



RUPRECHT-KARLS-  
UNIVERSITÄT  
HEIDELBERG

INSTITUT FÜR  
POLITISCHE WISSENSCHAFT

DISSERTATION

# PROZEDUREN, RECHTE, DEMOKRATIE

---

Das legitimatorische Potenzial von Verfahren für  
politische Systeme

Vorgelegt von: Dannica Fleuß, M. A.

Erstgutachter: Prof. Dr. Michael Haus

Zweitgutachter: PD Dr. Ulrich Thiele

Arbeit zur Erlangung des Titels Dr. rer. pol.

Datum der Disputation: 15. März 2016

## Danksagung

An erster Stelle gebührt mein Dank meinem Doktorvater Prof. Dr. Michael Haus, der mich immer wieder in intensiven wissenschaftlichen Diskussionen herausforderte. Vor allem die Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte hat durch diese Auseinandersetzungen im Laufe der Jahre eine ganz besondere Lebendigkeit und Anschaulichkeit gewonnen. Diesen zahlreichen persönlichen Gesprächen verdanke ich den kritischen Blick auf den Liberalismus und seinen Neutralitätsanspruch, den die vorliegende Arbeit in letzter Konsequenz einnimmt. Aber auch ohne den persönlichen Beistand, die Ermutigung, wenn der Arbeitsprozess stockte, und die Einbindung in Forschung und Lehre wäre diese Arbeit (so) nicht geschrieben worden. Die Erfahrungen, die ich hier sammeln durfte, sind unbezahlbar!

Sodann möchte ich meinem Zweitgutachter PD Dr. Ulrich Thiele danken, dessen Anregungen der Anlass für die intensive Beschäftigung mit Ingeborg Maus waren. Das gemeinsame Diskutieren über normative Fragen, die Auslegung des Kategorischen Imperativs oder Hochschulpolitik waren eine beeindruckende Annäherung an einen herrschaftsfreien Diskurs — danke dafür! Danke nicht zuletzt für den persönlichen Rat, der immer ausgewogen, immer emphatisch war.

Zu danken habe ich auch sehr vielen Kollegen am Institut für Politische Wissenschaft in Heidelberg — eine Aufzählung all der Menschen, mit denen ich seit 2007 in verschiedenen Funktionen diskutieren und gemeinsam arbeiten durfte, würde den Rahmen sprengen. Aber die angenehme zwischenmenschliche Atmosphäre hatte sicherlich ihren Anteil daran, dass ich diese Arbeit gerne geschrieben habe.

Ganz besonders möchte ich mich bei meinen Studenten am Institut für Politische Wissenschaft und am Philosophischen Seminar in Heidelberg bedanken: Niemand hat mir meine eigenen Unklarheiten so gut aufgezeigt wie Sie, nichts war so befriedigend wie Ihr Verständnis und Ihre Begeisterung!

Fernab von im engeren Sinne fachlichen Diskussionen und Ratschlägen gab es Menschen, ohne die diese Arbeit nicht entstanden wäre. Auch hier würde eine Aufzählung den Rahmen sprengen — ich hoffe, ihr wisst, dass ihr gemeint seid. Simon Sauter möchte ich an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich für seine langjährige Freundschaft danken, für die Diskussionen über logische Probleme und Kategorienfehler, für die Versorgung mit Lebensnotwendigem, vor allem aber für seine Geduld, die mit Sicherheit im Umgang mit mir kurz vor der Abgabe der Dissertation erforderlich war. Danke!

Für Korrekturen von Vorfassungen dieser Arbeit danke ich neben Simon Sauter vor allem Dr. Carl O'Brien, Melanie Ludwig, Nikolaus Rentrop und Beate Sachsenweger. Das Korrekturlesen der endgültigen Fassung hat Kelly Lancaster professionell, umsichtig und mit großem Engagement übernommen. Christopher Heß und Jennifer Franke danke ich für rasche und zuverlässige formale Korrekturen dieser Fassung.

Abschließend möchte ich Prof. Dr. Gary S. Schaal für seine konstruktiven Kommentare zum vorliegenden Manuskript und die inspirierenden Diskussionen danken. Ebenso gebührt Dr. Alexander Weiß mein Dank für die hilfreiche Diskussion über das letzte Kapitel dieser Arbeit und allen Mitgliedern des Teams am Lehrstuhl für Politische Theorie an der Helmut-Schmidt-Universität/Universität der Bundeswehr Hamburg für das kontinuierliche, produktive gegenseitige Widersprechen, die leidenschaftlichen Diskussionen und den Humor, der mir den Einstieg hier sehr leicht gemacht hat.

Englischer Titel im Verzeichnis der Deutschen Nationalbibliothek:

The Normative Legitimacy of Democracies. On the Limit of Proceduralism

## **TEIL I: DIE FRAGE NACH DER „LEGITIMATION DURCH VERFAHREN“ UND DAS SPEKTRUM DER ANTWORTEN**

1. EINLEITUNG	8
1.1. Die Fragestellung: Legitimation durch Verfahren?	8
1.2. Auswahl der Autoren und Texte	11
1.3. Methode und Vorgehensweise dieser Arbeit	13
2. BEGRIFFSKLÄRUNGEN: LEGITIMITÄT, VERFAHREN, VERFAHRENSLEGITIMATION	16
2.1. Der Begriff der Legitimität	16
2.2. Der Verfahrensbegriff: Formalität, Prozesse, Prozeduralismus	21
2.2.1. <i>Verortung von Verfahren im politischen System</i>	21
2.2.2. <i>Das Verfahren als intentionaler Prozess</i>	24
2.2.3. <i>Formale vs. materiale Ethik bzw. prozeduralistische vs. instrumentalistische Theorie – Ergebnisoffenheit</i>	25
2.2.4. <i>Regulative vs. konstitutive Regeln</i>	29
2.2.5. <i>Ein Begriff politischer Verfahren</i>	31
3. DIE SYSTEMATISCHE DEBATTE UM DAS LEGITIMATORISCHE POTENZIAL VON VERFAHREN IM KONTEXT DER „EPISTEMIC DEMOCRACY“	34
3.1. Das Spektrum möglicher Antworten	35
3.1.1. <i>Der reine Instrumentalismus</i>	36
3.1.2. <i>Der „reine“ Prozeduralismus</i>	39
3.1.3. <i>„Rationaler epistemischer Prozeduralismus“ – prozedurale und extraprozedurale Prinzipien</i>	44
3.2. Eine vorläufige Auswertung der Diskussion	49
3.3. Anschlussfragen für die Analyse	56

## **TEIL II: DAS POSTMETAPHYSISCHE THEORIEPROBLEM, DREI SPIELARTEN DES PROZEDURALISMUS UND IHRE PROBLEME**

4. RAWLS (I): GERECHTIGKEIT, LEGITIMITÄT UND DER URZUSTAND	59
4.1. Die vertragstheoretische Argumentation und ihre Bedeutung für Rawls	59
4.1.1. <i>Allgemeine Gedanken der Vertragstheorie</i>	60
4.1.2. <i>Rawls' Anknüpfungspunkt an die vertragstheoretische Tradition</i>	61
4.1.3. <i>Gerechtigkeit und Legitimität bei Rawls</i>	62
4.2. Der Ausgangspunkt der Rawlsschen Theorie	64
4.2.1. <i>Gerechtigkeit als Fairness</i>	64
4.2.2. <i>Die Urzustandsbedingungen</i>	65
4.3. Das Argument für die Gerechtigkeitsprinzipien	66
4.3.1. <i>Die zwei Gerechtigkeitsprinzipien (ToJ § 12)</i>	66
4.3.2. <i>Eine Formalisierung des Arguments</i>	70

4.4. Stärken und Schwächen der Rawlsschen Argumentation: Risikobereitschaft und Maximin-Regel	74
4.5. Legitimitätsbedingungen politischer Herrschaft: eine erste Analyse	78
4.6. Legitimitätsbedingungen von Herrschaft II – im „Politischen Liberalismus“	83
4.7. Prozeduralismus und der „Rawlssche Zirkel“	87
5. RAWLS (II): LEGITIMITÄT, DIE WOHLGEORDNETE GESELLSCHAFT UND DIE PROZEDURALE DEMOKRATIE	99
5.1. Gerechtigkeit und Legitimität von Systemen und Entscheidungen	99
5.2. Die wohlgeordnete Gesellschaft im Politischen Liberalismus	101
5.3. Reine Verfahrensgerechtigkeit, perfekte und imperfekte Verfahrensgerechtigkeit	104
5.4. Die prozedurale Demokratie und die konstitutionelle Staatsform	107
5.5. Die wohlgeordnete Gesellschaft und ihre „Stabilität“	109
5.6. Die Rolle von Verfahren für die Legitimität eines Systems	112
6. DISKURS, VERFAHREN, DEMOKRATIE, VOLKSSOUVERÄNITÄT — JÜRGEN HABERMAS UND INGEBORG MAUS	116
6.1. Eine Verortung der Habermasschen Legitimitätskonzeption	116
6.2. Die Diskursethik	121
6.2.1. <i>Allgemeine Annahmen</i>	121
6.2.2. <i>Der Universalisierungsgrundsatz</i>	122
6.3. Die Diskurstheorie des Rechts	130
6.3.1. <i>Das Argument für das Diskursprinzip: Eine Rekonstruktion</i>	130
6.3.2. <i>Diskurs- und Demokratieprinzip</i>	136
6.3.3. <i>Die Legitimitätsbedingungen von Herrschaft</i>	140
6.4. Sind (diskursive) Verfahren hinreichend für die Legitimität?	142
6.4.1. <i>Verfahren und Rechte: Was hat Vorrang?</i>	142
6.4.2. <i>Die Qualität der Politikergebnisse</i>	146
6.4.3. <i>Autonomie, Vernunft und Universalisierbarkeit</i>	148
6.5. Drei Zirkel	155
6.6. Ingeborg Maus – eine rein prozeduralistische Theorie?	163
6.6.1. <i>Das Programm von Ingeborg Maus</i>	164
6.6.2. <i>Ingeborg Maus' Kant-Rezeption</i>	165
6.6.3. <i>Legitimitätskriterien von Herrschaft</i>	169
6.6.4. <i>Grenzen von Maus' Prozeduralismus</i>	172
6.6.5. <i>Maus' Kritik derzeitiger Verhältnisse und die Frage der Implementation von Volkssouveränität bei Maus</i>	176

### **TEIL III: SCHEITERN DES PROZEDURALISTISCHEN ANSPRUCHS UNTER POST-METAPHYSISCHEN BEDINGUNGEN UND DIE POLITIKTHEORETISCHEN KONSEQUENZEN**

7. EINE AUSWERTUNG DER DEBATTE	180
7.1. Zusammenfassung der Argumentation	180
7.2. Perspektiven der Debatte für die Politische Theorie	183
7.2.1. <i>Epistokratie und Prozeduralismus</i>	183
7.2.2. <i>Rechte und Verfahren</i>	189
7.2.3. <i>Die Qualität politischer Ergebnisse und ihre Rolle für die Legitimität</i>	192
7.2.4. <i>Präjudizieren die Rahmenbedingungen des Verfahrens das Ergebnis?</i>	194

7.2.5. „Vernünftige Rahmenbedingungen“	197
7.2.6. Die Neutralität der Politischen Theorie und ihrer Werte	199
7.2.7. Die Grenzen des Prozeduralismus	201
7.3. Und jetzt? — Ein tentativer Ausblick im Sinne eines gemäßigten Dezisionismus	203
8. VERZEICHNIS VERWENDETER LITERATUR	206

## VERWENDETE SIGLEN UND ABKÜRZUNGEN

**ED** = *Habermas, Jürgen* (1991): Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a. M.

**F&G** = *Habermas, Jürgen* (1998): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt a. M.

**JaF** = *Rawls, John* (2011): Justice as Fairness. A Restatement. New Delhi.

**MKH** = *Habermas, Jürgen* (1983): Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a. M.

**PL** = *Rawls, John* (2005): Political Liberalism. New York.

**TKH** = *Habermas, Jürgen* (1981): Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M.

**ToJ** = *Rawls, John* (1999): A Theory of Justice. Revised Edition. Harvard.

**VB** = *Habermas, Jürgen* (1985): Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In: *Habermas, Jürgen/Luhmann, Niklas*: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? Frankfurt a. M.

**TEIL I: DIE FRAGE NACH DER „LEGITIMATION DURCH VERFAHREN“ UND DAS SPEKTRUM DER ANTWORTEN**

# 1. Einleitung

## 1.1. Die Fragestellung: Legitimation durch Verfahren?

Wann ist politische Herrschaft „legitim“? Unter welchen Bedingungen darf der Staat *qua* Gewaltmonopolist als frei bzw. autonom begriffene Menschen zu etwas zwingen und sie damit in ihrer Handlungsfreiheit einschränken? Auf diese grundlegende Frage wurden spätestens seit der Publikation von Thomas Hobbes' *Leviathan* im Jahr 1651 zahlreiche Antworten gegeben. Die historischen und sozialen Kontextfaktoren, die Variationen und Abwandlungen der Beantwortung dieser Frage sollen *nicht* Thema dieser Arbeit sein. Ich beanspruche an dieser Stelle also explizit nicht, eine ideengeschichtliche Auseinandersetzung mit dem Legitimitätsproblem zu betreiben. Vielmehr möchte ich mich der Frage nach „guten Gründen“ für die Akzeptanz einer Ordnung aus einer anderen Perspektive nähern: aus einer systematisch-demokratiethoretischen. Diese Spezifikation legt bereits nahe, dass diese Arbeit hauptsächlich von Legitimations- und Legitimitätsfragen in demokratischen Staaten bzw. politischen Systemen handeln wird. „Demokratisch“ ist dabei zunächst bewusst weitgefasst, d. h. im Sinne einer *electoral democracy* (Merkel 2003).<sup>1</sup>

Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist die folgende Beobachtung: Wenn über die Rechtfertigbarkeit demokratischer Entscheidungen oder Herrschaftsformen nachgedacht wird, wird häufig auf „Legitimation durch Verfahren“ rekurriert.<sup>2</sup> Legitim wäre eine Entscheidung x, eine Herrschaftsform y demzufolge genau dann, wenn sie das Ergebnis eines demokratischen, d. h. den Willen des Volkes widerspiegelnden, Verfahrens ist. Kurzum: Eine Legitimation durch Verfahren wird als *genuin demokratische* (und in diesem Sinne normativ ausgezeichnete) Legitimationsform angesehen. Auf der anderen Seite erscheint die Bezugnahme auf kompetente Eliten(zirkel) oder Experten<sup>3</sup> als Indikator für *undemokratische* Verhältnisse. So machen gegenwärtige Krisendiagnosen das legitimitätsrelevante Problem (angeblich) degenerierter Demokratien (sog. „Postdemokratien“) insbesondere in der Verlegung von Entscheidungen in dem unmittelbaren Willen des Volkes entzogene

---

<sup>1</sup> In vielen Überlegungen dieser Arbeit spiegelt sich ein eindeutig durch kantianische Theoretiker geprägtes Verständnis von Demokratie als eine die Autonomie der Herrschaftsunterworfenen garantierende staatliche Organisationsform. Die Einnahme dieser Perspektive begründe ich an späterer Stelle (Kap. 1.2).

Des Weiteren möchte ich hinzufügen, dass ich „kantisch“ und „kantianisch“ hier synonym verwende.

<sup>2</sup> Mit dieser Bezeichnung rekurriere ich (obgleich das terminologisch naheliegt) *nicht* auf Niklas Luhmanns (1983) gleichnamige Schrift. Vielmehr werde ich die im Kontext der *Epistemic-Democracy*-Debatte geführte Diskussion um das legitimationsstiftende Potenzial von Verfahren („procedural legitimacy“) zum Ausgangspunkt nehmen.

<sup>3</sup> Hier und im Folgenden wird ausschließlich aus Gründen der Lesbarkeit das generische Maskulinum verwendet.

Gremien aus (Crouch 2008). Diese hier bewusst sehr vereinfachte Gegenüberstellung von Expertenentscheidungen und durch demokratische Verfahren zustande gebrachte Entscheidungen spiegelt sich auch in verschiedenen in der Politischen Theorie geführten Debatten wider. So wird in der angelsächsisch geprägten Diskussion über das Thema *Epistemic Democracy* häufig eine Gegenüberstellung zweier Intuitionen vorgenommen: der expertokratischen und der prozeduralistischen.

Ein *Expertokrat*<sup>4</sup> würde davon ausgehen, dass es (1) moralisch-politische Wahrheiten gibt, dass es (2) Personen gibt, die in besonderer Weise dazu befähigt sind, diese Wahrheiten zu erkennen und dass (3) dieses Wissen sie legitimiert, über andere, Wenigerwissende zu herrschen (Estlund 2008: 30). Ein *Prozeduralist* hingegen nimmt an, dass ein Ergebnis oder System legitim ist, insofern es durch ein entsprechendes legitimitätsstiftendes Verfahren zustande gekommen ist – unabhängig davon, wie qualifiziert die Entscheidungsträger waren (Peter 2010; 2007b).

Nicht zuletzt aus der Perspektive aktueller Entwicklungen stellt sich die Frage, welche Rolle einem (vorgeblich) epistemisch privilegierten Entscheidungsträger zugestanden oder inwiefern eine jede Entscheidung dem sogenannten Volkswillen und demokratischer Deliberation überlassen werden darf. Diese aus dem politischen Alltag und dem Blick in die Zeitung bekannten Phänomene bilden zwar eine Folie der Auseinandersetzungen in dieser Arbeit, jedoch wird an dieser Stelle *keine politikwissenschaftliche Analyse* derselben angestrebt. Es soll hier vielmehr um die Beantwortung der folgenden Fragen gehen: Wie weit reicht das legitimatorische Potenzial von Verfahren? Ist eine Legitimation einer Politikentscheidung allein durch den Rekurs darauf, dass eine bestimmte Prozedur eingehalten wurde, möglich? Da sich im Laufe der Auseinandersetzung mit diesen Fragestellungen einige grundsätzliche theoretische Probleme eines radikalen Prozeduralismus zeigen, lässt sich die Leitfrage dieser Untersuchung auch folgendermaßen reformieren: *Wie prozeduralistisch kann eine Theorie der Legitimität überhaupt sein?*

Diese Fragestellung entwickle und expliziere ich im *ersten Teil* dieser Arbeit (Kap. 1–3) und verweise auf das Spektrum der zur Verfügung stehenden Antworten. Dass der Versuch, politische Ordnungen oder Entscheidungen allein durch den Verweis auf die Einhaltung bestimmter Verfahren zu rechtfertigen, im Rahmen der *Epistemic-Democracy*-Debatte in Aporien führt, wird in dieser Arbeit im Anschluss an eine Klärung von dem

---

<sup>4</sup> Die Ausdrücke „Expertokratie“ und „Epistokratie“ verwende ich in dieser Arbeit austauschbar, da „Experten“ im hier diskutierten Sinne Akteure mit ausgezeichneten epistemischen Fähigkeiten sind.

Legitimitäts- und dem Verfahrensbegriff in Kapitel 2 gezeigt. Ich werde hier auf die zwischen Instrumentalisten, „reinen“ Prozeduralisten und rationalen Prozeduralisten geführte Diskussion über das legitimatorische Potenzial von Verfahren Bezug nehmen.

Im *zweiten Teil* dieser Arbeit (Kap. 4–6) werde ich auf die Thesen und Theorien dreier Autoren zum Thema „Legitimation durch Verfahren“ Bezug nehmen, die allesamt in einer kantianischen Tradition zu verorten sind: Sie formulieren eine kognitivistische Theorie der Moral mit universellem Anspruch, die dem Volkssouverän (d. h. der Gesamtheit autonomer Rechtssubjekte) keinen Normenkatalog vorgibt, sondern die Frage nach „richtig“ und „falsch“ dem vernünftigen Nachdenken und den vernünftigen Willensbildungs- und Aushandlungsprozessen überantwortet. Auf Basis der Auseinandersetzung mit John Rawls, Jürgen Habermas und Ingeborg Maus kann dann gezeigt werden, dass es auch diesen drei Autoren nicht gelingt, eine *rein prozeduralistische Theorie*, die keinerlei Bezug auf materiale<sup>5</sup> bzw. inhaltliche Grundsätze nehmen müsste, zu formulieren. Vor diesem Hintergrund bezeichne ich diesen Teil der Arbeit als Explikation dreier Spielarten eines Prozeduralismus und ihrer Probleme.

Aufgabe des *dritten Teils* dieser Arbeit (Kap. 7) ist es, auf Basis der Theorien Rawls', Habermas' und Maus' aufzuweisen, *warum* ein solcher Versuch, eine rein prozeduralistische Theorie zu formulieren, streng genommen nur misslingen *kann*. Ich werde in diesem Zuge materiale Annahmen und Grundsätze herausarbeiten, die eine jede Theorie der Legitimität staatlicher Ordnungen bedingen. Im Falle der Theorien von Rawls, Habermas und Maus sind dies genuin kantische Prämissen: Autonomie bzw. Selbstbestimmung und Freiheit. Gemeinsam ist ihnen auch ein bestimmtes Verständnis von Vernunft als der „normative Kern“ ihrer Theorien (vgl. ähnlich Rawls (1995: 173 f.) in Bezug auf Habermas).

Auf derartige anspruchsvolle Grundannahmen, die zweifelsohne nicht immer unproblematische metaphysische Implikationen haben, versuchen die in der angelsächsisch-analytischen Traditionslinie stehenden Konzeptionen von Raz, Peter und Estlund weitestgehend zu verzichten. In ihrer Analyse des Legitimitätsproblems stützen sie sich größtenteils auf gedankenexperimentelle Schilderungen, die unsere Intuitionen bezüglich der Verwendung des Prädikats „... ist legitim“ veranschaulichen sollen. Gegen diesen methodischen Zugriff ist auch nichts einzuwenden. Bleibt man allerdings in der Begründung

---

<sup>5</sup> Die Ausdrücke „material“ und „substanziell“ verwende ich in dieser Arbeit austauschbar.

einer Legitimitätstheorie bei derartigen unanalysierten Intuitionen stehen, verschenkt man unter Umständen wertvolle theoretische Einsichten.

Nachdem für die Unvermeidbarkeit materialer Grundannahmen bei der Begründung von Legitimitätstheorien gestritten wurde, werde ich die Frage nach der *Rechtfertigung* jener basalen (im Falle von Maus, Habermas und Rawls kantisch interpretierten) Prämissen stellen. Auf Basis der Argumentation dieser Arbeit argumentiere ich abschließend für eine gemäßigt dezisionistische Position: Da (1.) materiale Annahmen und Werte für eine normative Politische Theorie unverzichtbar sind, (2.) aber eine Letztbegründung derselben nicht möglich ist, müssen wir uns für bestimmte basale (materiale) Werte, die den Ausgangspunkt unserer Theorie bilden, *entscheiden*. Dies meint nicht unbedingt, dass jede Entscheidung auch *gleich gut* ist, sondern nur, dass eine theoretische Begründung dieser basalen Werte nicht geleistet werden kann und die Diskussion über die Angemessenheit normativer Prämissen damit in den politischen Raum verlegt werden muss.

## 1.2. Auswahl der Autoren und Texte

Die Theorien von John Rawls, Jürgen Habermas und Ingeborg Maus sind dem zuzuordnen, was man als „kantische Grundposition“ (Tschentscher 1999: 83, 198 f.) bezeichnen kann. Für diese Theorien ist charakteristisch, dass Normen „gut“ bzw. „richtig“ sind, wenn sie universalisierbar sind: Sie müssen als *für alle gültig* gedacht werden können (ibid.: 198). Gledhill (2011: 1) bemerkt hierzu, dass Rawls und Kant gleichermaßen versuchen, „a Kantian procedural conception without recourse to Kantian metaphysics“ zu entwickeln. Die *Art der Begründung* einer derartigen Theorie variiert natürlich zwischen Diskurstheorien (Habermas und im Anschluss an ihn Maus) und Vertragstheorien wie derjenigen von John Rawls (vgl. Tschentscher 1999: 198). Dennoch bleibt festzuhalten, dass es sich bei den hier diskutierten Konzeptionen um Theorien handelt, die den Gedanken der Universalisierbarkeit und der Unparteilichkeit sowie das Autonomiegebot zum Ausgangspunkt ihrer Auseinandersetzung machen. Auf eben diese Annahmen werde ich im Verlauf der Arbeit und insbesondere in der abschließenden Auswertung der Diskussion noch zu sprechen kommen.

Im Rahmen der Auseinandersetzung mit John Rawls werde ich zunächst seine Konzeption einer „gerechten“ Gesellschaft, die seit ihrem Erscheinen im Jahr 1971 viel Aufmerksamkeit erfahren hat, untersuchen (ToJ), um anschließend die auf diesen Überlegungen aufbauende Legitimitätskonzeption (vgl. v. a. JaF, PL) zu beleuchten. Dabei geht es mir

im Wesentlichen um zwei Arten von „Verfahren“: zum einen um das gedankenexperimentelle Urzustandsverfahren selbst, das bestimmte Ordnungsprinzipien als „richtig“ erweisen soll, und zum anderen um die Verfahren, die *in einer well-ordered society* institutionalisiert werden sollen und Rawls zufolge legitimitätsstiftendes Potenzial haben.

Habermas' Diskurstheorie des Rechts und des Rechtsstaats formuliert auf Basis einer allgemeinen Theorie des Diskurses und der Diskursethik Maßgaben für moderne demokratische Gesellschaften (vgl. v. a. F&G). Auf den ersten Blick scheint diese Theorie radikal „prozeduralistisch“ zu sein: Legitimitätskriterium für eine Norm ist allein das Überstehen eines Diskurses unter Freien und Gleichen, in dem der „zwanglose Zwang des besseren Arguments“ gilt. In Anbetracht weiterer Überlegungen, die insbesondere das Verhältnis zwischen Verfahren und ihren Rahmenbedingungen, die Qualität der Politikergebnisse sowie das zugrunde gelegte Konzept des „Vernünftigen“ betreffen, werde ich jedoch zeigen, dass Habermas' Charakterisierung als „prozeduralistisch“ nicht so unproblematisch ist, wie sie *prima facie* erscheint.

Eng an Habermas' Theorie schließt sich diejenige seiner Schülerin Ingeborg Maus (1992; 1994; 2011; 2015) an. Maus macht das Erfordernis „unverminderter Volkssouveränität“ zum Ausgangspunkt ihrer Theorie und qualifiziert jegliche Forderung nach materialen Prinzipien, also bspw. die Anforderung, es müssten gewisse inhaltliche Rechte durch das Bundesverfassungsgericht ausgelegt oder das Gemeinwohl solle gefördert werden, als nicht gerechtfertigt (und ggf. demokratiegefährdend). Auch unter Rekurs auf das im Kapitel über Habermas bereits Diskutierte werde ich hier jedoch deutlich machen, dass ein derartiger Versuch, „rein prozeduralistisch“ zu sein, misslingt und streng genommen auch nur misslingen *kann*.

Im Rahmen dieser Diskussion werde ich materiale Annahmen herausarbeiten, die eine jede Theorie der Legitimität staatlicher Ordnungen machen muss. Im Falle der von mir behandelten Theoretiker sind diese „kantisch“ geprägt: Autonomie bzw. Selbstbestimmung und gleiche Freiheit bilden den „normativen Kern“ dieser Theorien (vgl. ähnlich Rawls 1995: 173 f.). Derartige normative Voraussetzungen müssen meines Erachtens in die Diskussion über das Thema der „Verfahrenslegitimation“ mit einbezogen werden, wenn sie sich nicht auf weitgehend unanalysierte Intuitionen stützen soll: Häufig wird in der eher analytisch dominierten Diskussion Bezug genommen auf die Annahme, Menschen seien als „agents“ zu betrachten, der „vernünftige Pluralismus“ der Weltanschauungen müsse berücksichtigt werden, Experten sollten die Befugnis haben, ihre Kompetenzen einzusetzen usw. (vgl. u. a. Peter 2007b; 2008; Estlund 2008).

Auf welchen Annahmen diese Intuitionen und die aus ihnen abgeleiteten Forderungen allerdings beruhen, ob und, wenn ja, wie sie zu begründen sind und auf welche Traditionen sie zurückgeführt werden können, gerät dabei aus dem Fokus der Aufmerksamkeit. Da die Auseinandersetzung mit Rawls, Habermas und Maus hier einigen Aufschluss bietet, werde ich die Ergebnisse der Analyse dieser Theorien in die abschließende Beantwortung der Leitfragen einbeziehen, die ich im Anschluss an die Diskussion der *Epistemic-Democracy*-Debatte entwickelt habe.

### 1.3. Methode und Vorgehensweise dieser Arbeit

Im Hinblick auf die Technik der Textauslegung, die einer Auseinandersetzung mit normativer Politischer Theorie zumeist zugrunde liegt, lassen sich grundsätzlich zwei Vorgehensweisen einander gegenüberstellen: die hermeneutische und die rationale Rekonstruktion. Da die Ergebnisse einer Untersuchung natürlich nicht unwesentlich von methodischen Vorentscheidungen beeinflusst werden, werde ich im Folgenden kurz den Ansatz erörtern, den ich an die Analyse der Texte von Rawls, Habermas und Maus herantrage. Dabei werde ich die zur Verfügung stehenden Methoden der Textanalyse und -interpretation in stark idealisierter und vereinfachter Form darstellen, da bspw. eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen hermeneutischen Ansätzen (von Schleiermacher bis Skinner) eindeutig den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde (vgl. Zapf 2013: 59).

Ein hermeneutischer Zugriff<sup>6</sup> macht es sich zur Aufgabe, auf die Autorintention zu schließen: „Gesucht wird dasselbe in Gedanken, was der Redende hat ausdrücken gewollt“ (Schleiermacher 1987: 1276, dazu Grondin 2009: 19). Dem entspricht auch Gadamer's Charakterisierung der Schleiermacherschen Hermeneutik: „Verstehen ist *reproduktive Wiederholung* der ursprünglichen gedanklichen Produktion aufgrund der Kongenialität der Geister.“ (Gadamer 1974: 1064, meine Hervorhebung) Um diesen Rückschluss auf das, was der Autor des zu analysierenden Textes *gemeint hat*, leisten zu können, bieten sich abhängig von den theoretischen Grundannahmen verschiedene Vorgehensweisen an. Besonders prominent ist im Kontext der Politischen Theorie zweifelsohne Quentin Skinners Forderung danach, auf Basis des Einbezugs von historischen, sozialen und biographischen Kontextfaktoren herauszufinden, welche Sprechhandlung (im Sinne von Austin 1975 und Searle 1969) der Autor vollzog, indem er die entsprechende politiktheoretische

---

<sup>6</sup> Vgl. auch Fulda (1994) und Ramberg/Gjesdal (2005).

Schrift verfasste (Skinner 2009: 73). Dies würde für die Methode dieser Arbeit heißen, dass der subjektive und objektive Entstehungskontext (d. h. psychologische und gesellschaftliche Faktoren) bei der Auslegung der behandelten Texte von Rawls, Habermas und Maus bedacht werden müssten, um letztlich ein „Verstehen“ der Intentionen der Autoren zu erzielen. Auf dieser Basis wäre dann eine adäquate Textauslegung möglich, obgleich natürlich lediglich eine Annäherung an den „actual thinking process“ (Aufrecht o. J.: 15) der Verfasser erzielt werden kann.

Eine rationale Rekonstruktion hat einen anderen Fokus: Hier geht es nicht – oder zumindest nicht vornehmlich – darum, herauszufinden, was der Autor *eigentlich* meinte. Ziel ist vielmehr die Bewertung der rekonstruierten Argumente, wobei zuweilen eine Idealisierung in dem Sinne vorgenommen werden muss, dass bestimmte Elemente betont, ablenkende Faktoren „eliminiert“ werden, eine lückenhafte Argumentation korrigiert wird (Aufrecht o. J.: 8 f., 14). Die Frage ist also: Wie *sollen* die Gedanken resp. die Argumentation – gegeben ein bestimmtes Argumentationsziel – gewesen sein, was wäre der *ideale* Verlauf der Argumentation? Dieser Fokus auf den *idealen Argumentationsverlauf* mag insofern problematisch erscheinen, als er in ein „Wunschdenken“ bezüglich der Behauptungen des Autors und ihrer Begründung münden kann (vgl. Stegmüller 1980: 171). Denn die Aufgabe der rationalen Rekonstruktion besteht darin, Gedanken so zu rekonstruieren, wie sie – im Dienste der Einheitlichkeit, der Kohärenz und der Überzeugungskraft – sein *sollten* (Carrier 1986; Gallee 2003).

Diese Gefahr gehe ich in Anbetracht meines Erkenntnisinteresses bewusst ein. Denn das Ziel meiner Arbeit ist nicht die Beantwortung der exegetischen Fragestellung danach, *was der Autor eigentlich gemeint hat*. In diesem Falle wäre es zweifelsohne adäquater, sich einer hermeneutischen Methode zu bedienen. Ebenso wäre eine Variation der hermeneutischen Methode adäquat, wenn es mir um die Analyse der Wechselwirkung externer gesellschaftlicher Faktoren und politischer Ideen (also letztlich: eine Ideengeschichte) ginge. Wie bereits erwähnt, verfolgt die hier skizzierte Arbeit jedoch ein anders geartetes, *systematisches* bzw. *geltungsorientiertes* Ziel:<sup>7</sup> Die Beurteilung des legitimatorischen Potenzials von Verfahren. Die Auseinandersetzung mit Rawls, Habermas und Maus hat in diesem Kontext *instrumentelle* Funktion. Ich bediene mich der Argumentationen und Hypothesen dieser Theoretiker, um die systematische Frage nach dem legitimatorischen Potenzial von Verfahren zu beantworten und *selbst* für eine bestimmte Position zu argumen-

---

<sup>7</sup> Für das instruktive Gespräch über diesen Ansatz danke ich Peter Niesen.

tieren. Damit erscheint es für das Ziel dieser Arbeit angemessener, die Position der Theoretiker – gemäß dem *principle of charity* – möglichst stark zu machen, ihre Argumente möglichst sauber zu formulieren, um sich dieser Argumentationen in der Anschlussdiskussion dann bedienen zu können.

Dieser methodologischen Grundlage entsprechend werden zunächst einmal die in den Schriften von Rawls, Habermas und Maus aufzufindenden Argumente nach dem „Grundsatz der hermeneutischen Benevolenz“ (Zapf 2013: 59) möglichst stark gemacht und in eine für diese Arbeit angemessene Form gebracht. Dies bedeutet, dass ich die für meine Fragestellung relevanten Argumente bewusst *nicht in ihrem diskursiven Kontext* verorte und auf eine explizite Analyse der Autorintention weitestgehend verzichte. Ich werde — in einem primär ahistorischen Zugriff — eine Formalisierung der von Habermas, Rawls und Maus vorgebrachten Argumente vornehmen und ihre Gültigkeit und Schlüssigkeit beurteilen. Damit gehe ich auf der einen Seite die Gefahr ein, ihre Theorien zu verkürzen. Auf der anderen Seite erreiche ich so eine für systematische Überlegungen anschlussfähige Rekonstruktion zentraler Argumente, auf deren Basis ich abschließend die Fragestellung dieser Arbeit nach dem legitimatorischen Potenzial von Verfahren beantworten kann (vgl. auch *ibid.*: 79). Auf Basis der rationalen Rekonstruktion der Argumente genannter Autoren lässt sich die Frage beantworten: Ist es überhaupt möglich, eine politische Theorie zu formulieren, die keinerlei Bezugnahme auf materiale Standards aufweist? Ich beantworte diese Frage, wie bereits angemerkt, negativ und diskutiere die sich daraus ergebenden politiktheoretischen Konsequenzen.

## 2. Begriffsklärungen: Legitimität, Verfahren, Verfahrenslegitimation

### 2.1. Der Begriff der Legitimität

Die Leitfrage dieser Arbeit ist die nach dem legitimatorischen Potenzial von Verfahren. Bevor ich auf den aufgrund seiner Unterbestimmtheit und Mehrdeutigkeit problematischen Begriff des Verfahrens eingehe, erörtere ich im Anschluss an Schmelze (2012), was ich im Folgenden unter dem Begriff der Legitimität verstehe. Ursprung des Ausdruckes „Legitimität“<sup>8</sup> ist der lateinische Ausdruck für „Gesetz“, d. h. „lex“. Hofmann (1980: 161) bemerkt, dass der (objektive) Genitiv von „lex“, d. h. „legalis“, bspw. in Wendungen wie „status legalis“ gebraucht wurde, womit der „Sinn der Feststellung der Rechtslage“ gemeint war. Der wortverwandte Ausdruck „legitimus“ meint sodann „das, was dem Gesetz oder einer Regel entspricht und was sich daraus ergibt: das Ordnungsgemäße, das Gerechte“ (ibid.). Im 16. Jahrhundert werden aus dem lateinischen „legitimus“ die französischen Ausdrücke „légitime“ und „légitimité“ abgeleitet. Diese Ausdrücke wurden verwendet, um eine „das Gemeinwohl fördernde[...] Staatsgewalt“ zu bezeichnen. (Ibid.: 162)<sup>9</sup>

Die Mehr- bzw. Doppeldeutigkeit des Begriffes der Legitimität bzw. Legitimation spiegelt sich dabei bereits im lateinischen „legitimus“ wider, das sowohl „gerecht“ als auch „rechtmäßig“ bedeuten kann. Dementsprechend gibt es auch normative Konzeptionen der Legitimität (bzw. Legitimation), die „Legitimität“ eher Ordnungen zuschreiben, die moralischen Grundsätzen entsprechen und solche, die unter „Legitimität“ eher die formale Rechtmäßigkeit<sup>10</sup> begreifen. Die skizzierte Geschichte des Legitimitätsbegriffes spiegelt sich auch in der heutigen alltagssprachlichen Verwendung wider: Hier wird „das Adjektiv legitim synonym mit Wörtern wie akzeptabel, zulässig oder berechtigt gebraucht“. (Schmelze 2012: 19)

---

<sup>8</sup> Hier sollte um der Genauigkeit willen „Legitimität“ von „Legitimation“ unterschieden werden (wobei auch zu berücksichtigen ist, dass diese Begriffe sowohl in der Literatur als auch in diesem Text zunächst einmal austauschbar verwendet werden). Legitimation ist im Wesentlichen als ein Prozess zu begreifen, an dessen Ende optimalerweise ein Zustand steht, der „legitim“ zu nennen ist (vgl. dazu Schliesky 2004: 150).

<sup>9</sup> Jedesmal, wenn meine Referenz auf einen oder mehrere Autoren einen Satz überschreitet bzw. einen Absatz umfasst, setze ich die Quellenangabe(n) erst nach der Interpunktion des letzten Satzes, um damit zu kennzeichnen, dass ich die gesamte Referenz abschließe.

<sup>10</sup> „Tendenzen der Gleichsetzung des Begriffs der Legitimität mit dem der Legalität sind insbesondere im Rechtspositivismus beobachtbar.“ (Glaser 2013: 16) Die Autorin nennt hier vor allem Hans Kelsen als Vertreter. Vgl. zu grundsätzlichen Kategorisierungen auch Hofmann (1980: 161 ff.); zum Rechtspositivismus Kelsens vgl. auch Adomeit (2003).

„Gemeinsam ist diesen Verwendungen, dass sie eine gewisse Angemessenheit der jeweiligen Handlungen oder Überzeugungen relativ zu dem jeweils geltenden Normensystem – etwas moralischen, rechtlichen oder logischen Normen – anzeigen.“ (Ibid.)

Einer weiteren gängigen Unterscheidung gemäß gibt es grundsätzlich zwei zu unterscheidende Legitimitätsbegriffe: (1.) einen normativen und (2.) einen deskriptiven. Prinzipiell lässt sich sagen, dass der normative Begriff mit „Legitimität“ vor allem die Anerkennungswürdigkeit von Herrschaft meint, während der deskriptive Begriff auf die faktische Akzeptanz von Herrschaft zielt. (Schliesky 2004: 151; vgl. auch Schmelze 2012) Der deskriptive Legitimitätsbegriff taucht maßgeblich in der Theorie Max Webers auf, die verschiedene Formen legitimer Herrschaft benennt, dabei aber stets auf die faktischen Überzeugungen der Bürger abstellt und nicht auf einen „authentische[n] Geltungsanspruch hinsichtlich dieses Status“. (Schmelze 2012: 419 f.; Schliesky 2004: 154–156; vgl. Zürn 2012 zu normativer und deskriptiver Legitimität)

Zweifelsohne hängen Akzeptabilität und Akzeptanz dabei aus einer theoretischen Perspektive sehr eng zusammen: Dass ein politisches System S *akzeptabel* ist, bedeutet schließlich, dass S *von vernünftigen Akteuren unter vernünftigen Rahmenbedingungen akzeptiert würde*. Dieser Zusammenhang spiegelt sich insbesondere in der Theorie von Jürgen Habermas wider, der die Legitimität einer Ordnung abhängig von ihrer (faktischen) Akzeptanz macht, zugleich aber nicht jedes beliebige System, das affirmiert wird, als „legitim“ bezeichnen würde: Wenn allein Akzeptanz das Kriterium wäre, wäre auch Hitlers Herrschaft zu gewissen Zeiten „legitim“ gewesen (Stillman 1974: 50). Dies aber widerspricht nicht nur dem Alltagsgebrauch dieses Ausdruckes fundamental, sondern wäre auch für kaum einen kontemporären normativ argumentierenden Theoretiker annehmbar.<sup>11</sup> Vor diesem Hintergrund werde ich mich in dieser Arbeit mit dem Legitimitätsbegriff im Sinne von „Akzeptabilität“ von Herrschaft beschäftigen, im Kapitel über Habermas’ Konzeption aber auch noch einmal auf den Zusammenhang zwischen faktischer und kontrafaktischer Akzeptanz eingehen.<sup>12</sup>

Glaser (2013: 22) nennt grundsätzlich drei Kriterien dafür, dass eine politische Organisationsform als „legitim“ zu bezeichnen ist:

- (1) Ein System soll „Legalität“ vorweisen, d. h., Einsetzung von Entscheidungsträgern und „Ausübung politischer Macht mit geltendem Recht“ vorweisen können.

---

<sup>11</sup> Auf weitere Probleme von derartigen Legitimitätskonzepten geht Stillman (1974) ein; vgl. auch Schliesky (2004: 171).

<sup>12</sup> Vgl. dazu Kap. 6.3 dieser Arbeit.

- (2) „Herrschaft [soll] mit normativen Prinzipien“ übereinstimmen.
- (3) Es soll aber auch gewährleistet sein, dass die entsprechende politische Ordnung „akzeptiert“ wird, d. h., auf die Zustimmung der Herrschaftsunterworfenen zählen kann.

