

Das Recht auf Einwanderung und das Recht auf Ausschluss

Angeli, Oliviero

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Angeli, O. (2011). Das Recht auf Einwanderung und das Recht auf Ausschluss. *ZPTh - Zeitschrift für Politische Theorie*, 2(2), 171-184. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-62309-0>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Das Recht auf Einwanderung und das Recht auf Ausschluss

*Oliviero Angeli**

Schlüsselwörter: Bewegungsfreiheit, Recht auf Einwanderung, Recht auf Ausschluss, Autonomie, Demokratie

Abstract: Der vorliegende Aufsatz setzt sich mit der moralischen Begründung zweier, gemeinhin als widersprüchlich aufgefasster Rechte auseinander: das Recht auf Einwanderung und das (demokratische) Recht auf Ausschluss. Es wird gezeigt, welche Funktion diese Rechte jenseits jeder konsequentialistischen Logik ausüben können. Die Begründung beider Rechte ist an die Idee der individuellen Autonomie angelehnt. Demnach eröffnen diese Rechte Freiheitsräume, innerhalb derer Menschen autonom entscheiden dürfen, wie sie ihr Leben gestalten oder welche (politischen) Ziele sie verfolgen wollen. Im letzten Teil des Aufsatzes wird schließlich dargelegt, weshalb das Recht auf Ausschluss dem Recht auf Einwanderung nicht widerspricht.

Abstract: This paper addresses the moral justification of two putatively contradictory rights: the right to immigration and the (democratic) right to exclude. It investigates their functions (consequentialist considerations aside) and anchors their justification on the idea of individual autonomy. Accordingly, these rights are thought to offer a range of options within which people can decide autonomously how they organize their lives or what (political) goals they wish to pursue. In the last part of the paper it will be argued that the right to exclude does not contradict the right to immigration.

1. Einleitung¹

In einer Entscheidung aus dem Jahr 1958 hebt der Supreme Court die Bedeutung der Bewegungsfreiheit² (*Freedom of Movement*) folgendermaßen hervor:

* Dr. Oliviero Angeli, Technische Universität Dresden
Kontakt: Oliviero.Angeli@tu-dresden.de

- 1 Dieser Artikel ist eine veränderte Version von Manuskripten, die ich im Rahmen der Tagung Die Unverfügbarkeit der Menschenrechte (TU Dresden) und des Forschungskolloquiums von Prof. Corinna Mieth (Uni Bochum) vorgetragen habe. Ich danke den Teilnehmern und Teilnehmerinnen dieser zwei Veranstaltungen und insbesondere Bernd Ladwig und Corinna Mieth für wertvolle Anregungen. Auch Gespräche mit Rainer Bauböck und Kieran Oberman haben mein Verständnis der Migrationsproblematik entscheidend geprägt. Ein besonderer Dank für die sorgfältige inhaltliche und redaktionelle Arbeit gebührt Marlen Gnerlich und Caroline Path.
- 2 Bewegungsfreiheit wird im Text gleichbedeutend mit dem angelsächsischen Verständnis von *Freedom of Movement* verwendet. *Freedom of Movement* umfasst das Überschreiten politischer, unter anderem natio-

“Travel abroad, like travel within the country [...] may be as close to the heart of the individual as the choice of what he eats, or wears, or reads. Freedom of Movement is basic in our scheme of values”.³

Nur wenige Jahre später sah sich das oberste Gericht der Vereinigten Staaten erneut mit der Frage nach der Rechtmäßigkeit von Einschränkungen der Bewegungsfreiheit konfrontiert. Der damalige Verfassungsrichter Douglas nahm sich der Frage nach der Bedeutung der Bewegungsfreiheit an und urteilte folgendermaßen:

“Freedom of movement is kin to the right of assembly, and to the right of association. [...] Like the right of assembly and the right of association, it often makes all other rights meaningful – knowing, studying, arguing, exploring, conversing, observing and even thinking. Once the right to travel is curtailed, all other rights suffer”.⁴

Beide Aussagen spiegeln ein Grundverständnis von Bewegungsfreiheit wider, das heute keineswegs selbstverständlich ist. Fragen wir nach dem Wert der Bewegungsfreiheit, so liegt er in erster Linie in ihrer *instrumentellen* Funktion (vgl. Bauböck 2011a). Bewegungsfreiheit dient als Mittel zur Verwirklichung erstrebenswerter Ziele – seien diese der Schutz vor Gewalt oder die Realisierung beruflicher Wünsche. Die oben zitierten Aussagen zeichnen sich durch ein anderes Verständnis der Bewegungsfreiheit aus. Demnach ist die Bewegungsfreiheit nicht nur deshalb wertvoll, weil sie die Gelegenheit bietet, gewisse Ziele zu verwirklichen. Wer in den Genuss der Bewegungsfreiheit kommt, weiß zunächst etwas ganz Anderes und Grundlegendes zu schätzen, nämlich, dass er oder sie die Person ist, die die Entscheidung zwischen mehreren Optionen treffen und in die Tat umsetzen kann. Dieses Verständnis von Bewegungsfreiheit entzieht sich der Dichotomie zwischen Mittel und Zweck, die der konsequentialistischen Auslegung der Bewegungsfreiheit zugrunde liegt. Bewegungsfreiheit wird als *konstitutiver* Bestandteil von Rechten betrachtet, die intrinsisch wertvoll sind.⁵ So nimmt Richter Douglas an, dass viele Rechte, die er als intrinsisch wertvoll betrachtet, an Bedeutung verlieren, wenn die Bewegungsfreiheit beschnitten wird („Once the right to travel is curtailed, all other rights suffer“).⁶

Ausgehend von einem kritischen Umriss der zwei in der Literatur vorherrschenden Auslegungen der Bewegungsfreiheit (Abschnitt 2) möchte ich im Abschnitt 3 auf die Auslegung der Bewegungsfreiheit als *konstitutiv wertvoll* eingehen. Meine erste These wird sein, dass dieses Verständnis von Bewegungsfreiheit ein generelles, moralisches Recht auf Einwanderung begründen kann. Unter moralischen Rechten verstehe ich Rech-

ner Grenzen. Im Vergleich zum Recht auf Einwanderung bleibt das Recht auf Bewegungsfreiheit insofern unbestimmt, als unklar ist, ob es sich gegen Staaten oder andere Menschen richtet.

