus. Damit hängt die Geltung dieser Freiheit nicht am Anspruchsrecht. Wenn geklärt werden soll, ob Ausgeschlossene Verpflichtungen mit Blick auf Grenzen haben, so stellt sich die Frage, unter welchen Bedingungen Personen ihre Freiheit, Grenzen nicht anzuerkennen, aufgeben oder wenigstens nicht nutzen sollten. Diese Freiheit werden sie (zumindest als rationale Wesen) nur dann aufgeben, wenn Grenzen auch ihnen gegenüber gerechtfertigt wurden und d.h. wenn es ein tatsächliches oder zumindest denkbare Verfahren gab, in dem über die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit der Grenze gemeinsam befunden wurde. In vielen Fällen, in denen es heute zu umstrittener Migration kommt, wird es nicht sehr schwer sein zu zeigen, dass von einem solchen Verfahren nicht auszugehen ist und sich daher auch nicht bestreiten lässt, dass die entsprechenden Personen keine Pflicht hatten, Grenzen anzuerkennen. In diesem Fall wird nicht die Moral gegen das Recht gewandt, sondern es wird innerhalb des Rechts selbst nach der Grundlage gefragt, auf der den Personen die Pflicht, die Grenze anzuerkennen (und nicht bloß das rationale Zurückschrecken vor der Gewalt des Grenzschutzes), zugeschrieben und auf dieser Basis ein Rechtsbruch behauptet und möglicherweise sogar Bestrafung gerechtfertigt werden sollte. Das Recht selbst würde in diesem Fall offenbaren, dass es sich um einen Konflikt zwischen *privileges* handelt, den letztlich Macht entscheidet – und eine Gesellschaft, die für sich die *rule of law* reklamiert, wird anerkennen müssen, dass wenigstens dieser Teil ihrer Hand-

lungen nicht dem Recht untersteht. Das ist keine Gewähr dafür, dass es zu einer richtigen Verrechtlichung und der damit einhergehenden wenigstens partiellen Öffnung der Grenze kommt, aber es hilft zumindest dabei, dass das Recht nicht dazu missbraucht wird, Machtausübung zu verdecken.

Literatur

- Cassee, Andreas und Anna Goppel (Hg.). *Migration und Ethik*. Münster: Mentis, 2012.
- Christman, John (Hg.). *The Inner Citadel. Essays on Individual Autonomy*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Habermas, Jürgen. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
- Hohfeld, Wesley Newcomb. „Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning.“ *Yale Law Journal* 23 (1913), 16–59.
- Kant, Immanuel. „Zum ewigen Frieden.“ In: ders., *Abhandlungen nach 1781* (Akademieausgabe Band VIII), 341–386. Berlin: De Gruyter, 1968.
- Schneewind, Jerome B. *The Invention of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Rawls, John. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975.
- Rawls, John. *Politischer Liberalismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.
- Vitoria, Francisco de. „De Indis.“ In: ders., *Vorlesungen II*, 371–541. Stuttgart: Kohlhammer, 1997.
- Waldron, Jeremy. „A Right to do Wrong.“ *Ethics* 92 (1981), 21–39.
- Wenar, Leif. „The Nature of Rights.“ *Philosophy and Public Affairs* 33 (2005), 223–252.