Glaser bemerkt in diesem Kontext:

„Es wurde die allgemeine Tendenz festgestellt, den Legitimitätsbegriff dem jeweiligen Erkenntnisinteresse entsprechend auf eines dieser Kriterien zu reduzieren.“  
(Ibid.: 36)

Berechtigerweise weist die Autorin darauf hin, dass die Kriterien in einer interdependenten Beziehung stehen (ibid.). Allerdings werde ich mich dieser Wechselwirkungen zum Trotz in dieser Arbeit – sofern nicht abweichend angemerkt – auf den normativen Legitimitätsbegriff beziehen, d. h., grundsätzlich Kriterium (2) anwenden. Gerechtfertigt wird dies (a) durch mein Erkenntnisinteresse, das sich auf die Frage nach der *normativen Güte* von gesellschaftlichen Ordnungen kapriziert, (b) aber auch durch die Begriffsverwendungen der in dieser Arbeit im Zentrum stehenden Autoren. Rawls, Maus, vor allem aber Jürgen Habermas verstehen unter „Legitimität“ in weiten Teilen die Anerkennungswürdigkeit des entsprechenden Systems (Glaser 2013: 27 f.; vgl. auch Schliesky 2004: 152; Isensee 2014: 9).

Dementsprechend gehe ich bewusst die Gefahr ein, die Aspekte der Legalität und der Stabilität<sup>13</sup> politischer Ordnungen zunächst einmal außer Acht zu lassen, um die vor allem für die Politische Theorie charakteristische Frage nach der „Übereinstimmung von Herrschaft mit normativen Prinzipien“ zu stellen (Glaser 2013: 22).<sup>14</sup> Damit wird hier Rekurs auf einen Legitimitätsbegriff genommen, der eher der Politischen *Theorie* bzw. *Philosophie* als der (empirisch-analytischen) *Politikwissenschaft* zuzurechnen ist (vgl. Beetham 1993: 490). Vergleichsweise allgemein lässt sich in diesem Kontext „Legitimität“ als „Recht zu regieren“ begreifen. Die Frage, die sich mit Schmelzle (2012: 423) im Anschluss stellt, ist: „[W]elche Art von Recht [ist] das Recht zu regieren“? Schmelzle präsentiert drei Möglichkeiten, diese Frage zu beantworten: Legitimität könnte (1) als „Anspruchsrecht“, (2) als „Erlaubnis“ und (3) als „Kompetenz“ begriffen werden. Im Rahmen eines Aufsatzes aus dem Jahr 2012 argumentiert er dafür, dass die Deutungen (1) und (2)

---

<sup>13</sup> Die „Stabilität“ von legitimen Ordnungen wird im Kapitel zu Rawls' Theorie der Legitimität noch einmal thematisiert (vgl. Kap. 5.5).

<sup>14</sup> Im Zentrum dieser Arbeit steht damit die Legitimität politischer *Systeme*. Es sollte jedoch beachtet werden, dass die Legitimität von *Systemen und Politikergebnissen* aufs Engste verknüpft sind.

inadäquat sind und dass Legitimität daher als eine bestimmte Art von Kompetenz begriffen werden sollte.

Plausibel scheint die Charakterisierung von „Legitimität“ als „Anspruchsrecht“ (1) zunächst einmal insofern zu sein, als bspw. der Staat in der Rolle des Finanzamtes die Befugnis hat, einen bestimmten Steuersatz auf mein Einkommen zu erheben (also z. B. den *Anspruch* auf 20 Prozent Einkommenssteuer hat) und dem die *Pflicht* korrespondiert, diese Steuerzahlungen zu leisten (ibid.: 425). Muss das „Recht zu regieren“ aber tatsächlich „mit einer Pflicht zum Rechtsgehorsam“ korrelieren und erschöpft sich das Recht zu regieren in den genannten Ansprüchen (ibid.)? Wichtig ist, dass „Anspruchsrechte [...] ihrer Natur nach passiv“ sind. Das „Recht zu befehlen“ hingegen ist ein aktives Recht.<sup>15</sup> Schmelzle bemerkt, dass Anspruchsrechte

„keine Auskunft darüber [geben], was der Träger des Rechts tun oder lassen darf, sondern das Verhalten Dritter gegenüber dem Rechtssubjekt [regulieren]. Sie bestimmen, was andere Akteure dem Rechtssubjekt schulden. Ein Recht, Befehle erteilen zu dürfen, kann deswegen kein Anspruchsrecht sein.“ (Ibid.: 426)

Da das Rechte, Befehle zu erteilen, aber – dem *common sense* entsprechend – zu den Kernelementen des Legitimitätsbegriffes zählt, scheint dieses Begriffsverständnis inadäquat zu sein. Das zweite Problem besteht darin, dass Ansprüche nicht nur Regierenden geschuldet werden, sondern auch den Mitbürgern. Die Charakterisierung von Legitimität als Anspruchsrecht des Rechtssubjektes „politisches System“ würde diese Dimension allerdings nicht abbilden. (Ibid.: 427) Das dritte Problem ist das Folgende: Regieren ist nicht auf Befehlen oder Gehorsamspflichten zu reduzieren, „sondern [umfasst] üblicherweise eine Vielzahl anderer normativer Handlungen“. Zu nennen sind hier bestimmte Erlaubnisse, Immunitäten und Kompetenzen. (Ibid.) Damit wird deutlich, dass das Zuschreiben von Anspruchsrechten nicht die hinreichende Bedingung dafür ist, dass ein System als „legitim“ charakterisiert werden kann.

Eine weitere Möglichkeit, „Legitimität“ zu begreifen, bestünde Schmelzles Charakterisierung zufolge darin, „Legitimität als Erlaubnis“ zu verstehen, d. h. „als eine rechtliche Erlaubnis zur Anwendung von Zwang“ (2)<sup>16</sup>: Diese Auslegung scheint zunächst einmal plausibel zu sein, da es zu den ausgezeichneten Eigenschaften eines politischen Systems gehört, (physischen oder rechtlichen) Zwang auf die ihm zugehörigen Individuen anzu-

<sup>15</sup> Fraglich ist an dieser Stelle allerdings, ob das Recht zu befehlen nicht in einem Anspruch auf Rechtsgehorsam besteht oder zumindest mit ihm korreliert.

<sup>16</sup> Ebenfalls fraglich ist, ob die Reduzierung der Erlaubnisse auf „Erlaubnis zur Anwendung von Zwang“ an dieser Stelle plausibel ist.

wenden – „normalen“ Bürgern hingegen ist die Ausübung von Zwang gegenüber ihren Mitbürgern (in der Regel) nicht gestattet. Diese Position lässt sich auch auf Basis eines grundlegenden Gedankenganges von Thomas Hobbes begründen, der der Ansicht ist, dass politische Systeme genau dann legitim sind, wenn es ihnen möglich ist, „den inneren und äußeren Frieden zu sichern“. (Ibid.: 428) Und diesen Frieden sichern können politische Ordnungen gdw. es ihnen erlaubt ist, Zwangsgewalt einzusetzen:

- (1) Ein politisches System ist legitim gdw. es den inneren und äußeren Frieden sichern kann.
- (2) Ein System kann den inneren und äußeren Frieden sichern gdw. es ihm erlaubt ist, Zwangsgewalt einzusetzen.
- (3) Daraus folgt: Ein politisches System ist legitim gdw. es ihm erlaubt ist, Zwangsgewalt einzusetzen.

Damit ist jedoch der Charakter von „rechtlichen Vorschriften“ ein anderer als der vorgeblich legitimer Ordnungen: Sie sind „gerechtfertigte Drohungen“, ohne allerdings einen Geltungsanspruch im vollen Wortsinne erheben zu können. Dies jedoch dürfte problematisch sein: Es ist dem Selbstverständnis politischer Ordnungen gemäß zu sagen, „dass ihre Gesetze mehr seien als bloße Drohungen“. (Ibid.) Neben diesem begrifflichen Problem besteht ein normatives: In der Regel ist es so, dass eine Pflichtverletzung von Seiten der Herrschaftsunterworfenen mit der Erlaubnis des Staates, Zwang anzuwenden, einhergeht. Und zudem „geht mit der Erlaubnis, Zwang anzuwenden, mindestens ein Anspruch auf Nicht-Behinderung einher“. Vor diesem Hintergrund wird klar, dass eine Konzeption der Legitimität nicht ohne Konzepte wie „Pflicht“ oder „Anspruch“ auskommen kann. (Ibid.: 428 f.)

Für die Definition des Legitimitätsbegriff scheint der Rekurs auf Ansprüche und Erlaubnisse damit notwendig, aber nicht hinreichend zu sein (ibid.: 431). Schmelzle schlägt daher eine Definition von *Legitimität als Kompetenz* (3) vor (ibid.: 432). „Kompetenzen“ werden hier als

„Rechte zweiter Ordnungen [begriffen], die es erlauben, normative Beziehungen, d.h. Erlaubnisse, Anspruchsrechte, Kompetenzen und Immunitäten zu verändern. Sie ermöglichen es der politischen Ordnung erst, normativ verbindlich Normen zu setzen und Streitfälle zu entscheiden.“ (Ibid.)

Damit lässt sich sagen, dass das „Recht zu regieren“ als eine *Kompetenz zur Normsetzung* definiert werden kann, die dann auf verschiedene Weise gerechtfertigt werden kann: Zur Verfügung stehen prinzipiell ein „instrumentelles“ und ein „prozedurales“ Legitimationsmuster (ibid.: 433). Mit diesen verschiedenen Legitimationsmustern werde ich mich in

der folgenden Arbeit beschäftigen und dabei dem prozeduralen Legitimationsmuster besondere Aufmerksamkeit schenken.

## 2.2. Der Verfahrensbegriff: Formalität, Prozesse, Prozeduralismus

Da es in dieser Arbeit nicht um das Problem der Legitimität staatlicher und gesellschaftlicher Ordnungen und Entscheidungen im Allgemeinen geht, sondern um die Rolle von Verfahren – Wahlen, Abstimmungen, Deliberation – für die Legitimität und Legitimation eines politischen Systems, ist eine Klärung des zugrunde gelegten Verfahrensbegriffs erforderlich. Nur vor diesem Hintergrund ist eine bedeutungsvolle Antwort auf die forschungsleitende Fragestellung zu erwarten. Kompliziert wird diese Aufgabe dadurch, dass der Verfahrensbegriff auf vielfältige Weise verwendet, kaum aber präzise definiert wird. Das historische Wörterbuch der Philosophie definiert „Verfahren“ so schlicht wie uninformativ als „Beschäftigung mit bzw. Tätigsein in Bezug auf etwas“ (Borsche et al. 2001: 632).

Eine Präzisierung dieses alltagssprachlichen Verfahrensbegriffs ist deshalb erforderlich, weil er in zahlreichen Kontexten und Funktionen verwendet wird. Sprechen wir von *politischen* Verfahren, so meinen wir im Regelfall Vorgänge innerhalb des (wie auch immer im Einzelfall definierten) politischen Systems, die zu Politikentscheidungen bzw. -ergebnissen führen und von formellen und informellen Akteuren getragen werden: Ein Verfahren innerhalb des Parlaments hat ein Gesetz zum Ergebnis, ein Amtsenthebungsverfahren findet statt, es wird ein Verfahren zur Klärung eines Korruptionssachverhaltes eingeleitet, ein Kompromiss wird ausgehandelt, zivilgesellschaftliche Akteure regen die Einleitung eines Verfahrens an usw.

Unter Rückgriff auf die Verwendung des Verfahrensbegriffs in verschiedenen politikphilosophischen, politiktheoretischen und politischen Kontexten expliziere ich im Folgenden die Bedeutung des Verfahrensbegriffs, wobei der Ausgangspunkt die Frage nach der Lokalisierung von Verfahren im politischen System ist.

### 2.2.1. Verortung von Verfahren im politischen System

David Easton (1957) schlug in *An Approach to the Analysis of Political Systems* eine Systematisierung politischer Prozesse, Strukturen und Ergebnisse in einem auf den ersten Blick einfachen Modell vor: Er betrachtet das (durch die Abgrenzung zur sogenannten

Umwelt bestimmte) politische System als Input in Output transformierende Einheit (ibid.: 384). Der Ausdruck „Input“ bezeichnet die aus der Umwelt stammenden Einspeisungen und Einflüsse auf das politische System. Verwendet wird der Begriff in der Regel, um ein Phänomen gegen den Output abzugrenzen, „der die Wirkungen des Systems auf seine Umwelt kennzeichnet“ (ibid.). Der „Output“ ist das Resultat der Verarbeitung aus der Umwelt stammender Einspeisungen durch das politische System bzw. die dort zu lokalisierenden Vorgänge.<sup>17</sup>

Easton sieht vor dem Hintergrund dieser Konzeptionalisierung „political life as a system of interrelated activities“:

„[I]f we hold the system of political actions as a unit before our mind's eye, as it were, we can see that what keeps the system going are inputs of various kinds. These inputs are converted by the processes of the system into outputs and these, in turn, have consequences both for the system and for the environment in which the system exists. The formula here is very simple but, as I hope to show, also very illuminating: inputs – political system or processes – outputs.“ (Ibid.)

Easton zufolge bestehen Inputs aus *demands* und *supports*. *Demands*, also Anforderungen, die an das politische System gestellt werden, erwachsen daraus, dass bestimmte Bedürfnisse nicht erfüllt sind. An das politische System wird dann die Forderung gestellt, diesen Mangel zu beseitigen. (Ibid.: 387) *Supports* hingegen „unterstützen“, wie der Name schon sagt, das politische System. Sie einzubeziehen wird dadurch erforderlich, dass ein politisches System allein auf der Basis von eingespeisten *demands* nicht überleben könnte. Dieser *support* kann im Großen und Ganzen zwei Formen annehmen: Er kann entweder in Handlungen bestehen, die explizit auf die Beförderung des politischen Systems ausgerichtet sind (*specific support*), oder eher die Form einer Geisteshaltung, einer Disposition annehmen, im Zweifelsfall zugunsten des politischen Systems zu handeln (*diffuse support*). (Ibid.: 390 f.)

Demzufolge lässt sich eine funktionale Unterscheidung zwischen Input und Output ausmachen: Der Input, d. h. *demands* und *supports*, werden in das politische System eingespeist. Das politische System selbst wiederum ist von diesen Anforderungen und Unterstützungsleistungen abhängig. Es produziert sodann einen bestimmten Output, der bspw. als Entscheidung über eine Frage in einem Politikfeld Form annimmt. Der Output – z. B. die Entscheidung über Sachfragen – selbst wiederum wirkt zurück auf die Inputseite, d. h., es gibt ein „Feedback“.

---

<sup>17</sup> Vgl. zur Entgegenstellung Input- vs. Output-Legitimation auch Kjaer (2004: 12).

Diese Auseinandersetzung mit der Input-Output-Unterscheidung ermöglicht eine genauere Bestimmung des Verfahrensbegriffes für unseren Kontext. Unter „Verfahren“ sind einerseits die Prozesse zu verstehen, die Unterstützungsleistungen und Anforderungen in das politische System einspeisen, andererseits aber auch die Verarbeitung dieser Einspeisungen durch das politische System. Die Verfahren, um die es damit in dieser Arbeit geht, sind zwar auf der einen Seite im Institutionengefüge des politischen Systems zu verorten (z. B. Gesetzgebungsverfahren), auf der anderen Seite können aber auch Vorgänge bezeichnet werden, die eher im Bereich der Umwelt des politischen Systems lokalisiert werden müssen (z. B. politische Diskurse im Alltagsleben) und zu Einspeisungen von *supports* oder *demands* in das System führen.

Da die Frage nach der Legitimität politischer Systeme häufig unter Rekurs auf systemtheoretische Begrifflichkeiten geführt wird und Input- und Output-Legitimation gegenübergestellt werden, erörtere ich die *grundsätzliche* Perspektive, die damit eingenommen wird, hier in aller Kürze: Im Rahmen inputorientierter Legitimation wird der Wille des Volkes, der in das politische System eingespeist wird, als die maßgebliche legitimitätsrelevante Größe verstanden. Scharpf (1999: 16) schreibt hierzu: „Politische Entscheidungen sind legitim, wenn und weil sie den ‚Willen des Volkes‘ widerspiegeln – das heißt, wenn sie von den authentischen Präferenzen der Mitglieder einer Gemeinschaft abgeleitet werden können.“<sup>18</sup> Allein die Gewährleistung einer „bestimmte[n] Qualität des Verfahrens“ gilt jedoch gemeinhin nicht hinreichend für die Legitimität eines politischen Systems (ibid.).

Obwohl gleiche Teilnahme notwendig ist, damit „die institutionalisierte Praxis als Praxis einer kollektiven Bewältigung gemeinschaftlicher Probleme gelten kann“ (Gaus 2009: 254 f.), ist sie nicht hinreichend. Erforderlich ist ebenfalls eine bestimmte Qualität der vom politischen System hervorgebrachten Outputs, in etwas vager Terminologie: ihre Gemeinwohlförderlichkeit (ibid.: 257, 261). Zugleich ist eine rein über den Output legitimierte staatliche Organisationsform insofern problematisch, als – wie Scharpf anhand der Europäischen Union zeigt – ein „Demokratiedefizit“ bestehen kann: Der Staat baut dann auf „government for the people“ und nicht auf „government by the people“ (Scharpf 1999: Kap. 1). Folgt man Gaus (2009: 246), so müssen input- und outputorientierte Legitimation nicht zwangsläufig „zwei eigenständige Arten von Legitimation politischer Ord-

---

<sup>18</sup> Vgl. dazu auch Daniel Gaus' (2009: 249) Auseinandersetzung mit der Legitimität der Europäischen Union auf Basis der Scharpfschen Unterscheidung von Input- und Output-Legitimation.

nung“ sein. Möglich wäre auch, dass „mit den jeweiligen Rechtfertigungen lediglich verschiedene Aspekte ein und desselben Legitimationszusammenhangs in den Vordergrund gerückt werden“ (ibid.: 246). Im Kontext von Scharpfs Untersuchungen, auf die Gaus hier aufbaut, wird die Europäische Union als eine Organisation klassifiziert, die sich (derzeit und problematischerweise) allein über den Output legitimiert (ibid.: 247 ff.). Im Rahmen dieser Arbeit wird dann zu diskutieren sein, welche Rolle Input- und Output-Legitimation spielen, ob eine Art der Legitimation genügt, um die Legitimität eines Systems zu gewährleisten, oder ob ein komplexes Zusammenspiel beider Legitimationstypen erforderlich ist.

Damit lässt sich im Hinblick auf die Funktionen von Verfahren im politischen System (bzw. für dasselbe) zusammenfassen: Verfahren sind Vorgänge, die entweder für die Einspeisung von Forderungen und Unterstützung in das politische System verantwortlich sind oder diese Einspeisungen innerhalb des Institutionengefüges des politischen Systems verarbeiten.

### 2.2.2. Das Verfahren als intentionaler Prozess

Ohne genauere Erläuterung habe ich in den vergangenen Unterkapiteln auf den Begriff des „Prozesses“ Bezug genommen, d. h., Verfahren bewusst als in der Zeit ablaufende Vorgänge charakterisiert. Natürlicherweise lassen sich Prozesse statischen Zuständen entgegensetzen.

Wenn von dem „Status“ eines Systems gesprochen wird, so bezieht man sich damit in der Regel auf einen Zustand *zu einem wohldefinierten Zeitpunkt t*, in dem die Elemente eines Systems in einem bestimmten Verhältnis zueinander stehen: Der aus dem Lateinischen stammende Begriff meint wörtlich „Zustand“, „Lage“ oder „Situation“. Die Perspektive, die den Status eines Systems in den Blick nimmt, ist also eine Momentaufnahme, ein *Querschnitt*, der festhält, in welcher Ordnung die Elemente eines Systems an einem *bestimmten Zeitpunkt* zueinander stehen. Eine derartigen Momentaufnahmen entgegenstehende Sichtweise ist die Betrachtung von „Prozessen“ innerhalb eines Systems: In diesem Fall wird – wie auch der „Brockhaus“ bemerkt – betrachtet, wie sich das Verhältnis, in dem die das System konstituierenden Elemente stehen, *im Laufe der Zeit* ändert und wie damit „neue Systemzustände“ hervorgebracht werden („Prozess“, 2006: 212–213).

Von Prozessen kann entweder die Rede sein, wenn die Verhältnisse zwischen den zueinander in Beziehung stehenden Elementen des Systems Änderungen unterworfen sind,

ganz gleich, ob diese *intentional* strukturiert oder nicht intentional ausgerichtet sind. Intentionalität hat ein Prozess dabei genau dann, wenn mit ihm von einem Akteur ein Ziel bzw. Zweck verfolgt wird. Ein Beispiel für einen Prozess zweiter Art ist zweifelsohne der Alterungsprozess eines biologischen Systems: Mit der Zeit ändern sich die Elemente, aus denen bspw. ein Körper zusammengesetzt ist und man könnte – abstrahierend von medizinischen Erörterungen – festhalten, dass sich auch das Verhältnis der Elemente zueinander ändert. Dabei kann man jedoch – zumindest dann, wenn man eine einigermaßen gängige Auffassung natürlicher Vorgänge vertritt – nicht davon ausgehen, dass mit dem Alterungsprozess ein bestimmtes Ziel verfolgt wird.

Anders steht es mit Prozessen erster Art: Diese Art von Prozessen ist auf ein Ziel hin ausgerichtet und strukturiert. Ein Beispiel hierfür ist ein Gerichtsverfahren. Die verschiedenen Elemente des hier betrachteten Systems können das Justizsystem als solches, aber auch die sonstigen in der Klärung des Sachverhalts beteiligten Entitäten sein. Hier ist die Deliberation, Ergründung des Sachverhalts und die abschließende Beratung *auf das Ziel* der Klärung der Schuldfrage und das darauf beruhende Urteil *ausgerichtet*.

Unter „Verfahren“ sind in dieser Arbeit folglich bestimmte Arten dieser Prozesse zu verstehen. Wenn man wiederum von der „Systemmetapher“ Gebrauch machen möchte, so lassen sie sich folgendermaßen verstehen: Verfahren sind dynamische Vorgänge (im Gegensatz zu „statischen“ Zuständen), die in der Veränderung des Verhältnisses der Elemente eines Systems im Laufe der Zeit zueinander bestehen und intentional strukturiert sind. Die in System und Umwelt zu lokalisierenden *politischen Verfahren* müssen damit wesentlich als *intentional strukturierte Prozesse* begriffen werden, d. h. als Prozesse, im Rahmen derer die beteiligten Akteure bestimmte Ziele verfolgen.

### 2.2.3. Formale vs. materiale Ethik bzw. prozeduralistische vs. instrumentalistische Theorie – Ergebnisoffenheit

Wir haben uns hiermit dem Begriff des Verfahrens (*qua* intentionaler Prozess) angenähert. Wenn auf Prozesse oder Verfahren als legitimationsstiftendes Moment zurückgegriffen wird, so wird die bemühte Ethik häufig als „formal“ gekennzeichnet und substanziellen bzw. materialen Theorien der Legitimität entgegengesetzt.<sup>19</sup> Auf die Charakterisierung von Grundsätzen oder ganzen Rechtfertigungszusammenhängen und Theorien als

---

<sup>19</sup> Vgl. ähnlich zur Definition „prozeduraler Gerechtigkeitstheorien“ Tschentscher (1999: 131ff.).

„formal“ stößt man dabei bei einer Auseinandersetzung mit dem legitimatorischen Potenzial von Verfahren ungemein häufig – zumeist jedoch ohne eine hinreichende Erklärung der Entgegensetzung von „formal“ und „material“ zu erhalten.<sup>20</sup> Daher gehe ich an dieser Stelle kurz auf die Frage ein, was mit der Charakterisierung einer Theorie der Legitimität als formal bzw. material typischerweise gemeint ist.

Für die Klärung dieser Frage ist es erhellend, den sogenannten „Formalismusvorwurf“, der bestimmten Moral- und Legitimitätstheorien häufig entgegengebracht wird, zu betrachten. Besonders prominent in der Debatte ist die Position von Jürgen Habermas, der seine eigene Theorie auch als „formalistisch“ bezeichnet und zugleich versucht, sich gegen Einwände zu verteidigen, die diese Position als inadäquat zu kritisieren versuchen (vgl. auch Laux 2007: 73). Formalistische Theorien geben die Bedingungen für die Geltung von Normen folgendermaßen an: Sie kennzeichnen ein Verfahren für das Zustandekommen von Handlungsanweisungen, ohne damit jedoch schon inhaltlich vorzugeben, welche Position „richtig“ ist. Dies unterscheidet formalistische bzw. formale Theorien der Moral von materialen. Materiale Theorien identifizieren Normen als gerechtfertigt, wenn sie mit bestimmten inhaltlichen Grundsätzen übereinstimmen.

Diese abstrakte Darstellung der Theorieoptionen scheint zunächst einmal relativ simpel zu sein – in der Praxis jedoch bleibt es häufig unklar, ob eine Theorie (ausschließlich) formal oder material ist. Vielmehr scheint es in der Regel so zu sein, dass es zwei Idealtypen gibt, die in den konkreten Moraltheorien in unterschiedlichem Ausmaß verwirklicht sein können. Eine Theorie, die dem Idealtyp der formalistischen Theorie in besonderem Ausmaße gerecht zu werden scheint, ist die Diskurstheorie der Moral und des Rechts von Jürgen Habermas.<sup>21</sup> Dabei knüpft Habermas vor allem an die Philosophie Kants an: Der kategorische Imperativ macht keine inhaltlichen Vorgaben und sagt nicht, welche Handlungen oder Einstellungen tatsächlich „gut“ oder „nicht gut“ sind. Vielmehr gibt er ein Verfahren vor, das monologisch simuliert bzw. im Kopf vollzogen werden kann (vgl. dazu auch Maus 1992: 264 f.). Folgendes Zitat von Jürgen Habermas macht diese Position explizit:

„Der diskursethische Grundsatz nimmt auf eine Prozedur, nämlich die diskursive Einlösung von Geltungsansprüchen Bezug; insofern läßt sich die Diskursethik mit Recht als *formal* kennzeichnen. Sie gibt keine inhaltlichen Orientierungen an,

---

<sup>20</sup> Vgl. zur Auseinandersetzung mit „Formalität“ und „Materialität“ im Hinblick auf ethische Theorien auch Laux (2007: 73–75).

<sup>21</sup> Vgl. zur Rechtfertigung dieser Einordnung der Habermasschen Position die Kap. 6.2 und 6.3 dieser Arbeit.

sondern ein Verfahren: den praktischen Diskurs. Dieser ist freilich ein Verfahren nicht zur Erzeugung von gerechtfertigten Normen, sondern zur Prüfung der Gültigkeit vorgeschlagener und hypothetisch erwogener Normen. Praktische Diskurse müssen sich ihre Inhalte geben lassen.“ (MKH: 113, meine Hervorhebung)

Was wird einer derartigen Theorie der Moral von ihren Kontrahenten vorgeworfen? Materiale Theorien machen „formalistischen“ Theorien die *Abstraktion von konkreten Inhalten* zum Vorwurf, da dies letztlich auf Beliebigkeit hinauslaufe (Maus 1992: 262 f.). Dieser Streit zwischen formalen und materialen Theorien der Moral soll hier nicht vorentschieden werden – für die Bewertung der Konzeptionen sind spätere Kapitel da. Es soll jedoch an dieser Stelle im Dienste einer Klärung des Verfahrensbegriffs betrachtet werden, welches Theorieangebot sogenannte „materiale“ Theorien der Gerechtigkeit oder Legitimität machen.

Klassische Beispiele für materiale Theorien sind solche des Naturrechts oder des Nützlichkeitsprinzips. An dieser Stelle möchte ich kurz Letztere beleuchten. Bekannt ist, dass für utilitaristische Theorien „richtig“ immer das ist, was den größten Nutzen hervorbringt. In diesem Kontext verfasst bspw. Mill ein detailliertes Programm für die Realisierung eines legitimen bzw. gerechten Staates. In jenem Staat müssen bestimmte Grundrechte gelten, es muss ein bestimmtes Bildungsideal verfolgt werden und es müssen bestimmte Verhaltensregeln befolgt werden, damit das „Gesamtglück“ maximiert werden kann.<sup>22</sup>

Während eine formale Theorie also darauf setzen würde, dass bestimmte Verfahren implementiert werden, im Rahmen derer von den handelnden oder deliberierenden Individuen über die Gültigkeit von Normen befunden wird, macht eine materiale Theorie *ex ante* bestimmte Vorgaben, die eingehalten werden müssen. Materiale Theorien lassen sich damit häufig als Liste von Handlungsanweisungen darstellen.<sup>23</sup> Hierbei ist freilich noch nichts darüber gesagt, welche Rolle Verfahren *in* den konkreten politischen Systemen spielen sollen. Aber es ist eine Vorgabe dafür gemacht, wie sich Normen rechtfertigen lassen, die den politischen Systemen zugrunde liegen.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Vgl. zu einem Überblick über die hier sehr frei gezeichnete Philosophie John Stuart Mills Wilson (2007).

<sup>23</sup> Konkrete Theorien in das Raster „formale“/„materiale“ Theorie einzuordnen ist dabei nicht immer möglich: Der auf den ersten Blick „prozeduralistische“ Kant legt letzten Endes eine Liste von (unbedingten) Normen vor und der Utilitarismus könnte insofern als „formale“ Theorie aufgefasst werden, als zumindest der Handlungsutilitarismus einen derartigen „Regelkatalog“ nicht vorlegt. (Für Diskussionen über diese Frage danke ich Simon Sauter.)

<sup>24</sup> Auch eine utilitaristische Theorie der Moral und des Rechts kann nämlich zweifelsohne darauf bestehen, dass bestimmte demokratische Verfahren implementiert werden müssen – und zwar *im Dienste einer Maximierung des Allgemeinwohls*.

Im Falle von Habermas bezieht sich die Kennzeichnung „formalistisch“ zweifelsohne auf beide Ebenen: Zur Rechtfertigung der Grundlagen politischer Systeme ist ein Verfahren erforderlich – und ebenso zur Legitimation konkreter Politikergebnisse, sodass Verfahren auch *in* dem jeweiligen politischen System implementiert sein müssen. Kurz zusammenfassen lassen sich die Legitimitätsbedingungen von Normen folgendermaßen: Ein *formales* Kriterium fragt danach, wie eine Entscheidung zustande gekommen ist, ein *materiales* Kriterium danach, welchen inhaltlichen Prinzipien die Norm gerecht wird.

Auf „Verfahren“ als legitimationsrelevante Instanz wird dementsprechend in der Regel Bezug genommen, wenn von formalen Theorien die Rede ist. Damit sind Verfahren abzugrenzen von Prinzipien oder Grundsätzen, die klar formulieren, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit eine Norm/ein politisches System legitim ist. So korrespondiert dieser Klassifikationsversuch von Legitimitätstheorien dem in der im folgenden Kapitel (Kap. 3) aufgeführten Unterscheidung zwischen prozeduralistischen und instrumentalistischen Theorien: Vertreter prozeduralistischer Theorien gehen davon aus, dass Legitimation allein durch bestimmte Verfahren zustande kommt. Instrumentalisten hingegen nehmen das Gegenteil an: Hier spielen Verfahren für die Legitimation (idealtypischerweise) keine Rolle. Wichtig ist vielmehr, dass bestimmte Inhalte bzw. Ziele erreicht werden sollen, damit ein System legitim ist. (Vgl. Peter 2010) Im Rahmen der Debatte über legitimitätsrelevante Faktoren bedeutet die Aufwertung von Verfahren damit zumeist eine Abwertung der Bedeutung der Qualität substanzieller Politikergebnisse oder -grundsätze.

Während Grundsätze bzw. „unverrückbare Prinzipien“ ein bestimmtes Verhalten bedingungslos festzuschreiben, sind Verfahren Prozesse, die durchaus auch zu denselben Handlungsanweisungen führen können, deren Ergebnis aber prinzipiell offen ist „und erst im Verlauf des Verfahrens geformt wird“ (Sonkajärvi 2012: 1 zu Luhmann). Diese grundsätzliche Ergebnisoffenheit von Verfahren muss vereinbart werden mit ihrer Zielgerichtetheit bzw. Intentionalität: Verfahren sind *abschlussorientiert* und *ergebnisoffen zugleich* (Borsche et al. 2001: 632).

Wie passt das zusammen? Die Abfolge von Ereignissen muss in einem internen Zusammenhang stehen, d. h., Ereignis A<sub>1</sub> muss *zur Folge* haben, dass Ereignis A<sub>2</sub> eintritt, dies wiederum muss zur Folge haben, dass Ereignis A<sub>3</sub> eintritt usw. Aber es handelt sich bei den hier relevanten Verfahren nicht um deterministische Abläufe, die naturgesetzartig vonstatten gehen. Im Gegenteil: Der Ablauf der Ereignisse ist in hohem Maße abhängig von den Menschen, die im Rahmen der entsprechenden Institutionen agieren. Diesen Menschen aber ist nicht *ex ante* vorgeschrieben, *welches* Ergebnis der Prozess haben soll,

sondern nur, *dass* er ein Ergebnis haben soll. Zu welchem Ergebnis die *miteinander* agierenden Menschen gelangen, wenn sie bspw. ein Gesetz aushandeln, ist weitgehend offen. Dennoch ist ein Verfahren stets „zielgerichtet“. Dies soll jedoch lediglich heißen, dass die Menschen, die am Verfahren partizipieren, zielgerichtet *handeln*, d. h., sie verfolgen bestimmte Zwecke, wenn sie sich bspw. in Aushandlungsprozesse begeben. Ein Verfahren, dessen Ergebnis jedoch *ex ante* festgelegt wäre, würde nicht zu den hier interessanten (politischen) Verfahren zählen.

#### 2.2.4. Regulative vs. konstitutive Regeln

Dieser Ergebnisoffenheit zum Trotz darf ein als „Verfahren“ bezeichneter Vorgang nicht beliebig sein. Charakteristisch für Verfahren im hier bestimmten Sinne ist ihre Regelgeleitetheit. Der Ausdruck „Regel“ stammt vom lateinischen „Verb ‚regere‘ (lenken, leiten, richten) und bezeichnet grundsätzlich etwas Gerades, Richtunggebendes“ (Kible et al. 1992: 427). Unter anderem im Anschluss an Searle wird die Unterscheidung regulativer und konstitutiver Regeln getroffen:

„Regulative rules regulate activities whose existence is independent of the rules, constitutive rules constitute (and also regulate) forms of activity whose existence is logically dependent on the rules“ (Searle zit. n. *ibid.*: 438).

Im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* wird dazu ausgeführt: „Institutionen wie z. B. die Ehe oder das Geben von Versprechen sind Systeme konstitutiver R(egeln), innerhalb deren Aktivitäten als institutionale Tatsachen gelten.“ (*Ibid.*) Ein Beispiel für regelgeleitetes Handeln ist das Spiel. Auch im Rahmen eines Spiels gibt es sogenannte „konstitutive Regeln“. Dass Regeln „konstitutive Regeln“ sind, bedeutet, dass das entsprechende Spiel dann und nur dann gespielt wird, wenn diese Regeln eingehalten werden. Man könnte auch sagen: Das Spiel besteht in diesen Regeln bzw. im Befolgen dieser Regeln.<sup>25</sup>

Der zentrale Unterschied zwischen regulativen und konstitutiven Regeln lässt sich im Anschluss an Conte anhand der Entgegensetzung von Schach- und Verkehrsregeln veranschaulichen: Während der Verkehr unabhängig von den ihn ordnenden und strukturierenden Regeln existiert, *besteht* das Schachspiel in seinen Regeln. (*Ibid.*: 446 f.) Denn während der Verkehr auch – obgleich möglicherweise chaotischer – existieren würde, wenn

<sup>25</sup> Vgl. zum Begriff der Regel und der Unterscheidung zwischen regulativen und konstitutiven Regeln auch Habermas (MKH: 101 f.).

es keine Vorschriften gäbe, lässt sich nicht mehr von einem „Schachspiel“ sprechen, wenn das Ziel bspw. nicht darin besteht, den König Schachmatt zu setzen. Conte führt hierzu aus:

„Während die R[egeln] des Straßenverkehrs eine Tätigkeit [den Verkehr] ordnen, deren Denkbarekeit, Möglichkeit und Wahrnehmbarkeit unabhängig von R[egeln] ist, stehen die Schach[regeln] in einem anderen Verhältnis zur Praxis des Schachspiels. Erst und nur durch R[egeln] entsteht dieses Spiel, wird konstituiert.“ (Ibid.: 446 f.)

Markant wird dieser Unterschied anhand der Auseinandersetzung mit der Frage „Kann man die Regeln von x verletzen?“: Im Falle der Regeln, die den Verkehr betreffen, macht diese Frage Sinn. Sie sind dergestalt, dass eine Verletzung der entsprechenden Regeln mit einer Strafe (Bußgeld, Führerscheinentzug) verbunden ist, die wiederum die Akteure motivieren soll, die Verkehrsregeln zu befolgen. Im Fall von Schachregeln hingegen lässt sich diese Frage gar nicht erst stellen: Wenn man die Regel nicht akzeptiert, dass berührte Figuren bewegt werden müssen, *verletzt* man nicht die Regeln des Schachs – *man spielt einfach kein Schach mehr*. (Ibid.: 448) Conte rekurriert hier auf die *Philosophische Grammatik* Ludwig Wittgensteins:

„Die Spiel-R[egeln] bestimmen die Figuren, ergeben ihren ‚logischen Ort‘, konstituieren ihre Idee: ‚Ich kann nicht sagen: das ist ein Bauer und für diese Figur gelten die und die Spielregeln. Sondern die Spielregeln bestimmen erst diese Figur: der Bauer ist die Summe der R[egeln], nach welchen er bewegt wird.““ (Ibid.: 448)

Damit ist der Unterschied zwischen regulativen und konstitutiven Regeln exemplarisch vorgeführt. Wenig kontrovers dürfte sein, was ich zu Beginn sagte, nämlich dass es sich bei „Verfahren“ um ein in irgendeiner Form regelgeleitetes Vorgehen handelt: Es gibt Rahmenregeln, an die man sich innerhalb des Prozesses halten muss, wobei das Ergebnis nicht determiniert ist und innerhalb der Regeln ein gewisser Handlungsfreiraum besteht.<sup>26</sup> Ist ein politisches Verfahren in Analogie zum Straßenverkehr oder zum Schachspiel zu begreifen? Ein Beispiel mag hier weiterhelfen. Angenommen, wir betrachten ein Amtsenthebungsverfahren<sup>27</sup>: Was würde hier passieren, wenn bestimmte Regeln nicht eingehalten werden – bliebe das Verfahren dann noch ein „Amtsenthebungsverfahren“ im eigentlichen Sinne des Wortes? Vermutlich muss man antworten, dass es auf die Art der verletzten Regeln und die Tragweite der Regelverletzung ankommt: Wenn bspw. ein ge-

<sup>26</sup> Diesen Hinweis verdanke ich Simon Sauter.

<sup>27</sup> Gerichtsverfahren werden im Kommenden noch häufig als Analogon von demokratisch organisierten Systemen dienen.

ringfügiger Fehler in Anhörungen begangen wird, könnte man noch davon ausgehen, dass es sich bei dem stattfindenden Vorgang dennoch um ein „Amtsenthebungsverfahren“ handelt. Sollte aber bspw. gar kein Richter bestellt sein, so wäre definitiv eine konstitutive Regel verletzt. In Analogie hierzu lässt sich bei den meisten politischen Verfahren (z. B. Gesetzgebungsverfahren) sagen, dass es konstitutive *und* regulative Regeln gibt, die das Verfahren bestimmen.

Von Interesse für die hier besprochenen Verfahren (z. B. Urzustandsszenario wie bei John Rawls, Aushandlungsprozesse wie bei Habermas und Maus) dürften jedoch vornehmlich die konstitutiven Regeln sein: Ein Verfahren wie der Diskurs unter Freien und Gleichen *wäre einfach kein Diskurs* im Habermasschen Sinne mehr, wenn nicht der „zwanglose Zwang des besseren Arguments“ gälte, alle Betroffenen gehört würden usw. Auch John Rawls' Urzustandsverfahren ist durch verschiedene Aushandlungs- und Entscheidungsregeln *definiert*.

Verfahren im konkreten politischen Bereich können durchaus auch durch regulative Regeln bestimmt sein: Ein Gesetzgebungsverfahren umfasst Regeln, die verletzt werden können, ohne dass das Verfahren deshalb kein Gesetzgebungsverfahren mehr wäre. Zentral ist im Falle von Verfahren jedoch, dass es stets einen gewissen Kanon von konstitutiven Regeln gibt, deren Nichtbeachtung implizieren würde, dass das entsprechende „Spiel“ gar nicht mehr gespielt würde. Damit ergibt sich für die Analyse des Verfahrensbegriffes Folgendes: Verfahren sind Prozesse, für die bestimmte konstitutive Regeln gelten – wie am Beispiel des Gerichtsverfahrens vorgeführt. *Zusätzlich kann* es zweifelsohne bestimmte regulative Regeln geben, deren Bruch bestimmte Sanktionen zur Folge hätte – sie sind jedoch nicht „definitiv“.

### 2.2.5. Ein Begriff politischer Verfahren

Politische Verfahren sind aus politiktheoretischer Perspektive Vorgänge, die entweder Inputs in das politische System einspeisen oder Verarbeitungen dieser Einspeisungen innerhalb des Institutionengefüges des politischen Systems darstellen. Dabei sind Verfahren intentional strukturierte Prozesse, d. h., die handelnden Akteure verfolgen bei der Beteiligung an Verfahren bestimmte Ziele. Wenn von politischen Verfahren (oder ganz allgemein: von Verfahren, die von der Interaktion von Akteuren abhängen) die Rede ist, so meint man prinzipiell ergebnisoffene Prozesse. Dies bedeutet, dass verschiedene inhaltliche Normen, Gesetze, Politikergebnisse Resultat des Prozesses sein können. Zielgerichtetheit

und Ergebnisoffenheit von politischen Verfahren sind damit zu vereinbaren. Die Ergebnisoffenheit von Verfahren bedeutet aber auch, dass eine sich ausschließlich auf Verfahren als legitimitätsstiftendes Moment berufende Theorie sich Grundsätzen verschreibt, denen zufolge verschiedene materiale Prinzipien Ergebnis des Prozesses sein können müssten. Dass dieser Zusammenhang für bestimmte Prozeduralisten zu problematischen Konsequenzen führt, wird am Ende dieser Arbeit gezeigt (vgl. Kap. 7.2.3). Dass Ergebnisoffenheit nicht mit Beliebigkeit gleichzusetzen ist, wurde anhand der Integration des Elements der Regelgeleitetheit in die Verfahrensdefinition deutlich gemacht: Verfahren sind regelgeleitete Prozesse, wobei es notwendigerweise (nicht nur, aber auch) konstitutive Regeln gibt, deren Einhaltung bestimmt, ob das Verfahren überhaupt stattgefunden hat.

Damit ergibt sich die folgende *Arbeitsdefinition* von „Verfahren“ im hier spezifizierten Sinne:

**Verfahren** sind intentionale, ergebnisoffene, regelgeleitete Prozesse, die entweder Input in das politische System befördern oder ihn bearbeiten und in Output verwandeln.

**Wobei gilt:**

**Prozesse** sind die Veränderung der Elemente eines Systems bzw. ihrer Verhältnisse zueinander in der Zeit.

**Intentional** sind Akteure, die im Rahmen von Verfahren handeln, wenn sie bestimmte Zwecke verfolgen.

**Ergebnisoffenheit** bedeutet: Es obliegt den handelnden Akteuren und ihrer Interaktion, *welches* Ergebnis ein als „Verfahren“ bezeichneter Prozess hat.