3 Kent v. Dulles, 357 US 116, 126 (1958).

4 Aptheker v. Secretary of State, 378 US 500, 520 (1964).

5 Dieses Verständnis der Freiheit als „konstitutiv wertvoll“ ist angelehnt an Carter (1999: 54–61).

6 Ein ähnlicher Gedankenzug findet sich bei Martha Nussbaum. Nussbaum zufolge enthält die Idee des Gewissens (*conscience*) mehr als nur das Bedürfnis, in Einklang mit den eigenen ethischen Überzeugungen zu handeln. Sie umfasst auch die Suche nach den Antworten auf die sogenannten ‚letzten Fragen‘: „questions of life and death, the meaning of life, life’s ethical foundation and so forth“ (Nussbaum 2008: 168). Weil Menschen ein Interesse haben, diesen Fragen nachzugehen, würden sie auch gerne in die Lage versetzt werden, dies auch tun zu können. So schreibt Martha Nussbaum: „From the respect we have for the person’s conscience, the faculty of inquiring and searching, it follows that we ought to respect the space required by any activity that has the general shape of searching for the ultimate meaning of life, except when that search violates the rights of others.“ (ebd.: 169) Mit anderen Worten, wenn ein Staat die Bewegungsfreiheit einschränkt, schränkt er nicht nur unsere Suche nach Antworten auf die Fragen ein, die uns wichtig sind. Er tut noch schlimmeres: Er beraubt uns der Wahrheit.

te, die anders als positive Rechte vor und unabhängig von ihrer Anerkennung in einer sozialen oder rechtlichen Ordnung existieren. Unter generellen Rechten verstehe ich – in Anlehnung an H. L. A. Hart – Rechte, die ihren Trägern *generell* aufgrund ihres Status als Menschen oder Bürgern⁷ zukommen, das heißt ungeachtet kontingenter Umstände oder Handlungen (vgl. Hart 1984: 84; siehe auch Waldron 1988: 107).⁸ Generelle Rechte sind nicht notwendigerweise absolut, das heißt sie können durchaus eingeschränkt werden. Als *prima-facie*-Rechte ist ihre Beschränkung allerdings immer rechtfertigungsbedürftig.

Abschnitt 4 widmet sich der Begründung des vermeintlich entgegengesetzten Rechts auf Ausschluss. Im Rahmen dieses Abschnitts werde ich die (zweite) These aufstellen, dass sich auch das generelle Recht der Staaten auf Ausschluss als konstitutiv wertvoll begründen lässt. Dieses (generelle) Recht ist allerdings nicht das Recht der Staaten als *organische* Einheiten. Vielmehr dient das Recht auf Ausschluss – als demokratisches Recht – der Entscheidungsautonomie von Staatsbürgern in politisch nicht indifferenten Feldern einschließlich der Fragen der Zuwanderung und der Zugehörigkeit.⁹

Schließlich möchte ich im letzten Abschnitt (5) die dritte These aufstellen, dass das Recht auf Bewegungsfreiheit nicht notwendigerweise dem Recht auf Ausschluss widerspricht. Das Recht auf Bewegungsfreiheit und das Recht auf Ausschluss sind moralisch miteinander vereinbar. Diese letzte These ist – im Unterschied zu den ersten zwei – nicht substantiell, sondern analytisch, weil sie sich aus der Analyse der Bedeutung von Rechten ergibt.

2. Das Recht auf Einwanderung in den normativen Debatten

(1) Die vielleicht simpelste Begründung der Bewegungsfreiheit entspringt einer methodologischen Forderung – der Forderung nach logischer Konsistenz. Demnach hat die Bewegungsfreiheit einen von der Idee der logischen Konsistenz abgeleiteten Wert. In der einschlägigen Literatur nimmt diese Auslegung der Bewegungsfreiheit zumeist drei Formen an:

Die *erste* betrifft die sogenannte Asymmetrie zwischen dem Recht auf Auswanderung und dem Recht auf Einwanderung. Gewöhnlich messen liberale Demokratien dem Recht auf Auswanderung einen außerordentlich hohen Stellenwert bei.¹⁰ Allerdings läuft das Recht auf Auswanderung ins Leere, wenn es kein Recht auf Einwanderung involviert. Schließlich zieht die Auswanderung aus einem Land – in einer Welt, die in territoriale Staaten aufgeteilt ist – die Einwanderung in ein anderes Land notwendigerweise nach sich. Handeln liberale Demokratien also logisch inkonsistent, geschweige denn moralisch scheinheilig, wenn sie einerseits das Recht auf Auswanderung schützen, aber andererseits Ausländern das Recht auf Einwanderung verweigern?

Die *zweite* moralische Inkonsistenz lässt sich am besten anhand des Titels eines Aufsatzes von Robert Goodin (1992) auf den Punkt bringen: *If People were money...* Goodin nimmt

7 Zur besseren Lesbarkeit des vorliegenden Textes wird hier und im Folgenden überwiegend das generische Maskulinum verwendet. Es umfasst gleichermaßen männliche und weibliche Personen.

8 Als Beispiele können das Recht auf körperliche Unversehrtheit oder das Recht auf Meinungsfreiheit gelten.

9 Daraus folgt, dass Nicht-Demokratien allenfalls ein spezielles (beziehungsweise kontingentes), aber kein generelles Recht auf Ausschluss haben können.

10 Im Grundgesetz wird die Ausreisefreiheit durch Art. 2 Abs. 1 GG geschützt.

Anstoß an der Situation der Einwanderer in den USA. Er rechnet nach, dass im Jahr 1984 über 200 Milliarden Dollar ausländisches Kapital in die USA geflossen ist. Im gleichen Jahr sind circa eine Million illegaler Einwanderer aus den USA abgeschoben worden. Für Goodin lautet die schlichte Botschaft: Wären illegale Einwanderer Geld, wären sie sehr willkommen gewesen. Die Frage, die sich daran anschließt, ist: Ist es nicht widersprüchlich beziehungsweise moralisch anstößig, die Freizügigkeit von Kapital, Gütern und Dienstleistungen gegenüber der Freizügigkeit von Menschen zu privilegieren?

Die *dritte* Art der moralischen Inkonsistenz betrifft den unterschiedlichen Umgang liberaler Theorien mit zwei Formen der Bewegungsfreiheit: der innerstaatlichen und der zwischenstaatlichen Bewegungsfreiheit. Während die innerstaatliche Einschränkung der Bewegungsfreiheit in liberalen Demokratien die Ausnahme darstellt, gilt die Forderung nach der Öffnung der nationalen Grenzen als idealistisch beziehungsweise moralisch überzogen. Aber wieso eigentlich? Sprechen die Gründe für den Schutz der innerstaatlichen Bewegungsfreiheit nicht etwa auch für den Schutz der zwischenstaatlichen Bewegungsfreiheit?

Diese drei Auslegungen der Bewegungsfreiheit stellen eine normative Herausforderung mit ungewissem Ausgang dar. Logische Inkonsistenzen können zugunsten, aber auch zu Lasten der Bewegungsfreiheit beseitigt werden. So könnte die chinesische Regierung die teilweise bereits bestehenden Einschränkungen der Freizügigkeit und Niederlassungsfreiheit innerhalb Chinas¹¹ mit dem Argument rechtfertigen, dass es auch keine uneingeschränkte Bewegungsfreiheit zwischen Staaten gebe.