**Regelgeleitet** sind die Verfahren, da es bestimmte konstitutive Regeln gibt, die das Verfahren bestimmen.

Im Kontext der Eastonschen Systemtheorie würde Verfahren damit die Funktion zugeschrieben, als Inputeinspeisungen und deren Verarbeitung innerhalb eines politischen Systems (d. h. den Vorgang der Verwandlung von Input in Output) zu dienen. Zugleich bezieht sich diese Arbeit jedoch nicht ausschließlich auf politische Verfahren in diesem engen Sinne. Vielmehr können die hier relevanten Verfahren auf unterschiedliche Weise realisiert sein: Ebenfalls einbezogen (und prominent thematisiert) werden in der Zivilgesellschaft oder Öffentlichkeit stattfindende „Diskurse“ im Habermasschen Sinne des Wortes sowie bestimmte gedankenexperimentelle Abwägungsverfahren (die Aushandlung in Rawls' *original position* oder der *ideale Diskurs* bei Habermas). An dieser Stelle wird der Verfahrensbegriff zweifelsohne unscharf. Man kann sich hier die Frage stellen, ob und inwiefern gedankenexperimentelle Abwägungsverfahren noch unter den oben spezifizierten Begriff fallen. Dieser Schwierigkeiten bin ich mir beim Umgang mit den entsprechenden Abwägungsprozessen und ihrer Einordnung bewusst.

Zudem ist eine weitere Einschränkung zu machen: Ich beziehe mich in dieser Arbeit vornehmlich auf *demokratische Verfahren*. Ich negiere damit nicht, dass auch in Autokratien Vorgänge ablaufen können, auf die sich der soeben spezifizierte Verfahrensbegriff beziehen würde, sondern klammere derartige Prozesse im Dienste der Fokussierung auf das Thema dieser (im Kontext demokratiethoretischer Auseinandersetzungen zu sehenden) Arbeit vorläufig aus.

### 3. Die systematische Debatte um das legitimatorische Potenzial von Verfahren im Kontext der „Epistemic Democracy“

Obgleich die Debatte über die Legitimitätsbedingungen politischer Ordnungen im Allgemeinen endlos ist (vgl. zu einer Übersicht z. B. Schliesky 2004: 149 ff.) und auch das Thema *Verfahrensgerechtigkeit* intensiv bedacht wurde (vgl. z. B. Tschentscher 1999), ist das Thema der Verfahrens*legitimation* vergleichsweise stiefmütterlich behandelt worden. In dieser Arbeit möchte ich mich mit der Frage auseinandersetzen, ob die soeben definierten Verfahren notwendig und/oder hinreichend dafür sind, dass ein politisches System als „legitim“ bezeichnet werden kann.

Eine an der systematischen Auseinandersetzung mit normativen Fragen orientierte Debatte wird seit einiger Zeit in der analytisch orientierten angelsächsischen politischen Philosophie geführt: Joseph Raz, Fabienne Peter und David Estlund haben neben anderen zu Stichworten wie „Epistemic Democracy“ und „Procedural Legitimacy“ Aufsätze und Monographien publiziert, die sich durchaus der Klärung der Fragen verschreiben, die auch ich in dieser Arbeit adressiere. Allerdings lässt sich in dieser Debatte ein grundsätzliches, zum Teil durch metatheoretische und methodologische Entscheidungen seitens der Autoren begründetes, Manko ausmachen. Der Rekurs auf basale moralische Intuitionen, die anhand von Gedankenexperimenten geschärft werden sollen, und die darauf aufbauende Evaluation von normativen Prinzipien sind hier zentral. Dies hat den Vorteil, dass zum einen aufschlussreiche Kategorisierungsvorschläge für Legitimitätstheorien gemacht werden und zum anderen keine (oder zumindest wenige) anspruchsvollen Voraussetzungen über metaphysische und -theoretische Zusammenhänge gemacht werden müssen.

Dieser Vorteil stellt sich aus meiner Sicht jedoch letzten Endes als Nachteil heraus: In der Begründung einer Legitimitätstheorie müssen gerade die moralischen Intuitionen, die wir im Alltag an die Bewertung von Normen herantragen, einer kritischen Analyse unterzogen und auf ihre Begründung, Bedeutung und Implikationen untersucht werden. Eine Möglichkeit, grundlegende normative Prämissen zu interpretieren, ist *kantianisch geprägt*. In dieser kantianischen Traditionslinie stehen drei Autoren, die auf den ersten Blick „Verfahren“ ein großes legitimatorisches Potenzial zuschreiben: John Rawls, der die Legitimität eines Systems abhängig von seinem Zustandekommen in einem „Urzustandsszenario“ macht, Jürgen Habermas, demzufolge politische Systeme in einem Diskurs unter Freien und Gleichen gerechtfertigt werden können müssen, und Ingeborg

Maus, die eine radikal prozeduralistische Position einzunehmen scheint und die Forderung, es seien materiale Grundsätze erforderlich, gänzlich zurückweist.

Daher werde ich im Folgenden nach einer Auseinandersetzung mit Raz, Peter und Estlund die Antworten, die Rawls, Habermas und Maus auf die Frage nach dem legitimatorischen Potenzial von Verfahren geben würden, rekonstruieren und abschließend (1) für die Unmöglichkeit einer auf materiale Prinzipien gänzlich verzichtenden Legitimitätstheorie und (2) für die Attraktivität einer *Entscheidung* für kantische materiale Grundsätze argumentieren.

### 3.1. Das Spektrum möglicher Antworten

Die Frage nach der Rolle von Verfahren in Hinblick auf die Legitimität eines politischen Systems lässt prinzipiell drei Antworten zu: (1) einen *reinen Instrumentalismus*, (2) einen *reinen (epistemischen) Prozeduralismus* und (3) eine Zwischenposition, die mit Peter (2010) als *rational epistemic proceduralism* (im Folgenden: „rationaler Prozeduralismus“) zu bezeichnen ist. Die folgende Darstellung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, auch sind häufig zentrale Begriffe noch unterbestimmt. Um das Thema dieser Arbeit nicht zu verfehlen, kann ich hier keine allzu detaillierte Auseinandersetzung mit den skizzierten Positionen anstrengen. Das Ziel ist es vielmehr, die *grundlegenden theoretischen Alternativen* aufzuzeigen.

Eine zu berücksichtigende Position ist die von Griffin (2003) als reiner Instrumentalismus bezeichnete. Dieser Auffassung zufolge gilt: „[D]emocracy is just only in virtue of its tendency to produce just outcomes“ (Griffin 2003: 117).<sup>28</sup> Peter (2007a; 2007b; 2008) hingegen vertritt die entgegengesetzte — rein prozeduralistische — Auffassung. Diese hält fest, dass Legitimität überhaupt nicht von der „quality of the outcomes“ abhängt, welche ein Verfahren hervorbringt (Peter 2007b: 332). Peter wendet sich damit auch gegen den u. a. David Estlund zugeschriebenen rationalen Prozeduralismus. Dieser – unten noch diskutierten – Auffassung zufolge hängt die Legitimität eines Systems bzw. der durch es getroffenen Entscheidungen *auch* davon ab, ob sie einem extraprozeduralen Standard gerecht werde. Dagegen wendet sich Peter, u. a. weil sie „anti-democratic conclusions“ befürchtet (ibid.: 338). Im Folgenden sollen die hier knapp skizzierten Positionen einer genaueren Analyse unterzogen werden. Dafür werde ich zunächst die Position

---

<sup>28</sup> Zum Verhältnis zwischen „Gerechtigkeit“ und „Legitimität“ komme ich an späterer Stelle noch zurück (vgl. Kap. 5.1).

des Instrumentalismus darstellen und untersuchen, um dann die Gegenposition – den „reinen“ Prozeduralismus Peters – zu analysieren. Abschließend soll die Antwort von Estlunds vermittelnder Position skizziert werden.

### 3.1.1. Der reine Instrumentalismus

Die vom demokratischen Instrumentalismus vorgebrachte Argumentation wird sowohl verwendet, um gegen die normative Auszeichnung demokratischer Systeme zu argumentieren, als auch, um dafür zu argumentieren, dass demokratische Systeme normativ ausgezeichnet sind (Peter 2010). Die Autoren, die gegen eine pauschale normative Auszeichnung demokratischer Ordnungen argumentieren, gehen davon aus, dass es einen unabhängigen Standard dafür gibt, was als Gemeinwohl bzw. „richtiges“ Politikergebnis gilt. Demokratien sind dieser Denkrichtung zufolge nur dann legitim, wenn sie diesem extraprozeduralen Standard gerecht werden. Und es gilt: „If democracy does not contribute to better outcomes, it is not necessary for political legitimacy.“ (Ibid.) Ein Beispiel für einen derartigen extraprozeduralen Standard ist eine Norm, die eine möglichst egalitäre Verteilung von Gütern festschreibt (vgl. zur Kritik dieser Position auch *ibid.*). Dementsprechend wäre es für die Legitimität einer politischen Ordnung irrelevant, ob sie demokratisch organisiert ist oder nicht: Das politische System muss allein ein bestimmtes materiales Kriterium erfüllen.

Die Autoren, die auf Basis instrumentalistischer Erwägungen die Demokratie als Staatsform verteidigen, gehen hingegen davon aus, dass „democratic decision-making mechanisms are best able to produce legitimate outcomes“ (*ibid.*). Auch hier gilt also: Eine Demokratie ist nur dann legitim, wenn sie dem extraprozeduralen Standard des „Richtigen“ gerecht wird.<sup>29</sup> Allerdings *impliziert* diese Richtlinie dieser Sichtweise zufolge, dass demokratische Arrangements institutionalisiert werden sollen.

Diese Position wird häufig auf Basis des sogenannten „Condorcet jury theorem“ formuliert: Hier geht man davon aus, dass jeder Entscheidungsträger in einem Abstimmungsprozess über zwei Alternativen A und B mit größerer Wahrscheinlichkeit die richtige Entscheidung trifft. Zudem nimmt man an, dass die Wahrscheinlichkeit einer Gruppe, die

---

<sup>29</sup> Die Redeweise von einem „extraprozeduralen Standard“ ist dabei zugegebenermaßen etwas ungenau und zudem nicht einheitlich. Prinzipiell ist damit gemeint, dass die Legitimität eines politischen Systems an „materialen Kriterien“ wie bspw. einer Realisierung des Gemeinwohls o. Ä. gemessen wird. Etwas formaler: Wenn es einen extraprozeduralen Standard für die Bewertung politischer Arrangements gibt, so ist der Satz „Politikentscheidung E ist richtig“ unabhängig davon, wie E zustande gekommen ist, wahr oder falsch.

richtige Entscheidung zu treffen, mit der Größe der Gruppe steigt. Und damit folgt: „Since democracy has a greater constituency than any other regime, the theorem gives an argument for why it is best able to generate legitimate outcomes.“ (Ibid.)

Eine Theorie der Legitimität, die den Wert demokratischer Verfahren auf ihren „instrumentellen Wert“ zurückführt, hat Joseph Raz formuliert.<sup>30</sup> Dieser zufolge dienen demokratische Verfahren dazu, die „Substanz“ unserer Politikentscheidungen zu verbessern (Hershovitz 2003: 213). Hier wird bereits der instrumentalistische Charakter seiner Legitimitätstheorie deutlich: (Gerechtfertigte) Autorität ist die Instanz, die dafür sorgt, dass das betroffene Subjekt – sofern es ihr folgt – Vorteile von der Akzeptanz dieser Autorität hat.

Um Raz' Ansatz genauer verstehen zu können, möchte ich – Hershovitz (2003) folgend – kurz auf Raz' Konzept der „(Handlungs-)Gründe“ (reasons) eingehen. Um Raz nachvollziehen zu können, sollten grundsätzlich die folgenden Arten von Gründen unterschieden werden. Zunächst einmal Gründe erster Ordnung von solchen zweiter Ordnung:

„*First-order reasons* are reasons for action or reasons for refraining from action.“  
„*Second-order reasons* are reasons to act for reasons or reasons to refrain from acting for reasons.“ (Hershovitz 2003: 202)

Zudem ist an dieser Stelle der Begriff der *exclusionary reasons* einzuführen: Diese sind Gründe zweiter Ordnung, nämlich „reasons not to act for reasons“, d. h. Gründe dafür, nicht anderen Gründen gemäß zu handeln (ibid.).<sup>31</sup> „Autorität“ (authority) versteht Raz grundsätzlich als „ability to change what other people do“ (ibid.: 203). Genauer: Die Autorität über andere sei, so Raz, die Macht, die „protected reasons“, d. h. Handlungsgründe erster Ordnung, die zugleich als ausschließender Grund fungieren, dieser Personen zu verändern (ibid.: 205).

Ein Beispiel mag an dieser Stelle weiterhelfen: Angenommen, Mary weist ihren Sohn Patrick an, sein Zimmer aufzuräumen. Patrick mag zuvor Gründe gehabt haben, sein Zimmer aufzuräumen – er mag aber auch Gründe dafür gehabt haben, etwas anderes zu tun, z. B. stattdessen Skateboard zu fahren. Marys Anweisung nun erhält ihren spezifischen Charakter gerade dadurch, dass sie die Gründe (dies oder jenes zu tun), die ihr Sohn zuvor hatte, „ausschließt“ (exclude) und ersetzt. Die Anweisung, das Zimmer aufzuräumen, ist ein Grund erster Ordnung aufzuräumen und ein „ausschließender Grund“,

---

<sup>30</sup> In meiner Rekonstruktion von Raz' Position schließe ich mich weitgehend an Hershovitz (2003) an.

<sup>31</sup> Diese Unterscheidung verschiedener Arten von Gründen scheint mir nicht in allen Fällen eindeutig zu sein.

nicht anderen Gründen gemäß zu handeln, die Patrick vorher hatte. Damit hat Mary Autorität über Patrick: Sie hat die Macht, die „protected reasons“ ihres Sohnes zu verändern. (Ibid.: 204 f.) Der hier angesprochene „Ausschlussaspekt“, den Gründe von Autoritäten haben, wird von Raz (ibid.: 205) in der *preemption thesis* thematisiert:

„The fact that an authority requires performance of an action is a reason for its performance which is not to be added to all other relevant reasons when assessing what to do, but should exclude and take the place of some of them.“

Wann ist eine derartige Autorität „legitim“? Diese Frage kann zurückgeführt werden auf die Frage, unter welchen Umständen es gerechtfertigt ist, die Anweisung einer anderen Person als ausschließenden Grund für eine Handlung aufzufassen (ibid.: 206). Den Kern seiner Konzeption fasst Raz in der sogenannten „normal justification thesis“, die durch die „dependence thesis“ ergänzt wird (Raz 1994: 198; Hershovitz 2003: 208). Vereinfacht ausgedrückt, fordert Raz, dass der von der Handlungsanweisung Betroffene Vorteile von der Befolgung derselben haben muss.<sup>32</sup>

Hershovitz erläutert diese Forderung durch das folgende Beispiel: Angenommen, es muss koordiniert werden, auf welcher Seite der Straße Autos fahren sollen. Als Verkehrsteilnehmer habe ich ein Interesse daran, dass dies – zur Vermeidung von Unfällen etc. – einheitlich geregelt wird. Die Instanz, welche die Fähigkeit hat, dafür zu sorgen, dass alle auf der gleichen Straßenseite fahren, hat eine „legitime Autorität“: Denn durch sie ist es den Verkehrsteilnehmern besser möglich, mit den Beweggründen übereinstimmend zu handeln, die sie (natürlicherweise) haben, d. h. zu koordinieren, auf welcher Straßenseite zu fahren ist. Eine Autorität solle dem Betroffenen also dazu dienen, den Gründen, die ihn bewegen, besser gemäß zu handeln, als es ohne sie möglich wäre. (Ibid.: 207 f.)

Die „service conception of authority“ (ibid.: 208) läuft damit Raz' eigener Formulierung zufolge auf die folgende normative Position hinaus:

„The normal and primary way to establish that a person should be acknowledged to have authority over another person *involves showing that the alleged subject is likely better to comply with reasons which apply to him* (other than the alleged authoritative directives) *if he accepts the directives of the alleged authority as authoritatively binding, and tries to follow them, than if he tries to follow the reasons which apply to him directly.*“ (Raz 1994: 198, meine Hervorhebung)

Damit wird deutlich, dass Legitimität für Raz nicht von Verfahren abhängig ist, sondern allein davon, ob die entsprechende Autorität für inhaltlich richtige bzw. gute Entschei-

---

<sup>32</sup>„All authoritative directives should be based on reasons which already independently apply to the subjects of the directives and are relevant to their action in the circumstances covered by the directive.“ (Hershovitz 2003: 208)

dungen sorgt. Hershovitz (ibid.: 216) hält allerdings dagegen: „Governments that fulfill it [the normal justification thesis] may fail to be legitimate on procedural grounds.“ Die Anforderungen, die Raz formuliert, sind ihm zufolge weder notwendig noch hinreichend dafür, dass einer Autorität Legitimität zugeschrieben werden kann: Regierungen, die gute Gesetze produzieren, können illegitim sein. Und Regierungen, die keine guten Gesetze produzieren, können legitim sein (ibid.). Dieser Zusammenhang lässt sich folgendermaßen erläutern: Wenn eine Regierung korrupt ist oder bspw. die Interessen einiger weniger stärker einbezieht als die der Gesamtbevölkerung, so erscheint sie uns nicht legitim zu sein – „[n]on democratic governments that rule well are tolerated only as second-best options when we see no opportunity for democratic reform“ (ibid.: 216 f.). Und zugleich gilt: Auch dann, wenn Politikentscheidungen nicht optimal sind, kann eine entsprechende Ordnung legitim sein, insofern ihre Entscheidungen auf einem demokratischen Verfahren beruhen (ibid.).

Hiermit formuliert Hershovitz eine basale demokratische (und auf den ersten Blick auch sympathische) Intuition –, freilich ohne sie an der zitierten Stelle genauer zu erläutern oder zu begründen. Hier wird diese Arbeit auf Grundlage der Auseinandersetzung mit den drei kantianischen Theoretikern ansetzen, um ein Deutungsangebot (nicht nur, aber auch) für diese demokratischen Intuitionen zu liefern.

### 3.1.2. Der „reine“ Prozeduralismus

Hershovitz (ibid.: 218) in jedem Fall resümiert an der genannten Stelle: „Simply put, making decisions together can be more important than getting them right.“ Raz’ Position ist eine, die allein auf materiale Grundsätze<sup>33</sup> für die Legitimität einer politischen Ordnung setzt. Demgegenüber stünde sodann ein Legitimationsmuster, das die Legitimität eines Systems ganz und gar von bestimmten Verfahren abhängig macht. Eine Position, die diesem Idealtyp weitestgehend entspricht, ist die von Fabienne Peter. Peter (2010) hält einleitend fest:

„According to pure proceduralist conceptions of democratic legitimacy, democratic decisions are legitimate as long as they are the result of an appropriately constrained process of democratic decision-making. This places all the normative weight on procedural values.“

---

<sup>33</sup> Vgl. zur Abgrenzung von „materialen“ und „formalen“ Grundsätzen das Kapitel zur Begriffsklärung (Kap. 2.2.3).

Peter (2007b: 331) stellt zu Beginn fest, die zentralen Kategorien in der zeitgenössischen Diskussion seien die der „aggregativen“ und der „deliberativen“ Theorien der Demokratie. Das erste Modell nimmt die Mechanismen in den Blick, die dafür sorgen, dass „privately expressed preferences“ aggregiert und damit eine kollektive Wahl getroffen wird (ibid.: 331). Demgegenüber fokussiert sich das deliberative Modell auf den Aushandlungsprozess, in dem individuelle Präferenzen durchaus auch einem Wandel unterworfen sein können (ibid.). Eine deliberative Demokratietheorie, die auf prozedurale Werte setzt, lässt sich im Grundsatz folgendermaßen beschreiben:

„The idea is that while democratic deliberation helps sorting through reasons for and against particular candidates or policy proposals, and perhaps even generates new alternatives, the legitimacy of the outcomes of such a process only depends on the fairness of the decision-making process, not on the quality of the outcomes it produces.“ (Peter 2010)

Peter (2007b: 333) fokussiert sich dabei auf deliberative Demokratietheorien, nimmt jedoch eine weitere Spezifizierung vor: Ihr Ansatz soll widerspiegeln, dass und inwiefern die politischen Protagonisten im Rahmen von demokratischen Prozessen lernen bzw. dass derartige Prozesse ein bestimmtes Wissen generieren (Peter 2010).<sup>34</sup> Diese „kognitive Dimension“ demokratischer Prozesse möchte Peter mit einem (rein) prozeduralistischen Ansatz kombinieren (ibid.).

Dieser reine epistemische Prozeduralismus setzt nicht auf verfahrensunabhängige Standards dafür, was eine „gutes Ergebnis“ ist und „beruht auf einer prozeduralistischen Epistemologie“ (Peter 2008: 33). Häufig wurde konstatiert, dass eine Theorie der Demokratie, der zufolge die Demokratie aus epistemischen Gründen zu befürworten ist, und eine prozeduralistische Konzeption, die jeden Rekurs auf extraprozedurale Standards ablehnt, nicht vereinbar seien. Wie auch David Estlund<sup>35</sup> wehrt sich Peter gegen eine solche Auffassung. Ihrer Ansicht nach ist die Suche nach *epistemisch guten* Politikergebnissen mit ihrer prozeduralistischen Theorie kompatibel. (Ibid.: 34) Die Standard-Auffassung des epistemischen Prozeduralismus ist Peter gemäß dabei die folgende:

„The idea is, roughly, that democratic decisions are legitimate if they are the outcome of a decision-making process that tends to be the best feasible truth-tracker.“ (Ibid.)

---

<sup>34</sup> „In the epistemic interpretation, democratic processes are valued as knowledge producing processes.“ (Peter 2007b: 331)

<sup>35</sup> Vgl. zur Position David Estlunds das folgende Unterkapitel.

Damit baut die Konzeption Peters auf derjenigen von List und Goodin (2001) auf, die die folgende Charakterisierung für einen „epistemischen“ Ansatz der Demokratie aufstellen:

„For epistemic democrats, the aim of democracy is to ‚track the truth‘. For them, democracy is more desirable than alternative forms of decision-making because, and insofar as, it does that. One democratic decision rule is more desirable than another according to that same standard, so far as epistemic democrats are concerned.“ (List/Goodin 2001: 277)

Allerdings will Peter ihrem prozeduralistischen Ansatz gemäß – und gegen die Standard-Auffassung – eine Position verteidigen, der zufolge es *keinen solchen extraprozeduralen Standard* dafür gibt, ob ein Politikergebnis richtig oder legitim ist. Eine Herrschaftsform soll also nach Ansicht von Peter (ibid.: 34) legitim sein, insofern sie Ergebnisse produziert, die aus einem Prozess hervorgehen, der bestimmte Bedingungen – solche epistemischer und politischer Fairness – erfüllt. Eine Anschlussfrage wäre hier, was es heißen soll, Bedingungen „epistemischer Fairness“ zu spezifizieren. Diese Frage wird weiter unten noch diskutiert.

Peter schließt damit an die Position David Estlunds an, der dafür argumentiert hat, dass epistemische und prozeduralistische Konzeptionen sich nicht wechselseitig ausschließen müssen: „One can be an epistemic democrat and a proceduralist at the same time.“ (Peter 2008: 34) Wie unten noch zu besprechen sein wird, bestimmt Peter das Verhältnis zwischen Verfahren, Standards des Richtigen und dem epistemischen Potenzial deliberativer Demokratie jedoch auf eine andere Weise. Peter wendet sich aus zwei Gründen gegen einen „instrumentalistischen“ Ansatz (s. o.): Zum ersten wird der von Rawls bereits beschriebene „vernünftige Pluralismus“ von Weltanschauungen in diesem Ansatz nicht ausreichend berücksichtigt und zum zweiten wird die „konstruktive Funktion“ demokratischer Entscheidungsfindung vom Instrumentalismus nicht ausreichend bedacht (ibid.: 33). Diese konstruktive Funktion demokratischer Entscheidungsfindung besteht darin, dass sie ein *knowledge-producing potential* hat, d. h., dazu beiträgt, dass die Handlungsträger bzw. die durch sie konstituierte Gemeinschaft Wissen bezüglich der jeweils relevanten Themenbereiche erwerben (ibid.: 37).

Zwar weisen Instrumentalisten die Annahme, es gebe einen Pluralismus verschiedener vernünftiger umfassender Lehren, nicht zurück. Allerdings dürften Vertreter einer solchen Legitimitätskonzeption davon ausgehen, dass der „vernünftige Pluralismus“ bezüglich der zentralen Fragen keine allzu weit auseinanderklaffenden Antworten bereithält und dass es eine hinreichend große Schnittmenge im Hinblick auf diese Fragen gibt (ibid.: 36).

Peter argumentiert dafür, dass eine Akzeptanz des „vernünftigen Pluralismus“ impliziert, dass die Betroffenen die Möglichkeit haben müssen, „an der Bewertung alternativer sozialer Zustände“ teilzuhaben (ibid.). Diese Position wiederum würde von einem Instrumentalisten nicht akzeptiert. Denn Instrumentalisten gehen davon aus, dass nicht der *Prozess* der Entscheidungsfindung, sondern allein die *Qualität ihres Ergebnisses* von Relevanz für die Legitimität von Politikergebnissen oder politischen Systemen ist (ibid.). In Anlehnung an Sen (1985) argumentiert Peter folgendermaßen für die angesprochene Behauptung: Zunächst einmal ist ein Unterschied zu machen zwischen lediglich von Entscheidungen Betroffenen (*patients*) und (politischen) Handlungsträgern (*agents*). Zu den (vernünftigen) Interessen der Subjekte zählt nach Ansicht von Sen auch, dass diese sich als *agents* verstehen und dementsprechend handeln wollen. Damit ergibt sich für Peter (2008: 36) das folgende Argument:

- (1) Wenn man den „vernünftigen Pluralismus“ akzeptiert, muss man auch den Wert von „agency“ (der Möglichkeit der Subjekte, als *agents* zu fungieren) akzeptieren.
- (2) Den Wert von *agency* zu akzeptieren, bedeutet zu akzeptieren, dass politische Subjekte die Möglichkeit haben müssen, in der „Bewertung alternativer sozialer Arrangements“ teilzuhaben.
- (3) Wenn Subjekte an der Bewertung sozialer Arrangements partizipieren sollen, so bedarf es bestimmter Verfahren, die es möglich machen, dass Individuen mit verschiedenen *conceptions of the good* diese Aufgabe erfüllen.
- (4) Damit folgt: Wenn man das Faktum des vernünftigen Pluralismus akzeptiert, so bedarf es solcher Verfahren, die es möglich machen, dass die betroffenen Subjekte an der Wahl und Bewertung sozialer Arrangements teilhaben.
- (5) Das Faktum des vernünftigen Pluralismus ist (weithin) akzeptiert.
- (6) Daher folgt: Es bedarf – damit ein System legitim ist – bestimmter Verfahren, die sicherstellen, dass die politischen Subjekte an der Wahl und Bewertung „sozialer Arrangements“ teilhaben.

Ein für einen Instrumentalisten legitimes System müsste diese Auflage nicht erfüllen: Seiner Ansicht nach würde es reichen, dass in einem politischen System bestimmte Politikergebnisse produziert werden, die „zum Wohl aller“ sind. Da jedoch auch der Instrumentalist das Faktum des vernünftigen Pluralismus akzeptiert, zeigt Peter mit dem soeben rekonstruierten Argument, dass der Instrumentalist im Hinblick auf die Bestimmung der Legitimitätsbedingungen von Herrschaft falschliegt: Er hat die Implikationen dessen, was es heißt, das Faktum des vernünftigen Pluralismus zu akzeptieren, nicht hinreichend bedacht. (Ibid.: 36 f.)

Ein weiterer Punkt, der von Instrumentalisten nicht hinreichend berücksichtigt wird, ist Peter zufolge die „konstruktive Funktion“ von Demokratie. Mit dem Erfordernis, die konstruktive Funktion der Demokratie zu berücksichtigen, ist hier gemeint, dass das *knowledge producing potential* von Demokratien beachtet werden soll (ibid.: 37):

- (1) Wenn eine Demokratie im hier besprochenen Sinne institutionalisiert ist, werden Entscheidungen deliberativ getroffen.
- (2) Wenn Entscheidungen deliberativ getroffen werden, haben die Bürger die Möglichkeit, voneinander – im Rahmen der Entscheidungsfindungsprozesse – zu lernen.
- (3) Wenn Bürger die Möglichkeit haben, voneinander zu lernen, so wird Wissen generiert.
- (4) Daraus folgt: Wenn eine Demokratie institutionalisiert ist, wird Wissen generiert.

Damit wird deutlich: In einer deliberativen Demokratie wird nicht nur das Faktum des vernünftigen Pluralismus hinreichend bedacht, sondern auch die konstruktive Dimension, die diese Form der Herrschaft hat, berücksichtigt (ibid.). Ein alternativer Ansatz, der die epistemische Demokratie ins Zentrum rückt, ist der von John Dewey: „Dewey’s epistemic defense of democracy [...] supports the ideal of democratic inclusion on epistemic grounds“ (ibid.: 43). Dewey zufolge haben nämlich demokratische Verfahren einen „epistemischen Wert“ – nicht aber, weil sie in der Lage sind, die richtige Lösung für gesellschaftliche Probleme aufzudecken, sondern deshalb, weil die richtige Lösung erst in der Interaktion der Gesellschaftsmitglieder „entsteht“: Wenn eine Entscheidung x das Ergebnis eines Deliberationsprozesses ist, so *bedeutet* das, dass x „korrekt“ ist (ibid.). Peter schließt sich dieser Position letztlich nicht an, sie sollte jedoch als alternative Denkweise über den Wert demokratischer Partizipation berücksichtigt werden. Deweys Position wird Peter zufolge der konstruktiven Funktion der deliberativen Demokratie gerecht, kann jedoch mit dem Faktum des vernünftigen Pluralismus nicht angemessen umgehen. Zudem basiert Deweys Ansatz auf einer – im Detail – abweichenden Epistemologie. Peter (ibid.: 50 f.) grenzt ihre Position diesbezüglich folgendermaßen von der Deweys ab:

„As we saw, the pragmatist case for respecting epistemic diversity and for inclusive epistemic practices is based on a consequentialist focus on effective problem-solving. In a purely proceduralist account of epistemic democracy, by contrast, the case rests on making the process of deliberative inquiry – not its outcome – central.“

Deliberative Verfahren sind dementsprechend Dewey gemäß von „extrinsischem Wert“, da seine Epistemologie letztlich konsequentialistisch ist und den Wert von Entscheidungen an ihren Folgen festmacht, d. h. insbesondere an ihrem „Problemlösungspotenzial“.

Für Peter hingegen haben Verfahren „intrinsic value“, d. h. „[t]he conditions of political and epistemic fairness which shape this process are the only source for the normativity of legitimate decisions“.<sup>36</sup> (Ibid.: 51)

Mit der Position David Estlunds steht es aus Peters Sicht folgendermaßen: Diese ist der konstruktiven Funktion der Demokratie nicht gemäß, kann jedoch mit dem Faktum des vernünftigen Pluralismus umgehen (ibid.: 45). David Estlunds Position kombiniert grundsätzlich prozedurale und extraprozedurale Prinzipien und kann insofern als Synthese der beiden soeben dargestellten Ansätze betrachtet werden.

### 3.1.3. „Rationaler epistemischer Prozeduralismus“ – prozedurale und extraprozedurale Prinzipien

An dieser Stelle soll die Position David Estlunds, die er in *Democratic Authority* (2008) entwickelte, als Beispiel für eine kontemporäre rational-prozeduralistische Position dienen. Da eine Position, die prozedurale und nichtprozedurale Kriterien für die Legitimität von Herrschaft bzw. politischen Ordnungen kombiniert, sich anhand der Beantwortung der Fragestellung dieser Arbeit als zentral erweisen wird, werde ich mich hier besonders ausführlich mit Estlunds vermittelnder Position auseinandersetzen. Estlund (2008: 1) plädiert dafür, dass Legitimität *zumindest zum Teil von der Qualität der in dem entsprechenden System getroffenen Entscheidungen abhängt*. Eine demokratische Entscheidung ist demnach legitim, wenn sie (a) bestimmten prozeduralen und (b) bestimmten inhaltlichen Anforderungen gerecht wird (vgl. Peter 2010).<sup>37</sup>

Geradezu als Antwort auf die Position Peters kann die folgende Bemerkung zu Beginn des genannten Werkes gelesen werden. Hier schreibt er:

„Concern for the quality of decisions can seem to lead in an antidemocratic direction, toward identifying and empowering those who know best. Partly for these reasons, philosophical treatments of democracy’s value have often tried to explain why politics should be democratic even though democracy has no particular tendency to produce good decisions.“ (Estlund 2008: 1)

Gegen eine derartige Position bzw. die in ihr artikulierten Probleme richtet sich Estlund ganz ausdrücklich. Er möchte zeigen, dass Demokratie und die Sorge um qualitativ gute

---

<sup>36</sup> Inwiefern diese Problematisierung treffend ist, müsste an anderer Stelle diskutiert werden.

<sup>37</sup> Estlund (2008: 11 f., 18) greift für eine Erläuterung seiner These auf das Beispiel des Gerichtsverfahrens zurück: Auch hier gibt es einen extraprozeduralen Standard (Richtigkeit/Falschheit des Urteils etc.) und legitim ist ein solches Ergebnis bzw. Urteil, das durch ein Verfahren zustande gekommen ist, welches *tendenziell* zu den richtigen Ergebnissen führt.

Entscheidungen vereinbar sind – mehr noch: dass eben diese Sorge um gute Politikentscheidungen in Kombination mit einigen weiteren Standards ein Argument für die Wahl eines „demokratischen politischen Arrangements“ ist (ibid.). Damit scheint Estlund von Folgendem auszugehen: Demokratische Arrangements sind durchaus Herrschaftsformen, die zu qualitativ hochwertigen Entscheidungen führen. Relevant wäre dann nicht mehr die Beantwortung der Frage, ob materialen oder prozeduralen Elementen legitimationstheoretisch eine Sonderstellung eingeräumt werden sollte – beide Kriterien würden kombiniert. Zu Beginn greift Estlund eine Position auf, die derjenigen von Joseph Raz ähnlich ist: Demokratie ist nicht „naturally plausible“, denn in vielen Fällen scheint es völlig inadäquat zu sein, sich „demokratischer Methoden“ zu bedienen. Ein Beispiel hierfür sind medizinische Entscheidungen. Wenn jemand krank ist, eine Verletzung hat etc., so fragen wir – wenn wir nach der besten Lösung für das entsprechende Problem suchen – einen Fachmann, den Arzt. Hier wäre es völlig unplausibel, eine „Befragung“ abzuhalten, um eine „legitime“ Lösung für das Problem zu suchen. (Ibid.: 3)

Der Fall eines medizinischen Problems kann deshalb als Analogon für politische Entscheidungen dienen, da Estlund „Legitimität“ zunächst einmal sehr weit fasst: Dass X legitimiert ist, eine Handlung Y auszuführen, bedeutet zunächst einmal nur, dass X die „moral permissibility“ hat, Y auszuführen (vgl. ibid.: 2).<sup>38</sup> Die entscheidende Frage ist: Was gibt X die *moralische Erlaubnis*, Y auszuführen? In vielen Fällen erscheint es völlig einleuchtend zu sagen: X darf Y ausführen, weil er in besonderer Weise dazu befähigt ist. Das auf dieser Intuition aufbauende Argument für eine Epistokratie, d. h. die Herrschaft der Wissenden, die schon von Platon in der *Republik* verfochten wurde, rekonstruiert Estlund folgendermaßen:

- (1) Es gibt Politikentscheidungen, die normativ richtig sind, und solche, die falsch sind. (D. h.: Es gibt moralisch-politische „Wahrheiten“.)
- (2) Wenn es moralisch-politische Wahrheiten gibt, ist es möglich<sup>39</sup>, dass bestimmte Personen in besonderer Weise über diese Wahrheiten verfügen.
- (3) Es gibt Personen, welche die Wahrheit in Bezug auf Politikentscheidungen kennen.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Estlund (2008: 2, Hervorhebung im Original) definiert „Legitimität“ und „Autorität“ folgendermaßen: „By *authority* I will mean the moral power of one agent (emphasizing especially the state) to morally require or forbid actions by others through commands. [...] By *legitimacy* I will mean the moral permissibility of the state's issuing and enforcing its commands owing to the process by which they were produced.“

<sup>39</sup> Estlund setzt an dieser Stelle einfach voraus, dass es Menschen gibt, die über diese Wahrheiten verfügen. Dies allerdings scheint mir durch die Überlegungen Estlunds nicht gestützt zu sein. Vielmehr sollte die schwächere Prämisse, dass es unter den genannten Bedingungen *möglich* ist, dass es „Wissende“ gibt, akzeptiert werden.

- (4) Wenn es Personen gibt, die die Wahrheit bezüglich politischer bzw. normativer Fragen kennen, so haben sie das Recht, über andere Macht auszuüben bzw. diese Erkenntnisse umzusetzen.
- (5) Also: Es gibt Personen, die über andere (politische) Macht ausüben und ihre Erkenntnis bezüglich politischer bzw. normativer Fragen in diesem Zuge umsetzen dürfen. (Ibid.: 30)

Damit wäre es legitim, wenn eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe (d. i. die Wissenenden) über andere herrscht – allein deshalb, weil sie über ein bestimmtes Wissen verfügt und Politikentscheidungen fällen kann, die einem extraprozeduralen Standard des Richtigen<sup>41</sup> am besten gerecht werden. Wie bereits am Beispiel der Theorie von Joseph Raz gesehen, steht diese epistokratische Intuition jedoch – insofern wir sie auf das Beispiel politischer Herrschaft anwenden – der prozeduralistischen gegenüber: Wenn wir nach dem Gerechtfertigt-Sein von politischen Handlungen fragen, so beziehen wir intuitiv häufig den Prozess des Zustandekommens der Handlung mit ein. Estlund versucht, diese beiden – einander scheinbar widersprechenden – Intuitionen miteinander zu vermitteln und in Einklang zu bringen.

Denn die Auffassung, es komme *allein auf ein faires Verfahren* an, hat ebenfalls ihre Tücken: Wenn es lediglich darum geht, jedem die gleiche Chance zu geben, das Ergebnis zu beeinflussen, so könnte auch eine Münze geworfen werden, um die Entscheidung zu treffen (ibid.: 6).<sup>42</sup> Estlund antwortet hierauf:

„Of course, this is impossible to accept. There is something about democracy other than its fairness that contributes to our sense that it can justify authority and legal coercion. A coin-flipping procedure would not justify these, at least not to the same extent. One natural hypothesis about why we actually want people’s views taken account of by the process is that we expect people’s views to be intelligent [...]. This introduces an epistemic dimension“ (ibid.).

Ein Beispiel, anhand dessen gesehen werden kann, wie die epistemische und die prozeduralistische Dimension miteinander in Einklang gebracht werden können, ist das Beispiel einer „Jury“ (vgl. dazu auch ToJ, JaF): Ein Gerichtsverfahren produziert Entscheidungen, deren Richtigkeit nicht durch das Verfahren garantiert werden kann. Dennoch haben sie eine gewisse „moralische Bedeutung“: Wenn eine Entscheidung durch ein faires Gerichtsverfahren zustande gekommen ist, so gilt sie allgemein als legitim. Dies jedoch liegt

---

<sup>40</sup> Problematisch ist hier zweifelsohne der Übergang von der *Möglichkeit, dass die Akteure um die „Richtigkeit“ von Politikentscheidungen wissen*, zur Behauptung, *es gebe in besonderem Maße Wissende*.

<sup>41</sup> Die Diskussion darüber, was extraprozedurale Standards sind und welche Rolle sie spielen, wird im Laufe dieser Arbeit noch geführt.

<sup>42</sup> Mit diesem Einwand setzt sich Peter (2008: 41) intensiver auseinander.

auch an dem *epistemischen Wert*, den diese Entscheidung hat: Sie ist durch ein Verfahren zustande gekommen, das zumindest die Tendenz hat, richtige Ergebnisse hervorzubringen. (Ibid.: 7 f.) Inwiefern also ist ein demokratisches System vergleichbar mit dem einer „Jury“? Estlund macht die folgenden Parallelen aus:

- (1) Es ist wichtig und im moralischen Sinne „wertvoll“, gerechte Gesetze und Politikentscheidungen zu produzieren bzw. zu haben.
- (2) Ebenso wie ein Gerichtsverfahren ist ein demokratisches Verfahren „demographisch neutral“, da es Bürger aller (sozialen) Schichten gleichermaßen einbezieht.
- (3) Ein demokratisches Verfahren ist einem Zufallsverfahren vorzuziehen: Im Rahmen eines demokratischen Verfahrens werden die intellektuellen Potenziale der unterschiedlichen Bürger gebündelt, sodass daraus auch „epistemic benefits“ entstehen.
- (4) Estlund mutmaßt daher, dass es kein nichtdemokratisches Arrangement gibt, „mit dem alle Betroffenen übereinstimmen und das der Gerechtigkeit in größerem Ausmaß dienen würde“. (Ibid.: 12, 157)

Estlund möchte folglich gegen eine rein prozeduralistische Position argumentieren und dafür streiten, dass es extraprozedurale Standards für die Legitimität von Herrschaft geben muss. Zugleich aber liegt ihm daran zu zeigen, dass eine Theorie, die (auch) auf verfahrensexterne Standards setzt, sich nicht zwangsläufig für eine Epistokratie, eine Herrschaft der Wissenden, aussprechen muss. Estlund weist folglich Prämisse (4), der zufolge die Existenz von bestimmten in besonderem Maße „Wissenden“ impliziert, dass diese herrschen sollen, zurück. (Ibid.: 38 f.) Wichtig ist nämlich, dass Epistokratien nicht „beyond reasonable disagreement“ sind, also nicht von allen Betroffenen akzeptiert werden dürften. Die Akzeptabilität von Herrschaft ist Estlund zufolge jedoch zentral für politische Legitimität. (Ibid.: 36)

Estlund möchte dafür argumentieren, dass Demokratie einen epistemischen Wert hat, d. h., zu einem bestimmten Maße epistemisch gute Ergebnisse erzielt. Er behauptet dabei nicht, dass die Demokratie die beste Staatsform bezogen auf das „Herausfinden der Wahrheit“ ist. Vielmehr geht er davon aus, dass der „demokratische“ Staat die epistemisch beste Staatsform *unter denen* ist, die *allgemeine Akzeptanz* finden können. (Ibid.: 42) Dass eine Demokratie eine in epistemischer Hinsicht ausgezeichnete Staatsform ist, macht Estlund daran fest, dass sie zumindest bessere Entscheidungen trifft, als sie auf Basis rein zufälliger Entscheidungen möglich wären (ibid.: 160).

Seine grundsätzliche Position fasst David Estlund folgendermaßen zusammen:

„Epistemic proceduralism looks for whatever procedure will most reliably produce a just decision, so long as this case can be made in a way that is acceptable to all qualified points of view. I argue (simplifying here) that this is best accom-

plished through a democratic arrangement in which, after public discussion, individual votes are aggregated, and the decision is made by some form of majority rule.“ (Ibid.: 179)

Auf dieser Basis behauptet Estlund:

„An epistemic approach to politics, morally constrained by a general acceptability requirement, generates a philosophically adequate and recognizably democratic basis for political authority.“ (Ibid.: 39)

Fabienne Peter – also die Vertreterin eines radikalen, reinen Prozeduralismus – kritisiert an Estlunds Position vor allem die folgenden Punkte (vgl. Peter 2007b: 345 ff.): *Erstens* bemängelt sie, dass die „Korrektheit“ von Entscheidungen häufig schwer zu bestimmen sei. Damit wäre eine Position problematisch, die darauf setzt, dass Verfahren implementiert werden, die zu „richtigen“ Entscheidungen führen. Dieser Einwand scheint mir primär pragmatischer bzw. anwendungsbezogener Natur zu sein, weshalb ich ihn hier nicht ausführlich diskutiere.

*Weiterhin* kritisiert Peter (ibid.):

„My second objection is thus that the assumption of a procedure-independent standard of correctness is unnecessary to address his concerns. The illegitimacy of a biased outcome can be attributed to unfair procedures. This renders Pure Epistemic Proceduralism more parsimonious than Rational Epistemic Proceduralism.“

Dieser Einwand mag in vielen Fällen empirisch richtig sein. Es sind jedoch ohne weitere Probleme Fälle denkbar, in denen das nicht stimmt: Es könnte durchaus der Fall sein, dass ein Verfahren fair ist, jedoch unfaire Ergebnisse produziert. Ein Beispiel hierfür wäre der von David Estlund bereits zitierte Münzwurf.<sup>43</sup> Man könnte es der Frage „Kopf oder Zahl?“ überlassen, welches Sozialstaatsmodell realisiert werden soll. Dieses Verfahren wäre zunächst einmal fair, das Ergebnis jedoch könnte – je nachdem, wie die Münze fällt – bestimmte Bevölkerungsgruppen benachteiligen. Nun mag man einwenden, dass das Verfahren als solches nicht angemessen war, da das Schicksal benachteiligter Bevölkerungsschichten nicht einem Münzwurf überantwortet werden darf. Die Frage ist hier nur: Wieviel „Materiales“ wird in eine „prozeduralistische“ Theorie integriert, wenn sehr hohe Anforderungen daran gestellt werden, was als faires Verfahren gelten kann? Insbesondere dieses Problem wird uns im Laufe der hier angestrebten Erörterungen beschäftigen.

*Schließlich* möchte Peter die Unterschiede hinsichtlich der Überzeugungen der an den (politischen) Verfahren Beteiligten nicht als etwas betrachten, das „eliminiert“ wer-

---

<sup>43</sup> Diesen Einwand würde Peter selbst allerdings vermutlich nicht gelten lassen (vgl. Peter 2008: 41), der Einfachheit halber beziehe ich ihn in dieser kursorischen Darstellung der Positionen aber dennoch mit ein.

den muss, sondern als „a resource for knowledge production“. Während Estlund einen *bias* in den Überzeugungen der Handlungsträger und den Ergebnissen der Aushandlungen vermeiden möchte, setzt Peter (ibid.) also gerade darauf, dass derartige Verzerrungen als „Chance“ gewertet werden:

„According to this view, social influences of all sorts are always present in epistemic practices – be it in science or in other contexts – and not all such influences need to be valued negatively. Which biases are and which are not harmful is left to be determined by an inclusive process.“

Während David Estlund politische Arrangements also (auch) danach bewertet, welche Folgen ihre Institutionalisierung hat bzw. hätte, hält Peter daran fest, dass Institutionenordnungen und Politikentscheidungen allein nach dem Modus ihres Zustandekommens – d. h. anhand prozeduraler Maßstäbe – gemessen werden sollten.<sup>44</sup> Peter geht davon aus, dass ihre „Interpretation epistemischer Demokratie“ „gives a grip on the idea that inclusive public deliberation is valuable not just for the ideal of political fairness that it embodies, but also for its epistemic contribution“. (Ibid.: 348) Die genauere Ausführung dieses Sachverhalts überlässt sie allerdings einer anderen Publikation; aus Gründen der Komplexitätsreduktion soll sie auch hier für den Moment ausgespart werden.<sup>45</sup>

### 3.2. Eine vorläufige Auswertung der Diskussion

Auf Basis der Erläuterungen dieser Arbeit, auch aber in Anschluss an die Argumente Peters, die auf das Verständnis von Bürgern als *agents* und die „konstruktive Funktion“ von Demokratie Bezug nimmt, werde ich hier die instrumentalistische Position *zunächst einmal* außer Acht lassen, im Schlusskapitel dieser Arbeit (Kap. 7) jedoch Stellung zu der Frage nach der Vorzugswürdigkeit demokratisch-prozeduralistischer Konzeptionen gegenüber expertokratisch-instrumentalistischen beziehen. Das Problem, das ich hier zunächst adressiere, ist das folgende: Ist eine rein prozeduralistische Position konsistent und argumentativ zu verteidigen? Das zentrale Problem, das ich im Hinblick auf die Position Peters sehe, ist dergestalt zusammenzufassen: Ein radikal prozeduralistischer Ansatz er-

---

<sup>44</sup> Estlund (2008: 165) allerdings hält daran fest, dass seine Theorie nicht „konsequentialistisch“ ist. Diese Debatte kann hier allerdings nicht geführt werden.

<sup>45</sup> Ausführlicher setzt Peter sich in einer anderen Publikation (Peter 2008: 45 ff.) mit dieser Frage auseinander. Hierbei stützt sie sich vornehmlich auf die Epistemologie Helen Longinos, die aus Platzgründen an dieser Stelle jedoch nicht ausführlicher erörtert werden kann. Im folgenden Kapitel werde ich kurz auf einige zentrale Fragen zu sprechen kommen, welche die mangelnde intuitive Plausibilität einer derartigen Position deutlich machen.

weist sich mit dem Einbezug einer epistemischen Dimension demokratischer Entscheidungsfindungsprozesse aus konzeptuellen Gründen als schwer vereinbar.

Dass Peter ohne extraprozedurale Standards auskommen möchte, wurde in diesem Kapitel besprochen. Zugleich aber wendet sich Peter gegen einen Prozeduralismus, wie er am Beispiel des Münzwurfes veranschaulicht werden könnte: Es genügt nicht, dass jeder Akteur die gleichen Chancen auf ein ihm zuträgliches Ergebnis hat, d. h., dass es bspw. einem Münzwurf überantwortet werden könnte, welches Sozialstaatsmodell realisiert werden soll (vgl. dazu auch Peter 2008: 41). Vielmehr muss das einbezogen werden, was sowohl Peter als auch Estlund als „epistemische Dimension“, d. h. das Potenzial, gute Ergebnisse“ zu erzielen, bezeichnen.

Die Anschlussfrage lautet: Was bedeutet es, von einer „epistemischen Dimension“ von Verfahren zu sprechen? Am Beispiel von Estlund scheint dies klar zu sein:

„By the standard account I shall denote any characterization of epistemic democracy which centers on the truth-tracking potential of democratic decision-making processes, and in which truth refers to a procedure-independent standard of correctness.“ (Peter 2008: 33)

Die Existenz eines ebensolchen verfahrensunabhängigen Standards leugnet Peter allerdings. Ihr Programm sieht vielmehr folgendermaßen aus:

„This conception, which I call ‚pure epistemic proceduralism‘, includes epistemic concerns as part of the conditions that apply to the process of deliberative decision-making. According to this conception, a democratic decision is legitimate if it is the outcome of a process that satisfies certain conditions of political and epistemic fairness.“ (Ibid.: 34)

Die zentrale Frage ist an dieser Stelle: Kann man eine *epistemische Dimension* demokratischer Entscheidungsfindung einbeziehen, auf das *knowledge producing potential* von Entscheidungsfindungsprozessen setzen, ohne auf verfahrensabhängige Standards zu rekurrieren (ibid.: 51)? Die Beantwortung dieser Frage dürfte an dieser Stelle abhängig davon sein, *welche Epistemologie* man zugrunde legt: Klassischerweise sind Werte, auf die eine Epistemologie Bezug nimmt, die der Wahrheit und der Rechtfertigung. Dem Common Sense entsprechend würde dabei zumindest Folgendes gelten:

(1) Wissen ist wahre, gerechtfertigte Meinung.

(2) Wissen ist *faktiv*: Wenn ich weiß, dass p, so ist es wahr, dass p.

Im Rahmen einer veristischen Epistemologie<sup>46</sup> würde man davon ausgehen, dass es einen vom Erkenntnis-Verfahren unabhängigen Standard gibt: den der Wahrheit. Einen unabhängigen Standard für die Bewertung politischer Arrangements gäbe es gdw. die Aussage „Politikergebnis P ist legitim“ unabhängig davon, wie P zustande gekommen ist, wahr oder falsch ist. David Estlund (2008: 66) bemerkt, dass auch jede vorgeblich „prozeduralistische“ Theorie letztlich auf indispensable extraprozedurale Kriterien zurückgreifen muss.

Peter hingegen versucht, an die Epistemologie von Helen Longino anzuschließen, die ohne derartige verfahrensunabhängige Standards auszukommen sucht. Aus Platzgründen kann ich auf diese Position nicht im Detail eingehen. Ihren an Longino anschließenden Ansatz beschreibt Peter (2008: 49) selbst folgendermaßen:

„An account of epistemic democracy based on her proceduralist epistemology incorporates the epistemic dimension into a concern with fair procedures by stressing the epistemic value of fair deliberative processes. The associated conception of democratic legitimacy, pure epistemic proceduralism, only refers to conditions of political fairness, but includes among those conditions not just standard criteria of political equality (whatever they may be exactly), but also conditions that specify epistemic fairness (such as those Longino proposes).“

Vor diesem Hintergrund lässt sich ihrer Ansicht nach sagen, dass nicht mehr das Ergebnis, sondern vielmehr „the process of deliberative inquiry“ selbst zentral ist (ibid.: 31). Bei Betrachtung einer derartigen erkenntnistheoretischen Position und ihrer Implikationen schließen sich meines Erachtens jedoch zumindest die folgenden Fragen an:

- (1) Wenn von einer „epistemischen Dimension“ von Entscheidungsfindungsprozessen gesprochen wird, ist auf den ersten Blick unklar, was das heißen soll, wenn es nicht heißen soll, dass bestimmte epistemische Werte wie der der Wahrheit oder jener der Rechtfertigung eine Rolle spielen.
- (2) Was soll es bedeuten, von Lernprozessen in demokratischen Verfahren zu sprechen, wenn es nichts gibt, *was man lernen kann*, wenn also keine vom Prozess des Lernens unabhängige Wahrheit existiert?
- (3) Wenn Bedingungen spezifiziert werden, die „epistemische Fairness“ garantieren sollen – wird dann nicht indirekt auf einen Standard Bezug genommen, der geeignet ist, den Prozess so zu gestalten, dass er einen bestimmten epistemischen Wert (verfahrensunabhängige Wahrheit, Rechtfertigung) realisiert?
- (4) Ein Beispiel für eine Bedingung, die epistemische Fairness garantieren soll, ist die Inklusivität des demokratischen Prozesses (vgl. Peter 2010). Nur stellt sich hier die

---

<sup>46</sup> Vgl. hierzu die Definition von Keith DeRose unter:

[http://www.avizora.com/publicaciones/epistemologia/textos/0042\\_what\\_is\\_epistemology.htm](http://www.avizora.com/publicaciones/epistemologia/textos/0042_what_is_epistemology.htm) (letzter Abruf 21.05.17).

Frage: *Wozu* soll ein demokratischer Prozess inklusiv sein, wenn er es nicht ist, damit ein bestimmter verfahrensabhängiger Wahrheitsstandard erreicht wird?

- (5) Macht es Sinn, von einem Prozess der *deliberative inquiry* zu sprechen, wenn es keine (verfahrensunabhängige) Wahrheit – und auch keine Lösung sozialer Probleme im Sinne Deweys – gibt, *nach der* man „sucht“?

Peter steht damit meines Erachtens vor einem Dilemma: Sie muss entweder ihre rein prozeduralistische Position aufgeben, oder sich einer Epistemologie verschreiben, die zwar nicht konzeptionell unmöglich, vor dem Hintergrund unseres Alltagssprachgebrauchs aber ziemlich unplausibel ist (vgl. auch Estlund 2008: 84). Der einzige mögliche Ausweg aus diesem Dilemma scheint mir in Deweys Ansatz dargestellt zu sein: Seiner Ansicht nach *bedeutet* die Tatsache, dass ein bestimmtes Ergebnis E aus einem Verfahren hervorgeht, dass der Satz „E ist richtig“ wahr ist. Damit wäre das genannte Problem umgangen. Problematisch ist allerdings, dass Peter diese wahrheitstheoretische Position gerade *nicht* annehmen will.<sup>47</sup> Diese Fragen sind nicht geeignet, den Ansatz von Peter in Gänze zurückzuweisen. Sie dürften jedoch deutlich machen, dass ihr Ansatz keineswegs so unproblematisch ist, wie er vielleicht auf den ersten Blick erscheinen mag.

In letzter Konsequenz dürfte die Plausibilität dieses rein prozeduralistischen Ansatzes damit vom Wahrheitsbegriff abhängen, den Peter voraussetzt: Ist „Wahrheit“ bzw. „Richtigkeit“ etwas verfahrensabhängiges, nach dem wir streben können? Da ich hier keine ausführlichen epistemologischen Ausführungen leisten kann, möchte ich an ein paar grundsätzliche Intuitionen appellieren: Zunächst einmal scheinen wir in unserer alltäglichen Praxis (als Politikwissenschaftler und Staatsbürger) häufig davon auszugehen, dass es „bessere“ und „schlechtere“ Politikentscheidungen gibt und dass es möglich ist, diese im Rahmen einer Untersuchung *aufzudecken*. Die Annahme, die wir dabei implizit machen, ist jedoch stets die, dass eine Entscheidung E unabhängig davon, wie sie zustande gekommen ist, richtig oder falsch ist. Das heißt: Die Proposition „Politikentscheidung P ist richtig“ ist wahr in einem absoluten Sinne (und nicht wahr relativ auf das Zustandekommen von P). Damit aber gäbe es einen extraprozeduralen Standard und die Entscheidungsprozesse dürften nach ihrem „truth-tracking potential“ bewertet werden. Hiermit würde die oben zitierte Standard-Auffassung epistemischer Demokratie gerechtfertigt, die Peter eigentlich zurückweisen wollte.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Vgl. dazu Peters Ausführungen (2008: 50 f.).

Die metaphysische Frage nach der *Existenz* extraprozeduraler Standards jedoch ist zu unterscheiden von der epistemologischen: *Können* wir unter allen Umständen *wissen*, welche Politikentscheidung besser oder schlechter ist, was also moralisch-politische Wahrheiten sind? Diese Frage ist zu verneinen. Wenn es aber keine Wissenden in diesem starken Sinne gibt (oder unklar ist, wie sie zu identifizieren sind), so würde allein die Existenz von moralisch-politischen Wahrheiten nicht zwangsläufig implizieren, dass es eine Gruppe von Menschen gibt, die (ohne Berücksichtigung demokratischer Verfahren etc.) über andere herrschen darf.

Vor dem Hintergrund dieses epistemologischen Problems können wir uns wiederum der Frage annähern, wie eine „legitime“ Gesellschaftsordnung aussehen würde. Festhalten lässt sich: Es gibt ein unabhängiges Kriterium für die Beurteilung von Ordnungen, aber *welches* Kriterium dies ist, ist nicht einwandfrei festzustellen. Damit scheint sich eine Ordnung dem annähern zu müssen, was Rawls als „imperfect procedural justice“ beschrieben hat: (1) Es gibt ein unabhängiges Kriterium für die Beurteilung von politischer Herrschaft und (2) es gibt *kein* Verfahren, das mit Sicherheit zu diesem Ergebnis führen würde. Auch hier stellt sich also das epistemologische (und nicht das metaphysische!) Problem, dass im Einzelfall *nicht immer klar ist, welche* Entscheidung „korrekt“ ist. Dies ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass es Entscheidungen *gibt*, die mehr oder weniger „gut“ sind. Der politische Prozess wäre hiermit nach dem Muster einer „Jury“ konstruiert:

- (1) Ein Angeklagter ist entweder schuldig oder nicht schuldig.
- (2) Damit gibt es ein unabhängiges Kriterium dafür, ob ein Angeklagter verurteilt werden sollte oder nicht.
- (3) Es gibt keine Möglichkeit, mit unumstößlicher Sicherheit herauszufinden bzw. zu *wissen*, ob ein Angeklagter schuldig ist.
- (4) Daher wird ein Prozess eingerichtet, der ein „truth-tracking potential“ hat, d. h., in besonderem Maße dazu geeignet ist, die Wahrheit bezüglich dieser Frage herauszufinden – auch wenn er dies nicht garantieren kann.

Damit wäre ein Argument dafür dargestellt, das politische Verfahren nach dem Muster eines Gerichtsverfahrens einzurichten: Das parlamentarische Verfahren bspw. hätte die Aufgabe, über eine Gesetzesvorlage (bzw. ihre Richtigkeit/Angemessenheit) zu entscheiden. Dabei gäbe es keinerlei Garantie dafür, welche Entscheidung richtig ist. Zugleich aber wird das Deliberations- und Abstimmungsverfahren so eingerichtet, dass der extraprozedurale Standard des Richtigen mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit erreicht werden kann. Da ein derartiges System prozedurale und extraprozedurale Kriterien kombiniert, ließe sich auch diese Position als *rationaler Prozeduralismus* bezeichnen.

Eine derartige Position hat David Estlund vertreten. Dabei hat er dafür argumentiert, dass es moralisch-politische Wahrheiten gibt, dass aber die Existenz derartiger Wahrheiten nicht impliziert, dass die „Wissenden“ über andere herrschen dürfen. Dem hat Estlund eine Position gegenübergestellt, die allein darauf setzt, dass ein Verfahren „fair“ ist. Am Beispiel eines „Münzwurfs“ ließ sich jedoch zeigen, dass eine epistemische Dimension in die Beantwortung der Frage nach der Rolle von Verfahren integriert werden muss. In diesem Kontext kombiniert Estlund prozedurale und extraprozedurale Kriterien: Eine Entscheidung muss auf einem Verfahren beruhen, das (1) dazu geeignet ist, eine richtige Entscheidung zu treffen und (2) für alle *qualified points of view* akzeptabel ist.<sup>49</sup> (Estlund 2008: 179)

Die Struktur von demokratischen Arrangements beschreibt auch Estlund (ibid.: 104) in Rekurs auf das Beispiel einer Jury: „[T]he jury system is designed with great attention to its epistemic value (among other things.) When the jury reaches a verdict, its legitimacy and authority do not depend upon its correctness, but they do depend on the epistemic value of the procedure.“ Die Annahme von Estlund scheint dabei natürlich die zu sein, dass *Akzeptabilität* selbst einen bestimmten Wert hat (vgl. ibid.: 23): Nur dann kann er für die *normative Auszeichnung* einer *für alle akzeptablen* – also voraussichtlich demokratischen – Organisationsform des Staates plädieren.<sup>50</sup> Auf derartige „Zusatzannahmen“ und ihre Berechtigung bzw. ihre Notwendigkeit werde ich im Laufe der Analyse noch häufig zu sprechen kommen.

Insbesondere die Vermittlung von prozeduralen und extraprozeduralen Prinzipien wird im Folgenden eine wichtige Rolle spielen. Vor allem wird dabei auf die (materialen) Annahmen zu rekurrieren sein, die auch scheinbar radikal prozeduralistische Theorien in Bezug auf die Legitimität staatlicher Herrschaft machen müssen. In diesem Kontext wird insbesondere zu diskutieren sein, welche materialen Zusatzannahmen plausibel und/oder notwendig sind und wie sich vor dem Hintergrund der in diesem Kapitel diskutierten Probleme ein Argument *für* die Bedeutung demokratischer Verfahren finden lässt.

---

<sup>49</sup> An dieser Stelle ist zunächst einmal das folgende logische Problem zu bedenken: Wenn Akzeptabilität und Wahrheit die Kriterien für die Legitimität politischer Ordnungen sind, so könnte es falsch sein, das Richtige zu tun, d. h., die beiden Kriterien könnten miteinander in einen Konflikt geraten: Eine Entscheidung könnte zugleich richtig (dem Wahrheitskriterium entsprechen) und falsch sein (nicht akzeptabel sein).

<sup>50</sup> Auch dann, wenn ich selbst diese Annahme prinzipiell akzeptieren würde, möchte ich hier festhalten, dass sich eine Position, die Verfahren und extraprozedurale Standards kombiniert, auch ohne Rückgriff auf diese Prämisse rechtfertigen lässt: Dann nämlich, wenn man das genannte epistemologische Problem mit einbezieht und zugesteht, dass in den meisten Fällen unklar ist, was die Wahrheit bezüglich politischer Streitfragen ist und ob wir sie erreichen können.

Der genaueren Analyse der Frage nach der Rolle von Verfahren bzw. der Antworten auf diese Frage möchte ich an dieser Stelle nicht vorgreifen. Ich hoffe, die grundlegenden Alternativen aufgezeigt zu haben. Im Kommenden werde ich die Schriften von Rawls, Habermas und Maus in Hinblick auf ihre Antworten zum Thema „Legitimation durch Verfahren“ befragen. Im Folgenden wird also zunächst einmal überprüft, wie sich die Konzeptionen von Rawls, Habermas und Maus in dieses Raster einordnen lassen. Hier werde ich verfechten, dass für diese drei Autoren Legitimation durch Verfahren stets notwendig, aber nicht hinreichend für die Legitimität eines Systems ist. Diese Position möchte ich dann auch verteidigen und mich damit gegen einen reinen Instrumentalismus, vor allem aber gegen Peter (2007a; 2007b; 2008), wenden. Auf Basis der Auseinandersetzung mit Rawls, Habermas und Maus werde ich das legitimatorische Potenzial von Verfahren, aber auch die Begrenztheit dieses Argumentationsmusters darstellen. Damit soll eine umfassendere Orientierung im Hinblick auf die Frage nach der Bedeutung von Verfahren für die Legitimität eines Systems gewonnen werden, als es derzeit möglich ist. Insbesondere möchte ich den personentheoretischen, metaphysischen und moralphilosophischen Hintergrund der Auffassungen Rawls', Habermas' und Maus' bedenken, um vor dieser Folie genauer, systematischer und vor allem ausführlicher als bisher zu bestimmen: Was sind die Legitimitätsbedingungen politischer Systeme, welche Rolle sollen die erwähnten materiellen Grundsätze spielen, wie sollen sie realisiert und institutionalisiert werden und wie können sie selbst wiederum begründet werden?

Mit diesen Fragen wird sich die kommende Arbeit im Kontext der Exegese der erwähnten Theoretiker auseinandersetzen, um die entsprechenden Antworten dann abschließend auch in den Zusammenhang systematisch-demokratiethoretischer Überlegungen einordnen zu können.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Der Fairness halber muss hier zugestanden werden, dass Estlund sich in seiner Schrift *Democratic Authority* (2007) intensiv mit dem hier besprochenen Thema auseinandergesetzt hat. Was in dieser Abhandlung jedoch fehlt, ist die Explikation der metaphysischen und personentheoretischen Hintergrundannahmen, ohne die Legitimitätskonzeptionen letztlich nicht zu verstehen sind. „Dünn“ ist die Auseinandersetzung Estlunds daher in dem Sinne, dass die Darstellung derartiger Kontexte nicht erfolgt. Dieses Manko soll in der hier skizzierten Arbeit behoben werden.

### 3.3. Anschlussfragen für die Analyse

In der Diskussion der derzeit in der eher analytisch ausgerichteten Philosophie vertretenen Ansätze hat sich gezeigt, dass diese einige grundsätzliche Fragen offen bzw. unbeantwortet lassen. Zu nennen wären hier zumindest die zwei folgenden metaphysischen bzw. personentheoretischen Fragen:

- (A) Es stellt sich insbesondere die Frage, was es heißt, von *verfahrensunabhängigen Standards* zu sprechen, oder was das *Kriterium* dafür ist, dass ein normatives Urteil wahr ist.
- (B) Auch wäre zu diskutieren, welches *Menschenbild* vorausgesetzt wird, wenn dafür argumentiert wird, dass Bürger bzw. politische Handlungsträger als *agents* zu begreifen sind oder ihnen eine gewisse (noch genauer zu bestimmende) *Rationalität* zugeschrieben wird.

Zu erläutern und im Kontext einer Theorie zu verorten sind damit verschiedene anthropologische und metaphysische sowie erkenntnistheoretische Annahmen, die in den bislang zitierten Ansätzen unterbelichtet blieben – deren Verständnis aber zentral für die Beantwortung der hier diskutierten Frage nach dem legitimatorischen Potenzial von Verfahren ist. Auf diese Prämissen werde ich im Rahmen der Diskussion noch einmal zu sprechen kommen. Von Bedeutung ist, dass die Debatte im Kontext der *Epistemic-Democracy*-Forschung einige grundlegende theoretische und konzeptionelle Probleme aufzeigt, ohne sie jedoch überwinden zu können. Von besonderer Bedeutung sind die folgenden Anschlussfragen:

- (1) Es stehen sich in der Debatte um das legitimatorische Potenzial von Verfahren zwei grundlegende Intuitionen gegenüber: die epistokratische und die prozeduralistische. Unter bestimmten Bedingungen erscheinen beide akzeptabel. Fraglich im Hinblick auf die Abwägung ist insbesondere: (1) Gibt es Personen, die Zugriff auf die „Wahrheit“ bezüglich politischer Entscheidungen haben? (2) Impliziert dies das Recht zu herrschen?
- (2) Auf der einen Seite scheinen bestimmte Rechte (also inhaltliche Maßgaben) erforderlich zu sein, damit ein Staat legitim ist – so zumindest eine basale Intuition. Allerdings steht dies einer prozeduralistischen Sichtweise gegenüber, die die Legitimität allein von Verfahren abhängig macht. Zu fragen ist also: Bedarf es bestimmter kodifizierter Rechte (Menschen-/Bürgerrechte)?
- (3) Im Anschluss an das Expertokratie-Problem bleibt zu fragen: Welche Rolle spielt die Qualität politischer Ergebnisse? Darf sie allein den Verfahren überantwortet werden oder muss die Qualität verfahrensextern gesichert werden? Dies greift auch die grundlegende Debatte zwischen Prozeduralismus und Instrumentalismus, die in diesem Kapitel geschildert wurde, wieder auf.

- (4) Wie hängt die Qualität der Politikergebnisse von den Rahmenbedingungen des Verfahrens ab? Präjudizieren die Rahmenbedingungen (gänzlich oder zu einem bestimmten Ausmaß) das Verfahrensergebnis?
- (5) Häufig wird Bezug genommen auf das Erfordernis „vernünftiger“ Rahmenbedingungen. Was bedeutet es, Verfahrensbedingungen als „vernünftig“ zu klassifizieren? Macht man, indem man diese Bestimmung vorgibt, materiale Annahmen?
- (6) Wenn man behaupten möchte, dass allein das Verfahren legitimatorisches Potenzial hat, so müssten – und dafür wird später noch argumentiert – die Rahmenbedingungen „neutral“ sein. Ist aber eine „neutrale“ Bestimmung der Werte und Ausgangsbedingungen einer politischen Theorie möglich? Oder werden mit jeder Art von Rahmenbedingungen auch inhaltliche Vorentscheidungen getroffen?

**TEIL II: DAS POSTMETAPHYSISCHE THEORIEPROBLEM, DREI  
SPIELARTEN DES PROZEDURALISMUS UND IHRE PROBLEME**

## 4. Rawls (I): Gerechtigkeit, Legitimität und der Urzustand

Eine der Leitfrage dieser Arbeit verwandte Frage stellt schon Paul Ricœur (1990): „Is a purely procedural theory of justice possible?“ Bemerkenswert ist, dass Ricœur sich für die Klärung dieser Frage mit der Rawlsschen Theorie der „Gerechtigkeit als Fairness“ auseinandersetzt und den Erfolg dieser Theorie im Hinblick auf das Ziel, „prozeduralistisch“ zu sein, zum Maßstab für die Beantwortung der eben gestellten Frage macht. Dieser Zusammenhang macht die Relevanz der Rawlsschen Theorie für die Frage nach der „Verfahrenslegitimation“ deutlich,<sup>52</sup> und er verweist in diesem Kontext auf das von Ricœur zum Ausgangspunkt gemachte (hypothetische) Verfahren in der „original position“.<sup>53</sup>

Im ersten Teil dieses Kapitels zu Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und Legitimität staatlicher Ordnungen fokussiere ich mich auf das Urzustandsverfahren, da dieses für die Ableitung der Grundstruktur einer *well-ordered society* das zentrale Argument bereitstellt. Da dieses Argument beim „frühen“ und beim „späten“ Rawls in ungefähr gleich verläuft, werde ich zunächst auf die Ableitung der Gerechtigkeitsprinzipien in der *Theory of Justice* eingehen und darstellen, was dies für die Legitimität politischer Ordnungen bedeutet. Die Auswahl dieser Schrift begründet sich darin, dass das Urzustandsargument in ihr am ausführlichsten und präzisesten behandelt wird. Dieses Argument selbst wird in den späteren Schriften zwar abgewandelt, die grundlegenden Rechtfertigungen bleiben jedoch gleich.

Da ich keine historisch-exegetische Arbeit über die Genese der Rawlsschen Position schreibe, werde ich mich der Argumente in den Rawlsschen Schriften<sup>54</sup> bedienen, die für eine Rekonstruktion seiner Position bezüglich der Legitimität staatlicher Ordnungen relevant sind. Für das *grundsätzliche* Urzustandsargument spielen die Modifikationen, die Rawls später (vor allem in seinen Schriften *Political Liberalism* und *Justice as Fairness*)

---

<sup>52</sup> Vgl. hingegen zu der Auffassung, Rawls vertrete eine (mehr oder weniger) „expertokratische“ Theorie, Ingeborg Maus in ihrer Schrift *Über Volkssouveränität* (2011).

<sup>53</sup> Tschentscher (1999: 199) unterscheidet verschiedene Arten von prozeduralen Gerechtigkeitstheorien. Die in dieser Arbeit behandelten Konzeptionen sind allesamt den „universalistischen Gerechtigkeitstheorien“ kantischer Prägung zuzuordnen: „Gerechtigkeitstheorien der kantischen Grundposition sind solche, nach denen eine Gerechtigkeitsnorm genau dann richtig ist, wenn sie das Ergebnis einer autonomiewahrenden Prozedur P sein kann.“

<sup>54</sup> Sofern deutsche Übersetzungen von Rawls' Schriften zitiert werden, orientieren sich diese an den Übersetzungen von Hermann Vetter (Rawls 1979), Wilfried Hinsch (Rawls 2003) und Joachim Schulte (Rawls 2006).

vorgenommen hat, wie bereits erwähnt, keine signifikante Rolle. So schreibt auch Wolfgang Kersting (2001: 171):

„Rawls’ Revisionen lassen den Kern der Botschaft der Gerechtigkeit-als-Fairneß-Konzeption gänzlich unberührt. Weder verändert Rawls die Statik seines Theoriegebäudes noch die prinzipienlogischen Ergebnisse des Begründungsunternehmens: Er hält sowohl an der Grundstruktur des kontraktualistischen Arguments – Personen wählen in einer theoretisch kontrollierten Ursprungssituation Gerechtigkeitsprinzipien – als auch an den beiden Gerechtigkeitsprinzipien selbst fest.“

Da ich im Kontext der Auseinandersetzung mit diesem Argument jedoch auch auf die metaphysischen und personentheoretischen Hintergrundannahmen, die Rawls machen muss, eingehe, werde ich die im Hinblick auf diesen Punkt vollzogenen Veränderungen erläutern und diskutieren, ob und inwiefern Rawls vor diesem Hintergrund als „Verfahrenstheoretiker“ eingeschätzt werden kann. Die Auseinandersetzung mit Rawls’ konkreten Vorschlägen für die Ausgestaltung (legitimer) politischer Ordnungen findet im fünften Kapitel dieser Arbeit statt, da sie zwar auf der hier dargestellten Argumentation aufbaut, zugleich jedoch eine sich vom Urzustandsargument signifikant unterscheidende Begründung für die liberale Demokratie anbietet.

#### 4.1. Die vertragstheoretische Argumentation und ihre Bedeutung für Rawls

##### 4.1.1. Allgemeine Gedanken der Vertragstheorie

Die Vertragstheorie<sup>55</sup> geht von der „höchst moderne(n) Voraussetzung der Voraussetzungslosigkeit“ aus (Maus 1998: 72): Die Vertragstheoretiker – seien es Locke, Kant, Hobbes oder Rousseau – verabschieden sich von der Ableitung der Legitimität von Herrschaft aus übergeordneten Gesetzen wie bspw. göttlichem Recht und machen das Individuum zum Ausgangspunkt der Argumentation. Dieser Ausgangspunkt ist stets eine – zumeist hypothetische – Naturzustandssituation, in der die Individuen keinerlei staatlicher oder gesellschaftlicher Regelung unterworfen sind. Grundsätzlich argumentieren alle Vertragstheoretiker so, dass sie behaupten, dass die Naturzustandsprotagonisten sich aus rationalen Motiven dazu entscheiden würden, ihre Macht an ein staatliches Gebilde zu übertragen und sich staatlicher Regelung auszusetzen, damit so ihre natürlichen Interessen

---

<sup>55</sup> Vgl. zum Rawlsschen Anknüpfungspunkt an die vertragstheoretische Tradition auch Kersting (2001: 31 ff.).

(besser) gewahrt sind. Somit rechtfertigen klassische Kontraktualisten „Staatlichkeit“ bzw. „Herrschaft überhaupt“ aus dem autonomen Willen des Individuums. (Vgl. Kersting 1994: 263; Maus 1998: 83)

Legitim ist eine staatliche Gewalt, sind gesellschaftliche Ordnungsprinzipien (z. B. Gerechtigkeitsgrundsätze) also genau dann, wenn sie so beschaffen sind, dass die Individuen sich in Anbetracht des Natur- bzw. Urzustandsszenarios für sie entscheiden würden. Der Urzustand ist dabei vor allem „Darstellungsmittel“ (JaF § 6.4), ein Gedankenexperiment. Grundsätzlich aber müssen die Individuen, die sich einer Gewalt unterwerfen oder gesellschaftliche Ordnungsprinzipien akzeptieren (müssen), nicht das Urzustandsszenario durchspielen. Sie müssen sich nicht mehr für eine staatliche Gewalt bzw. die Regelung kollektiver Belange durch sie entscheiden – die Rationalität des Systems und damit seine Legitimität ist insofern gesichert, als man seine Notwendigkeit akzeptierte, *wenn* man das Gedankenexperiment anstrenge.<sup>56</sup> (Kersting 1994: 82)

#### 4.1.2. Rawls' Anknüpfungspunkt an die vertragstheoretische Tradition

Rawls wiederum will eine derartige Darstellung des Urzustandsszenarios auf ein „higher level of abstraction“ (ToJ § 3) heben. Dabei geht es ihm nicht darum, auf Basis der Erwägungen in einer Naturzustandssituation dafür zu argumentieren, dass staatliche Herrschaft im Interesse der jeweiligen Individuen nötig und damit dann auch legitim ist:

„[W]e are not to think of the original contract as one to enter a particular society or to set up a particular form of government. Rather, the guiding idea is that the principles of justice for the basic structure of society are the object of the original agreement.“ (Ibid.)

Für die Rechtfertigung bestimmter Gerechtigkeitsprinzipien, welche die „Grundstruktur“ der Gesellschaft regeln sollen, greift Rawls also – und hier liegt der Punkt, an dem er an die Tradition anknüpft – auf das Gedankenexperiment des Naturzustandes (bei Rawls: *original position*) zurück: „In justice as fairness the original position of equality corresponds to the state of nature in the traditional theory of social contract.“ (Ibid.) Von Bedeutung ist an dieser Stelle, dass es sich tatsächlich um eine *hypothetische* Übereinkunft handelt. Rawls selbst bemerkt hierzu: „It is clear, that the original position is a purely

---

<sup>56</sup> Einige Probleme, welche die Analyse hypothetischer Verfahren mit sich bringt, werden auch im Kontext der Auseinandersetzung mit Habermas' Konzeption der idealen Diskurssituation noch einmal thematisiert.

hypothetical situation. Nothing resembling it need ever take place [...]“ (ToJ § 21). Und weiterhin: „No society can, of course, be a scheme of cooperation which men enter voluntarily in a literal sense; each person finds himself placed at birth in some particular position in some particular society [...].“ (Ibid. § 3)

Zu bemerken sind folglich einige theoriearchitektonische Ähnlichkeiten zu den Konzeptionen der klassischen Kontraktualisten: Ausgangspunkt ist ein Ur- bzw. Naturzustandsszenario, in dem gewisse Regelungen nicht vorhanden sind. Dann wird die Notwendigkeit dieser Regelungen erwiesen. Notwendig sind Regelungen zumeist dann, wenn sie kollektiv rational sind oder dem Eigeninteresse eines jeden rationalen Individuums gerecht werden. Im Falle von Hobbes handelt es sich bei den Regelungen um eine staatliche Zwangsgewalt, d. h. um „Herrschaft überhaupt“. Im Falle von Rawls handelt es sich bei eben diesen Regelungen um Maßgaben für die gerechte Verteilung von Grundgütern (die berühmten *principles of justice*); hier ist also die Frage nach der Legitimität von „Herrschaft überhaupt“ nicht mehr thematisch – vielmehr wird selbige schon als legitim vorausgesetzt. (Vgl. dazu Kersting 1994: 263)

#### 4.1.3. Gerechtigkeit und Legitimität bei Rawls

Wie bereits skizziert, ist Rawls' Theorie eine Theorie der Gerechtigkeit. In dieser Arbeit geht es jedoch um die Legitimitätsbedingungen politischer Systeme. Daher ist an dieser Stelle auf den konzeptionellen Zusammenhang zwischen Legitimität und Gerechtigkeit, den Rawls ausmacht, einzugehen. Zu bemerken ist zunächst, dass Legitimität eine „schwächere Idee“ ist als Gerechtigkeit: Es kann bestimmte Ordnungen, Institutionen oder Entscheidungen geben, die nicht gerecht sind, aber legitim (vgl. Peter 2010). Für die Untersuchung dieser Arbeit lässt dies zwei Optionen zu: Es könnte entweder der Fall sein, dass Gerechtigkeit hinreichend ist für Legitimität, oder dass Legitimität und Gerechtigkeit weder notwendig noch hinreichend füreinander sind. Peter (2007a: 136) zufolge gilt, dass Gerechtigkeit hinreichend ist für Legitimität.

Auch Reidy (2007) zufolge sind „gerecht“ und „legitim“ in den Schriften von Rawls keine synonymen Ausdrücke. Zwar sind Ordnungen idealerweise natürlich gerecht und legitim zugleich. Allerdings muss Reidy zufolge bei genauerer Betrachtung zugestanden werden, dass Legitimität und Gerechtigkeit weder notwendig noch hinreichend füreinander sind:

„[A] state sometimes may legitimately enforce its whole legal system notwithstanding the fact that it contains some number of substantively unjust laws or otherwise falls short of justice taken as a whole“ (ibid).

Und zugleich gilt:

„[S]ubstantively just laws may be legitimately enforced only within their proper jurisdiction; the laws of Sweden, for example, cannot be legitimately enforced in the United States“ (ibid.).

Reidy sieht Legitimität und Gerechtigkeit in der Rawlsschen Position dennoch eine enge Verbindung eingehen, sie sind nicht „fully independent values“. Zentral ist dabei die folgende Maßgabe: „Laws cannot be too unjust if they are to be legitimate.“ (PL: 429; vgl. auch Reidy 2007) Obgleich also Staaten oder staatliche Handlungen von der Gerechtigkeitsnorm, die Rawls aufstellt, zu einem gewissen Grade abweichen dürfen, darf diese Abweichung ein gewisses – wie auch immer genau zu bestimmendes – Maß nicht überschreiten (ibid.).

Im Anschluss an Reidy und Peter lässt sich damit sagen: Solange Gesetze etc. „within their proper jurisdiction“ angewendet werden, ist ihre Gerechtigkeit für ihre Legitimität hinreichend, aber nicht notwendig (ibid.).<sup>57</sup> In diesem Sinne lässt sich die Erfüllung der Legitimitätsbedingungen als „Minimalstandard“ für die Akzeptabilität politischer Systeme begreifen, während Gerechtigkeit höhere Anforderungen stellt:

„Yet legitimacy is only the minimal standard of political acceptability; a political order can be legitimate without being just. Justice is the maximal moral standard: the full description of how a society’s main institutions should be ordered.“ (Wenar 2013, Abschnitt 4)

Diese Verschiedenheit der Legitimitäts- und Gerechtigkeitskonzepte sollte man bei der Auseinandersetzung mit der Rawlsschen Theorie im Auge behalten. Um die Grundlagen der Rawlsschen Theorie zu explizieren, werde ich im Folgenden zunächst einmal auf die Gerechtigkeitskonzeption dieses Autors eingehen.

Die Begründung der Gerechtigkeitsprinzipien, die das Kernstück von Rawls *Theory of Justice* bildet, ist insofern relevant, als sie auch das Argument für die Legitimitätsmaßstäbe politischer Ordnungen bereithält. Rawls bemerkt dazu in *Political Liberalism*: „The argument for those guidelines, and for the principle of legitimacy, is much the same as,

---

<sup>57</sup> Hier ist abermals kurz der Zusammenhang der Legitimität von politischen Entscheidungen und der von politischen Systemen zu beleuchten: Anzunehmen ist grundsätzlich, dass ein System legitim ist, wenn die Entscheidungen, die in ihm getroffen werden, mehrheitlich legitim sind und wenn die Gesetze in ihm legitimerweise durchgesetzt werden. Dergestalt lässt sich dann davon sprechen, dass ein Staat durch Verfahren legitimiert wird, wenn die entsprechenden Verfahren in der Regel legitime Ergebnisse produzieren.

and as strong as, the argument for the principles of justice themselves.“ (PL: 225) Gerechtigkeitsgrundsätze und Legitimitätsprinzip haben Rawls zufolge also „im wesentlichen dieselbe Grundlage“ und „sind zusammengehörige Teile einer einzigen Übereinkunft“ (Ibid.: 225 f.).

Die Gerechtigkeitstheorie von Rawls wird daher auch die Basis der hier angestrebten Untersuchungen sein. Zu berücksichtigen ist dabei, dass die Frage nach der *Legitimität* staatlicher Ordnungen vor allem in den späteren Schriften, in denen Rawls seine Theorie in Reaktion auf die ihr zuteil gewordene Kritik modifiziert, thematisch wird. Im Anschluss an die Auseinandersetzung mit der Rawlsschen „frühen“ Gerechtigkeitstheorie wird daher in dieser Arbeit die spätere Theorie skizziert, um so ein vollständigeres Bild der Rawlsschen Vorstellungen bezüglich der Legitimität staatlicher Ordnungen zu erhalten (vgl. auch Wenar 2013). Auf dieser Basis werde ich eine Auflösung für die Frage anbieten, wann eine politische Ordnung legitim ist und wie die Legitimitätsprinzipien selbst wiederum gerechtfertigt werden können.