Aber das eigentliche Problem der Konsistenzargumente liegt tiefer. *Zum einen* liefern Konsistenzargumente genau genommen keinen Grund, weshalb Bewegungsfreiheit überhaupt als wertvoll zu betrachten ist. Sie sind deshalb ungeeignet, ein generelles *Recht* auf Einwanderung zu begründen.¹² *Zum anderen* kann eingewendet werden, dass die Forderung nach logischer Konsistenz durch den Verweis auf relevante Unterschiede zwischen moralischen Aussagen an Berechtigung und Bedeutung verliert. Mit anderen Worten, den Konsistenzargumenten liegen oftmals Analogien zugrunde (wie zum Beispiel der Analogie zwischen innen- und zwischenstaatlichen Grenzen), die sich bei näherer Betrachtung als ungenau erweisen können.

(2) Konsistenzargumente sind also keine geeigneten Kandidaten für die Begründung des Rechts auf Einwanderung. Ein aussichtreicherer Kandidat sind konsequentialistische Argumente. Diesen Argumenten zufolge dient die Bewegungsfreiheit als Mittel zur Erreichung bestimmter, als wertvoll betrachteter Zwecke. In Bauböcks Worten:

“Free movement is a liberty that individuals need instrumentally in order to satisfy basic needs and achieve important goals, such as searching for work where their skills are valued most, or looking for partners with whom they want to live together, or escaping from environmental, economic, social and political conditions under which they cannot flourish.” (Bauböck 2011a: 357)

11 Das sogenannte ‚Hukou‘-System gilt als offizielle Wohnsitzkontrolle und schränkt seit der Ära Mao die *Bewegungsfreiheit* der chinesischen Staatsbürger ein.

12 In ähnlicher Weise betont David Lyons, dass Konsistenzargumente ungeeignet sind, moralische Prinzipien zu begründen, selbst wenn sie unsere moralischen Überzeugungen adäquat zum Ausdruck bringen (vgl. Lyons 1975).

Bauböck zufolge dient die Bewegungsfreiheit instrumentell als Mittel zu individuellen Zwecken.¹³ Diese Zwecke können allerdings auch kollektiv gedacht sein. Für Theoretiker der globalen Gerechtigkeit beispielsweise hat die Bewegungsfreiheit nicht nur eine individuelle Funktion: Sie dient der Bekämpfung globaler Verteilungsungerechtigkeit. Dabei können sich diese Theoretiker auf empirische Studien stützen, die belegen sollen, dass eine konsequente Politik der *open borders* eine weitaus effizientere Alternative zur klassischen Entwicklungspolitik darstellt (vgl. Cheneval 2006). Dahinter steht die Annahme, dass ein Großteil der Arbeitskräfte, die von den Entwicklungsländern in die Industrieländer einwandern, durch Geldüberweisungen zu einer Steigerung des Bruttoinlandsprodukts im Heimatland beitragen kann.

Konsequentialistische Argumente sind in der normativen Migrationsdebatte zweifellos unumgänglich. Wenn das Recht auf Einwanderung Schutz vor Unterdrückung oder sonstigen unzumutbaren Nachteilen sichern kann, so steht seine Rechtfertigung moralisch außer Frage. Gleichwohl begründen solche Fälle nicht ein *generelles* Recht auf Einwanderung, das jedem Menschen ungeachtet seiner persönlichen Situation zusteht. Vielmehr kommt eine konsequentialistische Begründung des Rechts auf Einwanderung nur den Menschen zugute, für die dieses Recht nachweislich als Mittel zur Erzielung eines moralisch sanktionierten Zwecks dient. Dadurch handeln sich konsequentialistische Argumente mindestens zwei gravierende Probleme ein. Zum einen hängt deren Überzeugungskraft stets davon ab, ob die impliziten empirischen Annahmen, die ihnen zugrunde liegen, stichhaltig sind. Als Frage formuliert: Führt Bewegungsfreiheit immer die gewünschten Konsequenzen herbei? Es gibt genug Fälle, bei denen dies nicht zutrifft. Den Theorien der globalen Gerechtigkeit ist vor allem der sogenannte *Brain drain* – sprich die Abwanderung vieler hochqualifizierter Arbeitskräfte aus den Entwicklungsländern – ein Dorn im Auge (vgl. Ypi 2008). Zum anderen ist es unklar, wem es zusteht, die Zweckmäßigkeit eines Rechts zu bewerten. Wie geht man beispielsweise mit Fällen um, in denen klar ist, dass das Recht auf Einwanderung seinen Zweck nicht erfüllt? Sollten Staaten über die Zweckmäßigkeit des Rechts auf Einwanderung entscheiden, so setzt man sich der Gefahr des Paternalismus aus.¹⁴

Bei der Begründung des Rechts auf Einwanderung greift die konsequentialistische Sichtweise eindeutig zu kurz. Sie übersieht, dass der Sinn von Rechten nicht ausschließlich darin bestehen kann, spezifische, als wertvoll betrachtete Handlungen zu ermöglichen. Rechte können einen Freiheitsraum eröffnen, innerhalb dessen es der autonomen Entscheidung der einzelnen Menschen überlassen ist, was sie tun möchten. Dies gilt auch für vermeintlich triviale Rechte. Josef Raz verweist in diesem Zusammenhang auf das Recht, auf Händen zu laufen. Dieses Recht lässt sich nicht durch den Wert der Handlung, die es schützt, rechtfertigen. „[This right] is based on my interest in being free to do as I wish, on which the general right to personal liberty is directly based. The right to walk on

13 Für Bauböck hat die Bewegungsfreiheit auch einen ‚intrinsic‘ Wert (vgl. Bauböck 2011b: 7).

14 Christopher Wellman beschreibt dieses Problem anhand eines (hypothetischen) Beispiels: „Imagine [...] that if left to her own devices, Jezebel would quit her job and move to Santa Fe, where she would spend her time (and life savings) trying to pen the ‚Great American Novel‘. Suppose also that anyone who knows Jezebel (and her limited literary talents) even casually would recognize that such a move is a recipe for disaster. My view is that no one may rightfully interfere with *Jezebel’s* plans, even if it is abundantly clear that this interference would produce better consequences. That is to say, even if all of the evidence suggests that Jezebel’s move would be horribly detrimental to her well-being, she remains at liberty to make this move because it is *her life*.“ (Wellman 2005: 39)

my hands is one instance of my general right to personal liberty“ (Raz 1986: 169).¹⁵ Wor- auf also gründet das generelle Recht auf Einwanderung? Im nächsten Abschnitt werde ich den Versuch unternehmen, dieses Recht auf die Idee der individuellen Autonomie zu be- ziehen.

3. Das Recht auf Einwanderung und die Entscheidungsautonomie

Als generelles Recht bedarf die Bewegungsfreiheit einer breiten legitimatorischen Grund- lage. Bewegungsfreiheit muss in jedermanns Interesse sein und dieses Interesse muss so bedeutsam sein, dass es die Begründung eines Rechts auf Einwanderung möglich macht.¹⁶ Natürlich haben die meisten Menschen ein starkes Interesse, in andere Staaten einzuwandern, weil sie damit bestimmte Ziele verwirklichen können. Als autonome Indi- viduen haben sie allerdings zuallererst ein wesentliches Interesse daran, dass sie es sind, und nicht andere (insbesondere Staaten), die wichtige Lebensentscheidungen treffen – einschließlich der Entscheidung, irgendwohin zu ziehen. Sie haben – mit anderen Worten – ein Interesse, ihre *Autonomie* in wichtigen Lebensbereichen zu schützen. Diesem Inter- esse wird Rechnung getragen, wenn wir die Bewegungsfreiheit nicht mehr nur als Frei- heit ‚etwas zu tun oder zu unterlassen‘, sondern auch als die Fähigkeit und Möglichkeit, ‚zwischen verschiedenen Optionen zu entscheiden‘ verstehen.

An dieser Stelle schließt sich die Frage nach der Bedeutung der (individuellen) Auto- nomie an. Der Einfachheit halber möchte ich mich im Folgenden an Joseph Raz’ Ver- ständnis von Autonomie und insbesondere an seine Idee der Unabhängigkeit („independ- ence“) anlehnen (Raz 1986: 378). Raz definiert das Interesse an individueller Autono- mie als das Interesse, sich selbst Ziele setzen zu können und sein Leben weitgehend selbstbestimmt zu gestalten. Damit ist der Anspruch verbunden, dass das Leben im fakti- schen Vollzug nicht in dem Sinne fremdbestimmt ist, dass es zum Beispiel den Wertset- zungen anderer (einschließlich der Staaten) folgt.¹⁷ Eine autonome Person ist in diesem Sinne zumindest als Mitautorin ihres eigenen Lebens zu verstehen. Sie ist ein Subjekt, dessen Biographie in grundlegender Weise als Ergebnis von Entscheidungen betrachtet werden kann, die es selbst getroffen hat (vgl. ebd.: 204).

Die Bewegungsfreiheit spielt dabei eine wichtige Rolle, weil sie konstitutiv zum Ge- lingen eines autonomen Lebens beiträgt, und zwar, indem sie allen Menschen eine Band- breite an möglichen Zielen, unter denen sie frei entscheiden können, offenhält. Allerdings beschränkt sich die Funktion des generellen Rechts auf Bewegungsfreiheit nicht nur dar- auf, einen geschützten Raum von relevanten Handlungs- beziehungsweise Bewegungsoptionen bereitzustellen, unter denen die Träger frei wählen können. Es geht auch um das Interesse, von den anderen (insbesondere von den Staaten) als autonome Individuen an-

15 Ich habe diesen Gedanken in einem Aufsatz mit dem Titel *Taking Rights Territorially: On Territorial Rights and the Right to Exclude* (Angeli 2008) ausgeführt.

16 Ich unterstelle damit ein interessenbasiertes Verständnis des Rechts (vgl. Raz 1986: 165–192). Demnach wird das Recht auf Bewegungsfreiheit nur Menschen zugesprochen, von denen wir annehmen können, dass ihr Interesse, frei über Bewegungsoptionen zu entscheiden beziehungsweise sich frei zu bewegen, hinreichend stark ist, um gegenläufige Interessen zumindest in normalen Fällen aufzuwiegen.

17 Dieses Interesse ist intrinsisch, wenn es aus den Eigenschaften der Individuen selbst als autonome Indivi- duen abgeleitet wird. Er kann aber auch als extrinsisch betrachtet werden, wenn es anderen Werten dient (wie zum Beispiel dem Wohlergehen der Individuen).

erkannt zu werden, die selber entscheiden wollen, mit wem sie sich treffen, was sie sagen, wen sie heiraten und wohin sie gehen.

Ein Beispiel kann diese Auslegung der Bewegungsfreiheit verdeutlichen: Zwei Personen verlassen Deutschland, um in den USA zu leben. Beide sind sich beim Verlassen ihres Heimatlandes darüber einig, dass die USA für sie der ideale Lebensort ist. Doch während die erste Person mehrere Auswanderungsziele zur Auswahl hat, kann die zweite Person nur in die USA einwandern, da alle anderen Staaten – einschließlich Deutschland – ihr die Einreise verweigern beziehungsweise mit Abschiebung drohen. Von einem konsequentialistischen Standpunkt aus gesehen, erfährt die zweite Migrantin zum Zeitpunkt ihrer Auswanderung keine Einschränkung ihrer Bewegungsfreiheit. Sie kann sich glücklich schätzen, dass sie ausgerechnet in das Land einwandern darf, das sie bevorzugt. Ist ihre Entscheidung, in die USA einzuwandern, deshalb als autonom zu betrachten? Aus Raz' Sicht ist diese Frage zu verneinen. Weder verfügte sie über eine Bandbreite unterschiedlicher Optionen, noch ist ihr die Anerkennung als autonome Person zuteilgeworden, die selber entscheiden möchte, wo sie in Zukunft leben wird. Doch inwieweit ist das Verfügen über weniger wertvolle Optionen überhaupt autonomierelevant? Eine Antwort auf diese Frage lässt sich erschließen, wenn man genauer untersucht, warum beide Migrantinnen die USA Ländern wie Frankreich oder Italien vorgezogen haben. Anders als die erste Migrantin wird die zweite Migrantin ihre Entscheidung nicht als eine Entscheidung *gegen* Frankreich beziehungsweise Italien begreifen. Dabei zeichnen sich wichtige Lebensentscheidungen oftmals gerade dadurch aus, dass sie nicht nur Entscheidungen für eine Option, sondern auch gegen andere, zur Verfügung stehende Optionen sind. Als besonders anschauliches Beispiel dient in diesem Zusammenhang der Unterschied zwischen Fasten und Hungern.¹⁸ Nimmt man einem fastenden Menschen die Option sich zu ernähren, so fastet er nicht mehr, sondern hungert. Denn das Fasten ist *per definitionem* ein willentlicher Verzicht auf Ernährung. Ähnlich verhält es sich mit anderen wichtigen Entscheidungen. Gleichgültig ob es um die Wahl der eigenen Lebenspartnerin, des eigenen Berufsweges oder eben des eigenen Wohnortes geht, stets geht es darum, den Individuen eine adäquate Bandbreite an Optionen offenzuhalten, unter denen sie entscheiden können, welche sie bevorzugen und welche sie ablehnen.