## 4.2. Der Ausgangspunkt der Rawlsschen Theorie

### 4.2.1. Gerechtigkeit als Fairness

Um eine Antwort auf die Frage geben zu können, was bei Rawls die Legitimitätsbedingungen politischer Herrschaft sind, muss also – aufgrund des engen Zusammenhangs von Gerechtigkeit und Legitimität, der soeben geschildert wurde – auf die Frage eingegangen werden, wie das Rawlssche Gedankenexperiment, das bestimmte Gerechtigkeitsprinzipien hervorbringen soll, aussieht und wie schließlich die Prinzipien aussehen, die gemäß dem eben Erläuterten nicht nur Gerechtigkeits-, sondern auch Legitimitätsbedingungen formulieren.

Ausgangspunkt der Rawlsschen Argumentation ist die Vorstellung der *Gerechtigkeit als Fairness* (vgl. ToJ § 3). Dies bedeutet, dass die Gerechtigkeitsprinzipien in einer solchen Ausgangssituation beschlossen werden (bzw. hypothetisch beschlossen würden), die als „fair“ gilt. Die unten weiter ausgeführte Vorstellung einer *original position* vereint die Merkmale, die vorhanden sein müssen, damit eine Situation als „fair“ bezeichnet werden kann: Gleiche und freie Individuen, die nichts über ihre eigenen Eigenschaften, ihre zukünftige Position in der Gesellschaft wissen, sind die Protagonisten der Entscheidungssituation.

Rawls nimmt also einige – seiner Ansicht nach weithin akzeptierte – Fairness-Intuitionen als Ausgangspunkt. Insofern die Strukturmerkmale der Ausgangssituation fair sind und das Argument deduktiv gültig ist, gibt es – wie man analog zum Wahrheitstransfer in der formalen Logik sagen könnte – einen „Fairness-“ oder „Gerechtigkeitstransfer“: Es kann nicht der Fall sein, dass die Ausgangsbedingungen fair sind und die Prinzipien, die sich aus dem Argument ergeben, nicht fair:

„Der Prozeß der rationalen Entscheidung ist der logischen Deduktion vergleichbar. Wie diese den Wahrheitswert der Prämissen auf die Konklusion transferiert, so münzt jener die Fairneß der Entscheidungssituation in die Gerechtigkeit der Ergebnisse um.“ (Kersting 2001: 43)

Rawls selbst schreibt dazu an späterer Stelle: „The original position is defined in such a way that it is a status quo in which any agreements reached are fair.“ (ToJ § 21; vgl. auch Ceva 2012: 186) Ob das Rawlssche Argument deduktiv gültig ist, soll im folgenden Kapitel erörtert werden. An dieser Stelle geht es zunächst einmal um die grundsätzlichen Ausgangsbedingungen.

#### 4.2.2. Die Urzustandsbedingungen

Rawls geht davon aus, dass die folgenden weithin akzeptierten Maßgaben die Ausgangsposition bestimmen sollten: „[N]o one should be advantaged or disadvantaged by natural fortune or social circumstances in the choice of principles.“ (ToJ § 4) Die Ausgangsvorstellung bzw. intuitive Annäherung an das Konzept der sozialen Gerechtigkeit lässt sich dann Rawls zufolge folgendermaßen formulieren:

„All social values – liberty and opportunity, income and wealth, and the social bases of self-respect – are to be distributed equally unless an unequal distribution of any, or all, of these values is to everyone’s advantage.“ (Ibid. § 11)

Gegenstandsbereich der Rawlsschen Gerechtigkeitstheorie ist die „Grundstruktur der Gesellschaft“, d. h. „the arrangement of major social institutions into one scheme of cooperation“ (Ibid. §10). Dies ist eine sehr allgemeine Richtlinie für die Formulierung der Ausgangsbedingungen. Wie aber werden derartige Ausgangsbedingungen spezifiziert? Die grundsätzlichen Fairness-Bedingungen<sup>58</sup> dürften die folgenden sein:

---

<sup>58</sup> Im nächsten Kapitel werde ich im Rahmen der Aufschlüsselung des Urzustandsarguments genauer und ausführlicher auf die Prämissen der Rawlsschen Argumentation eingehen. Hier sollen diese allgemeinen Bemerkungen genügen.

- (1) Die Vertragspartner sind grundsätzlich „gleich“; dies bedeutet, dass alle Parteien die gleichen Rechte im Wahlprozess für die Gerechtigkeitsprinzipien haben. Die Vertragspartner haben allesamt eine bestimmte Vorstellung vom „Guten“ und einen Gerechtigkeitsinn. (Sie sind also, in Rawls' Terminologie, „moral persons“.) (Ibid. § 4)
- (2) Die Güter, die verteilt werden, sind die sogenannten *Grundgüter* (primary goods). Diese Güter sind solche, die eine jede Person zur Verfolgung ihres „rationalen Lebensplans“ erstrebt bzw. benötigt. Zu diesen Grundgütern gehören Rechte, Freiheiten, Lebenschancen, Einkommen und Vermögen sowie die sozialen Grundlagen für Selbstachtung. (Durch dieses Konzept vermeidet Rawls es, auf ein interpersonales Maß Bezug zu nehmen, wie bspw. der Utilitarismus es mit dem Konzept des „Nutzens“ tut.) (Ibid. §15)
- (3) Die Vertragspartner haben lediglich Wissen um allgemeine Sachverhalte (wie bspw. psychologische oder ökonomische Gesetzmäßigkeiten); jegliches Wissen um die eigene Person, die spezifische Situation, in die man hineingeboren wird, kurzum alles Wissen, über das man verfügen müsste, um seine zukünftige Position in der Gesellschaft vorausszusehen, ist den Urzustandsprotagonisten entzogen. (Ibid. § 24)
- (4) Die Ausgangssituation ist eine solche, in der die „Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit gelten“, d. h., menschliche Kooperation ist sowohl möglich als auch notwendig. (Ibid. § 22)

Zur Rechtfertigung der hier in Kürze skizzierten Rahmenbedingungen des Entscheidungsprozesses im Urzustand bedient sich Rawls der Konzeption des „reflexiven Gleichgewichts“ (reflective equilibrium) (vgl. ibid. § 4). Auf diese Konzeption komme ich an späterer Stelle noch einmal zu sprechen.<sup>59</sup> Das reflexive Gleichgewicht sichert, kurzum, die Übereinstimmung der erreichten Gerechtigkeitsprinzipien und ihrer Prämissen mit unseren Fairness-Intuitionen. Rawls sieht seine „Theorie der Gerechtigkeit“ – und damit auch ihre Prämissen – als Ergebnis eines solchen Erwägungsprozesses.

### 4.3. Das Argument für die Gerechtigkeitsprinzipien

#### 4.3.1. Die zwei Gerechtigkeitsprinzipien (ToJ § 12)

Zu Beginn wurde die allgemeine, intuitive Gerechtigkeitsvorstellung präsentiert, von der Rawls in seiner Theorie ausgeht. Dieser zufolge darf niemand durch die Bevorzugung eines anderen Schaden erleiden – die Ungleichheiten müssen zu jedermanns Vorteil sein.

---

<sup>59</sup> Vgl. hierzu Kap. 4.7 dieser Arbeit.

Zudem muss Chancengleichheit herrschen – die Möglichkeiten einer Gesellschaft müssen „offen für jedermann“ sein. Was genau das heißt, ist jedoch, wie Rawls selbst bemerkt, „ambig“: „both parts of the second principle have two natural senses“. Je nach Kombination der möglichen Interpretation beider Prinzipien gibt es vier mögliche Ordnungsformen scheinbar gerechter Gesellschaften: Das System der *Natural Liberty*, der *Liberal Equality*, der *Natural Aristocracy* und der *Democratic Equality*. (ToJ § 12)

Das System *natürlicher Freiheit* basiert wesentlich auf einem Effizienzgedanken: Eine Güterverteilung ist ihm zufolge gerecht, wenn es nicht möglich ist, jemanden (oder beliebig viele) besserzustellen, ohne dass ein anderer (bzw. beliebig viele) schlechtergestellt wird: „A distribution of goods or a scheme of production is inefficient when there are ways of doing still better for some individuals without doing any worse for others.“ (Ibid.)

Das System *liberaler Gleichheit* kombiniert das eben erläuterte Effizienzprinzip mit dem Prinzip fairer Gleichheit der Lebenschancen („equality as equality of fair opportunity“). Es soll also nicht nur formale Chancengleichheit geben, sondern es muss für alle eine „*faire Chance*“ geben, an den gesellschaftlichen Möglichkeiten zu partizipieren. Damit soll allen Betroffenen – unabhängig von ihrer gesellschaftlichen Stellung wie bspw. der Klassenzugehörigkeit – die gleiche Möglichkeit gewährleistet werden, bestimmte Güter zu erwerben (wobei „Güter“ hier im Sinne materieller und immaterieller Güter gemeint ist): „The liberal interpretation of the two principles seeks, then, to mitigate the influence of social contingencies and natural fortune on distributive shares.“ (Ibid.)

Rawls kritisiert an dieser Auffassung, dass sie die „Lotterie der Natur“ nicht kompensiert: Sie sichert zwar denjenigen, welche die gleichen Fähigkeiten haben, auch die gleichen Lebenschancen. Dabei sind aber zweifelsohne noch die Lebenschancen abhängig von den natürlichen Fähigkeiten. Menschen, welche durch die „Lotterie der Natur“ benachteiligt sind, sind auch in Hinblick auf ihre Lebenschancen benachteiligt. Aufgrund dieses Zusammenhangs lehnt Rawls das System der liberalen Gleichheit ab: Es erscheint ihm „willkürlich“, dass diejenigen, welche von Natur aus schlechter ausgestattet sind, auch schlechtere Lebenschancen haben sollen.

Die *natürliche Aristokratie* kombiniert hingegen das zu Beginn genannte „Gleichheitsprinzip“, d. h. das Prinzip, dass „careers open to talents“ sein sollen, mit dem Differenzprinzip. „Soziale Zufälligkeiten“ werden damit kaum reguliert – es herrscht lediglich die erwähnte formale Gleichheit. Die Implementation des Differenzprinzips werde ich im

Folgenden noch erläutern. Rawls jedoch bevorzugt das Prinzip, demzufolge „Gleichheit“ die zuvor erläuterte „faire Chancengleichheit“ meint. (Ibid.)

Das System der *demokratischen Gleichheit*, welches Rawls favorisiert, kombiniert das Differenzprinzip und das Prinzip *fairer* Chancengleichheit. Dies bedeutet, dass zum einen diejenigen, welche die gleichen Fähigkeiten haben, auch dieselben Lebenschancen haben und dass zum anderen von der „Lotterie der Natur“ Bevorteilte nicht auf Kosten der Benachteiligten schlechtergestellt werden dürfen. Gemäß dem Differenzprinzip ist eine Ungleichverteilung von Gütern nur dann gerecht bzw. legitim, wenn sie zum „größten Vorteil der am wenigsten Begünstigten“ sind: „No matter how much either person's situation is improved, there is no gain from the standpoint of the difference principle unless the other gains also.“ (Ibid. § 13) Dieses Prinzip soll im Folgenden expliziert werden.

Zunächst ist zu bemerken, dass das Differenzprinzip ein „maximizing principle“ ist: „Perfectly just“ ist nur ein solches Institutionenarrangement, das die Aussichten der am wenigsten Begünstigten *maximiert*. Zwar erklärt Rawls, dass zwischen verschiedenen Fällen zu differenzieren ist, in denen von dieser Norm abgewichen wird; für die Erörterung der Gerechtigkeits- bzw. Legitimitätsbedingungen politischer Systeme möchte ich mich jedoch an dieser Stelle auf die Ordnung konzentrieren, die Rawls für „perfectly just“ hält. (Ibid.)<sup>60</sup> Eine zusätzliche Annahme ist die, dass die Aussichten der verschiedenen Mitglieder der Gesellschaft „verkettet“ sind (ibid.): Wenn eine Bevorteilung (der Bessergestellten) dazu führt, dass auch die Aussichten der am wenigsten Begünstigten verbessert werden, so gilt, dass diese Bevorteilung auch die Aussichten aller Betroffenen zwischen den am besten und am schlechtesten Gestellten verbessert. Diese zusätzliche Maßgabe ist nötig, wenn das allgemeine Prinzip, demzufolge Ungleichheiten zum *Vorteil aller* sein müssen, erfüllt sein soll.

Wie bereits erläutert, setzt sich Rawls genauer mit der Bedeutung von „everyone's advantage“ und „open to all“ auseinander und differenziert auf dieser Basis die vier Systeme der liberalen Gleichheit, der natürlichen Aristokratie, der natürlichen Freiheit und der demokratischen Gleichheit. Er argumentiert dann für das System der demokratischen Gleichheit und formuliert auf dieser Basis das zweite Gerechtigkeitsprinzip folgendermaßen:

---

<sup>60</sup> Vgl. zu einer Erörterung verschiedener Ordnungsformen, zwischen denen Rawls noch einmal differenziert, §13 der *Theory of Justice*: Es gibt neben dem durch und durch gerechten System auch ein solches, das „throughout just“ ist. „[This] case is that in which the expectations of all those better off at least contribute to the welfare of the more unfortunate. That is, if their expectations were decreased, the prospect of the least advantaged would likewise fall. Yet the maximum is not achieved.“

„Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) to the greatest benefit of the least advantaged and (b) attached to offices and positions to all under conditions of fair equality of opportunity.“ (Ibid.)<sup>61</sup>

Das Differenzprinzip wird dabei – so viel sei im Vorgriff auf die folgende Darstellung schon einmal bemerkt – gemäß dem „Maximin-Kriterium“ gewählt, d. h. dem Kriterium, welches das Minimum maximiert. Der Zusammenhang ist offensichtlich: Gemäß dem Maximin-Kriterium wird die Ordnung präferiert, welche die schlechteste Position so gut wie möglich ausstattet. Die beiden Prinzipien stehen dabei in lexikalischer Ordnung (ibid. § 8). Dies bedeutet, dass das erste Gerechtigkeitsprinzip erfüllt sein muss, bevor das zweite betrachtet werden kann und das zweite, bevor das dritte zur Geltung kommt. Rawls schreibt hierzu:

„A principle does not come into play until those previous to it are either fully met or do not apply. A serial order avoids, then, having to balance principles at all; those earlier in the ordering have an absolute weight, so to speak, with respect to later ones, and hold without exception.“ (Ibid.)

Für die bereits genannten Gerechtigkeitsprinzipien heißt dies: Ökonomische oder soziale „Vorteile“ können nicht einen Mangel an Freiheiten (wie im ersten Prinzip spezifiziert) kompensieren (ibid. § 11). Am Ende dieses Kapitels seien die beiden Gerechtigkeitsprinzipien, die eine Ordnung festlegen, welche Rawls auch als legitime Ordnung bezeichnen würde, noch einmal wiederholt:<sup>62</sup>

- A. „Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all.“
- B. „, Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both:
  - i. to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle, and
  - ii. attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity.“ (Ibid.)

---

<sup>61</sup> Die Bedeutung des zweiten Teils des zweiten Prinzips (Prinzip der fairen Chancengleichheit) wird in § 14 der ToJ diskutiert.

<sup>62</sup> Vgl. hierzu jedoch auch die Modifikation der Argumentation in den späteren Werken (PL und JaF), vgl. Kap. 4.6.

### 4.3.2. Eine Formalisierung des Arguments

Die Angemessenheit der Gerechtigkeitsprinzipien wurde bisher auf einer intuitiven Basis erwogen. Daher soll im Folgenden der Versuch gemacht werden, das Argument für die Gerechtigkeitsprinzipien präziser zu fassen und schließlich zu formalisieren, um es anschließend einer genaueren Betrachtung unterziehen zu können.

Ausgangspunkt des Rawlsschen Arguments ist, wie bereits erläutert, die Konzeption der *original position*. Dieser Urzustand ist durch die folgenden Bedingungen definiert (vgl. auch Höffe 1998):

- (1) Gegenstand der Entscheidung ist die Grundstruktur der Gesellschaft (*basic structure*).
- (2) Die Grundstruktur der Gesellschaft wird beurteilt nach der Verteilung von Grundgütern (*primary social goods*).
- (3) Die „Gerechtigkeitsumstände“ charakterisieren die Wahlsituation.
- (4) Entscheidungsträger sind repräsentative, wechselseitig desinteressierte Personen (*representative persons*).
- (5) Die repräsentativen Personen handeln rational.
- (6) Die Entscheidungssituation der repräsentativen Personen ist durch den Schleier des Nichtwissens (*veil of ignorance*) gekennzeichnet.
- (7) Zur Wahl steht eine (nicht erschöpfende) Liste von Gerechtigkeitsvorstellungen, zu denen auch der Utilitarismus qua „Hauptgegner“ der Rawlsschen Theorie gehört.

Ad (1): Die Grundstruktur der Gesellschaft (*basic structure*) ist „the arrangement of major social institutions into one scheme of cooperation.“ (ToJ § 10) Damit ist klar, dass es im Falle der Rawlsschen Gerechtigkeitstheorie nicht um die Eigenschaften von oder Pflichten und Rechte für Individuen geht – sie ist eine Theorie der *sozialen* Gerechtigkeit. Rawls definiert die den Gerechtigkeitsprinzipien unterworfenen Institutionen als ein „öffentliches System von Regeln“, welches wiederum Ämter und sonstige Positionen definiert und ihnen eine bestimmte Macht, bestimmte Rechte und Pflichten zuordnet. Durch jenes Regelsystem wird manche (soziale) Handlung als „gerecht“ bzw. „erlaubt“, manche als „ungerecht“ bzw. „verboten“ klassifiziert. (Ibid.)<sup>63</sup>

Ad (2): Grundgüter (*primary social goods*) sind solche Güter, die jeder rationale Mensch zur Verwirklichung seiner Lebenspläne haben möchte, „was auch immer er sonst noch

---

<sup>63</sup> Zur Unterscheidung zwischen einer „Institution“ als abstraktes Objekt und als Realisierung eines solchen („abstrakten“) Regelsystems ebenso § 10 der ToJ.

haben möchte“ (vgl. *ibid.* § 15; vgl. auch Kersting 1994: 272). Das „Gut“ einer Person bestimme sich dabei danach, „was der rationale auf Dauer angelegte Lebensplan“ einer solchen ist (gegeben einigermaßen günstige Umstände für die Verwirklichung eines solchen Langzeitplanes) (vgl. ToJ § 15). Die „primary social goods“ sind insofern „social goods“, als sie durch die Grundstruktur der Gesellschaft zugeteilt bzw. reglementiert werden; „primary goods“ sind sie deshalb, weil sie für jeden Menschen, der einen „auf Dauer angelegten rationalen Lebensplan“ hat, eher wünschenswert als nicht wünschenswert sind. Mit einem „Mehr“ solcher Grundgüter können in der Regel auch die individuellen Lebenspläne – worin auch immer sie bestehen mögen – besser realisiert werden; zumindest aber schaden sie nicht im Hinblick auf die Realisierung eines Lebensplans. (*Ibid.*; vgl. auch Kersting 2001: 54–61)

Ad (3): Die „Umstände der Gerechtigkeit“ (*circumstances of justice*) lassen sich unterteilen in objektive und subjektive Bedingungen. Objektive Bedingungen „make human cooperation both possible and necessary.“ Zu den objektiven Bedingungen zählen das Faktum, dass Individuen auf einem beschränkten Raum koexistieren, ihre Begrenztheit bezüglich ihrer Fähigkeiten und bspw. die Tatsache, dass sich die Individuen hinsichtlich ihrer Fähigkeiten so weit ähneln, dass niemand einfach den Rest der Menschheit beherrschen kann. Besonders wichtig ist aber die Bedingung „moderater Knappheit“. Die subjektiven Bedingungen sind durch Folgendes gekennzeichnet: Individuen haben (häufig verschiedene) Lebenspläne bzw. „Konzeptionen des Guten“ (*concepts of the right*). Diese Lebenspläne führen dazu, dass die Menschen unterschiedliche Zwecke verfolgen und „konfligierende Ansprüche“ auf natürliche Ressourcen erheben. Rawls fasst am Ende zusammen:

„Thus, one can say, in brief, that the circumstances of justice obtain whenever persons put forward conflicting claims to the division of social advantages under conditions of moderate scarcity.“ (ToJ § 22)

Ad (4): Die Entscheidungsträger der Urzustandssituation sind repräsentative, wechselseitig desinteressierte Personen (*representative persons*). Hier ist besonders die Stellung der repräsentativen Person in Bezug auf die Beurteilung „sozialer und ökonomischer Ungleichheiten“ relevant. Da Rawls – wie im Weiteren noch auszuführen sein wird – im Wesentlichen davon ausgeht, dass die Grundstruktur der Gesellschaft von der Position des am wenigsten Begünstigten aus bewertet werden sollte, steht die Festlegung der „re-

präsentativen Person<sup>64</sup> fest: Sie ist stets der Mindestbegünstigte in der jeweiligen Gesellschaft. Rawls legt weiterhin fest, dass als Mindestbegünstigter der ungelernete Arbeiter gesehen wird. (Ibid. § 16)

Ad (5): Die repräsentativen Personen handeln „rational“ im Sinne der Zweck-Mittel-Rationalität. Sie sind fähig, Alternativen abzuwägen, (transitive) Präferenzordnungen aufzustellen und sich für die Option zu entscheiden, die ihren Zweck mit möglichst geringem Mittelaufwand realisiert. Da die Urzustandsprotagonisten allerdings hinter dem im Folgenden erläuterten *veil of ignorance* die eigenen Ziele bzw. Zwecke nicht kennen, nimmt Rawls Folgendes an: Grundgüter sind, wie erläutert, Güter, die für die Verfolgung jeglichen Lebensplans eher förderlich als hinderlich sind. Zugleich aber wissen die „repräsentativen Personen“ darum, dass sie einen – ihnen nicht bekannten – Lebensplan haben. Daher ist es plausibel, anzunehmen, dass die Entscheidungsträger rational in dem Sinne sind, dass sie nach einem größtmöglichen Anteil an Grundgütern streben. (Ibid. § 25)

Ad (6): Der Schleier des Nichtwissens hat den folgenden Zweck: Er soll dafür sorgen, dass das Wissen um die eigenen Eigenschaften und den eigenen Status unsichtbar gemacht werden:

„Die Menschen im Urzustand wissen buchstäblich nicht, wer sie im einzelnen jeweils sind. Aus diesem Grunde sind sie auch austauschbar oder, was hier dasselbe meint, repräsentativ. Die durch den Schleier der Unwissenheit entindividualisierten Menschen werden notwendig eine einmütige Entscheidung treffen, und die entscheidungsbegründenden Argumentationen werden sich nicht voneinander unterscheiden.“ (Kersting 2001: 45)

Dies bedeutet konkreter, dass die Entscheidung für die Gerechtigkeitsprinzipien nicht von „specific contingencies“ des menschlichen Lebens abhängig gemacht wird (ToJ § 24).

Den Zweck der Konstruktion des Schleiers des Nichtwissens sieht Kersting (2001: 50) darin, dass dieser „der ökonomischen Rationalität eine moralisch-transsubjektive Perspektive [aufzwingt], der sie sich beugen muß, ohne dabei jedoch selbst moralisch werden zu müssen.“ Zu diesem Zweck soll in der Entscheidungssituation von folgenden Dingen abstrahiert werden: dem Platz in der Gesellschaft, der eigenen Stärke oder Intelligenz, dem sozialen Status, der Klassenzugehörigkeit, den natürlichen Fähigkeiten und Talenten, den Gegebenheiten in der jeweiligen Gesellschaft, der Generationenzugehörigkeit und

---

<sup>64</sup> Den Akteur in der Verfassungswahlsituation modifiziert Rawls in seinen späteren Schriften. Dass diese Modifikation in der hier verfassten Arbeit keine herausragende Rolle spielt, erläutere ich an späterer Stelle (vgl. Kap. 4.6 dieser Arbeit).

dem eigenen Lebensplan, aber auch bspw. von der eigenen Einstellung gegenüber dem Risiko oder anderen Merkmalen der Persönlichkeit (ToJ §24). Das Ergebnis dieser „Verhüllung“ oder „Entindividualisierung“ ist, dass das Subjekt der Rawlsschen Vertragstheorie „aufs Haar dem allgemeinen Subjekt der vernunftbegründeten Moralphilosophie gleicht“ (Kersting 2001: 51).<sup>65</sup>

Ad (7): Die Liste der zur Verfügung stehenden Gerechtigkeitsvorstellungen bzw. ihre Prinzipien werden durch die „constraints on the concept of the right“ eingeschränkt (ToJ § 23). Hier gelten die folgenden Anforderungen: Prinzipien müssen allgemein, universal hinsichtlich ihrer Anwendung, öffentlich, geordnet, transitiv und endgültig sein. Hiermit werden Vorstellungen wie bspw. die des Egoismus im Sinne einer Ein-Mann-Diktatur ausgeschlossen, da sie nicht dem Kriterium der Allgemeinheit gerecht werden.<sup>66</sup> Rawls setzt im Weiteren die folgende Liste von Gerechtigkeitsvorstellung als Liste der zur Wahl stehenden Alternativen voraus: (a) die Rawlsschen Gerechtigkeitsprinzipien, (b) Mischkonzeptionen (z. B. zwischen Freiheitsprinzip und Prinzip des Durchschnittsnutzens), (c) teleologische Konzeptionen (z. B. das Nützlichkeitsprinzip), (d) intuitionistische Konzeptionen. Der relevanteste – weil stärkste – Gegner ist für Rawls dabei der Utilitarismus in seinen verschiedenen Formen. Daher widmet Rawls der Auseinandersetzung mit dem Nützlichkeitsprinzip große Aufmerksamkeit (vgl. z. B. *ibid.* § 30).

Im Folgenden soll es um das Argument gehen, das bei diesen Urzustandsbedingungen ansetzt und aus ihnen eine bestimmte Gerechtigkeitsvorstellung abzuleiten sucht. Dabei gehe ich – wie unten noch näher ausgeführt – davon aus, dass das Freiheits- und das Chancengleichheitsprinzip intuitiv plausibel und gut zu rechtfertigen sind. Kritisch ist jedoch für ein Gros der Forschungsliteratur das Argument für das Differenzprinzip. Ich schlage auf Basis der vorangegangenen Ausführungen die folgende Rekonstruktion dieses Arguments vor:<sup>67</sup>

- (1) Die Individuen handeln rational im Sinne der Zweck-Mittel-Rationalität: Sie haben ein festes Set von Präferenzen, in dem Transitivität gilt, und verwenden stets das beste verfügbare Mittel, um ihren Zweck zu erreichen. [P]
- (2) Die Individuen wissen nicht um ihre Eigenschaften – sei es psychologischer, materieller oder sozialer Natur. [P]

<sup>65</sup> Vgl. zur Rawlsschen Konstruktion des „Schleiers des Nichtwissens“ auch Rosenfeld (1995/6: 801 f.).

<sup>66</sup> Ausführlich setzt sich John Rawls mit diesen „Einschränkungen“ im Hinblick auf die zuzulassenden Gerechtigkeitsvorstellungen in § 23 der ToJ auseinander. An dieser Stelle ist leider kein Raum, sie ausführlich zu diskutieren.

<sup>67</sup> Aufgrund der Komplexität des Arguments habe ich hier die Folgerungsbeziehungen explizit angegeben. In den weiteren Argumentsrekonstruktionen werde ich darauf weitgehend verzichten.

- (3) Wenn die Individuen nicht um ihre Eigenschaften (welcher Art auch immer) wissen, so herrscht die entscheidungstheoretische Situation der Unsicherheit. [P]
- (4) Es herrscht „Unsicherheit“. [aus 2; 3]
- (5) Wenn Unsicherheit herrscht, können die Individuen keine Wahrscheinlichkeitskalkulationen anstellen. [P]
- (6) Die Individuen können keine Wahrscheinlichkeitskalkulationen anstellen. [aus 4; 5]
- (7) Wenn Individuen rational sind (im Sinne der Zweck-Mittel-Rationalität), so bedienen sie sich einer bestimmten Entscheidungsregel, um die Entscheidungssituation zu meistern. [P]
- (8) Individuen bedienen sich einer bestimmten Entscheidungsregel. [aus 1; 7]
- (9) Wenn Entscheidungsträger keine Wahrscheinlichkeitskalkulationen aufstellen können und sich einer Entscheidungsregel bedienen, so wählen sie die Maximin-Regel. [P]
- (10) Die Individuen bedienen sich der Maximin-Regel. [aus 6; 8; 9]
- (11) Wenn die Maximin-Regel angewendet wird, so wird die Gerechtigkeitsvorstellung gewählt, welche den Vorteil der am wenigsten Begünstigten maximiert. [P]
- (12) Die Rawlsschen Gerechtigkeitsprinzipien (insbes. das Differenzprinzip) ist die Vorstellung, welche die Position der am wenigsten Begünstigten maximiert. [P]
- (13) *Also*: Die Urzustandsprotagonisten entscheiden sich für die Rawlsschen Gerechtigkeitsprinzipien. [aus 10; 11; 12]

#### 4.4. Stärken und Schwächen der Rawlsschen Argumentation: Risikobereitschaft und Maximin-Regel

Bevor ich im Folgenden auf die Legitimitätsbedingungen politischer Systeme eingehe, die sich aus der Rawlsschen Analyse ergeben, möchte ich an dieser Stelle auf ein zentrales Problem der soeben dargestellten Argumentation eingehen. Im Anschluss ist dann zu bedenken, welche Forderungen das Legitimitätskonzept stellt, ob und inwiefern sich diese Forderungen mit denen der Gerechtigkeitsprinzipien decken und welche Folgen die Kritik an den Gerechtigkeitsprinzipien für die Rawlssche Legitimitätsauffassung hat.

Wenn wir die Annahmen von Rawls akzeptieren, welche die Beschreibung der Urzustandsbedingungen als „faire Ausgangsbedingungen“ betreffen, so müssten wir – insofern Rawls' Argument deduktiv gültig ist – auch die Gerechtigkeitsprinzipien als fair anerkennen. Dies legt zumindest die Bemerkung Rawls', er strebe in der *Theory of Justice* „strictly deductive reasoning“ (ToJ § 20) an, nahe. Er schreibt an dieser Stelle:

„Ideally anyway, I should like to show that their acknowledgment [of the principles] is the only choice consistent with the full description of the original position. The argument aims eventually to be strictly deductive. [...] [C]learly arguments from such premises can be fully deductive, as theories in politics and economics attest.“ (Ibid.)

Rawls geht damit von einer *moral geometry* aus. Allerdings gesteht er zu: „Unhappily the reasoning I shall give will fall far short of this, since it is highly intuitive throughout.“ (Ibid.) An dieser Stelle soll dennoch der Versuch gemacht werden, Rawls' Argument zunächst einmal an der Anforderung zu messen, die er selbst zu Beginn gestellt hat: Kann ein deduktiv gültiges Argument für die Gerechtigkeitsprinzipien rekonstruiert werden?

Wie oben bereits bemerkt, scheint der Vorrang von Grundfreiheiten und Chancengleichheit weitgehend nicht kontrovers zu sein, d. h., das erste Gerechtigkeitsprinzip ist sowohl intuitiv als auch argumentativ vergleichsweise gut zu verteidigen. Höffe (1998: 12) schreibt in diesem Kontext: „Elementare Grundrechte bilden einen festen Bestandteil unserer geschriebenen und gelebten Verfassungen; und die Offenheit der Ämter und Positionen wird von Demokratien seit langem gepflegt.“

H. L. A. Hart (1973) kritisiert das Freiheitsprinzip sowie die Vorrangregelung zwar und zweifelt u. a. die These an, die Urzustandsprotagonisten würden sich in der *original position* für den von Rawls spezifizierten Grundsatz entscheiden. Eine breite Rezeption hat diese Kritik in der auf die *Theory* folgenden Debatte jedoch nicht gefunden. In Vorlesung VIII in *Political Liberalism* reagiert Rawls auf die von Hart vorgebrachten Einwände. Diese Reaktion findet im Kontext der in PL stattfindenden Modifikationen des Personenbegriffs statt und rekurriert u. a. auf die (unten noch problematisierten) „moral powers“ der Akteure, die sich für das Freiheitsprinzip entscheiden (sollen).

Ausführlicher thematisiert wurde Rawls' Begründung des Differenzprinzips und dessen Adäquatheit. Denn während die Forderung nach einem „angemessene[n] Existenzminimum“ intuitiv plausibel erscheint, wird die „Forderung, die Schlechtestgestellten möglichst gut zu stellen“ häufig mit „Skepsis“ bedacht (Höffe 1998: 12 f.): „Ein Rawlsscher Sozialstaat sieht paternalistischer aus, als es unstrittige Gerechtigkeitsüberzeugungen zulassen.“ Zentral scheint mir dabei vor allem der folgende Punkt zu sein: Die Wahl in der Entscheidungssituation findet unter Unsicherheit statt, d. h., die Entscheidungsträger haben keine Basis für Wahrscheinlichkeitsschätzungen. Daher bedienen sie sich – so Rawls – der Maximin-Regel qua Regel für eine Entscheidung unter diesen Bedingungen (vgl. Prämisse (9) im oben dargestellten Argument). Allerdings ist die Maximin-Regel nur *eine* Regel für Entscheidungen unter Unsicherheit (ibid.: 21). Weitere Regelungen wären die

weniger risikoaversiven Entscheidungsregeln der Maximax-Regel und der „Regel des geringsten Bedauerns“ (ibid.).<sup>68</sup>

Ein Beispiel für die Anwendung einer alternativen Entscheidungsregel sei an dieser Stelle genannt: Für die Maximax-Regel ist bei der „Bewertung jeder Alternative jeweils nur ihr bestes Ergebnis“ relevant: „Gewählt wird diejenige Alternative, deren bestes Ergebnis maximal ist.“<sup>69</sup> Angenommen, dass verschiedene Versionen des Utilitarismus einander gegenüberständen, so würde die Entscheidung ohne weitere Spezifizierung nicht zu treffen sein: Es ist möglich, dass bspw. in einer Situation, in welcher der Durchschnittsnutzen maximiert wird, die „Spitzenposition“ schlechter ausgestattet ist als in einer Situation, in der der gesamtgesellschaftliche Nutzen maximiert wird und umgekehrt. Selbiges gilt auch für den Vergleich der Gerechtigkeitsvorstellung Rawls' mit den utilitaristischen.

Häufig wird in diesem Zusammenhang argumentiert, dass die Urzustandsprotagonisten ihre Einstellung zum Risiko bzw. ihre *Risikobereitschaft* hinter dem *veil of ignorance* nicht kennen und sich daher der konservativen Entscheidungsregel bedienen. Allerdings ist meines Erachtens hier anzumerken, dass die *Ungewissheit hinsichtlich der eigenen Einstellung* zum Risiko noch nicht zwangsläufig bedeutet, dass man die *Option mit dem geringsten Risiko wählt*. Denn man kann sich auch risikofreudig oder risikofeindlich verhalten, wenn man die eigene *Einstellung* zum Risiko nicht kennt. Zu argumentieren, dass nach der Maximin-Regel verfahren wird, sodass sich tatsächlich ein deduktiv gültiges Argument aus den Rawlschen Erörterungen rekonstruieren ließe, ist damit meiner Auffassung gemäß nicht haltbar. Wesentlich eher scheint hier eine Lücke im Argument zu sein, die geschlossen werden müsste, um eine eindeutige Wahl für eines der zur Verfügung stehenden Prinzipien zu ermöglichen. Solange diese argumentative Lücke nicht geschlossen wird, kann auch angenommen werden, dass sich die repräsentativen Personen im Urzustand weit weniger risikoaversiv verhalten und bspw. das Prinzip des Durchschnittsnutzens favorisieren. Wie hieraus ersichtlich, sind Zusatzannahmen hinsichtlich der Risikobereitschaft der Akteure erforderlich, um eine eindeutige Lösung des Gerechtigkeitsproblems zu erzielen – allein die Tatsache, dass unter Unsicherheit entschieden wird, wird dieser Aufgabe nicht gerecht. (Kersting 1994: 281 f.)

---

<sup>68</sup> Auch Robinson (2009) setzt sich mit den Einwänden in Hinblick auf die Anwendung der Maximin-Regel im Urzustandsszenario auseinander und kommt zu dem Schluss, dass das Rawlssche Vorgehen zu verteidigen ist.

<sup>69</sup> Vgl. hierzu die Definition in dem Lexikonartikel, der sich unter der folgenden Adresse findet: <http://wirtschaftslexikon.gabler.de/Definition/maximax-regel.html#erklaerung>

An dieser Stelle ließe sich – mit Ingeborg Maus (1998) – zweifelsohne die Position stark machen, dass die Wahl der Urzustandsprotagonisten nicht allein nach entscheidungstheoretischen Maßgaben bewertet werden sollte, sondern dass die „lediglich explikative“ Funktion der Erwähnung des Maximin-Prinzips stark gemacht werden sollte (ibid.: 80). Maus erwähnt in diesem Kontext ein Problem, das sich bei einer spieltheoretisch inspirierten bzw. nach Rational-Choice-Kategorien vorgehenden Bewertung der Rawlsschen Lösung des Gerechtigkeitsproblems stellt: Die Beschreibung einer Urzustandssituation nach Rational-Choice-Maßstäben sei schon allein deshalb verfehlt, weil die entscheidungstheoretischen Kategorien der *Unsicherheit* oder *Wahrscheinlichkeit* in der Urzustandssituation überhaupt nicht anwendbar seien. Hierfür fehlen nämlich Informationen über die eigene Psychologie und andere „wahrscheinlichkeitsrelevante“ Faktoren. Damit sei es schon ein Kategorienfehler Rawls', überhaupt von der „Risikoscheu“ der Urzustandsprotagonisten zu sprechen. (Ibid.: 80) Maus betont jedoch, dass der Kern der Rawlsschen Konzeption der „moralisch angeleitete[...] Perspektivenwechsel“ ist (ibid.), sodass es überzeugend sei, dass die Entscheidung für die Gerechtigkeitsprinzipien aus der Perspektive der Schlechtestgestellten vorgenommen wird.<sup>70</sup> Denn auch Rawls sagt explizit, die entscheidungstheoretisch inspirierte Urzustandssituation sei lediglich ein „Darstellungsmittel“ (*device of representation*), die Maximin-Regel ein *heuristic device* (JaF §§ 28, 6.4). Obgleich die Erwägungen von Maus eine interessante Perspektive auf Rawls' Argument anbieten, machen diese Überlegungen deutlich: Auf Basis der Konstruktion des Urzustandes, die hier vorliegt, ist kein deduktiv gültiges Argument für die Rawlsschen Gerechtigkeitsprinzipien zu rekonstruieren. Vielmehr müssen wir versuchen, auf Basis kontrafaktischer Erwägungen den von Maus erwähnten „moralisch angeleiteten Perspektivenwechsel“ zu vollziehen. Dann können wir die Entscheidung eher intuitiv als strikt nach Rational-Choice-Kriterien treffen.

Dass derartige eher intuitive Erwägungen auch aus Rawls' Sicht für die Rechtfertigung der Gerechtigkeitsprinzipien am Platze sein könnten, lässt sich aus seinen eigenen Bemerkungen in Bezug auf die Methode seiner Theorie der Gerechtigkeit (vor allem in *Justice as Fairness*) entnehmen. Insbesondere der späte Rawls macht deutlich, dass „[t]he ideal of rigorous deductive reasoning cannot, however, be fully attained“. (Ibid. § 40.2) Die Vorgehensweise sieht daher so aus, dass sich der Entscheidungsträger auf Basis des Gedankenexperiments des Urzustands in die Position des repräsentativen Individuums –

---

<sup>70</sup> Diese Position vertritt Maus (2011: 170 ff.) auch in *Über Volkssouveränität*.

*also des Schlechtestgestellten* – versetzt und aus dessen Position zu beurteilen versucht, welche Prinzipien für die Ordnung einer demokratischen Gesellschaft geeignet sind.

Doch ebenso, wie sich Maus' Erwägungen hinsichtlich eines „moralisch angeleiteten Perspektivenwechsels“ zu Rawls' Vorteil auslegen lassen, ließe sich auf dieser Basis auch für eine weniger konservative Position bezüglich der Verteilung materieller Grundgüter argumentieren. Auf Basis von Rawls' eigenen Ausführungen in der *Theory* ist die Frage danach, welches Prinzip die Verteilung materieller Grundgüter regeln soll, nicht entscheidbar.

Ein weniger egalitaristisches Prinzip wie jenes des eingeschränkten Durchschnittsnutzens könnte auch intuitiv unter der Annahme gerechtfertigt werden, dass wir uns in Anbetracht der Urzustandsbedingungen nicht *ausschließlich* in die Position des Schlechtestgestellten versetzen würden: Dann nämlich würden auch die intuitiven Erwägungen der Entscheidungsträger nicht mehr so eindeutig zugunsten eines Prinzips ausfallen, welches die Aussichten der Schlechtestgestellten maximiert. Dass wir uns ausschließlich in die Position der Mindestbegünstigten versetzen würden – dass die *repräsentative* Person also die *schlechtestgestellte* ist – ist eine zentrale Annahme bei Rawls, welche er aus dem Gedankenexperiment des Urzustands legitimiert und mithilfe der Maximin-Regel veranschaulicht. Die problematischen Annahmen, welche dem zugrunde liegen – u. a. bezüglich der Risikoscheu der Urzustandsbewohner – wurden oben expliziert.

Bei der folgenden Auseinandersetzung mit den von Rawls vorgeschlagenen Legitimitätsbedingungen für politische Systeme werde ich im Wesentlichen zwei Fragen berücksichtigen: (a) Wie sehen die Bedingungen für die Adäquatheit politischer Systeme Rawls zufolge aus? Und (b): Wie *sollten* sie aussehen, wenn man die hier vorgebrachte Kritik berücksichtigt?

#### 4.5. Legitimitätsbedingungen politischer Herrschaft: eine erste Analyse

Zwar wird das Thema der Legitimität staatlicher Ordnungen in der *Theory of Justice* nicht explizit thematisiert, die dort zu vorzufindenden Erläuterungen über die Gerechtigkeit von politischen Organisationsformen bilden jedoch die Basis für die Auseinandersetzung mit der Frage nach der Legitimität politischer Ordnungen, wie sie in *Political Liberalism* stattfindet, und lassen es zu, dass man einige Schlussfolgerungen über die Legitimitätsbedingungen ableitet. Auch stellt die berühmte Urzustandsargumentation für Rawls indirekt

das Argument für die Rechtfertigung bestimmter Legitimitätsbedingungen politischer Ordnungen. So erklärt der Autor in *Political Liberalism*: „The argument for those guidelines, and for the principle of legitimacy, is much the same as, and as strong as, the argument for the principles of justice themselves.“ (PL: 225)

Wenn wir zunächst einmal davon ausgingen, dass Gerechtigkeit und Legitimität sehr eng verwoben sind,<sup>71</sup> so dürfte die Auseinandersetzung mit der Rawlsschen Gerechtigkeitskonzeption auch Anhaltspunkte für die Erläuterung der Legitimitätsbedingungen politischer Herrschaft liefern. Auf dieser Basis stelle ich zunächst dar, wie die Gerechtigkeitsbedingungen von Herrschaft aussehen, um dann die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Konzepte der Gerechtigkeit und der Legitimität erörtern zu können.