Begründet das Interesse an Autonomie als Entscheidungsfreiheit ein generelles Recht auf Einwanderung? Wenn wir an die massiven ordnungspolitischen Folgeprobleme offener Grenzen denken, mag uns dieses Interesse ausgesprochen schwach erscheinen – zu schwach jedenfalls, um ein Recht auf Einwanderung zu begründen. Bevor ich im vierten Abschnitt näher auf das Verhältnis zwischen dem Recht auf Ausschluss und dem Recht auf Einwanderung eingehe, möchte ich einige kurze Anmerkungen vorwegschicken.

Die von mir vorgeschlagene Begründung des generellen Rechts auf Einwanderung sagt prinzipiell noch nichts über dessen Durchschlagskraft im Einzelfall aus. Es mag durchaus sein, dass es viele Fälle gibt, in denen sich das Interesse an Autonomie als zu schwach erweist, um ein Recht auf Einwanderung zu begründen, weil gegenläufige Interessen moralisch gewichtiger erscheinen (man denke zum Beispiel an Fälle von Überbevölkerung oder politischer Instabilität). Wie ich eingangs betonte, kommt es mir auf die Begründung eines *prima-facie*-Rechts an – nicht eines absoluten Rechts. Als *prima-facie*-Recht zeichnet sich das Recht auf Einwanderung gerade dadurch aus, dass es legitimer-

18 Für eine Diskussion dieses Beispiels siehe Sen (1988: 290 ff.).

weise eingeschränkt werden kann.¹⁹ Im Rahmen einer normativen Debatte nehmen prima-facie-Rechte eine wichtige heuristische Funktion ein. Sie strukturieren den Rechtsdiskurs, indem sie die Beweislast in eindeutiger Weise verteilen: Die Einschränkung von prima-facie-Rechten ist schließlich immer rechtfertigungsbedürftig.

Ein weiterer möglicher Einwand betrifft die Vorzugswürdigkeit der von mir vorgeschlagenen Begründung des Rechts auf Einwanderung gegenüber der konsequentialistischen Begründung. Schließlich gibt es viele Fälle, in denen sich die konsequentialistische Begründung des Rechts auf Einwanderung als stärker beziehungsweise angemessener erweist. Ich denke hierbei vor allem an Flüchtlinge und im Ausland lebende Ehepartner, sprich Menschen, denen es auf die baldmöglichste Erreichung eines bestimmten Ziels und nicht auf die Verfügbarkeit alternativer Optionen ankommt. Dass in diesen Fällen die konsequentialistische Begründung des Rechts auf Einwanderung geeigneter erscheint, steht außer Frage. Es steht auch außer Frage, dass gerade in diesen Fällen der Sicherung der Bewegungsfreiheit besondere Beachtung zukommen muss.²⁰ In diesem Abschnitt ging es allerdings nicht darum, dringende von weniger dringenden Fällen zu unterscheiden. Das Ziel war es, die Bedeutung der Bewegungsfreiheit nicht auf Fälle zu reduzieren, in denen das Recht auf Einwanderung nachweislich als Mittel zur Erzielung eines moralisch sanktionierten Zwecks dient. Eine autonomiebasierte Begründung des Rechts auf Einwanderung zielt darauf ab, jedem Menschen ein grundsätzliches Interesse an Bewegungsfreiheit anzuerkennen – ohne Rücksicht auf kontingente Umstände. Das Recht auf Einwanderung soll dementsprechend generell gelten – nicht nur in besonderen Situationen.

4. Das Recht auf Ausschluss

Wie steht es nun mit dem Recht auf Ausschluss? Wie eingangs angeführt, besagt meine zweite These, dass das Interesse an individueller Autonomie auch das generelle Recht der Demokratien auf Ausschluss begründet. Auch dieses Recht ist *generell*, da es ihren Trägern generell aufgrund ihres Status als Bürger zukommt, aber keineswegs absolut, da es durchaus eingeschränkt werden kann. Um die Begründung des generellen Rechts auf Ausschluss nicht unnötig zu verzweigen, möchte ich vorwegnehmen, dass das Recht auf Ausschluss dort seine Grenzen findet, wo es sich gegen Menschen richtet, für die die Einwanderung in ein bestimmtes Land nicht nur eine Option unter mehreren darstellt, sondern eine konsequentialistisch gebotene Schutzhandlung, die die Minimierung von individuellem Schaden zum Zweck hat.²¹ Das heißt, ich werde im Folgenden das generelle Recht auf Ausschluss einschränkend als Recht auf Ausschluss von Menschen verstehen, die zwar ein autonomiebasiertes Recht auf Einwanderung genießen, aber sich nicht in einer Zwangs- oder Notlage befinden. Dies ist nicht als Zugeständnis an die Adresse liberaler beziehungsweise kosmopolitischer Theoretiker zu verstehen. Die Trennungslinie zwi-

19 In der angelsächsischen Rechtssprache ist von einem *infringement of a right* die Rede. Die unberechtigte Verletzung eines Rechts heißt dahingegen *violation of a right*.

20 Im folgenden Kapitel werde ich diesen Punkt noch einmal aufgreifen und zeigen, dass ein Recht auf Ausschluss in diesen Fällen nicht beansprucht werden kann.

21 Ich denke dabei vor allem an Flüchtlinge und im Ausland lebende Ehepartner, sprich Menschen, denen es – wie ich oben erwähnte – auf die baldmöglichste Erreichung eines bestimmten Ziels und nicht auf die Verfügbarkeit alternativer Optionen ankommt.

schen dem vorliegenden Beitrag und vielen kosmopolitischen Beiträgen verläuft über die Frage, ob das Recht auf Ausschluss als *generelles* Recht gedacht werden kann. Aus der Sicht von Joseph Carens beispielsweise ist dieses Recht als *speziell* beziehungsweise kontingent anzusehen, da dessen Legitimation stets davon abhängt, dass der Grund des Ausschlusses moralisch gerechtfertigt ist (vgl. Carens 2011).²²

Zum Zweck der Begründung des generellen Rechts auf Ausschluss ist es hilfreich, über moralisch fragwürdige Fälle nachzudenken. Was ist beispielsweise mit dem Steuerflüchtling, der seine Wahlheimat nach der Höhe des Steuersatzes aussucht? Was ist mit dem friedfertigen Agitator, der die politisch instabile Lage in einem anderen Land für seine politischen Ziele nutzen möchte oder mit dem Hedonisten, der seine ausschweifenden sexuellen Phantasien gerne in einem Land ausleben möchte, in dem die Gesetzgebung es ihm möglich macht? Solange sich diese Menschen rechtmäßig verhalten, gibt es für liberale Theoretiker keinen Grund, ihnen das Recht auf Einwanderung abzusprechen. Nicht jeder Bürger in liberalen Gesellschaften mag das so sehen. Wie ist mit diesem Dissens umzugehen?

Zur Beantwortung dieser Frage ist es vielleicht hilfreich, sich auf den Standpunkt einer beliebigen Bürgerin zu stellen, die als politisch aktiver Mensch überlegen soll, ob die drei oben erwähnten Personen die Chance erhalten sollen, in ihr Land einzuwandern und damit nach einer gewissen Zeit – aufgrund der in Europa vorherrschenden Einbürgerungspraktiken – zu einem ihrer Mitbürger zu werden. Welche Bedeutung hat für sie das Vorhandensein verschiedener, alternativer Optionen, schlechte eingeschlossen? Welche Bedeutung hat für sie der Umstand, dass sie sich gegen, aber auch für den Ausschluss entscheiden kann? Wie ich bereits im vorangehenden Abschnitt deutlich gemacht habe, ist das Vorhandensein verschiedener Optionen in moralisch und politisch relevanten Feldern wesentlich für ihre Einstellung als eine autonome Person, die selber entscheiden will, ob eine Option richtig oder falsch ist. Zur Verdeutlichung dieser These kann man sich die Situation vorstellen, dass die Frage nach dem Einschluss oder Ausschluss der drei Einwanderer nicht von der Bürgerin selbst – mit ihren Mitbürgern – entschieden wird, sondern von Platons Philosophenkönig, der unbedingt gewährleisten möchte, dass nichts moralisch Schlechtes entschieden wird. Was würde die Bürgerin denken, wenn sie erführe, dass ihr die Entscheidungskompetenz deshalb nicht zusteht, weil sie möglicherweise die moralisch falsche Entscheidung trifft?

Um es kurz zu machen: Meine Behauptung ist, dass die Identifizierung einer Person als Inhaberin demokratischer Rechte ein gewisses Maß an Wertschätzung dieser Person ausdrückt, insbesondere ihrer Fähigkeit, verantwortungsvoll mit der moralischen Beziehung zwischen ihren Interessen und den Interessen der anderen umzugehen. Dementsprechend muss eine auf der Entscheidungsautonomie basierende Begründung demokratischer Rechte den Bürgern notwendigerweise ein Recht darauf gewähren, ‚moralisch Schlechtes‘ tun zu können – was Jeremy Waldron (1981) als das „right to do wrong“ bezeichnet hat. Die grundlegende Idee dabei ist, dass demokratische Rechte, einschließlich der Meinungsfreiheit, den Bürgern nicht deshalb zugestanden werden, weil wir davon ausgehen, dass sie immer das moralisch Richtige sagen werden (vgl. Waldron 1999: 222,

22 Demnach kommt den Staatsbürgern demokratischer Staaten das Recht Einwanderer auszuschließen nicht qua Staatsbürger zu. Voraussetzung für die Inanspruchnahme dieses Rechts ist die Verhinderung eines moralisch nicht hinnehmbaren Schadens. Als Musterbeispiel einer solchen *causa iusta* dient die Gefahr des einwandernden Terroristen.

250). Der Grund, weshalb man den Bürgern dennoch das Recht zugesteht, moralisch schlechte Entscheidungen zu treffen, liegt vielmehr in der Überzeugung, dass sie es selbst sind – und niemand anderes –, die über Dinge entscheiden sollen, die sie direkt als Bürger betreffen.

An dieser Stelle drängen sich zwei Einwände auf. Der erste Einwand weist darauf hin, dass der Ausschluss von Einwanderern unter Wahrung der Anonymität erfolgt. Das heißt, das Recht auf Ausschluss hat nicht einzelne Individuen, sondern stets Gruppen von Individuen zum Gegenstand, die nach höchst allgemeinen Kriterien definiert sind.²³ Die oben genannten Beispiele mit dem Steuerflüchtling oder dem Hedonisten sind daher irreführend, weil sie suggerieren, dass es um Personen geht, deren Wertorientierungen oder politischen Einstellungen erfahrbare sind. Ist dies der Fall, so stellt sich die Frage, ob Staatsbürger ein autonomiebasiertes Interesse haben können, eine Person auszuschließen, deren Wertorientierungen oder politische Einstellungen sie nicht kennen. Daran schließt sich der zweite Einwand an: In demokratischen Verfassungsstaaten entscheiden Staatsbürger in der Regel nicht direkt über Einwanderungsbeschränkungen. Meine Auffassung des Rechts auf Ausschluss scheint daher ein basisdemokratisches Verständnis von Politik zu implizieren, das traditionell mit vielen Problemen behaftet ist.

Der erste Einwand bringt mich noch einmal zu der Frage zurück, ob ein Recht nur dann gerechtfertigt ist, wenn es Handlungen gestattet oder verbietet, die ihrerseits im Interesse des Rechtsinhabers sind. Wie ich bereits erwähnte, greift dieses konsequentialistische Verständnis des Rechts eindeutig zu kurz. Das Recht auf Meinungsfreiheit ist ein gutes Beispiel: Dieses Recht steht nicht in Funktion moralisch sanktionierter Aussagen. Es schützt auch grundlose und wertlose Meinungsäußerungen, die als polemisch oder gar verletzend empfunden werden können. Seine Legitimation lässt sich aus dem Wert der individuellen Autonomie ableiten. Ähnlich wie das Recht auf Meinungsfreiheit eröffnen politische Rechte einen Entscheidungsspielraum, innerhalb dessen ihre Inhaber festlegen können, welche politische, gesellschaftliche Ordnung sie bevorzugen. Sind Einwanderungsbeschränkungen notwendigerweise Teil dieser Gesellschaftsvorstellungen? Man muss nicht so weit gehen wie Michael Walzer, für den „Zulassung“ und „Ausschluss“ das „Herzstück“ der Selbstbestimmung sind (vgl. Walzer 1998: 106), um den Zusammenhang zwischen Autonomie und Einwanderungsbeschränkungen ersichtlich zu machen. Es reicht die kontrafaktische Annahme, dass die demokratische Autonomie und Urteilskraft des Bürgers Schaden nehmen würde, wenn Fragen der politischen Mitgliedschaft außerhalb des politischen Willensbildungsprozesses (zum Beispiel auf der Grundlage verbindlicher Rechtsvorschriften einer internationalen Organisation) entschieden werden würden. In diesem Sinne dient das Recht auf Ausschluss – als demokratisches Recht – tatsächlich der Entscheidungsautonomie von Bürgern.