Eine notwendige Bedingung für die Legitimität einer Ordnung ist, dass sie im oben definierten Sinne „zustimmungsfähig“ ist: Die repräsentativen Individuen müssen sich (hinter dem *veil of ignorance*) für sie entscheiden können. Was heißt das für die Legitimitätsbedingungen einer gesellschaftlichen Ordnung? Da Gerechtigkeit und Legitimität bei Rawls dieselbe Grundlage haben, ist ein Rekurs auf die von ihm spezifizierten Gerechtigkeitsbedingungen sinnvoll:

- (1) Ein politisches System ist gerecht genau dann, wenn es durch ein hypothetisches Verfahren im Urzustand „geordnet“ wurde.
- (2) Wenn ein politisches System durch das Urzustandsszenario geordnet wurde (bzw. hätte geordnet werden können), bestehen das Prinzip der gleichen Freiheit und das Chancengleichheitsprinzip.

Aus (1) und (2) folgt dann wiederum:

- (3) Ein politisches System ist nur dann gerecht, wenn das Freiheitsprinzip und das Chancengleichheitsprinzip realisiert sind.

Diese beiden Bedingungen wurden in den obigen Erläuterungen auch gar nicht angezweifelt (vgl. abweichend Hart 1973), sie scheinen – sei es nun argumentativ oder intuitiv – plausibel zu sein. Eine weitere Gerechtigkeitsbedingung ist aber das lexikalisch nachgeordnete Prinzip, welches die Verteilung materieller Grundgüter regelt. Aus dem Urzustandsszenario gehen nämlich Rawls zufolge – wie im letzten Kapitel dargestellt – nicht nur das Freiheits- und Chancengleichheitsprinzip hervor, sondern auch das Differenzprinzip. Damit ist die vollständige Angabe der Gerechtigkeitsbedingungen nach Rawls gewährleistet. Denn aus (1) und (2\*) folgt (3\*):

---

<sup>71</sup> Vgl. zum Verhältnis von Gerechtigkeit und Legitimität auch Robinson (2011: 141).

- (2\*) Genau dann, wenn ein politisches System durch das Urzustandsszenario geordnet wurde (bzw. hätte geordnet werden können), gelten das Prinzip der gleichen Freiheit und das Chancengleichheitsprinzip sowie das Differenzprinzip.
- (3\*) Ein politisches System ist gerecht genau dann, wenn das Freiheitsprinzip, das Chancengleichheitsprinzip und das Differenzprinzip erfüllt sind.

Wie oben bereits diskutiert, ist eine klare Entscheidung für eines der zur Verfügung stehenden Prinzipien für die Verteilung *materieller* Grundgüter auf Grundlage der Urzustandsbedingungen aber nicht möglich. Insbesondere das Prinzip des Durchschnittsnutzens macht dem Differenzprinzip dabei Konkurrenz.

Die Aufgabe dieser Arbeit besteht – wie in Kap. 1.3 erläutert – jedoch im Wesentlichen darin, in den behandelten Texten Argumente ausfindig und so stark wie möglich zu machen, um sich dieser dann in einer abschließenden Diskussion über die Legitimitätsbedingungen politischer Herrschaft bedienen zu können. Wenn wir uns also von der Frage abwenden, wie Rawls zufolge die Gerechtigkeitsbedingungen politischer Systeme aussehen, und der Frage zuwenden, wie sie auf Basis der grundlegenden Rawlsschen Annahmen aussehen *sollten*,<sup>72</sup> ergibt sich Folgendes: Für die Gerechtigkeitsbedingungen politischer Systeme könnte eine alternative notwendige Bedingung folgendermaßen angegeben werden:

- (2\*\*) Gdw. ein politisches System durch das Urzustandsszenario geordnet wurde, gelten das Prinzip der gleichen Freiheit, das Chancengleichheitsprinzip *und das Prinzip des qualifizierten Durchschnittsnutzens*.

„Prinzip des qualifizierten Durchschnittsnutzens“ nenne ich hier ein Prinzip, welches das Prinzip des Durchschnittsnutzens mit einem garantierten Existenzminimum verknüpft. Dies bedeutet, dass ein gerechtes politisches System, wie es sich aus der Rawlsschen Urzustandsargumentation ergeben würde, *mehr oder weniger egalitaristisch* ausfallen kann: Entweder die Maximierung der Rechte der Schlechtestgestellten ist eine notwendige Bedingung für die Gerechtigkeitsbedingungen eines Systems (2\*) oder die Bedingung (2\*\*), die deutlich weniger anspruchsvoll ist.

Wie oben bereits bemerkt, sind die Grundlagen von Legitimität und Gerechtigkeit in großen Teilen identisch: Politische Macht muss so gestaltet sein, dass sie „in accordance with a constitution the essentials of which all citizens may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to them as reasonable and rational“ ist (PL: 217). Hiermit wird verständlich, warum Rawls' Theorie häufig als „prozeduralis-

---

<sup>72</sup> Dies ist die (durchaus nicht immer unkritisch gesehene) Aufgabe einer „rationalen Rekonstruktion“, wie sie in Kap. 1.3 dargestellt wurde.

tische Theorie“ verstanden wird: die Akzeptanz bzw. Akzeptabilität der Ordnung im Urzustandsverfahren ist eine notwendige Bedingung für ihre Legitimität.

An dieser Stelle ist im Anschluss an Peter Folgendes zu bemerken: Ihr zufolge sind gerechte Systeme legitim, aber nicht *vice versa* (Peter 2007a: 136). Diese Annahme lässt sich durch die Beobachtungen Reidys (2007) ergänzen: Es bliebe nämlich zu bedenken, dass auch gerechte Gesetze oder Richtlinien nur innerhalb ihrer „proper jurisdiction“ angewendet werden können. Die Gesetze von Staat A dürfen – selbst dann, wenn sie gerecht sind – nicht innerhalb von Staat B angewendet werden. Unter der Annahme, dass wir uns hier auf Ordnungsprinzipien *innerhalb eines bestimmten Staates* beziehen, können wir jedoch die vereinfachende Annahme machen, dass die Gerechtigkeit eines Systems hinreichend für seine Legitimität ist.

Insofern hätten wir mit den obigen Erläuterungen die hinreichenden Bedingungen für die Legitimität eines Systems formuliert. Da die Idee der Legitimität aber „schwächer“ ist als die der Gerechtigkeit, gilt:

„For legitimacy, it is sufficient if the first principle of justice is satisfied. *Because this principle guarantees the fair value of the political values, it does not refer to basic rights and liberties only. A social minimum of all primary goods must be guaranteed to achieve a fair value of the political liberties.*“ (Peter 2007a: 136, meine Hervorhebung)

Hiermit würde die Rawlssche *Legitimitätskonzeption* mit den oben besprochenen Einwänden gegen das Differenzprinzip zurechtkommen, da Rawls gar nicht fordert, dass das Differenzprinzip in einem „legitimen System“ Geltung hat. Zentral ist, dass das erste Gerechtigkeitsprinzip erfüllt ist. Und um zu sichern, dass jeder die grundlegenden Freiheiten in angemessener Weise nutzen kann – dass sie also einen *fairen Wert* haben – muss vermutlich zusätzlich ein Prinzip Geltung haben, das ein Existenzminimum garantiert. (Ibid.) Damit kommt diese Rawlssche Auffassung bezüglich der Legitimität einer Ordnung den Bedingungen (2\*\*) nahe, die ich soeben vorgeschlagen habe: Freiheit und Existenzminimum müssen garantiert sein; auf ein weitaus egalitaristischeres Prinzip kann in einer *legitimen* Ordnung auch verzichtet werden. Insofern scheint Rawls' Legitimitätskonzeption im Unterschied zu seiner Gerechtigkeitstheorie (bzw. bestimmten Aspekten dieser Theorie) intern konsistent und gut motiviert zu sein.

Zunächst einmal lässt sich Rawls Position durchaus als „(rechtfertigungstheoretisch) prozeduralistisch“ bezeichnen: Legitim ist genau die Ordnung, die so verfasst ist, dass ihre Ordnungsprinzipien aus dem Urzustandsszenario, d. h. einem *gedankenexperimentellen Abwägungs- und Deliberationsverfahren*, hervorgehen (vgl. Kersting 1994: 17; 2001: 31).

Zentral ist an dieser Stelle jedoch, dass die Rawlssche wohlgeordnete Gesellschaft<sup>73</sup> nicht einfach diejenige ist, die aus diesem Verfahren hervorgehen würde, wie auch immer dieses aussähe. Durch das Verfahren im Gedankenexperiment werden vielmehr Prinzipien gerechtfertigt, welche wiederum „unbedingte“, materiale Anforderungen an die Gesellschaft stellen, die als „legitim“ bezeichnet werden soll. (Maus 2011: 179 f.)

Obgleich Rawls' Theorie ihre Gerechtigkeitsvorstellung prozedural begründet, ist die Gerechtigkeits- und Legitimitätstheorie von Rawls also keine Theorie, die es einfach einem *wie auch immer gearteten* Verfahren überlässt, die Ordnungsprinzipien einer Gesellschaft festzulegen: Das Verfahren ist bei Rawls immer ein ganz bestimmtes und hat auch einen ganz bestimmten Ausgang, der materiale Grundsätze festlegt. Die Menge der Entscheidungsträger ist nicht eine Menge verschiedenartiger, von unterschiedlichen Interessen bestimmter Menschen, die einen kontingenten Willen haben und die aushandeln müssen, wie die sie beheimatende Gesellschaft aussehen soll. Der Entscheidungsträger ist vielmehr eine repräsentative Person, auf Basis deren rationaler Abwägung es nur *ein Ergebnis* des Prozesses der Entscheidungsfindung geben kann. (Kersting 1994: 270)

Kersting (2001: 50 f.) fasst dies folgendermaßen zusammen:

„Die Interessenkalkulation der Verschleierten produziert genau die Gerechtigkeitsprinzipien, die in den Definitionsmerkmalen der Wahlsituation als a priori gültige moralische Korrektive individueller Vorteilssuche bereits eingelassen waren.“

Erschöpft sich also die Legitimitätskonzeption von Rawls in prozeduralen Prinzipien oder nimmt sie – wie Kersting behauptet – dennoch Rekurs auf materiale bzw. substanzielle Grundsätze? Mit diesem Zusammenhang werden sich die folgenden Kapitel auseinandersetzen. Zunächst jedoch werde ich auf die Modifikationen von Rawls' Theorie eingehen, die er selbst in seinem Spätwerk vorgenommen hat.

---

<sup>73</sup> Vgl. zur Konzeption der „wohlgeordneten Gesellschaft“ das folgende Kap. 5.

#### 4.6. Legitimitätsbedingungen von Herrschaft II – im „Politischen Liberalismus“

Bislang wurde Rawls' Theorie so behandelt, als ob es sich um ein einheitliches Theoriegebäude handelte. Dabei habe ich hauptsächlich auf die frühe *Theory of Justice* zurückgegriffen, im Hinblick auf den Legitimitätsbegriff von Rawls jedoch auch Textstellen aus den späteren Schriften *Political Liberalism* und *Justice as Fairness* zitiert. Im Folgenden biete ich eine kurze Skizze der Veränderungen und Verschiebungen im Rawlsschen Theoriegebäude an. Sodann werde ich knapp ihre Implikationen für das Legitimitätsverständnis von Rawls sowie für die hier thematische Frage nach der Rolle von Verfahren für Legitimation und Legitimität darstellen.

Ausgangspunkt der Modifikationen der *Theory* ist der Unterschied zwischen einer *comprehensive doctrine* und einer explizit *politischen* Theorie. Rawls greift die Kritik insbesondere kommunitaristischer Kollegen auf und stellt fest, dass er in der *Theory* eine „umfassende Lehre“ formuliert hat. Darunter versteht Rawls das Folgende:

„[A] doctrine is fully comprehensive if it covers all recognized values and virtues within one rather precisely articulated system; whereas a doctrine is only partially comprehensive when it comprises a number of nonpolitical values and virtues and is rather loosely articulated.“ (PL: 152, FN 17)

Für problematisch hält Rawls dieses Charakteristikum seiner (frühen) Gerechtigkeitstheorie aufgrund des Faktums des vernünftigen Pluralismus:

„Now the serious problem is this. A modern democratic society is characterized not simply by a pluralism of comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines but by a pluralism of incompatible yet reasonable comprehensive doctrines. No one of these doctrines is affirmed by citizens generally. [...] The fact of a plurality of reasonable but incompatible comprehensive doctrines – the fact of reasonable pluralism – shows that, as used in *Theory*, the idea of a well-ordered society of justice as fairness is unrealistic.“ (Ibid.: xvi-xvii)

In Anbetracht der Tatsache, dass es in den „modernen“ Gesellschaften, auf die sich Rawls hier bezieht, eine Vielzahl von Lehren gibt, welche das Denken und Handeln der Bürger bezüglich normativer Fragen bestimmen, stellt sich zweifelsohne die Frage: Wie kann eine politische Theorie aussehen, die das Zusammenleben der Bürger „pluralistischer“ Gesellschaften regelt? Eine derartige Lehre müsste für alle Betroffenen – unabhängig von den von ihnen affirmierten Werten usw. – akzeptabel sein. (Ibid.: 12 f.; JaF: xi; Peter 2007a: 129)

Rawls' Ziel ist es, eine derartige Lehre zu entwickeln. Dabei spielen der Begriff des *overlapping consensus* und der *freistehenden Lehre* eine bedeutende Rolle.<sup>74</sup> Ein derartiger Konsens fällt in den Bereich, in dem sich die verschiedenen „vernünftigen“ umfassenden Lehren überschneiden. Eine freistehende Lehre, die ohne Rückgriff auf metaphysische oder sonstige kontroverse moralphilosophische Prinzipien formuliert wird und in diesen Konsens „fällt“, will die Rawlssche Theorie der Gerechtigkeit als Fairness sein (PL: 144 ff.). Damit ist das Programm, das Rawls im Rahmen der revidierten Theorie der Gerechtigkeit verfolgt, festgelegt: Es stellt sich die Frage, ob und wie eine explizit *politische* Theorie der Gerechtigkeit formuliert werden kann.<sup>75</sup>

Der Ansatzpunkt der Rawlsschen Gerechtigkeitstheorie bleibt dabei derselbe: Es geht ihm darum, mithilfe eines vertragstheoretischen Ansatzes, den er auf ein „höheres Abstraktionsniveau“ heben möchte, Prinzipien zu gewinnen, die die Grundstruktur der Gesellschaft ordnen können (ibid.: xv). Die im Rahmen der vertragstheoretischen Argumentation gewonnenen Gerechtigkeitsprinzipien haben – wie oben erwähnt – im Wesentlichen dieselbe Grundlage wie das hier relevante Legitimitätsprinzip: „The argument [...] for the principle of legitimacy [...] is much the same as, and as strong as, the argument for the principles of justice themselves“. (Ibid.: 225)<sup>76</sup> Dieser Zusammenhang rechtfertigt die bisherige ausführliche Auseinandersetzung mit der Herleitung der Gerechtigkeitsgrundsätze, die beim „frühen“ und beim „späten“ Rawls im Wesentlichen gleich ist.<sup>77</sup> Vor diesem Hintergrund lässt sich sagen, dass sie sich grundsätzlich auf die Analyse der Argumentation für das Legitimitätsprinzip übertragen lässt (Peter 2007a: 135 ff.).

Zur Erinnerung sei hier die Formulierung des Legitimitätsprinzips genannt:

„[O]ur exercise of political power is fully proper only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens as free and equal may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to their common human reason. This is the liberal principle of legitimacy.“ (PL: 137; vgl. dazu Peter 2007a: 130)

Das Kriterium, an dem man sich orientieren muss, wenn man den soeben beschriebenen „Verfassungsrahmen“ (die *constitutional essentials*) gestalten möchte, wurde bereits erör-

<sup>74</sup> Vgl. zur Darlegung der eigenen Position auch Rawls (1995).

<sup>75</sup> Vgl. zur Darstellung von Rawls' explizit „politischer“ Theorie auch Wöbst (2011: 22–34).

<sup>76</sup> Rawls' Legitimitätsprinzip lässt grundsätzlich zwei Deutungen zu: Es könnte entweder die *Akzeptabilität* oder die (wahrscheinliche) *faktische* Akzeptanz der Bürger fordern. Wahrscheinlich ist, dass für Rawls beide Dimensionen eine Rolle spielen. Da es mir in dieser Arbeit jedoch nicht um Legitimität im Sinne faktischer Akzeptanz von Herrschaft, sondern im Sinne der Akzeptabilität geht, werde ich mich hier zunächst auf diese letztgenannte Dimension beschränken. (Vgl. Besch 1998: 87–94)

<sup>77</sup> Vgl. zu den Modifikationen des Urzustandsarguments JaF (§ 80) und PL (22 ff.).

tert: Rawls antwortet auf diese Frage, dass der erste Teil der Gerechtigkeitsprinzipien – also Freiheit und Chancengleichheit – eingehalten werden muss, während das Differenzprinzip – wie bereits erwähnt – keine Anforderung an legitime Systeme formuliert (Peter 2007a: 136; <sup>78</sup> Robinson 2011: 141).<sup>79</sup>

Der für diese Arbeit zentrale Unterschied zwischen dem „frühen“ und dem „späten“ Rawls besteht darin, dass Rawls bspw. in *Political Liberalism* versucht, die metaphysischen und personentheoretischen Grundannahmen, die seiner *Theory* zugeschrieben werden könnten, abzuschwächen bzw. umzudeuten. Er will zeigen, dass man keine spezielle „umfassende Lehre“, keine metaphysischen Annahmen über die Natur des Menschen und *conceptions of the good* akzeptiert haben muss, um seine Konzeption bejahen zu können, sondern dass seine explizit „politische“ Theorie mit einer Vielzahl umfassender Lehren – und damit letztlich mit dem Faktum des vernünftigen Pluralismus – vereinbar ist.<sup>80</sup>

Während der frühe Rawls in der *Theory* noch davon ausging, in seiner Theorie einen „archimedischen Punkt“ ausgemacht zu haben, von dem aus sich Ordnungsprinzipien der Gesellschaft objektiv und unparteilich beurteilen lassen, geht der späte Rawls davon aus, dass dies nicht möglich ist (Kersting 2001: 172). Wolfgang Kersting schreibt in diesem Kontext zu der Modifikation des eigenen theoretischen Anspruches, die Rawls vornimmt:

„Der Allgemeingültigkeitsanspruch weicht jetzt dem hermeneutischen Ziel kultureller Selbstverständigung. Der Archimedische Punkt ist in weite Ferne gerückt. Jetzt geht es nur noch darum, die latenten Gemeinsamkeiten des kulturellen Bewußtseins der modernen konstitutionellen Demokratien des Westens zu formulieren.“ (Ibid.)

Damit wird der Charakter der revidierten Theorie des späten Rawls deutlich: Ziel ist es, eine Theorie zu verfassen, die als Basis für das Zusammenleben von Bürgern unterschiedlichster weltanschaulicher Orientierungen dienen und in diesem Sinne zur Stabilität freiheitlich-demokratischer Ordnungen beitragen kann.

---

<sup>78</sup> Peter beschäftigt sich allerdings intensiver mit der Legitimität politischer *Entscheidungen* als dies hier der Fall ist. Allerdings hängen die Legitimität politischer Entscheidungen und politischer Systeme natürlich zusammen: Legitim sind in der Regel Entscheidungen, die in einem angemessenen „framework“ zustande gekommen sind. (Peter 2007a: 136)

<sup>79</sup> Genau genommen gilt es, drei Ebenen der Rechtfertigung politischer Entscheidungen und Machtausübung zu unterscheiden: „According to [the liberal principle of legitimacy], exercises of political power must be justifiable at least at two levels: they must be justifiable by the light of constitutional principles (level 1) that are justifiable by the light of reasonably acceptable political principles (level 2). What principles are reasonably acceptable? And on what grounds may we take them to have that quality? This brings in a third level of justification. Political principles, seen as a subset of moral principles, may come in at the second level only if they can be shown to be reasonably acceptable by a theory of political justice that counts as a ‚public basis of justification‘.“ (Besch 2013: 33)

<sup>80</sup> Harrison/Bellou (1994: 123) bemerken an dieser Stelle, dass Rawls eine „inkohärente Strategie“ verfolge: „it is both too normativist, in a constructivist sense, and too context dependent, in an hermeneutical sense“.

Ausgangspunkt der Überlegungen ist damit das – oben bereits diskutierte – Urzustandsszenario, in dem freie und gleiche Individuen deliberieren und Gerechtigkeitsgrundsätze auswählen müssen. Zur Wahl stehen dabei wiederum verschiedene Gerechtigkeitsvorstellungen, wobei die Konkurrenz für die oben formulierten Gerechtigkeitsprinzipien in utilitaristischen Grundsätzen besteht. (PL: 22–28, Kap. 4.3) Die Diskussion über diesen Ansatz ist geradezu uferlos (vgl. zu einem Überblick Kersting 2001: 186–200). Zentrale Kritikpunkte, die in der Anlage der Theorie begründet sind, sind jedoch die folgenden:

- (1) Setzt Rawls nicht, indem er auf das Gedankenexperiment des Urzustandes zurückgreift und die dort deliberierenden Individuen beschreibt, eine bestimmte Konzeption der Person voraus, die durchaus den metaphysischen Charakter einer „umfassenden Lehre“ hat?<sup>81</sup> (PL: 27; Weithman 2013: 19)

Auf diesen Vorwurf reagiert Rawls, indem er eine „politische Konzeption der Person“ vorlegt: Die Vorstellung, Personen seien freie Wesen, ist dem Autor zufolge insofern „politisch“ (und nicht „metaphysisch“), als die Bürger einer verfassungsstaatlichen demokratischen Ordnung sich selbst – unabhängig von ihren sonstigen moralischen Überzeugungen – als „frei“ in diesem Sinne begreifen (können) (PL: 34 f.).<sup>82</sup> Auch die Entscheidungsträger im Urzustandsszenario werden von Rawls im politischen Liberalismus modifiziert: Sie werden jetzt nicht mehr als *homo oeconomicus* vorgestellt, sondern als *moralische Personen*: Diese haben zwei „moralische Vermögen“, nämlich „the capacity for a sense of justice and the capacity for a conception of the good“. (PL: 34) Das grundsätzliche kontraktualistische Szenario (inklusive des *veil of ignorance*) und das Ergebnis des Entscheidungsprozesses bleiben jedoch gleich: Auch die *moralischen Personen* im Urzustandsszenario handeln letztlich als „Interessenmaximierer“. (Kersting 2001: 178) Daher ist es legitim, dass man – wie oben geschehen – die Wahl der Gerechtigkeitsprinzipien, wie sie in der *Theory* von 1971 stattgefunden hat, zum Ausgangspunkt der Auseinandersetzung mit Rawls' Auffassung von Gerechtigkeit und Legitimität zu machen.

Die zweite Rückfrage lässt sich folgendermaßen formulieren:

- (2) Inwiefern kann die Theorie von Rawls selbst sich als eine begreifen, die damit zurecht kommt, dass es einen „vernünftigen Pluralismus“ von Weltanschauungen

---

<sup>81</sup> Rosenfeld (1995/6: 1181) bemerkt, der Pluralismus habe eine „second-order value preference“ für die Inklusion verschiedener Präferenzen erster Ordnung.

<sup>82</sup> Vgl. genauer PL (29–35) zur politischen Konzeption der Person. Habermas hingegen bestreitet an diesem Punkt, dass es Rawls gelingt, eine *durch und durch politische* Konzeption zu formulieren. (Rawls 1995: 138)

Vgl. auch Weithman (2013: 19): „The public defense of justice as fairness was then explicitly said to begin, not from a metaphysical conception of the person, but from the conception of the citizen found in the public political culture of a democratic society.“

gibt? Inwiefern kann sie, also, das Gebot der Toleranz auf sich selbst anwenden? (PL: 12 f.; xxv; vgl. auch Besch 2013: 34; Besch 1998: 17; Wöhst 2011: 27)

In einer legitimen Gesellschaft muss gemäß einer „political conception of justice“ regiert werden. Eine derartige politische Konzeption zeichnet sich eben dadurch aus, dass sie keine Aussagen über die Wahrheit irgendeiner umfassenden Lehre macht, sondern sich als eine „freistehende Lehre“ bezeichnet, die von den Herrschaftsunterworfenen im Rahmen ihrer jeweils eigenen „comprehensive doctrine“ bejaht werden kann (Wenar 2013). Die Urzustandsbedingungen formulieren damit keinen festen Punkt mehr, von dem aus eine umfassende Lehre formuliert werden kann, sondern sind als „Systematisierung“ der Hintergrundkultur (vgl. auch Gledhill 2011) zu sehen, in der wir als Bürger liberaldemokratischer Gesellschaften leben (vgl. Wenar 2013).

Wenn also im Rahmen dieser Arbeit erwogen werden soll, ob Rawls zusätzlich zum Urzustandsverfahren auf materiale bzw. substanzielle Prinzipien zurückgreift, um seine Legitimitätstheorie zu formulieren, so muss berücksichtigt werden, dass er in seinen späteren Werken versucht, sich von spezifischen genuin philosophischen Konzeptionen – und damit auch von speziellen materialen Grundsätzen – unabhängig zu machen. Das Gebot scheint hier vielmehr zu sein, lediglich „neutrale“ Prinzipien vorauszusetzen (Wöhst 2011: 22). Inwiefern ihm das gelingt, soll im Anschluss an eine allgemeine Diskussion seiner Legitimitätskonzeption bedacht werden.

#### 4.7. Prozeduralismus und der „Rawlssche Zirkel“

Hier dürfte Folgendes offensichtlich werden: Auf der einen Seite scheint die Rawlssche Legitimitätstheorie (sowohl die frühe als auch die späte) eine prozeduralistische zu sein, da sie die Legitimität einer Ordnung von den fiktiven *Abwägungsprozessen der Urzustandsprotagonisten* abhängig macht. Da die Ordnung eines Systems im Urzustand aber impliziert, dass bestimmte materiale Grundsätze erfüllt sind, impliziert auch das Verfahren bspw. das Erfordernis der Institutionalisierung der Grundrechte. Das hypothetische Verfahren im Urzustand sorgt also *mittelbar* für die Institutionalisierung bestimmter Grundrechte und Grundfreiheiten.<sup>83</sup>

---

<sup>83</sup> „What Rawls does do is argue forcefully that justice is never simply procedural but always relies on substantive principles [...]. The justice of a procedure is partly dependent upon the justice of its outcomes.“ (Gledhill 2011: 3 f.) Damit sind „Verfahren“ und „Inhalte“ in diesem Fall nicht strikt zu trennen.

Festhalten lässt sich damit: Ein System ist legitim genau dann, wenn es durch Grundsätze geordnet wurde, die durch ein Urzustandsverfahren hätten zustande kommen könnten. Ist diese Position „prozeduralistisch“? Ein reiner Prozeduralismus würde behaupten, dass solche Grundsätze oder Ordnungen gerecht bzw. legitim sind, die durch ein Verfahren zustande gekommen sind, das die Ergebnisse nicht präjudiziert.<sup>84</sup> Rawls hingegen legt die Beschaffenheit der Ausgangssituation und die Merkmale der Urzustandsprotagonisten von vornherein fest: Sie sind so beschaffen, dass sich aus dem Urzustandsverfahren *genau die Gerechtigkeitsgrundsätze* ergeben, deren intuitive Plausibilität Rawls bereits zu Beginn der *Theory* propagiert hat.<sup>85</sup> Wir stehen damit vor einem begründungstheoretischen Zirkel, bei dem man sich fragt, ob Grundsätze oder Verfahren in der Theorie von John Rawls den Primat haben:

- (1) Die Gerechtigkeitsprinzipien gelten, weil sie durch ein Urzustandsverfahren hätten zustande kommen können.
- (2) Weil die Gerechtigkeitsprinzipien gelten, kommen sie im Urzustandsverfahren zustande.

Vertritt Rawls materielle Grundsätze, indem er nur ein solches Verfahren akzeptiert, das genau zu den Gerechtigkeitsgrundsätzen führt, die er am Anfang festgelegt hat?<sup>86</sup> Oder ist das Verfahren vorrangig, aus dem sich diese Grundsätze allererst ergeben? Auf den ersten Blick scheint eine Klärung dieser Frage nicht möglich.<sup>87</sup>

Für ein besseres Verständnis dieses Zusammenhangs werfen wir noch einmal einen Blick auf die Konstruktion des „reflexiven Gleichgewichts“: Für die *Rechtfertigung* der Ausgangsbedingungen ist diese Konstruktion zentral. Um ein solches Gleichgewicht zu erreichen, werden die aus dem Urzustandsargument bzw. genauer: den Urzustandsbedingungen abgeleiteten Prinzipien mit unseren intuitiven Gerechtigkeitsurteilen abgeglichen. Wenn beides miteinander übereinstimmt, ist eine angemessene Explikation unserer Gerechtigkeitsintuitionen gelungen. Wenn eine solche Übereinstimmung nicht erreicht wer-

---

<sup>84</sup> Die These, dass ein prozeduralistischer Anspruch aus prinzipiellen Gründen unerfüllbar ist, begründe ich ausführlicher in Kap. 7. Vgl. zu der Annahme, der Kontraktualismus Rawls' sei zirkulär, Estlund (2008: 172).

<sup>85</sup> Vgl. Kim (2004: 182): „Die Urzustandstheoretische Fassung beschreibt so präzise die Entscheidungssituation eines Urzustands, daß ein definitives Ergebnis gewonnen werden kann.“

<sup>86</sup> Vgl. Karácsony (2001) zu den „stringent restrictions“ des Diskurses bei Rawls und zu den Rahmenbedingungen des Aushandlungsprozesses Hedrick (2010: 184). Auch Pecar (2008) bemerkt, „dass Verfahren nur in einem sehr eingeschränkten Sinne als autonom bezeichnet werden können und deren Entscheidungen stets abhängig bleiben vom normativen Erwartungshorizont der gesellschaftlichen Umwelt“.

<sup>87</sup> Habermas' Theorie kann analog hierzu betrachtet werden. Maus erwähnt in diesem Kontext „Habermas ‚Kreisprozeß‘ einer logischen Genese der Rechte, in der Freiheitsrechte zugleich als Voraussetzung und als Ergebnis demokratischer Gesetzgebung bestimmt sind“. (Maus 2011: 113; vgl. F&G: 155–161)

den kann, ist zu fragen, an welcher Stelle des Arguments Prämissen bzw. Urteile modifiziert werden müssen: Sind unsere Ausgangsbedingungen nicht „fair“ gewesen, sodass natürlich auch der erwähnte „Fairness-Transfer“ nicht stattfinden konnte, oder sind unsere intuitiven moralischen – wohlüberlegten<sup>88</sup> – Urteile nicht angemessen, sodass sie mit den – per se angemessenen – Gerechtigkeitsprinzipien nicht übereinstimmen?

Diesen Abwägungsprozess beschreibt Rawls selbst folgendermaßen:

„By going back and forth, sometimes altering the conditions of the contractual circumstances, at others withdrawing our judgments and conforming to the principle, I assume that eventually we shall find a description of the initial situation that both expresses reasonable conditions and yields principles which match our considered judgments duly pruned and adjusted. This state of affairs I refer to as reflective equilibrium.“ (ToJ § 4)<sup>89</sup>

Rawls vergleicht an anderer Stelle das Vorgehen seiner Gerechtigkeitstheorie mit grammatikalischen Theorien: Auch bei derartigen Theorien gehen wir von einem intuitiven Verständnis dessen aus, was wohlgeformte Sätze etc. sind und versuchen, diese Intuitionen durch bestimmte Prinzipien bzw. Regeln zu explizieren. Die Angemessenheit der Regeln wiederum bestimmt sich nach der Übereinstimmung dieser Regeln mit unseren sprachlichen Intuitionen – und die Intuitionen richten sich zu einem guten Stück nach den Regeln, insbesondere z. B. beim Erlernen von Sprachen (ToJ § 9).<sup>90</sup>

Für die hier diskutierte Fragestellung bedeutet dies: Das reflexive Gleichgewicht lässt sich in der Tat als eine Art Zirkel beschreiben – wir wägen ab, ob die Wahl der Grundsätze durch das Urzustandsverfahren begründet werden kann und fragen uns zugleich, ob die

---

<sup>88</sup> Wohlüberlegte oder wohlwogene Urteile sind solche, die zustande kommen „under conditions favorable to the exercise of the sense of justice, and therefore in circumstances where the most common excuses and explanations for making a mistake do not obtain“ (ToJ § 9).

<sup>89</sup> Vgl. zur Konzeption des reflexiven Gleichgewichts auch Gledhill (2011: 9): „I have shown how the substantive constraints on the choice of principles in the Original Position lead to the choice of fair principles of justice and, in turn, how when these fair principles provide the substantive institutional constraints on the operation of the market that maintain background justice, the distributive outcomes that result will be fair.“ Als „ultimate justification“ dieser „constraints“ gibt Gledhill dann die „moral sentiments“ der Akteure an. Ähnlich bemerkt Tschentscher (1999: 285, insbes. 208): „Die Wahl der Grundsätze beruhte dabei nur formal auf entscheidungstheoretischen Überlegungen in Anwendung der Maximin-Regel; inhaltlich hing alles davon ab, wie der Urzustand definiert wurde. Methodisch ist daran unbefriedigend, daß letztlich genau das als Ergebnis herauskommt, was durch die Konstruktion eines Schleiers des Nichtwissens zuvor angelegt wurde.“

<sup>90</sup> Ingeborg Maus (2011: 176) bemerkt im Hinblick auf den grundsätzlichen theoretischen Anspruch von John Rawls: „Schon früh wurde bemerkt, daß der Urzustand nicht etwa die Grundlage von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit ist, sondern eines ihrer wichtigsten Ergebnisse, das als solches wiederum in den umfassenden Begründungszusammenhang einer Kohärenztheorie der Moral eingebaut ist.“ Die hier zu diskutierende Zirkularität im Rawlsschen Denken rechtfertigt Maus jedoch auch: „Nur vormodernes Denken kann noch aus ‚gegebenen‘ Prämissen deduzieren.“ (Ibid.: 177) Vgl. dazu auch die folgenden Seiten in *Über Volkssouveränität* (ibid.: 178 f.).

Urzustandsbedingungen den Gerechtigkeitsprinzipien gemäß sind.<sup>91</sup> Einen Ausweg aus diesem Dilemma scheint es zunächst einmal nicht zu geben. Rawls ist in gewisser Hinsicht Prozeduralist; zur Rechtfertigung einer politischen Ordnung ist das „Durchspielen“ des Urzustandsszenarios erforderlich. Zugleich aber sind bestimmte materiale Grundsätze relevant, v. a. das Freiheitsprinzip ist sowohl eine Gerechtigkeits- als auch eine Legitimitätsbedingung.

David Estlund (2008: 90) erklärt in diesem Kontext:

„Rawls’s two principles of justice, for example, are defended on certain grounds involving a hypothetical choice procedure: the original position. Nevertheless, they are standards by which outcomes can be evaluated quite apart from the outcomes’ actual procedural source.“

Mit dieser Position stimmt das von mir Dargestellte in groben Zügen überein: Die die Gesellschaft ordnenden Prinzipien sind gerechtfertigt, wenn sie durch ein „Urzustandsverfahren“ zustande kommen. Und Politikergebnisse werden an den Standards gemessen, die durch ein hypothetisches Verfahren zustande gekommen sind. Dabei kann ein Ergebnis durchaus gerecht sein, auch wenn es kein entsprechendes (Abwägungs-)Verfahren durchlaufen hat.

Das Gerechtigkeits- bzw. Legitimitätskriterium für Politikergebnisse muss damit so gestaltet sein, dass sie in einem Urzustandsverfahren hätten beschlossen werden *können*. Dennoch legt Rawls ganz eindeutig bestimmte materiale Prinzipien fest, die sich aus dem – bereits definierten – Urzustandsverfahren ergeben würden und trotzdem, wie Maus (2011: 179) erklärt, „unbedingte Grundsätze“ sind, d. h., *verfahrensunabhängig* gelten. Dies aber ist insofern kein Argument gegen die These, Rawls sei Prozeduralist im hier diskutierten Sinne, als es in dieser Arbeit – und in der Rawlsschen Theorie – nicht so sehr um die Rechtfertigung von *Politikergebnissen* geht. Vielmehr geht es um die Rechtfertigung der Gerechtigkeitsgrundsätze selbst.

Hier lässt sich erwägen, ob sich Estlunds Position auf die Rechtfertigung von *Gerechtigkeitsgrundsätzen* beziehen lässt: Ist es vielleicht so, dass die Rawlsschen Prinzipien durch ein hypothetisches Verfahren zustande gekommen sind und zugleich materiale Grundsätze sind, die unabhängig von ihrem Zustandekommen durch das Urzustandsverfahren gelten können? Wäre Rawls möglicherweise aufgrund dieses Zusammenhangs nicht mehr als „prozeduralistischer“ Theoretiker zu bezeichnen? Ingeborg Maus (2011: 134 f., meine

---

<sup>91</sup> Vgl. zur Gefahr der Zirkularität im Kontraktualismus auch Estlund (2008: 246 f.).

Hervorhebung) bemerkt hierzu, dass Rawls' Theorie „zwischen materialem und prozeduralem Naturrecht eine eigentümliche *Zwischenstellung* ein[nimmt]“:

„Ihre Reformulierung der Vertragstheorie der Aufklärung setzt mit dem Prozedere eines ‚Urzustands‘ [...] ein, aus dem Gerechtigkeitsgrundsätze zu gewinnen sind. [...] Andererseits nutzt Rawls nicht [...] die prozedurale Struktur des Urzustands selbst als unmittelbares Kriterium der Legitimität von Institutionen und positivem Recht, sondern verselbständigt die aus dem Urzustand gewonnenen Gerechtigkeitsprinzipien zu ‚unbedingten Grundsätzen‘, die demokratischer Konsensbildung nicht mehr unterliegen, sondern dieser ebenso vorhergehen wie einst materiale Prinzipien“ (ibid., meine Hervorhebung).

Damit wird aber das vernachlässigt, was ich den „Rawlsschen Zirkel“ genannt habe. Wichtig ist nämlich, dass das Verfahren im Urzustand *genauso* an den zu beschließenden Grundsätzen orientiert ist, wie die Grundsätze am Verfahren orientiert sind. Natürlich können die Gerechtigkeitsprinzipien unabhängig vom Durchspielen des Urzustandsszenarios bewertet und angewendet werden. Allerdings behauptet Rawls ja auch nur, dass wir – insofern wir den im Urzustand verwirklichten *moral point of view* einnehmen – zum Beschluss der Gerechtigkeitsprinzipien kommen. Und Rawls zufolge kommt man dann und nur dann zu einem richtigen Verständnis seiner Gerechtigkeitstheorie, wenn man von dem abstrahiert, was durch den Schleier des Nichtwissens verdeckt wird. Dass wir Gerechtigkeitsgrundsätze auf einer intuitiven Basis auffinden und bewerten können, widerspricht nicht der Rawlsschen Theorie. Es gibt jedoch einen Unterschied zwischen dem bloßen *Auffinden und Bewerten* von Gerechtigkeitsgrundsätzen und ihrer *Rechtfertigung*. Und während vieles intuitiv erwogen werden kann, so muss der nach Rechtfertigung Suchende sich doch auf das „reflexive Gleichgewicht“ einlassen bzw. nach ihm streben.<sup>92</sup>

Wie Peter (2007a: 138) erörtert, ist auf Basis der Rawlsschen Schriften dabei nicht durchweg klar, welche Position er in der Debatte einnimmt, die zwischen Vertretern des reinen Prozeduralismus und denen eines rationalen Prozeduralismus ausgefochten wird (und auf die in Kap. 3 bereits rekurriert wurde): Kombiniert Rawls materiale Grundsätze mit prozeduralen oder geht Rawls' Legitimitätskonzeption letztlich ganz in prozeduralen Grundsätzen auf? Der enge Zusammenhang – der vielleicht auch ein unauflöslicher ist – wurde soeben dargestellt. Im Rahmen der Diskussion einer Auswahl der relevanten Literatur soll hier der Versuch gemacht werden, das hier vorgeschlagene Verständnis von Rawls' Theorie im Spektrum der Forschung zu positionieren.

---

<sup>92</sup> Vgl. hierzu Karl Raimund Poppers Unterscheidung von Entdeckungs- und Begründungszusammenhang. (Zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dieser Unterscheidung siehe Paul Hoyningen-Huene's Aufsatz *Context of Discovery versus Context of Justification* and Thomas Kuhn (2006).

Weite Teile der Forschung gehen davon aus, dass Rawls nur in einem eingeschränkten Sinne als prozeduralistischer Theoretiker zu bezeichnen wäre.<sup>93</sup> Dem behaupteten Zusammenhang zwischen dem dargestellten Zirkel und der Vorstellung des reflexiven Gleichgewichts entspricht auch die Bemerkung Gledhills (2011: 10) unter Bezugnahme auf Paul Ricoeur (1990)<sup>94</sup>, wenn er erklärt:

„Paul Ricoeur correctly identifies the hermeneutical circularity of Rawls’s argument. Rawls first sets out two principles of justice and then argues that they would be chosen in the Original Position, the whole argument being a progressive systematization or rationalization of our preunderstanding about justice in the search for reflective equilibrium. [...] The purely deontological perspective of morality cannot ground itself and remains grounded in the substantive perspective of ethics.“

Gledhill also geht davon aus, dass sich der Zirkel auflösen lässt, indem behauptet wird, dass die moralischen Grundsätze auch bei Rawls „in einer substantiellen Perspektive der Ethik“ begründet seien.<sup>95</sup> Dem schließt sich Ollero (2002: 271) an, wenn er unter Rückgriff auf *Political Liberalism* erklärt, dass die Gerechtigkeitsvorstellung Rawls’ im Prinzip nicht prozeduralistischer Natur sei.<sup>96</sup> Rawls selbst schreibt nämlich an erwähnter Stelle:

„Justice as fairness is not procedurally neutral. Clearly its principles of justice are substantive and express far more than procedural values, and so do its political conceptions of society and person, which are represented in the original position.“ (PL: 192)

Rossi (2014: 11) geht darauf ein, dass Rawls nicht einfach behauptet, dass Grundsätze für alle Bürger akzeptabel sein müssen. Vielmehr behauptet er, dass „reasonable citizens“

<sup>93</sup> Ingeborg Maus (2011: 181) geht sogar davon aus, dass Rawls „[d]as Verhältnis von ‚prozeduraler‘ und ‚substantieller‘ Gerechtigkeit“ letztlich „zugunsten der substantiellen Konzeption [entscheidet]“.