Zum zweiten Einwand: Ich will nicht bestreiten, dass die Unterscheidung zwischen repräsentativer und direkter Demokratie wichtig ist. Möglicherweise kommt die politische Autonomie im Rahmen einer direkten Demokratie stärker zum Ausdruck. Allerdings ist diese Akzentuierung für die Begründung des generellen Rechts auf Ausschluss letztlich nicht entscheidend. Es geht um die grundsätzlichere Frage, wann Bürger einen normativ gehaltvollen, öffentlichen Gebrauch ihrer Autonomie machen können. Auch in einer repräsentativen Demokratie nimmt die individuelle Autonomie der Staatsbürger

23 Es geht beispielsweise um die Unterscheidung zwischen Einwanderern, die zu den politisch Verfolgten gehören, und Einwanderern, die dieser Kategorie nicht angehören.

Schaden, wenn der moralische Entscheidungsspielraum der von ihnen demokratisch gewählten Organe so eingeengt ist, dass nur über moralisch indifferente beziehungsweise pragmatische Themen entschieden werden kann. Mit anderen Worten: Wenn die Bürgerin nicht über Fragen der Zuwanderung und der Zugehörigkeit entscheiden kann, möchte sie wenigstens, dass die von ihr demokratisch gewählten Repräsentanten das tun können.

5. Widerspricht das Recht auf Ausschluss dem Recht auf Einwanderung?

Meine Überlegungen bis zu diesem Punkt legen die paradoxe Schlussfolgerung nahe, dass das Interesse an Autonomie zwei Rechte begründet, die sich gegenseitig widersprechen: das Recht auf Einwanderung und das Recht auf Ausschluss. Das bringt mich zu meiner dritten und letzten These: Diese zwei Rechte stehen nicht notwendigerweise in Widerspruch zueinander. Im Gegenteil, eine *kompatibilistische* Interpretation dieser zwei Rechte scheint mir die moralisch überzeugende zu sein.

Aber der Reihe nach: Was heißt, dass die Staatsbürger eines demokratischen Staates (X) das Recht haben, den Einwanderer (Y) auszuschließen? Deutet man dieses Recht im Sinne von Hohfelds „Freiheitsrecht“ (*liberty*), so ergibt sich folgende Schlussfolgerung: Wenn X über das (moralische) Recht verfügt, Y auszuschließen, dann heißt es, dass X nicht in der (moralischen) Pflicht gegenüber Y steht, ihm Einlass zu gewähren. Denn ein Freiheitsrecht zu haben, heißt für Hohfeld nichts anderes als ‚frei‘ von einer entgegengesetzten Pflicht zu sein (Hohfeld 1919: 28 f.).²⁴

Ist das Recht auf Ausschluss als moralischer Freibrief zum Übertreten von Pflichten zu betrachten? Diese Interpretation des Rechts auf Ausschluss beißt sich mit meiner Begründung des generellen Rechts auf Einwanderung. Ziel dieser autonomiebasierten Begründung bestand darin, jedem Menschen ein grundsätzliches und schützenswertes Interesse an Bewegungsfreiheit anzuerkennen. Wer diesem Interesse nicht Rechnung trägt, verletzt seine moralische Pflicht beziehungsweise das prima-facie-Recht auf Einwanderung.

Was also bedeutet es, dass demokratische Staaten das Recht auf Ausschluss haben? In meiner Begründung dieses Rechts habe ich betont, dass eine auf der Entscheidungautonomie basierende Begründung demokratischer Rechte den Bürgern notwendigerweise ein Recht darauf gewähren muss, ‚moralisch Schlechtes‘ zu tun, sprich etwas zu tun, was *gegen* ihre moralische Pflichten ist. ‚Etwas gegen die eigene Pflicht zu tun‘ bedeutet nicht ‚frei von einer Pflicht‘ zu sein. Das schließt also aus, dass das Recht auf Ausschluss ein Freiheitsrecht in Hohfelds Sinne sein kann. In der Tat meint das Recht auf Ausschluss etwas fundamental anderes, nämlich dass der Rechtsinhaber – das heißt die Staatsbürger demokratischer Staaten – bei der Ausübung seines Rechts nicht gehindert werden darf – und zwar selbst dann, wenn die Ausübung des Rechts gegen moralische Pflichten verstößt. Dies entspricht dem, was Hohfeld (1919: 38) unter einem „Anspruchsrecht“ (*claim*) verstanden hat. Grob gesagt, heißt Recht in diesem Fall nichts anderes, als dass andere eine entsprechende Pflicht haben.

24 Hohfeld bezog seine Einteilung der Rechte in *claims*, *liberties*, *powers* und *immunities* auf positive Rechte. Im Folgenden wird die Unterscheidung zwischen *claims* und *liberties* auf moralische Rechte angewandt.

Das Recht auf Ausschluss bedeutet also nur, dass die Bürger eines Staates das Recht haben, dass ihre Entscheidung respektiert wird. Es impliziert nicht, dass sie nicht in der Pflicht stehen, die Rechte der Einwanderer anzuerkennen. Diese Interpretation des Rechts auf Ausschluss mag widersprüchlich erscheinen, entspringt aber unserer moralischen Intuition. Es gibt viele (moralische) Rechte, die auszuüben ‚unrecht‘ sein kann. Wählt jemand eine Partei, die sich ausschließlich für die Interessen einer privilegierten Gruppe von Menschen einsetzt, so mögen wir das moralisch verurteilen, der betreffenden Person aber das moralische Recht gewähren, ihr Wahlrecht frei auszuüben. Moralisch verwerflich ist es auch, wenn Wahlkämpfer mit einseitigen, obschon nicht unwahren, Aussagen die Wähler bewusst in die Irre führen. Allerdings würden nur die wenigsten diesen Wahlkämpfern das moralische Recht auf diese Aussagen absprechen. Ähnliches gilt für das Recht auf Ausschluss: Schon aus biographischen Gründen begegne ich diesem Recht mit äußerster Skepsis. Nur in äußersten Fällen ist es meines Erachtens moralisch zulässig, Einwanderer auszuschließen.²⁵ Gleichwohl würde ich das Recht auf Ausschluss nicht auf diese Fälle reduzieren. Ein ‚Recht‘ darf nicht mit dem, was wir als moralisch ‚rechtes‘ betrachten, verwechselt werden. „Eine solche Verwechslung liegt etwa dann vor, wenn jemand annimmt, er oder sie tue in der Ausübung ihres moralischen Rechtes auch das pro tanto moralisch Richtige.“ (Wolf 1992: 20) Dies würde zur weiteren Verwechslung führen, nämlich zur Unterstellung, dass ‚ein Recht zu haben‘ gleichbedeutend ist mit ‚einen guten Grund haben, ein Recht auszuüben‘. Dahinter steht die Überzeugung, dass Rechte als solche keine spezifischen Werte vorgeben, und die Freiheitsräume, die sie bereitstellen, sind an keinen bestimmten, dem Individuum vorgegebenen Zweck gebunden.