Auch Iser/Strecker (2010: 125) erklären, dass Rawls „substantielle Annahmen darüber, was es heißt, moralisch nicht willkürlich zu urteilen“ macht.

<sup>94</sup> „On the one hand, the principles of justice are largely defined and interpreted before the proof is given that these are the principles that would be chosen in the original situation. On the other hand, the original agreement has to be anticipated so that the formulation of the two principles acquires relevance. Rawls himself ratifies this circularity.“ (Ricoeur 2000: 51)

Gledhill (2011: 9) bemerkt weitherhin: „Indeed, the Original Position, with the specific facts it veils and the general social facts it admits, already contains *in nuce* a substantive conception of democracy.“

<sup>95</sup> Vgl. hierzu auch Gledhills Auseinandersetzung mit Ricoeurs Aufsatz *Is a Purely Procedural Theory of Justice Possible?* (2011: 10).

<sup>96</sup> Dem wiederum widerspricht Ingeborg Maus (2011: 168) zumindest in Teilen, wenn sie erklärt: „Der Vorwurf nämlich, daß die Interessenkalkulation unter der Bedingung des Nichtwissens genau die Prinzipien der Fairneß produziere, die vorher bereits vollständig in die Prämissen des Urzustands eingelassen waren, wird häufig erhoben. Dem ist aber durch den Hinweis darauf zu widersprechen, daß Rawls’ vernünftige Prozeduralisierung rationaler Nutzenmaximierung auf der Input- und der Outputseite des Urzustands durchaus verschiedene Prinzipien auszeichnet.“ Damit wehrt sich Maus gegen den Vorwurf, Rawls’ Theorie sei eine „schlichte Zirkularität“ vorzuwerfen.

sich für die entsprechenden Prinzipien aussprechen müssen. Die „Vernünftigkeit“ der Protagonisten gehört ebenfalls zu den Rahmenbedingungen des Urzustandsverfahrens (ToJ § 25 passim).<sup>97</sup> Damit stellt sich die Frage, was ein solcher „vernünftiger Bürger“ für John Rawls ist.<sup>98</sup>

Auf diese Frage müssen, je nach dem, ob man sich auf den frühen oder den späten Rawls fokussiert, vermutlich unterschiedliche Antworten gegeben werden: Während der frühe Rawls noch eine umfassende Lehre präsentiert, die auch metaphysische Implikationen für das Verständnis des Personenbegriffs haben dürfte,<sup>99</sup> greift der späte Rawls auf eine „politische Konzeption“ der Person<sup>100</sup> zurück, die seiner Ansicht nach unabhängig davon, welche *comprehensive doctrine* affirmiert wird, akzeptabel ist. Denn „[d]er wesentliche Schwachpunkt [der ursprünglichen Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness] sei besonders darin zu sehen, dass die Theorie der Gerechtigkeit selbst auf einem kantischen Persönlichkeitsideal aufbaue, welches die Person vorrangig vor ihren Zielen verortet.“ (Wöhst 2011: 26)

Während der frühe Rawls also noch davon ausgeht, dass er eine bestimmte „Minimalkonzeption“ der Person und eine sparsame Konzeption der Rationalität voraussetzen kann,<sup>101</sup> die für alle Bürger zutreffend ist, geht der späte Rawls davon aus, dass er derartige metaphysische Aussagen über die Natur der Person vermeiden muss. Folglich entwickelt er die oben bereits besprochene politische Konzeption der Person, die für alle Bürger unabhängig von den jeweils affirmierten *comprehensive doctrines* gilt. Dass jedoch auch der Rawls der *Justice as Fairness* im Rahmen der Diskussion des Rationalitätsbegriffes be-

---

<sup>97</sup> Vgl. dazu die Bedingungen in Kap. 4.2 und 4.3 dieser Arbeit.

<sup>98</sup> Baynes (2010: 154) geht ebenfalls auf den Begriff des Vernünftigen ein und fasst ihn tentativ als „general human capacity to respond and act for reasons“. Diese Begriffsbestimmung ähnelt einer von Besch (2013) vorgeschlagenen „Minimalkonzeption“.

Auch Rossi (2014) beschäftigt sich mit dem Begriff der „reasonableness“ und seiner Verbindung zu substantziellen Werten. Er erwägt „a more deliberative [...] reading“: „On this reading, coherence with constitutive requirements is only a necessary, but not sufficient condition for legitimacy. Reasonably justified norms become legitimate for a given polity only if they also happen to have been developed and put into place within that polity’s own democratic political culture and practices“.

<sup>99</sup> Die Konzeption der Person, die Rawls vermutlich in den frühen Schriften voraussetzt, kann hier nicht ausführlich besprochen werden. Vgl. jedoch zum Personenkonzept von Rawls in PL (29 ff.). Wöhst (2011: 26) bemerkt ähnlich: „Rawls eigener Einschätzung zufolge beruhe die Theorie der Gerechtigkeit selbst auf zu starken metaphysischen, philosophischen und personentheoretischen Annahmen.“

<sup>100</sup> Vgl. Wöhst (2011: 27) zur Konzeption der Person.

<sup>101</sup> Dass jede praktische Philosophie „eine bestimmte Konzeption der praktischen Vernunft zugrunde[legen]“ muss, bemerkte schon Tschentscher (1999: 81 f., Hervorhebung im Original) treffend.

stimmte politische Tugenden fordert und nicht neutral gegenüber „all the values citizens may hold“ ist, bemerkt Farrelly (1999: 34, Hervorhebung im Original) treffend.<sup>102</sup>

Dass die Idee der „Vernünftigkeit“ selbst keineswegs eine „neutrale“ Vorstellung ist, macht auch Thomas M. Besch (2013) deutlich. Die Vertreter eines explizit *politischen* Liberalismus gehen häufig von der Annahme aus, dass die Idee der Vernünftigkeit „thin in content“ ist (ibid.: 38). Sie sei also frei von der „Last“ umfassender Lehren und inhaltlicher Bestimmungen, die aus solchen Lehren resultieren könnten. Besch argumentiert dafür, dass eben diese Idee durchaus „substantive“ sei und auf ein „thick value concept“<sup>103</sup> hinauslaufe. (Ibid.: 39) Eine hinreichend gehaltvolle Idee, welche einer liberalen Vorstellung zugrunde liegen könnte, ist nämlich keineswegs so neutral, dass sie als Grundlage einer alle umfassenden Gemeinschaft dienen könnte.<sup>104</sup> Denn die Bestimmung „vernünftiger Bürger“ als solche schließt schon automatisch bestimmte Personen und Positionen aus. Sie gibt zumindest Bestimmungen vor.

Scharf formuliert könnte das heißen: „If unreasonable people do not accept them, then this does not constitute reasons to doubt these principles – instead, it confirms these people are not reasonable.“ (Ibid.: 37) Eine für *alle* akzeptable Konzeption hingegen wäre so abstrakt und gehaltlos, dass sie möglicherweise nicht mehr als Grundlage einer politischen Theorie dienen kann.<sup>105 106</sup>

---

<sup>102</sup> Mit der Frage, inwiefern eine Konzeption der Person wirklich „neutral“ sein kann, beschäftigt sich auch Weithman (2013) an verschiedenen Stellen. Vgl. zur Auseinandersetzung mit dem Begriff des Bürgers (ibid.: 21–28). Fraglich wäre außerdem, ob Rawls’ „früherer“ Rationalitätsbegriff nicht möglicherweise sparsamer war, da er nicht (oder nicht so explizit) politische „Tugenden“ forderte. Vgl. zum Begriff der „politischen Tugend“ auch Besch (1998: 69 ff.)

<sup>103</sup> Werte, die Rawls’ Konzeption anerkennt bzw. voraussetzt, dürften „liberale Ideen“ wie die Gewährleistung grundlegender Rechte und Freiheiten, „opportunities of special status“ sowie Mittel, die erforderlich sind, um diese Rechte wahrzunehmen, sein (Besch 2013: 39).

<sup>104</sup> „There simply might not be an idea of the reasonable that is thin enough in content to be duly inclusive while still being rich enough to suit the purposes of a justification of liberal principles.“ (Besch 2013: 32)

<sup>105</sup> Meine Einschätzung entspricht hier weitgehend der von Thomas Besch vorgeschlagenen. Wenn man – Moore folgend – unter „reasonableness“ einfach die Bereitschaft und Fähigkeit für das Nehmen und Geben von Gründen versteht, muss man sich damit abfinden, dass daraus kaum inhaltliche Schlussfolgerungen für eine politische Theorie abgeleitet werden können. Von besonderer Bedeutung dürfte die Frage sein, welchen Wert die Akteure Akzeptabilität „in the first place“ zuschreiben. (Besch 2013: 43, 46)

Vgl. zur Frage danach, inwiefern Rationalität rein „formal“ begriffen werden kann, auch die Diskussion von Karácsony (2001) unter Bezugnahme auf Habermas.

<sup>106</sup> Robinson (2011: 130) fasst die Begriffe der „Vernünftigkeit“ und „Rationalität“ folgendermaßen: „A note on reasonableness: We may say that a person is reasonable if they are willing to propose fair terms of cooperation, and abide by them, given that others will do the same. We may say that a person is unreasonable according to the same scheme – i.e., they are willing to propose fair terms of cooperation, but unwilling to abide by them, even if others are willing to do the same, except e.g., as a public pretense. We’ve seen how the reasonable diverges from the rational, the latter being defined in terms of self-interest, and mutual disinterest. The rational lacks a certain moral sensibility represented by a desire to engage in principles of fair cooperation with others as free and equal citizens. The rational, then, is private, in the exact same way that the reasonable is public.“

Besch (1998: 45) kommt auf Basis dieser und ähnlicher Erwägungen zu dem Schluss, dass die Werte, die in der Rawlschen Argumentation vorausgesetzt werden, „von vornherein“ nur mit denen ausgehandelt werden, welche „diese Werte akzeptieren: Nur sie gehören zu den intendierten Adressaten der Frage, wie eine Konzeption für den Bereich des Politischen beschaffen sein soll.“

Übertragen lässt sich diese Überlegung auf die Entscheidungssituation im Urzustand: Werden einfach von vornherein solche Akteure vorausgesetzt, die sich den vorgeschlagenen Gerechtigkeitsprinzipien gegenüber affirmativ verhalten? Auf Basis der in diesem Kapitel dargestellten Überlegungen ist festzustellen, dass in die Bestimmung der Prinzipien, die hinterher als „vernünftig“ gelten sollen, bereits die Annahmen bezüglich des „vernünftigen Bürgers“ mit einfließen (ibid.).<sup>107</sup> Damit stünden wir wieder vor dem erwähnten Zirkel. Dabei fragt es sich: Ist der vernünftige Grundsatz vorrangig und bestimmt die Argumentation oder ergibt sich der vernünftige Grundsatz erst aus den „hypothetischen Beratungen“ der Bürger, die angestrengt werden? Ist das „Verfahren im Urzustand“ möglicherweise verzichtbar, weil bereits die Annahme, dass wir es mit gleichen, freien, autonomen Bürgern zu tun haben, ausreichen würde, um eine Gerechtigkeits- bzw. Legitimitätskonzeption zu begründen? (Weithman 2013: 12, 19, 29, 223 passim; vgl. auch Gledhill 2011: 12)

Fabienne Peter (2007a), die zwischen den oben dargestellten Formen des Prozeduralismus – dem reinen und dem rationalen – unterschieden hat, wendet sich hingegen gegen eine Auffassung, die davon ausgeht, dass für Rawls verfahrensunabhängige Prinzipien im Hinblick auf die Legitimität von Herrschaft relevant sind. Dabei plädiert Peter dafür, dass die „shared values“ des politischen Liberalismus lediglich die Rahmenbedingungen des politischen Prozesses bestimmen und dem politischen Prozess *selbst* daher keine inhaltlichen Werte vorgegeben werden. Die entscheidende Frage ist an dieser Stelle: Ist eine Position prozeduralistisch, die lediglich die Rahmenbedingungen politischer Systeme auf Basis bestimmter politischer Werte rechtfertigen will?<sup>108</sup>

Peter bejaht diese Frage: Dieser Vorstellung zufolge bestimmen die Werte des politischen Liberalismus die *Rahmenbedingungen* für das politische Handeln und Deliberieren der Bürger. Dies bedeutet, dass im Rahmen des Aushandelns konkreter politischer Ergebnisse

---

<sup>107</sup> „Wer diese Werte nicht, oder nicht unterordnend akzeptiert, gehört nicht zur Gemeinschaft derer, deren Zustimmung für die Frage nach der Beschaffenheit einer Konzeption für den Bereich des Politischen von Belang ist.“ (Besch 1998: 43)

<sup>108</sup> Mit dieser Frage werde ich mich in der abschließenden Diskussion noch auseinandersetzen.

jeder Bürger auf seine eigene umfassende Lehre zurückgreifen kann, d. h., dem Entscheidungsträger werden keine substanziellen Werte vorgegeben, denen gemäß er im politischen Prozess zu verfahren hat. (Ibid.: 138) Auf diesen Zusammenhang komme ich im folgenden Kapitel noch einmal zu sprechen.<sup>109</sup>

Die dargestellte Argumentation lässt sich auch auf das Urzustandsverfahren übertragen: Die Rahmenbedingungen in diesem hypothetischen Verfahren müssen bestimmten geteilten Werten entsprechen.<sup>110</sup> Es wird zwar nicht unmittelbar eine inhaltliche Vorgabe dafür gemacht, wie das Ergebnis des Aushandlungsprozesses auszusehen hat. Aber da in die Bestimmung der Rahmenbedingungen bestimmte inhaltliche Grundsätze eingehen, die aller Voraussicht nach nicht neutral sind, werden auch die Ergebnisse des Urzustandsverfahrens von diesen Rahmenbedingungen präjudiziert.

Wenn man davon ausgeht, dass in der Urzustandsbeschreibung materiale Prinzipien impliziert sind, so könnte man unter Rekurs auf den Rawls des *Politischen Liberalismus* antworten, dass eine explizit *politische* Theorie der Legitimität gerade keine umfassende Lehre voraussetzt, die Aussagen über ein System von moralischen Grundsätzen machen würde. Vielmehr sei die Vorstellung der „Gerechtigkeit als Fairness“ insofern neutral, als sie aus der Sicht einer jeden umfassenden Lehre akzeptiert werden könnte.<sup>111</sup> Dem widersprechen jedoch bereits Rawls' eigene Äußerungen über „Neutralität“ in seiner Schrift zum „Politischen Liberalismus“:<sup>112</sup>

„Even though political liberalism seeks common ground and is neutral<sup>113</sup> in aim, it is important to emphasize that it may still affirm the superiority of certain forms of moral character and encourage certain moral virtues. Thus, justice as fairness in-

---

<sup>109</sup> Ich danke Michael Haus für die Diskussionen über den problematischen Neutralitätsanspruch des Liberalismus.

<sup>110</sup> Dass Rawls von Beginn an eine „substantive dimension of fairness“ in seine Argumentation einbaut, bemerkt Michelman (2003: 398, 400).

<sup>111</sup> Vgl. zu einer ausführlichen Diskussion des Neutralitätskonzeptes im Politischen Liberalismus Wöhrst (2011), der diese Idee gegen verschiedenste Einwände verteidigt.

<sup>112</sup> Auf die Rawlssche Verneinung der Frage, ob der Politische Liberalismus fähig ist, „neutral“ im strikten Sinne zu sein, geht auch Rosenfeld (1995/6: 1181, Fn. 51) ein.

Schäfer (2007: 173) zufolge will Rawls, dass seine Konzeptionen den verschiedenen Konzeptionen des Guten gegenüber neutral sind. Tatsächlich aber bevorzugt er die Position, für die Freiheit das höchste Gut ist.

Rawls selbst erklärt in seinem *Reply to Habermas* (1995): „I see my reply as a defense of liberalism since any liberal view must be substantive, and it is correct in being so. Moreover, I do not see why Habermas's view is not also substantive, even though the substantive elements may differ. Vgl. zum Vergleich zwischen Rawls und Habermas Kap. 6 und 7 dieser Arbeit.“

<sup>113</sup> Vgl. dazu auch Ingeborg Maus (1992: 263): „Verfahrensweisen, die als neutral zu klassifizieren wären, existieren indessen nicht. Wie an Verfahrensregelungen in politisch-rechtlichen Entscheidungsprozessen leicht zu demonstrieren ist, werden die inhaltlichen Ergebnisse von Verfahren durch die institutionalisierten Verfahrensarrangements, vor allem durch die Symmetrie oder Asymmetrie der in ihnen gewährten Kommunikationschance, schlechterdings determiniert.“

cludes an account of certain political virtues – the virtues of fair social cooperation such as the virtues of civility and tolerance, of reasonableness and the sense of fairness“ (PL: 194).

Ist der Rawlssche Zirkel aufzulösen? Dies dürfte im Wesentlichen davon abhängen, was man unter einem „Verfahren“ versteht: Sind in Verfahren (d. h. hier: dem Urzustandsverfahren) wesentliche Grundsätze *eingeschlossen*, welche das Verfahren bestimmen, d. h., bezieht sich der Ausdruck „Verfahren“ auf eine Entität, die auch die Rahmenbedingungen des Deliberierens, des Aushandelns etc. beinhaltet? Oder ist das Verfahren etwas, was zu unterscheiden ist von den Rahmenbedingungen, in denen es stattfindet? Im ersten Falle könnte man Rawls' Position als prozeduralistische verstehen, im zweiten Falle als materiale Legitimitätskonzeption. Wir sind also letztlich auf eine begriffliche Frage zurückverwiesen: Was sind „verfahrensexterne“ Standards überhaupt und was meinen wir, wenn wir von „Verfahren“ reden? Sind substanzielle Prinzipien „implicit within the procedures of moral discourse and democratic procedures of the public use of reason“? (Gledhill 2011: 4)

Abhängig von der Beantwortung dieser begrifflichen Frage ist dann die Beantwortung der Frage, ob Rawls eine prozeduralistische Position vertritt oder nicht – und somit auch die Beantwortung der Frage, ob politische Systeme legitim sind gdw. ihre Grundsätze durch ein faires Verfahren legitimiert wurden, oder ob neben diesen Verfahren bestimmte materiale Grundsätze eingehalten werden müssen. Diese Frage ist zugleich eine Antwort auf die eingangs gestellte Frage nach den Legitimitätsbedingungen politischer Herrschaft, d. h. die Beantwortung der Frage danach, ob Verfahren notwendig und/oder hinreichend sind für die Legitimität eines politischen Systems; sie hängt von der Beantwortung der eben gestellten begrifflichen Frage ab.<sup>114</sup>

Dies jedoch ist die semantisch geartete Frage. Inhaltlich ist klar: Zu den sogenannten „Verfahren“ (wie Aushandlungsprozessen, Deliberation, Abstimmungen) müssen zumindest die Rahmenbedingungen bestimmt sein, innerhalb derer diese stattfinden. Und am Beispiel Rawls' (insbesondere in Hinblick auf das „reflexive Gleichgewicht“) haben wir gesehen: Selbst dann, wenn nur die Rahmenbedingungen bestimmt werden, so gehen in eben diese Bestimmungen inhaltliche Grundsätze mit ein. Und es ist vermutlich nicht möglich, diese Bestimmung gänzlich neutral zu gestalten: Auch dann, wenn lediglich auf

---

<sup>114</sup> Vgl. dazu auch Rawls (JaF: 90): „Justice as fairness is substantial not in the sense I described (though it is that), but in the sense that it springs from and belongs to the tradition of liberal thought and the larger community of political culture of democratic societies. It fails then to be properly formal and truly universal.“

sogenannte „vernünftige“ (oder auch „politische“) Rahmenbedingungen für Prozeduren, an denen „vernünftige“ Bürger Anteil haben, rekuriert wird, so ist doch die Bestimmung dessen, was vernünftig ist, nicht völlig neutral und unabhängig von materialen Grundsätzen.<sup>115</sup>

Zusammenfassen lassen sich die Ergebnisse der bisherigen Auseinandersetzung mit Rawls folgendermaßen: Ob Rawls' Theorie eine prozeduralistische ist, ist im Wesentlichen davon abhängig wie man den Verfahrens begriff versteht. Zu unterscheiden sind dabei die folgenden Optionen: (1) der Verfahrens begriff bezieht sich lediglich auf das Aushandeln und Deliberieren der Akteure (Verfahrens begriff<sub>1</sub>) und (2) der Verfahrens begriff bezieht sich auf das Aushandeln und Deliberieren *sowie seine Rahmenbedingungen* (Verfahrens begriff<sub>2</sub>). Wenn Ersteres der Fall ist, so ist Rawls' Theorie keine prozeduralistische, da er das „Entscheidungsverfahren“ innerhalb bestimmter wohldefinierter (vernünftiger) *Rahmenbedingungen ablaufen lässt*. Wenn Letzteres der Fall ist, so könnte Rawls' Theorie *prinzipiell* eine prozeduralistische sein. Neben dieser semantischen Feststellung konnte jedoch dargestellt werden, dass für jedes Verfahren – und damit auch für jede prozeduralistische Theorie – bestimmte Rahmenbedingungen festgelegt werden müssen. In den meisten Fällen wird dann auf die folgende Anforderung zurückgegriffen: Die Rahmenbedingungen (und die deliberierenden Akteure) müssen „vernünftig“ sein.

Kann eine derartige Theorie noch „prozeduralistisch“ im strikten Sinne sein? Die Beantwortung dieser Frage hängt davon ab, ob es möglich ist, die Bestimmung der „vernünftigen“ Rahmenbedingungen inhaltlich neutral zu gestalten. Und hier ließ sich am Beispiel von Rawls feststellen, dass diese Anforderung schwer zu erfüllen ist. Wir sind damit zurückverwiesen auf eine sehr grundsätzliche Frage: Kann das Konzept der „Vernunft“ ein neutrales sein, d. h. eines, in das keine inhaltlichen Bestimmungen einfließen? Unter Rückgriff auf Besch (1998) und Wöhst (2011) lässt sich hier eine zumindest skeptische Haltung gegenüber dieser Frage einnehmen.

Damit wird deutlich: Die Frage nach den Legitimitätsbedingungen von Herrschaft und der Rolle von Verfahren für die Legitimation derselben ist in der bisherigen (eher analytisch dominierten) Diskussion zuweilen nicht zu Ende gedacht worden: In die Beantwortung müssen metaphysische und personentheoretische Hintergrundeinnahmen einfließen

---

<sup>115</sup> Vgl. zu dieser Einschätzung auch Gledhill (2011: 4 *passim*), auf dessen Arbeit ich im Rahmen des Vergleichs der Positionen von Rawls und Habermas noch einmal zu sprechen kommen werde. Auch Freeman (2009: 25) erklärt: „The amoral man, however rational he may be [...], is unreasonable just because he is not convinced or moved by any considerations except those that best promote his antecedent ends“. Damit ist „Vernünftigkeit“, wie oben bereits dargestellt, nichts inhaltlich Neutrales.

bzw. berücksichtigt werden, die bislang eher unterbelichtet blieben. Hierzu zählt insbesondere die Frage nach der möglichen Neutralität des der Theorie zugrunde liegenden Konzepts der Rationalität oder Vernunft.

## 5. Rawls (II): Legitimität, die wohlgeordnete Gesellschaft und die prozedurale Demokratie

Wie soll die „legitime“ Gesellschaft aussehen, deren grundlegende Ordnungsprinzipien bislang thematisch waren? Williamson und O’Neill (2009:1) bemerken dazu treffend:

„However, despite the importance and popularity of Rawls’s work, there is (rather surprisingly) no clear picture of what a society that met Rawls’s principles of justice would look like.“

Vor diesem Hintergrund möchte ich im folgenden Kapitel dennoch einen Rekonstruktionsversuch der „legitimen Gesellschaft“, wie sie nach Rawls verstanden werden könnte, wagen.<sup>116</sup>

Die zentrale Frage ist: Entspricht eine bestimmte Ausübung politischer Macht den Anforderungen der Legitimität? Für eine positive Beantwortung dieser Frage muss drei Kriterien entsprochen werden: (1) Die Entscheidung E muss mit Verfassungsgrundsätzen V übereinstimmen. (2) Die Verfassungsgrundsätze V müssen durch moralische Prinzipien M gerechtfertigt werden. Und schließlich (3): M müssen als zustimmungsfähige Prinzipien erwiesen werden. (Besch 1998: 132 f.) Mit Schritt (3) habe ich mich in den vorangegangenen Kapiteln intensiv beschäftigt, Schritt (1) wäre Gegenstand einer Abwägung von Fall zu Fall. Thema dieses Kapitels wird Schritt (2) sein: Welche Verfassungsgrundsätze entsprechen den von Rawls als gerechtfertigt erwiesenen Legitimitätsprinzipien?

### 5.1 Gerechtigkeit und Legitimität von Systemen und Entscheidungen

Nachdem die Grundlagen der Rawlsschen Theorie über Gerechtigkeit und Legitimität geklärt wurden, das hypothetische Verfahren im Urzustand beleuchtet und sein legitimatorisches Potenzial bedacht wurde, werde ich mich im Folgenden mit der Anwendung dieses Legitimitätskonzeptes auf konkrete Gesellschaftsordnungen beschäftigen. Ein Gros

---

<sup>116</sup> Vgl. zur Institutionalisierung der Gerechtigkeitsprinzipien in konkreten Gesellschaften auch Wiederkehr (2006: 62–65 passim).

der Rawlsschen Theorie wird indes auf die Rechtfertigung der Gerechtigkeitsprinzipien selbst verwendet; die konkrete Ausgestaltung einer derartigen „gerechten“ Ordnung erfährt weniger Aufmerksamkeit. In diesem Kapitel werde ich dennoch auf die für dieses Thema relevanten Textstellen Bezug nehmen, um so ein vollständigeres Bild dessen zeichnen zu können, was für Rawls eine „legitime“ Gesellschaft ist oder sein kann.

Zunächst sind ein paar begriffliche und inhaltliche Unterscheidungen und Beziehungen zu erarbeiten. (1) Es muss noch einmal daran erinnert werden, wie Legitimität und Gerechtigkeit zusammenhängen; (2) ist zu diskutieren, wie die Legitimität von Politikentscheidungen und die von politischen Systemen zusammenhängen.

Ad (1): Legitimität und Gerechtigkeit sind eng verwoben (Reidy 2007). Ein gerechtes System muss den beiden Rawlsschen Gerechtigkeitsprinzipien adäquat sein, ein legitimes System hingegen muss – wie im letzten Kapitel erarbeitet wurde – lediglich dafür sorgen, dass das Freiheitsprinzip angewendet und sein fairer Wert garantiert wird. Unter der Einschränkung, dass Gesetze nur „within their proper jurisdiction“ angewendet werden dürfen (ibid.), lässt sich – wie in den vorangegangenen Kapiteln bereits dargestellt<sup>117</sup> – vermuten: Gerechtigkeit ist hinreichend für Legitimität, aber nicht notwendig. Während das Prinzip der Legitimität lediglich Mindestanforderungen an politische Systeme stellt, fordern die Gerechtigkeitsprinzipien weit mehr (Wenar 2013). Allerdings ist hier zu berücksichtigen, dass Ordnungen nicht allzu ungerecht sein dürfen, wenn sie legitim sein sollen (Reidy 2007).

Daher lohnt es sich, hier in einem ersten Schritt die idealisierende Annahme zu machen, dass legitime Ordnungen stets auch gerecht sind und damit auf den gemeinsamen Kern von Gerechtigkeit und Legitimität zurückzugreifen. Deshalb werde ich im Folgenden zunächst einmal erörtern, was eine „wohlgeordnete (gerechte) Gesellschaft“ Rawls zufolge ist und welchen Bedingungen sie gerecht werden muss. Abschließend bleibt dann darauf zu reflektieren, inwiefern es Diskrepanzen zwischen der Bestimmung legitimer und derjenigen gerechter staatlicher Ordnungen geben kann und wie mit ihnen im Dienste der Beantwortung meiner Fragestellung umzugehen ist.

Ad (2): Im vorigen Kapitel wurde diskutiert, dass ein politisches System legitim ist, wenn es aus einem entsprechend definierten Urzustandsszenario hervorgeht. Was heißt das nun auf der Ebene konkreter politischer Systeme? Vermuten ließe sich Folgendes:

---

<sup>117</sup> Vgl. Kap. 7.2 dieser Arbeit.

- (1) Genau dann, wenn ein System legitim ist, finden in ihm bestimmte faire Verfahren (hier in der Regel: demokratischer Art) statt.
- (2) Genau dann, wenn ein faires Verfahren stattfindet, kommt es zu fairen Politikergebnissen.

Daraus folgt dann:

- (3) Genau dann, wenn ein System legitim ist, kommt es zu fairen Politikergebnissen.

Gemäß einer prozeduralistischen Konzeption ist also ein System legitim, wenn in ihm bestimmte Verfahren implementiert sind. Diese Verfahren wiederum führen in der Regel zu bestimmten Politikergebnissen. Auf dieser Basis lässt sich dann behaupten: Ein System ist legitim genau dann, wenn in ihm (mehrheitlich) legitime Entscheidungen getroffen werden. In den folgenden Erörterungen wird es um die Verfahren und ihre Ergebnisse *in* einer „wohlgeordneten Gesellschaft“ gehen. Dabei soll ausgelotet werden, welches legitimatorische Potenzial Verfahren hier haben.

## 5.2. Die wohlgeordnete Gesellschaft im Politischen Liberalismus

Im vorigen Kapitel zu Rawls' Theorie habe ich mich mit der Frage danach befasst, wie Gerechtigkeits- bzw. Legitimitätsprinzipien zustande kommen, die dann als Ordnungsprinzipien für eine wohlgeordnete Gesellschaft dienen können. Dabei wurde deutlich, dass formale und materiale Grundsätze im Hinblick auf die Legitimität von Herrschaft in Rawls' Theorie eng verwoben sind. Zweifelsohne spielen Verfahren für die Legitimität der Rawlsschen Gesellschaft eine große Rolle. Die Gerechtigkeitsprinzipien aber formulieren durchaus inhaltliche Maßgaben für den Aufbau einer Rawlsschen „wohlgeordneten Gesellschaft“.

Rawls definiert die „wohlgeordnete Gesellschaft“ folgendermaßen:

„Now let us say that a society is well-ordered when it is not only designed to advance the good of its members but when it is also effectively regulated by a public conception of justice.“ (ToJ § 1)

Wie sieht eine solche „öffentliche Konzeption der Gerechtigkeit“ aus? Und wann wird das Wohl der Gesellschaftsmitglieder ausreichend gefördert? Diese Fragen versucht Rawls u. a. in *Justice as Fairness* zu beantworten. Zunächst einmal ist von Bedeutung, welche die „main features“ sind, die dann die Erfüllung der Forderungen der Gerechtigkeitsprinzipien möglich machen (JaF § 41.1).

Drei Bedingungen dafür, dass eine Gesellschaft „wohlgeordnet“ ist, formuliert Rawls in § 3.1 seiner Schrift *Justice as Fairness*:<sup>118</sup>

- (1) Eine erste Bedingung ist die *allgemeine Akzeptanz* einer *politischen* Gerechtigkeitskonzeption. Doch es ist nicht nur notwendig, dass jeder Bürger die Gerechtigkeitskonzeption akzeptiert, sondern auch, dass alle wissen, dass alle dieses Verständnis annehmen und dass das Volk „alles weiß, was es wissen würde, wenn seine Akzeptanz der Prinzipien eine Angelegenheit öffentlicher Übereinstimmung wäre“.
- (2) Die zweite Bedingung ist, dass es *öffentlich bekannt* ist, dass die Grundstruktur der Gesellschaft den Gerechtigkeitsprinzipien adäquat ist.
- (3) Schließlich müssen die Bürger einen *Gerechtigkeitsinn* haben, d. h., sie müssen befähigt sein, die Gerechtigkeitsprinzipien zu verstehen und „öffentlich anzuwenden“.

Rawls präsentiert dann fünf mögliche Ordnungsformen von Gesellschaften und versucht, herauszufinden, welche dieser Formen den Gerechtigkeitsgrundsätzen entspricht. Diese Ordnungsformen sind die folgenden: (1) Laissez-faire capitalism, (2) welfare-state capitalism, (3) state socialism, (4) property-owning democracy, (5) liberal socialism. Die leitende Frage ist dabei diese: „[W]hat kind of regime and basic structure would be right and just, could it be effectively and workably maintained?“ (Ibid. § 41.2) Angenommen, dass die entsprechenden politischen Systeme in Übereinstimmung mit ihrer „ideal institutional description“ funktionieren, so kann erwogen werden, welches der Systeme konform mit den zwei Gerechtigkeitsprinzipien ist (ibid.). Im Folgenden werde ich mir zunächst die genaueren Bestimmungen der fünf politischen Systeme anschauen, um im Anschluss daran zu erwägen, welche Ordnung(en) die „gerechte(n)“ bzw. „legitime(n)“ ist (sind).

Der Laissez-faire-Kapitalismus sichert in Rawls' Verständnis die formale Gleichheit der Bürger, weist aber die Anforderung zurück, dass ein „fair value“ der Gleichheit realisiert werden muss. Zudem wird die Anforderung, es müsse Chancengleichheit geben, zurückgewiesen: „It aims for economic efficiency and growth constrained only by a rather low social minimum.“ (Ibid. § 41.4) Der wohlfahrtsstaatliche Kapitalismus weist ebenfalls die Anforderung eines „fairen Werts“ der Freiheiten zurück, beachtet jedoch die Maßgabe, dass Chancengleichheit realisiert werden soll. Der Staatssozialismus wiederum wird der Anforderung nicht gerecht, es müsse Freiheit im oben definierten Sinne herrschen, es müssen grundlegende Rechte gewahrt sein. (Ibid.)

An dieser Stelle wird offensichtlich, dass die Ordnungen (1) bis (3) den Gerechtigkeitsprinzipien nicht entsprechen: Mal sind die „basic liberties“ im Sinne des ersten Gerech-

---

<sup>118</sup> Da ich an dieser Stelle nicht das Ziel verfolge, eine historische Arbeit über die Genese der Rawlsschen Position zu verfassen, werde ich nicht auf die Unterschiede zwischen den Schriften des „frühen“ und des „späten“ Rawls eingehen. Ich werde mich lediglich der Argumente aus seinen Schriften bedienen, die für die Rekonstruktion einer Legitimitätstheorie erforderlich sind.

tigkeitsprinzips nicht gesichert, mal fehlt es an Chancengleichheit oder dem „fairen Wert“ der Freiheiten. Damit verbleiben zwei mögliche Ordnungsformen gerechter Gesellschaften: (4) die Demokratie mit Eigentumsbesitz und (5) der liberale Sozialismus:

„Both a property-owning democracy and a liberal socialist regime set up a constitutional framework for democratic politics, guarantee the basic liberties with the fair value of the political liberties and fair equality of opportunity, and regulate economic and social inequalities by a principle of mutuality, if not by the difference principle.“ (Ibid. § 42.1)

Der liberale Sozialismus unterscheidet sich vom Staatssozialismus dadurch, dass „die politische Macht auf mehrere Parteien verteilt“ ist. Liberaler Sozialismus und die Demokratie mit Eigentumsbesitz sind dadurch unterschieden, dass in Ersterem die Produktionsmittel Eigentum der Gesellschaft und nicht privater Investoren sind. (Ibid.) Rawls entscheidet sich in seinen Ausführungen nicht für eine dieser beiden gesellschaftlichen Ordnungsformen, sondern geht davon aus, dass beide gleichermaßen geeignet sind, die Anforderungen der Gerechtigkeitsprinzipien umzusetzen:

„The theory of justice does not by itself favor either form of regime. As we have seen, the decision as to which system is best for a given people depends upon their circumstances, institutions, and historical traditions.“ (Ibid. § 42.2; ToJ § 43)

Zur Verdeutlichung dessen, was eine wohlgeordnete Gesellschaft ausmacht, stellt Rawls in einem nächsten Schritt die Demokratie mit Eigentumsbesitz und den wohlfahrtsstaatlichen Kapitalismus einander gegenüber. Beide Ordnungsformen gehen davon aus, dass Produktionsmittel in privater Hand sind. Sie unterscheiden sich dennoch in zwei zentralen Punkten: (1) Der Besitz der Produktionsmittel ist im Falle des wohlfahrtsstaatlichen Kapitalismus in den Händen weniger. Die Demokratie mit Eigentumsbesitz hingegen versucht den Besitz möglichst weit zu „streuen“. (JaF § 42.3) (2) Das Ziel des wohlfahrtsstaatlichen Kapitalismus ist, dass niemand unter einen bestimmten Mindeststandard fällt. Die Demokratie mit Eigentumsbesitz hingegen versucht zu vermeiden, dass es eine solche „Unterklasse“ überhaupt gibt, indem sie anstrebt „to realize in the basic institutions the idea of society as a fair system of cooperation between citizens regarded as free and equal“ (ibid. § 42.4).

Der wohlfahrtsstaatliche Kapitalismus ist damit den *Gerechtigkeitsprinzipien* nicht adäquat: Nur dadurch, dass der Besitz möglichst weit gestreut wird und versucht wird, zu erreichen, dass es eine „Unterklasse“ im strengen Sinne gar nicht gibt (d. h., die Lage der Mindestbegünstigten so weit wie möglich verbessert wird), kann dem Differenzprinzip genüge getan werden. Hier wird deutlich, warum der wohlfahrtsstaatliche Kapitalismus

auch den *Legitimitätsanforderungen* nicht genügt: Er sorgt aus Rawls' Sicht nicht für einen *fairen Wert* der Freiheiten.

Im Mittelpunkt der folgenden Erörterungen stehen also die Demokratie mit Eigentumsbesitz und ihre Institutionen. Die Frage, die auch in dieser Arbeit diskutiert werden soll, ist damit die folgende: Welche Rolle spielen Verfahren in einer Demokratie mit Eigentumsbesitz, haben sie legitimatorisches Potenzial und welche konkreten Verfahren sind zu implementieren, damit ein System legitim ist?

### 5.3. Reine Verfahrensgerechtigkeit, perfekte und imperfekte Verfahrensgerechtigkeit

Im Hinblick auf die Ausgestaltung einer *wohlgeordneten Gesellschaft* beschreibt Rawls einen Vier-Stufen-Gang: In einem ersten Schritt müssen von den Urzustandsparteien die Gerechtigkeitsprinzipien gewählt werden; in einem zweiten Schritt muss eine „constitutional convention“ stattfinden, die über grundlegende Ordnungsprinzipien der Gesellschaft entscheidet. An dieser Stelle verfügen die Handlungsträger bereits über ein etwas umfangreicheres Wissen als die Urzustandsprotagonisten: Sie wissen um „the relevant general facts about their society“, obgleich ihnen Informationen hinsichtlich der eigenen Person usw. natürlich weiterhin vorenthalten sind. Der dritte Schritt ist der „legislative stage“; aus dieser Perspektive muss die Gerechtigkeit konkreter Gesetze und *policies* bewertet werden. Im vierten und letzten Schritt werden diese Gesetze und Regeln durch Richter und Politiker auf konkrete Fälle angewendet. In diesem letzten Schritt verfügen die Entscheidungsträger auch über Wissen um „particular facts about individuals“. (Vgl. hierzu auch Wenar 2013; ToJ § 31)

Im zweiten Schritt stellt sich die Frage danach, wie die Verfassung einer wohlgeordneten Gesellschaft aussehen muss. Und, in Bezug auf unser Thema: Welche Rolle spielen Verfahren in dieser wohlgeordneten Gesellschaft? Welches legitimatorische Potenzial haben sie?

Zu unterscheiden sind an dieser Stelle verschiedene Formen von Verfahrensgerechtigkeit<sup>119</sup> (Hoffmann 1992: 179; vgl. kritisch Nelson 1980). Die „reine Verfahrensgerechtigkeit“ (*pure procedural justice*) zeichnet sich dabei durch die folgenden zwei Merkmale

---

<sup>119</sup> Vgl. zur Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Konzeptionen von „procedural justice“ und der Habermasschen und Rawlsschen Theorie Lafont (2003). Kritisch setzt sich auch Gustafsson (2004) mit dieser Unterscheidung auseinander.

aus: (1) Es gibt kein „independent criterion for the right result“ und (2) gibt es ein Verfahren, von dem gilt, „that the outcome is likewise correct or fair, whatever it is, provided that the procedure has been properly followed“ (ToJ § 14). Veranschaulicht wird dieser Fall von Rawls durch das Verfahren des Wettens (*gambling*). Inwiefern diese Erläuterung für unsere Diskussion relevant ist, kann an folgender Bemerkung Rawls' gesehen werden:

„What makes the final outcome of betting fair, or not unfair, is that it is the one which has arisen after a series of fair gambles. A fair procedure translates its fairness to the outcome only if it is actually carried out.“ (Ibid.)

Die konkrete Umsetzung der zwei Prinzipien erfolgt durch politische Verfahren wie die der Verfassungs- und Gesetzgebung. Dabei unterscheidet Rawls zwischen drei Formen der Verfahrensgerechtigkeit. *Imperfect procedural justice* wird nach Ansicht von Rawls bspw. in einem strafrechtlichem Prozess realisiert: Es gibt ein unabhängiges Kriterium dafür, welches Ergebnis „richtig“ ist. Zugleich aber gibt es kein Verfahren, das mit absoluter Sicherheit zum richtigen Ergebnis führen würde. Dennoch gilt: „The trial procedure is framed to search for and to establish the truth in this regard.“ (Ibid.)

Die perfekte Verfahrensgerechtigkeit lässt sich anhand des Aufteilens eines Kuchens demonstrieren: Dafür, welche Aufteilung des Kuchens gerecht ist, gibt es (in der Regel) ein unabhängiges Kriterium (gleiche Menge von Kuchen für jeden Beteiligten). Und es gibt zudem ein Verfahren, das mit absoluter Sicherheit zum richtigen Ergebnis führt: Derjenige, der den Kuchen aufteilt, nimmt sein Stück zum Schluss. (Ibid.)

Im Fall der reinen Verfahrensgerechtigkeit gibt es, wie soeben erwähnt, hingegen kein vom Verfahren unabhängiges Kriterium für Gerechtigkeit. Vielmehr ist in diesem Fall per definitionem gerecht, was auch immer das Ergebnis des Verfahrens ist (ibid. §§ 14, 31).<sup>120</sup>

Obgleich Rawls' Ausführungen zur Verfahrensgerechtigkeit und ihrer theoretischen Rolle nicht immer eindeutig sind, lässt sich das Urzustandsszenario vermutlich als „a case of pure procedural justice“ begreifen (Nelson 1980: 509): Was auch immer Ergebnis des (fiktiven) Deliberationsprozesses ist, ist „qua definitionem gerecht“ (Tschentscher 1999: 204).