Eine Bemerkung am Ende: Die Rede vom (moralischen) Recht der Demokratien, gegen moralische Pflichten zu verstoßen, bietet für zwei entgegengesetzte Einwände offene Flanken. Manch ein Philosoph mag darin ein Abgleiten in den Werterelativismus erkennen. Der politischen Philosophie geht es schließlich vor allem um die Bestimmung des moralisch Richtigen und nicht so sehr um die Rechtfertigung der Ermessensfreiheit in moralisch kontroversen Politikbereichen. Empirisch arbeitende Demokratietheoretiker haben hingegen ganz andere Sorgen: Die Rede vom *moralischen* Recht der Bürger, gegen moralische Pflichten zu verstoßen, zeugt von einem schwerwiegenden Spannungsverhältnis zwischen philosophischem Denken und demokratischen Entscheidungen. Mit Michael Walzer gesprochen: „Philosophers claim a certain sort of authority for their conclusions; the people claim a different sort of authority for their decisions.“ (Walzer 1981: 379)²⁶ Dabei kann die Autorität philosophischer Erkenntnisse nicht nur die Anerkennung untergraben, die demokratischen Entscheidungen zuteilwird. Sie lenkt zugleich den Blick von dem, was die Demokratie wesentlich ausmacht, nämlich die Pluralität und Konkurrenz politischer Ansichten.

An diesen zwei Einwänden zeigt sich die methodologische Grundausrichtung des vorliegenden Beitrags. Dessen Ziel war es nicht, das Spannungsverhältnis zwischen Philosophie und Demokratie in Abrede zu stellen oder einseitig zugunsten bestimmter substantieller (sprich ‚philosophischer‘) Werte gänzlich aufzulösen. Im Gegenteil: Mit diesem Spannungsverhältnis fruchtbar umzugehen, gehört zum methodologischen Selbstver-

25 Das schließt freilich nicht aus, dass Einwanderung beispielsweise zur Bekämpfung des sogenannten *Brain Drain* besteuert werden kann (vgl. Angeli/Kolb 2011).

26 Ein ähnliches Problem stellte bereits Richard Wollheim fest, als er in den 1960er Jahren von einem ‚Paradox in der Theorie der Demokratie‘ sprach (vgl. Wollheim 1962).

ständnis der normativen Politischen Theorie als eine den Grundwerten der Demokratie und des Pluralismus verpflichtete Teildisziplin (vgl. Niesen 2007). Daher ist es nicht widersprüchlich, die Erkenntnis und Bestimmung moralischer Rechte *außerhalb* des demokratischen Prozesses zu gewinnen, deren gerechtfertigte Umsetzung aber *innerhalb* des demokratischen Prozesses auszuhandeln. Mit Werterelativismus hat dies nichts zu tun. In der Tat ist die Versuchung groß, die Bedeutung der Entscheidungsautonomie von Bürgern damit zu begründen, dass es mehrere moralische Auffassungen vom Guten gibt, die man nicht vergleichen, geschweige denn nach moralischer Priorität ordnen kann. Eine autonomiebasierte und demokratieaffine Begründung des Rechts auf Ausschluss nimmt aber genau diese Priorisierung moralischer Vorstellungen vor. Sie räumt der individuellen Entscheidungsautonomie einen Vorrang vor der Bewegungsfreiheit ein – freilich nur solange die Rechte von Menschen gewahrt bleiben, die sich in einer Zwangs- oder Notlage befinden.

Literatur

- Angeli, Oliviero, 2008: Taking Rights Territorially: On Territorial Rights and the Right to Exclude. In: EUI SPS Working Paper SPS No. 2008/09 (European University Institute).
- Angeli, Oliviero / Kolb, Holger, 2011: Nicht nur effizienter, sondern auch gerechter? Ein Modell preisbasierter Zuwanderungssteuerung. In: Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik 8, 254–258.
- Aptheker vs. Secretary of State, 378 U.S. 500 (1964).
- Bauböck, Rainer, 2011a: Citizenship and Freedom of Movement. In: Rogers M. Smith (Hg.), *Citizenship, Borders, and Human Needs*, Philadelphia, 343–376.
- Bauböck, Rainer, 2011b: Global Justice, Freedom of Movement and Democratic Citizenship, *European Journal of Sociology/Archives européennes de sociologie* 50, 1–31.
- Carens, Joseph H., 2011, Who Belongs? Immigration, Democracy and Citizenship, unveröffentlichtes Manuskript.
- Carter, Ian, 1999: *A Measure of Freedom*, Oxford.
- Cheneval, Francis, 2006: Umverteilung als Entwicklungshilfe. In: *Zoon Politikon* 2, 6–9.
- Goodin, Robert, 1992: If People Were Money... . In: Brian Barry / Robert Goodin (Hg.), *Free Movement. Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money*, Hemel Hempstead, 6–22.
- Hart, Herbert L. A., 1984: Are there any natural rights? In: Jeremy Waldron (Hg.), *Theories of rights*, Oxford, 77–82.
- Hohfeld, Wesley N., 1919: *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, hrsg. von Walter Wheeler Cook, New Haven.
- Kent v. Dulles, 357 US 116 (1958).
- Lyons, David, 1975: Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments. In: Norman Daniels (Hg.), *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, Oxford, 141–167.
- Niesen, Peter, 2007: Politische Theorie als Demokratiewissenschaft. In: Hubertus Buchstein / Gerhard Göhler (Hg.), *Politische Theorie und Politikwissenschaft*, Wiesbaden, 126–155.
- Nussbaum, Martha, 2008: *Liberty of Conscience*. In: *Defense of America's Tradition of Religious Equality*, New York.
- Raz, Joseph, 1986: *The Morality of Freedom*, Oxford.
- Sen, Amartya, 1988: Freedom of Choice: Concept and Content. In: *European Economic Review* 32, 269–294.
- Waldron, Jeremy, 1981: A Right to do Wrong. In: *Ethics* 92, 21–39.
- Waldron, Jeremy, 1988: *The Right to Private Property*, Oxford.
- Waldron, Jeremy, 1999: *Law and Disagreement*, Oxford.

- Walzer, Michael, 1981: Democracy and Philosophy. In: *Political Theory* 9, 379–399.
- Walzer, Michael, 1998: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt (Main).
- Wellman, Christopher, 2005: *A Theory of Secession. The Case of Political Self-Determination*, Cambridge.
- Wolf, Jean-Claude, 1992: Ethik zwischen Kantianismus und Utilitarismus. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 17, 1–25.
- Wollheim, Richard, 1962: A Paradox in the Theory of Democracy. In: Peter Laslett / Walter G. Runciman (Hg.), *Essays in Philosophy, Politics and Society*, New York, 71–87.
- Ypi, Lea, 2008: Justice in Migration: A Closed Borders Utopia? In: *Journal of Political Philosophy* 16, 391–418.