Welche Rolle spielen Verfahren *in* der „wohlgeordneten Gesellschaft“? Da ein System wie oben (Kap. 5.1) erläutert legitim ist gdw. es zu legitimen Politikergebnissen kommt und Politikergebnisse genau dann legitim sind, wenn in ihm faire Verfahren stattfinden, wäre die Realisierung gerechter Verfahren eine Legitimitätsbedingung für politische Sys-

---

<sup>120</sup> Vgl. zu einer Auseinandersetzung mit der Bestimmung der Gerechtigkeitsformen und ihren Implikationen Nelson (1980).

teme. Aber welche Art von Verfahren muss realisiert werden? Es lässt sich vermuten, dass eine Legitimitätsbedingung für ein politisches System folgendermaßen aussieht: In ihm finden Verfahren statt, die den Anforderungen der *pure procedural justice* gerecht werden (ToJ § 43).<sup>121</sup>

Allerdings bemerkt Rawls: „Clearly any feasible political procedure may yield an unjust outcome.“ (Ibid.: § 31) Dies bedeutet, dass das Ideal reiner Verfahrensgerechtigkeit nicht erfüllt werden kann. Zugleich aber ist der politische Prozess damit auch nicht als Schema *perfekter* Verfahrensgerechtigkeit zu begreifen. Rawls bemerkt hierzu:

„Ideally a just constitution would be a just procedure arranged to insure a just outcome. The procedure would be the political process governed by the constitution, the outcome the body of enacted legislation, while the principles of justice would define an independent criterion for both procedure and outcome.“ (Ibid.)

Allerdings kann in einem durch eine Verfassung geordneten politischen System diese Art von Verfahrensgerechtigkeit nicht realisiert werden. Ein Verfahren, das mit absoluter Sicherheit zu richtigen Politikergebnissen führt, lässt sich wohl kaum ausmachen: „The best attainable scheme is one of imperfect procedural justice.“ (Ibid.) Die Verfassungsordnung als Verkörperung von imperfekter Verfahrensgerechtigkeit zu begreifen bedeutet, dass es im Rahmen bspw. der Gesetzgebung in einer wohlgeordneten Gesellschaft ein unabhängiges Kriterium dafür gibt, wann ein Gesetz richtig oder gerecht ist: Die Gesetze und Richtlinien müssen an unabhängigen Standards – den Gerechtigkeitsprinzipien – gemessen werden.

Allerdings bemerkt Rawls in § 14 der *Theory*, dass die Annahme, ein Verfahren führe zu gerechten Ergebnissen, nur dann plausibel ist, wenn eine gewisse „Hintergrundgerechtigkeit“ gewährleistet wird:

„Only against the background of a just basic structure, including a just political constitution and a just arrangement of economic and social institutions, can one say that the requisite just procedure exists.“ (ToJ § 14; vgl. ToJ § 43; vgl. Gledhill 2011: 8)

Auch hier ist es also so, dass man nur von einer gerechten bzw. legitimen Entscheidung sprechen kann, wenn zusätzlich zu den erforderlichen Verfahren bestimmte Rahmenbedingungen festgelegt sind.<sup>122</sup> Die Tatsache, dass eine bestimmte Hintergrundgerechtigkeit

---

<sup>121</sup> In § 43 der *Theory* geht Rawls auch auf die Rahmenbedingungen dafür ein, dass dem Differenzprinzip entsprochen wird. Da – wie oben erläutert – das Differenzprinzip zwar eine Gerechtigkeits-, nicht aber eine *Legitimitätsbedingung* darstellt, werde ich diese Erläuterungen hier ausklammern.

<sup>122</sup> Zu berücksichtigen ist hier, dass in der *Theory* nicht durchweg klar ist, welche Art von „Verfahrensgerechtigkeit“ Rawls in der Grundstruktur der wohlgeordneten Gesellschaft verkörpert sieht. An dieser Stelle

gewährleistet sein muss, dass also bestimmte Rahmenbedingungen gegeben sein müssen, damit die Verfahren tatsächlich zu gerechten bzw. legitimen Ergebnissen führen, macht deutlich, dass auch hier – allen Erwägungen hinsichtlich des legitimatorischen Potenzials von Verfahren zum Trotz – bestimmte extraprozedurale Prinzipien eingehalten werden müssen.<sup>123</sup> Und damit sind wir abermals auf die Frage nach dem Begriff des Verfahrens und dem Zusammenhang zwischen dem Verfahren und seinen Rahmenbedingungen verwiesen. (Ibid. §§ 43, 14)

#### 5.4. Die prozedurale Demokratie und die konstitutionelle Staatsform

In Anbetracht des Ausgangspunktes, den die Rawlssche Gerechtigkeitstheorie bietet, wäre es naheliegend anzunehmen, dass auch reale Verfahren, die innerhalb eines Systems implementiert werden, ein gewisses legitimatorisches Potenzial haben.<sup>124</sup> Tatsächlich aber behauptet Rawls in *Justice as Fairness*:

„A property-owning democracy has been described as a constitutional regime and not what we may call a procedural democracy. A constitutional regime is one in which laws and statutes must be consistent with certain fundamental rights and liberties, for example, those covered by the first principle of justice.“ (JaF § 44.1)

Rawls charakterisiert die nichtkonstitutionelle Staatsform bzw. Demokratie folgendermaßen:

„By contrast, a procedural democracy is one in which there are no constitutional limits on legislation and whatever a majority (or other plurality) enacts is law provided the appropriate procedures, the set of rules that identify law, are followed.“ (Ibid.)

Zunächst einmal scheint es so zu sein, dass Rawls der prozeduralen Demokratie große Sympathie entgegenbringen müsste: Das Volk ist souverän, kann seine Gesetze über sich selbst beschließen – ebenso wie die Urzustandsprotagonisten die Ordnungsprinzipien. In zugespitzter Form lassen sich die Annahmen einer rein prozeduralistischen Theorie mit Rawls folgendermaßen reformulieren:

---

versuche ich, Sinn aus den in den Paragraphen 14 und 43 aufzufindenden Äußerungen zu machen, die den politischen Prozess einmal als Schema „reiner“ und einmal als Schema „imperfekter“ Verfahrensgerechtigkeit beschreiben.

<sup>123</sup> Vgl. dazu auch Hoffmann (1992: 179).

<sup>124</sup> Vgl. Gyorfí (2013) zur Auseinandersetzung mit der Frage, ob eine „konstitutionelle“ oder eine „prozedurale“ Staatsform geeigneter seien. Der Autor geht hier auch bspw. auf die Frage ein, ob die Befürwortung von „konstitutionellen“ Limits ein hinreichender Grund dafür ist, einen „constitutional review“ zu institutionalisieren.

„Some have thought that if a people is truly democratic in spirit, a constitution with a bill of rights is unnecessary; while if a people is not democratic, such a constitution cannot make it so.“ (Ibid.: § 44.2)

Gegen diese Auffassung bringt Rawls eine weitere Erwägung ins Spiel: Seiner Ansicht nach unterscheiden sich konstitutionelle und prozedurale Staatsform in ihrer Position bezüglich der „politischen Soziologie“, die mit der Realisierung dieser Ordnungen einhergeht. Dabei geht der Vergleich grundsätzlich zugunsten des konstitutionellen Systems aus. Denn in einer konstitutionellen Staatsform sind die Rechte der Bürger, die Freiheiten, die gewährt werden, das Verständnis des Personenbegriffs und der Konzeption der Gesellschaft festgelegt. Dies wirkt sich dann positiv auf die Einstellung der Bürger zu ihrem System, seine Stabilität und die Realisierung der in den Gerechtigkeitsprinzipien Ausdruck findenden Werte aus. (Ibid.)

Denn in einem konstitutionellen System erwerben die Bürger einen Begriff der „öffentlichen politischen Kultur und ihrer Traditionen im Hinblick auf die Interpretation basaler konstitutioneller Werte“. Und die Interpretation derartiger konstitutionell festgeschriebener Normen bzw. Werte und ihre Affirmation durch die politischen Parteien hat Rawls zufolge eine wichtige *edukative Funktion*. Die Werte, welche durch die Gerechtigkeitsprinzipien zum Ausdruck gebracht wurden, sind dann effektiver in der politischen Kultur implementiert als es in einem prozeduralen System der Fall wäre. (Ibid.; vgl. auch Maus 1998)

Allerdings scheint hier der folgende Einwand nahezuliegen: Selbst eine prozedurale Demokratie bedarf einer gewissen Festlegung, unabhängig davon, ob sie schriftlich kodifiziert ist oder nicht. Zumindest die Art der Verfahren, die befolgt werden müssen, wenn bspw. ein Gesetz zustande kommen soll, muss schließlich festgelegt sein. Und aus Sicht eines Prozeduralisten ließe sich dann behaupten: Die Rahmenbedingungen regeln die Verteilung grundlegender Rechte und Pflichten der Bürger, wodurch gewisse (unerwünschte) Ergebnisse wie solche, dass bspw. die Freiheitsrechte der Bürger nicht gesichert sein könnten, gar nicht erst zustande kommen können.<sup>125</sup> Damit stellen sich die folgenden Fragen: (1) Lassen sich die Rahmenbedingungen für eine prozedurale Demokratie so spezifizieren, dass gewisse (ungerechte oder illegitime) Ergebnisse gar nicht erst zustande kommen können? (2) Wenn die Rahmenbedingungen sich so spezifizieren lassen, ist die Demokratie dann noch im eigentlichen Sinne „prozedural“

---

<sup>125</sup> Vgl. dazu Fabienne Peters Position, wie sie in Kap. 3.1.2 dargestellt wurde.

oder gerät sie dadurch eher zu einer Form des „konstitutionellen“ Regimes? Dies verweist abermals zurück auf die im vorigen Kapitel aufgeworfene Frage nach dem Begriff des Verfahrens: Bezieht sich der Ausdruck „Verfahren“ lediglich auf den (bspw.) innerhalb der Institutionen stattfindenden *Prozess* oder gehören auch die vorgeblich rein formalen *Randbedingungen* zu den Entitäten, auf die sich der entsprechende Ausdruck bezieht?

## 5.5. Die wohlgeordnete Gesellschaft und ihre „Stabilität“

Dass Stabilität eine Legitimitätsbedingung ist, macht Rawls in seinen späten Schriften, so z. B. *Justice as Fairness*, deutlich (§ 55.3).<sup>126</sup> Hierbei präsentiert er ein zweiteiliges Argument: Der erste Teil umfasst die Rechtfertigung der gesellschaftlichen Ordnungsprinzipien als solcher. In einem zweiten Schritt muss dann erwiesen werden, dass eine durch diese Prinzipien geordnete Gesellschaft „stabil“ ist. In der bisherigen Arbeit habe ich mich mit dem – argumentativ und theoretisch wesentlich aufwändigeren – ersten Teil der Argumentation beschäftigt. Im Folgenden werde ich knapp die wesentlichen Überlegungen Rawls' bezüglich der Stabilität der durch die zwei Prinzipien strukturierten wohlgeordneten Gesellschaft darstellen.<sup>127</sup>

Eine wohlgeordnete Gesellschaft ist deshalb stabil, weil die in den zwei Prinzipien zum Ausdruck gebrachte „politische“ Konzeption der Gerechtigkeit bzw. Legitimität in einen *overlapping consensus* aller vernünftigen umfassenden Lehren fällt und daher von allen Bürgern aus der Sicht ihrer eigenen Weltanschauung affirmiert werden kann (Wenar 2013): Sie muss von den Bürgern „in the light of principles and ideals acceptable to their common human reason“ akzeptiert werden (PL: 137; Peter 2007a: 136) und die betroffenen Bürger müssen die Konzeption wechselseitig rechtfertigen können. Dies ist das Erfordernis des „öffentlichen Vernunftgebrauchs“: „In essence, public reason requires citizens to be able to justify their political decisions to one another using publicly available values and standards.“ (Wenar 2013)

Eine durch den öffentlichen Vernunftgebrauch rechtfertigbare Ordnung ist damit Rawls zufolge beständig. Der Frage, inwiefern die von ihm ausgezeichnete konstitutionelle Staatsform diesem Erfordernis gerecht wird, widmet sich Rawls u. a. im letzten Teil seiner Schrift *Justice as Fairness*: „This is the question whether justice as fairness is able to generate sufficient support for itself“ (JaF § 54.2). Die durch das Argument für die zwei

<sup>126</sup> Vgl. hierzu insbesondere Weithman (2013).

<sup>127</sup> Vgl. zu den folgenden Ausführungen auch Song (2012).

Prinzipien als „gerechtfertigt“ erwiesene Ordnung muss also auch eine solche sein, die nicht nur *stabil ist*, sondern auch *für ihre eigene Stabilität sorgen* kann (ibid. § 55.2; Weithman 2013: 97).

Im Vorigen wurde dargestellt, dass und warum das „konstitutionelle Regime“ die normativ ausgezeichnete Staatsform ist. Rawls schreibt im letzten Teil von *Justice as Fairness*:

„The social unity of a constitutional regime is seen to rest on such a consensus and this enables us to complete the discussion of stability [...] by giving a brief account of a reasonable moral psychology and of the good of political society“ (JaF § 54.2).

Auf derartige moralpsychologische Erwägungen (vgl. v. a. JaF § 59) kann ich hier nicht im Detail eingehen. Rawls geht aber davon aus, dass die Institutionen, die der *Justice-as-Fairness*-Konzeption gemäß sind, so gestaltet sind, dass die Bürger einer solchen Gesellschaft sich dem System gegenüber loyal verhalten (ibid. § 55.2). Allerdings ist eine Gerechtigkeitskonzeption nicht allein dadurch schon angemessen, dass sie von den Gesellschaftsmitgliedern akzeptiert wird: „[T]he explanation of why it is practicable must *be of the right kind*“ (ibid. § 55.3; meine Hervorhebung). Dies bedeutet vor allem, dass der Konsens innerhalb der Gesellschaft kein bloßer *modus vivendi* sein darf (ibid. § 58.1). In *Justice as Fairness* stellt Rawls einen *modus vivendi* dem *overlapping consensus* gegenüber (ibid. § 58.2). Zentral sind dabei zwei Merkmale: (1) ist die politische Konzeption eine moralische Konzeption und sie wird (2) auf Basis moralischer Erwägungen affirmiert (ibid. § 58.4). Rawls bemerkt:

„An overlapping consensus, therefore, is not merely a consensus on accepting certain authorities, or on complying with certain institutional arrangements, based on a contingent, or historical convergence of self- or group-interests. All three views in the model case support from within themselves the political conception: each recognizes its concepts, principles, and virtues as the shared content through which their several views coincide.“ (Ibid.)

Der Inhalt einer derartigen „politischen“ Gerechtigkeitskonzeption wird dabei nicht durch Einbezug und darauffolgende Abstraktion von den in der Realität existierenden bzw. für wahr gehaltenen Konzeptionen des Gerechten, sondern direkt von der Idee der Gesellschaft als eines „fair system of cooperation“ ausgehend gewonnen (ibid. § 56.3).<sup>128</sup> Und diese Konzeption darf natürlich keine umfassende Lehre voraussetzen oder aus ihr extrahiert werden.

---

<sup>128</sup> Was genau das heißt, dürfte allerdings strittig sein.

Für die Legitimität einer Ordnung sind damit neben der Rechtfertigbarkeit der Ordnungsprinzipien als solcher (Urzustandsszenario) auch die Stabilität und eine den Kriterien des öffentlichen Vernunftgebrauchs entsprechende Ordnung erforderlich, d. h., es ist erforderlich, dass die Bürger auch unter den Bedingungen eines Pluralismus verschiedener vernünftiger umfassender Lehren das „system of cooperation“ einander gegenüber rechtfertigen können (Peter 2007a: 137; Besch 1998: 87 f.).<sup>129</sup> Die zentrale Frage ist an dieser Stelle, ob die Tatsache, dass eine Konzeption dem „public reason“<sup>130</sup> entspricht, auch meint, dass bestimmte substanzielle Werte erfüllt sind (vgl. Peter 2007a: 138). Fabienne Peter verneint diese Frage: Ihrer Ansicht nach bestimmen die Werte des öffentlichen Vernunftgebrauchs lediglich die Rahmenbedingungen für das Aushandeln und Deliberieren der Bürger, machen aber keine inhaltlichen Vorgaben für die Ergebnisse dieser Aushandlungsprozesse (ibid.: 131).

Dieser Position widerspricht allerdings Rawls' eigenes Beispiel bezüglich des (geforderten) Wahlverhaltens der Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft: Nicht die Partei bzw. Person ist zu wählen, welche der eigenen Person den größten Nutzen verspricht oder in Übereinstimmung mit der eigenen ideologischen Überzeugung steht, sondern die Alternative, welche „dem Gemeinwohl am besten dient“ (PL: 219 f.). Damit scheinen die „shared values“ nicht lediglich die formalen Randbedingungen für den politischen Prozess zu bestimmen, sondern sich durchaus auch auf die inhaltlichen Motive der Entscheidungsträger zu beziehen (vgl. abweichend Peter 2007a: 138).

Und hier wird deutlich: Die Rahmenbedingungen müssen dem Legitimitätsprinzip und den Maßstäben des öffentlichen Vernunftgebrauchs entsprechen. Und für die Rechtfertigung eines diesen Prinzipien entsprechenden politischen Systems sowie der in ihm produzierten Ergebnisse müssen bereits bestimmte Werte vorausgesetzt werden, welche die des politischen Liberalismus sind: Freiheit und der „fair value“ dieser Freiheiten sowie das Ideal, dem gemäß nur bestimmte Gründe und Argumentationsformen im politischen Prozess zulässig sind, lassen es gerade nicht zu, dass man behaupten kann: „Gerecht ist ein Ergebnis, das durch ein Verfahren gerechtfertigt wurde, wie auch immer dieses Ergebnis *in concreto* aussieht.“ (Vgl. dazu PL: 192) Das politische System ist eines, das den

---

<sup>129</sup> Vgl. Peter (2007a) zum problematischen Verhältnis zwischen „Legitimität“ und „public reason“.

<sup>130</sup> „Dieser öffentliche Vernunftgebrauch besteht nun darin, dass sich die Bürger in der Diskussion von grundlegenden Gerechtigkeitsfragen und wesentlichen Verfassungsinhalten ihrer Gesellschaft nur auf solche Gründe berufen dürfen, welche sich auf die durch den politischen Konstruktionsprozess herausgearbeitete öffentliche und vernünftige Gerechtigkeitskonzeption stützen können.“ (Wöhst 2011: 29)

erwähnten Grundsätzen entspricht und diese Grundsätze sind „substantive and express far more than procedural values“ (ibid.).

Auf die Frage, ob es möglich ist, dass die Werte des politischen Liberalismus „neutral“ sind, bin ich in einem vorigen Kapitel bereits eingegangen und habe sie verneint. Damit wird deutlich, dass auch in diesem letzten Legitimationsschritt substanzielle Werte eine Rolle spielen, d. h., dass die von Rawls ausgezeichnete Staatsform bestimmte materiale Werte realisieren muss.

## 5.6. Die Rolle von Verfahren für die Legitimität eines Systems

Wie bereits diskutiert, plädiert Rawls für eine Demokratie mit Eigentumsbesitz und spezifiziert diese Wahl noch einmal, indem er gegen ein prozedurales und für ein konstitutionelles System argumentiert. Dies scheint zunächst einmal naheulegen, dass eine Legitimation allein durch Verfahren nicht hinreichend für die Legitimität eines Systems ist (vgl. Reidy 2007: 252). Fraglich war in diesem Kapitel also, welche Rolle Rawls den *realen* Verfahren in einer von ihm favorisierten „wohlgeordneten Gesellschaft“ genau einräumt. Klar ist in Anbetracht des Obigen, dass für Rawls bestimmte materiale Grundsätze unabkömmlich sind. Zugleich aber scheint die Redeweise von einer *Demokratie* mit Eigentumsbesitz zu fordern, dass auch (demokratische) Verfahren von Bedeutung sind.

Die folgenden Beschreibungen scheinen also auf die Rawlssche „wohlgeordnete Gesellschaft“ zuzutreffen:

- (A) Eine wohlgeordnete Gesellschaft ist eine solche, in der bestimmte inhaltliche Maßgaben unabkömmlich sind: Gleiche Freiheiten und ihr fairer Wert sowie Chancengleichheit (und ggf. das Differenzprinzip) müssen verwirklicht sein.
- (B) Die wohlgeordnete Gesellschaft ist nicht nur eine, deren Legitimität durch ein fiktives Urzustandsszenario erwiesen werden kann, sondern auch so gestaltet, dass die Autonomie der Bürger im wörtlichen Sinne gewährleistet ist: Die Bürger müssen das Recht und die Möglichkeit haben, über ihre Belange selbst zu entscheiden.
- (C) Die politischen Prozesse müssen den Maßgaben (imperfekter) Verfahrensgerechtigkeit entsprechen, also nach Muster eines „criminal trials“ verfasst sein. Damit müssen die politischen Verfahren in der Lage sein „to track the truth“, obgleich *nicht gesichert werden* kann, dass eben diese „richtige“ Entscheidung durch das Verfahren zustande kommt.
- (D) Eine wohlgeordnete Gesellschaft muss, um legitim zu sein, öffentlich rechtfertigbar und damit stabil sein – und zwar „stable for the right reasons“ (Wenar 2013). Dass und wie eine Gesellschaft in der Lage sein kann, für die Loyalität ihrer Bürger zu sorgen, wurde oben knapp diskutiert.

Hieraus ergibt sich ein komplexeres Bild dessen, was für Rawls die „richtige“ (legitime/gerechte) Gesellschaftsordnung ist: *Zum ersten* muss die Gesellschaftsordnung in einer fiktiven Prozedur als legitim erwiesen werden. *Zum zweiten* muss sich die faktische Gesellschaftsordnung innerhalb der Grenzen halten, welche durch die im Urzustandsszenario zustande gekommenen Grundsätze definiert werden. *Zum dritten* muss innerhalb der derartig definierten Gesellschaft von einem Verhältnis zwischen Grundsätzen *und* Prozeduren Gebrauch gemacht werden, welches dem in einer konstitutionellen Staatsform (und nicht dem in einer prozeduralen Demokratie) entspricht. Welches legitimatorische Potenzial haben die hier benannten Verfahren also? Klar ist: Die Demokratie (mit Eigentumsbesitz) und der demokratische Sozialismus sind für Rawls die präferierten Staatsformen. Und Demokratien sind in der Regel so definiert, dass in ihnen die Herrschaft des Volkes verwirklicht ist. „Herrschaft des Volkes“ meint dabei, dass das Volk selbst oder seine gewählten Vertreter über ihre Belange selbst beschließen. Der Modus der Erzeugung von *policies* muss dabei den Maßstäben der (imperfekten) Verfahrensgerechtigkeit entsprechen. Damit wird die Verbindung zwischen „Volksherrschaft“ und „Prozeduralismus“ deutlich: Die Demokratie bezieht ihre Legitimität eben nicht durch Rekurs auf bspw. die Annahme, dass es einen natürlichen – durch Herkunft oder Gott ausgezeichneten – Herrscher gibt. Vielmehr legt sie den Fokus auf die Art und Weise des Zustandekommens von Gesetzen, Regierungen, Volksvertretungen. Ausgezeichnet sind diese nämlich dadurch, dass sie durch ein demokratisches Verfahren zur Macht bzw. zur Geltung gekommen sind.

Eine radikal prozeduralistische Position könnte nun folgendermaßen lauten: Genau die Gesetze, Vertretungen, Herrscher, die rechtmäßig bzw. legitim sind, sind durch ein entsprechendes Verfahren zustande gekommen, das Ergebnisse nicht präjudiziert. Dieser Position verschreibt sich Rawls ausdrücklich nicht: Zum ersten sind – wie im letzten Kapitel gezeigt – in der Legitimation von Herrschaft durchaus extraprozedurale Prinzipien relevant. Zum zweiten – und das ist an dieser Stelle bedeutsamer – will Rawls sich nicht der These verschreiben, eine prozedurale Demokratie sei die angemessene Form der Realisierung seiner Prinzipien. Aufgrund verschiedener Erwägungen, welche insbesondere Fragen der politischen Soziologie einschließen, gelangt er zu der Überzeugung, eine konstitutionelle Staatsform sei angemessener, um eine *wohlgeordnete Gesellschaft* zu realisieren.

Anhand der Beschreibungen dessen, was Rawls unter „prozeduraler Demokratie“ und „konstitutioneller Staatsform“ versteht, wird deutlich, warum er zu dieser Überzeugung

gelangt: In einer konstitutionellen Staatsform müssen Gesetze etc. in Einklang mit bestimmten „fundamentalen Rechten und Freiheiten“ stehen, wie z. B. denen, welche vom ersten Rawlsschen Gerechtigkeitsprinzip bestimmt werden (JaF § 44.2). Demgegenüber steht die prozedurale Demokratie, in der es keinerlei Restriktionen im Hinblick auf das gibt, was von einer Mehrheit beschlossen wird: Was auch immer das Volk beschließt, ist legitim.

Zwar geht Rawls davon aus, dass das legitim oder gerecht ist, was von vernünftigen Bürgern unter adäquaten Rahmenbedingungen beschlossen worden *wäre*. Aber unter nichtidealen Bedingungen und mit nichtidealen Verhandlungspartnern muss die Möglichkeit berücksichtigt werden, dass Ergebnisse der (unrestringierten) Verhandlungen nichtgerecht sind.

An dieser Stelle ist noch einmal auf den Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Legitimität, der bereits im vorigen Kapitel beschlossen wurde, einzugehen: Dort wurde diskutiert, dass ein gerechtes Gesetz legitim ist, insofern es „within its proper jurisdiction“ angewendet wird (Reidy 2007). Unter Berücksichtigung dieser Einschränkung ließe sich also sagen: Gerechte Gesetze sind legitim. Und vermutlich ließe sich dies ausdehnen auf den Fall politischer Systeme: Gerechte Gesellschaftsordnungen sind legitim. Allerdings ist umgekehrt nicht Legitimität hinreichend für Gerechtigkeit. Denn damit ein Staat als „legitim“ bezeichnet werden kann, muss lediglich das Freiheitsprinzip (und sein fairer Wert) realisiert sein. Auf die Realisierung des Differenzprinzips kann also in diesem Zusammenhang auch verzichtet werden. Wir sollten also berücksichtigen, dass die „konstitutionellen Grenzen“, welche einer legitimen Ordnung gesetzt werden, ausschließlich auf die ersten beiden Gerechtigkeitsprinzipien, nicht aber auf das Differenzprinzip rekurrieren können.

Vor diesem Hintergrund lässt sich die Frage danach beantworten, welches legitimatorische Potenzial Verfahren *in* der wohlgeordneten Gesellschaft haben. Es scheint klar zu sein, dass demokratische Verfahren notwendig sind, damit eine Gesellschaft als „legitim“ bezeichnet werden kann: Allein die Forderung des ersten Gerechtigkeitsprinzips, welches grundlegende Rechte auf Freiheit – und damit auch auf Partizipation und Selbstbestimmung – festschreibt, macht dies deutlich. Allerdings zieht eben dieses Prinzip auch Grenzen der „Volksherrschaft“: Ein System, das demokratisch ist, aber andere grundlegende Freiheiten vernachlässigt (oder gar das Recht auf Partizipation abschaffen will), ist nicht als „legitim“ zu bezeichnen.

Obgleich in Rawls also häufig ein „Prozeduralist“<sup>131</sup> gesehen wird, muss seine Theorie komplexer nachgezeichnet werden: *Verfahren sind notwendig, aber nicht hinreichend für die Legitimität einer Ordnung*. Sie besitzen insofern legitimatorisches Potenzial, als sie die Demokratie im wörtlichen Sinne realisieren. Aber ohne „konstitutionelle“ Grenzen (Gledhill 2011: 12) der Selbstbestimmung droht die Staatsform, die im Dienste der und aus der Selbstbestimmung der Individuen entstand, sich gegebenenfalls abzuschaffen oder sich doch gegen die „eigentlichen“ Interessen der Bürger bzw. ihre grundlegenden Rechte zu wenden.

---

<sup>131</sup> Vgl. hierzu insbesondere Ricœur's Aufsatz *Is a Purely Procedural Theory of Justice Possible?* (1990), in dem er Bezug auf Rawls *qua* Beispiel für einen Verfahrenstheoretiker nimmt.

## 6. Diskurs, Verfahren, Demokratie, Volkssouveränität — Jürgen Habermas und Ingeborg Maus

### 6.1. Eine Verortung der Habermasschen Legitimitätskonzeption

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit.“ (Kant 1784) – Diese Phrase ist wohlbekannt. Sie ist für das Verständnis dessen, was man als „modernes Subjekt“ in demokratischen Verfassungsstaaten bezeichnen könnte, zentral: Wir begreifen das Faktum der Emanzipation, Aufklärung, Autonomie als Grundlage des in demokratischen Verfassungsstaaten ebenfalls maßgeblichen Prinzips der Volkssouveränität. Denn ein mündiger, emanzipierter Bürger soll über seine Belange in Abstimmung mit seinen Mitbürgern selbst befinden. Die Bedeutung des Prinzips der Volkssouveränität wird auch in Art. 20 Abs. 2 GG deutlich, der festhält: „Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus“. Aus einer ideengeschichtlichen Perspektive hängt die maßgeblich in der Epoche der Aufklärung geprägte Auffassung von Volkssouveränität eng mit der Auffassung, Verfahren hätten ein legitimatorisches Potenzial, zusammen. In Anbetracht der Tatsache, dass in dieser Arbeit kantianische Theorien der Legitimität im Fokus stehen, lohnt es sich, einen kurzen Blick auf diesen Grundgedanken und seine Genese zu werfen.

Ein klassischer Ansatz, der diesen Zusammenhang herstellt und betont, ist der kontraktualistische: Legitim ist genau das System, das aus einem – wie auch immer genau zu rekonstruierenden – Naturzustandsszenario hervorgegangen ist bzw. hervorgegangen sein könnte. Die Autonomie der Staatsbürger bzw. Menschen wird damit in ihrem wörtlichen Sinne realisiert: Die Gesetze bzw. Verfassungen müssen so beschaffen sein, dass die Protagonisten sie sich selbst gegeben haben (könnten). Die Ableitung von Herrschaft bzw. ihrer Legitimität aus gottgegebenem Recht wird damit im Rahmen der Wendung hin zum autonomen Individuum als Autor der Gesetze, denen es unterworfen ist, überdacht und schließlich verworfen.

Einen Schritt in diese Richtung hat Rousseau gewagt, dessen vorrangiges Ziel es war, eine Ordnungsform der Gesellschaft zu entwickeln, in der die Autonomie der Bürger gewahrt wird, d. h. nur ein solches Gesetz, nur eine solche Ordnungsform Legitimität beanspruchen darf, das oder die dem Gemeinwillen entspricht. Er bezeichnet sich selbst als „Glied des Souveräns“ und schreibt dann:

„Ich behaupte deshalb, daß die Souveränität, da sie nichts anderes ist als die Ausübung des Gemeinwillens, niemals veräußert werden kann und daß der Souverän,

der nichts anderes ist als ein Gesamtwesen, nur durch sich selbst vertreten werden kann; die Macht kann wohl übertragen werden, aber nicht der Wille.“ (Rousseau 2006: 27)

Der Gemeinwille wiederum ist der Wille der vereinigten Individuen, die einer Gesellschaft angehören. Er entspricht aber nicht dem Gesamtwillen, d. h. der bloßen Aggregation der Einzelwillen. Obgleich die genaue Beziehung zwischen Gemein- und Gesamtwille strittig ist, lässt sich doch zumindest festhalten, dass der Gemeinwille der Wille der „Volkskörpers“ ist, der so beschaffen ist, dass er auf das „Gemeinwohl“ zielt (vgl. Rousseau 2006: 30 f.). In gewisser Hinsicht bezieht Rousseau hier zweifelsohne materiale Prinzipien mit ein: Ein gegebenes, vom Verfahren der Deliberation unabhängiges „Gemeinwohl“, das durch den Volkswillen realisiert werden muss, ist schließlich ohne Rekurs auf übergeordnete Prinzipien nicht zu begründen (ibid.: 42; vgl. auch Estlund 2008: 102 f.).

Die Idee der Selbstgesetzgebung bzw. Autonomie im Hinblick auf die Legitimität von staatlichen Ordnungen erreicht im Falle Kants dann ihre radikalste Formulierung: Normen müssen so beschaffen sein, dass sie von einem jeden vernünftigen Subjekt auf Basis vernünftiger Erwägungen beschlossen werden könnten. Bezüglich der Rechtfertigung moralischer Normen bedeutet dies, dass diese Normen stets so beschaffen sein müssen, dass die Maxime, die ihnen zugrunde liegt, zum allgemeinen Gesetz werden könnte. Zwar sind moralische und rechtliche Normen bei Kant insofern klar voneinander zu trennen, als rechtliche Maßgaben im Gegensatz zu moralischen nicht auf die Gesinnung der handelnden Subjekte Bezug nehmen, sondern lediglich auf ihr „äußeres“ Handeln. Das Universalisierungsgebot bleibt jedoch gleich: Auch rechtliche Normen müssen unter vernünftigen Erwägungen für alle gelten können, die diesen unterworfen sind. So ist „das Recht der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen *nach einem allgemeinen Gesetz* der Freiheit zusammen stimmen kann“. (Vgl. Kersting 1994: 180-185)<sup>132</sup>

Die Staatsform, die Kant für legitim erklärt, ist die „Republik“. Republiken sind durch Gewaltenteilung und Volkssouveränität bzw. Selbstgesetzgebung gekennzeichnet. Und Repräsentation bzw. Gewaltenteilung stehen bei Kant letztlich im Dienste der Verwirklichung der Autonomie des Volkes: Der vernünftige Wille aller, der universale „Vernunftwille“ nämlich kann dann und nur dann realisiert werden, wenn (a) die gesetzgebende

---

<sup>132</sup> Vgl. Maus (1992: 235 passim) zur Bedeutung der Autonomie bei Kant und Rousseau.

Gewalt beim Volk liegt und (b) der „Despotismus“ einer uneingeschränkten Demokratie vermieden wird,<sup>133</sup> d. h., keine Gewalt allein die gesamten Geschicke des Volkes lenken kann und darf. (Kant 2011: 23)

Auf die Frage, wie eine staatliche Herrschaft organisiert werden kann, welche die Autonomie des Volkes wahrt, gibt Kant damit eine Antwort, die klar macht, dass eine und nur eine Staatsform – die sogenannte Republik – dem *vernünftigen* Willen des Volkes gerecht wird. Anhand eben dieser Formulierung wird jedoch deutlich, wo unter modernen Bedingungen ein Problem der Kantschen Theorie liegen könnte: Wie auch Rousseau und Locke nimmt Kant letztlich Rekurs auf ein übergeordnetes Konzept von „Vernünftigkeit“, das *nur eine einzige Auflösung* für die Suche des Volkes nach einer selbstbestimmten Lebens- und Organisationsform zulässt: Die vernünftige Republik, der das Vernunftrecht realisierende Staat in der von Kant vorgeschlagenen Ausgestaltung. Die Gültigkeit eben dieses „Vernunftrechts“ ist aber strittig geworden: Gibt es eine *universale Vernunft*, nur eine richtige Lösung für die Frage nach der Ordnungsform politischer Gesellschaften, nur einen gültigen Katalog moralischer Prinzipien?

Einem solchen radikalen „Vernunftuniversalismus“ tritt (zumindest auf den ersten Blick) Habermas entgegen. Zwar nimmt auch er – wie unten noch zu sehen sein wird – auf die Universalisierbarkeit von Normen als Test für ihre Gültigkeit Bezug. Jedoch scheint er zumindest abzustreiten, dass es nur einen Katalog moralischer bzw. ethischer Normen gibt, der Gültigkeit hat. Die Normen müssen einem „herrschaftsfreien Diskurs“ standhalten können, aber dieser Diskurs könnte (dies ist allerdings nicht ganz unstrittig) unter verschiedenen Bedingungen zu verschiedenen Ergebnissen führen.<sup>134</sup> Der Übergang von Kants „Vernunft-“ zu Habermas „Diskurstheorie“ lässt sich folgendermaßen beschreiben:

„The emphasis shifts from what each can will without contradiction to what all can agree to in rational discourse. Validity construed as rational acceptability is not something that can be certified privately; it is tied to communication processes in which claims are tested argumentatively by weighing reasons pro and con.“  
(McCarthy 1994: 45 f.)

Die Volkssouveränität, die bei Kant noch im autonomen Subjekt verankert war, findet so ihren Ort im unter Freien und Gleichen stattfindenden Diskurs, sie ist „situated in de-

---

<sup>133</sup> Vgl. zur Definition der „despotischen“ Demokratie, die dem Muster der athenischen Polis-Demokratie entspricht, Kant (2011: 23) in *Zum ewigen Frieden*.

<sup>134</sup> Vgl. zu einer Verhältnisbestimmung von Öffentlichkeit und Legitimation in der Ideengeschichte auch Greve (2009: 26 f.).

mocratic procedures“ (Leydet 1997: 38). Rehg/Bohman (2011) bemerken an dieser Stelle treffend:

„Habermas’s version is heavily indebted to the Kantian tradition. Like Kant, he considers morality a matter of unconditional moral obligations [...]. Also like Kant, Habermas links morality with respect for autonomous agency: in following the dictates of impartial reason, one follows one’s own conscience and shows respect for other such agents.“

Die Kritik, die an den überkommenen Positionen geäußert wird, führt „nicht zu einer Einschränkung, sondern zu einer Umdeutung des Prinzips der Volkssouveränität; diese soll sich unter den diskursiven Bedingungen eines in sich differenzierten Meinungs- und Willensbildungsprozesses äußern können“ (F&G: 612). Die Volkssouveränität ist damit „subjektlos und anonym geworden“, sie ist „intersubjektivistisch aufgelöst“ und „zieht sich in die demokratischen Verfahren und in die anspruchsvollen kommunikativen Voraussetzungen ihrer Implementierung zurück“ (ibid.: 626).

Es sieht an dieser Stelle also so aus, als ob Habermas’ Verortung der Volkssouveränität letztlich dazu führt, dass der Fokus seiner Legitimitätstheorie nicht so sehr auf dem „vernünftigen Ergebnis“, der Realisierung des „Gemeinwillens“ etc. liegt, sondern auf dem *Verfahren*, das allerdings verschiedene politische Ergebnisse oder Präferenzen hervorbringen kann. Was genau dies heißt und ob Habermas eine solche Konzeption tatsächlich konsistent explizieren kann, wird unten zu klären sein.

Deutlich ist bislang geworden, inwiefern sich Habermas von einer „bewusstseinsphilosophischen“ Theorie (Greve 2009: 69) der Legitimität abwendet und die Forderung nach der Universalisierbarkeit von Normen in eine diskurstheoretische Konzeption integriert. Abgekehrt von bewusstseinsphilosophischen Konzeptionen – insbesondere von der Hegels – hatten sich auch Marx und Engels, die Hegel bekanntermaßen „vom Kopf auf die Füße“ stellen wollten. Sie strebten danach, die Basis für die Explikation von staatlicher Herrschaft nicht mehr in dem Subjekt oder gar einem Hegelschen „Weltgeist“ zu suchen, sondern in den ökonomischen Verhältnissen, welche diese Engels und Marx zufolge bestimmen (Wolff 2015). Obgleich sich Habermas weder der Annahme, die ökonomischen Verhältnisse determinierten den staatlichen „Überbau“ noch der geschichtsteleologischen Theorie Marx’ und Engels’ anschließt, nimmt er einige Gedanken dieser Theoretiker auf

und bezieht sie in seine zeitkritischen Diagnosen mit ein. Von diesem Teil der Habermasschen Theorie wird hier aber nicht die Rede sein.<sup>135</sup>

Im Folgenden werde ich in einem ersten Schritt in Habermas' Diskursethik einführen, um dann das Demokratie- und das Diskursprinzip zu unterscheiden und zu explizieren und um schließlich die Legitimitätsbedingungen politischer Herrschaft nach Habermas bestimmen zu können. Im Anschluss werde ich dann auf die Leitfrage dieser Arbeit Bezug nehmen und die Frage stellen, welche Rolle „Verfahren“ – vor allem diskursiver Art – für die Legitimation politischer Systeme spielen.

Im Anschluss an Greves Überblick (2009: 30) sind im Hinblick auf die Habermas-Exegese zwei Fragen zu stellen:

- (1) „Was sind die Maßstäbe für eine vernünftige Form des gesellschaftlichen Lebens?“
- (2) „Wie lassen sich diese unter den Bedingungen einer modernen<sup>136</sup> differenzierten Gesellschaft durchsetzen und bestimmen?“

Die zentrale Leitfrage dieser Arbeit ist Frage (1). Frage (2) steht nicht im Fokus dieser Arbeit, wird jedoch bei Bedarf in die Auslegung und Einordnung von Habermas' Theorie einbezogen.

Abschließend wird zu beurteilen sein, ob der Diskurs allein ausreichendes legitimatorisches Potenzial hat, um eine gesellschaftliche Ordnungsform zu rechtfertigen. Insbesondere wird die Frage zu stellen sein, ob Demokratie- und Diskursprinzip lediglich vorgeben, dass ein Verfahren unter freien und gleichen Protagonisten stattfinden muss, damit ein System gerechtfertigt ist, oder ob sie zudem bestimmte materiale Bedingungen implizieren, die dann im Rahmen dieser Arbeit expliziert werden müssten.

---

<sup>135</sup> Vgl. überblicksartig zum Aufgriff marxistischer Ideen bei Habermas, insbes. in *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, auch Greve (2009: 49–56).

<sup>136</sup> „Modernität meint dabei (1) nachmetaphysische Bedingungen, d.h. es gibt keinen metaphysisch gesicherten Konsens über Fragen des guten und richtigen Lebens; (2) die Gesellschaft lässt sich nicht wie eine Familie oder Gruppe im Ganzen versammeln: sie muss Konsens über Organisationen und formale Regelungen herstellen; (3) viele Prozesse lassen sich erst dann effektiv gestalten, wenn sie zumindest für eine bestimmte Zeit von dem Druck entlastet werden können, dass alle von ihnen betroffenen Personen der Gestaltung der entsprechenden Prozesse immer zugleich zustimmen können.“ (Greve 2009: 30)

## 6.2. Die Diskursethik

### 6.2.1. Allgemeine Annahmen

Einleitend wurde bereits darüber gesprochen, dass Habermas sein Begründungsprogramm auf der Basis einer bestimmten politikphilosophischen Konzeption aufbaut, die insgesamt davon ausgeht, dass Normen aus dem autonomen Willen des Individuums begründet werden sollen: Sowohl die Vertragstheoretiker als auch Kant waren dieser Ansicht und vertraten die genannte These auf unterschiedliche Weise. Auch das von Habermas formulierte Prinzip soll so beschaffen sein, dass es einen „allgemeinen Willen ausdrück[t]“ (MKH: 73). Moralische Grundsätze müssen Habermas zufolge so beschaffen sein, dass sie einem „herrschaftsfreien Diskurs“ standhalten können. Wie kommt Habermas zu dieser Behauptung und welche theoretischen Folgen hat sie?

Die Habermasche Diskursethik lässt sich mit Greve (2009: 87) und Willers (2014) durch vier Merkmale kennzeichnen: Sie ist (1) *deontologisch*, d. h., sie stellt „die Frage nach dem Gerechten, nicht diejenige nach dem Guten“ (Greve 2009: 87). Dies bedeutet, dass die Habermasche Ethik nicht bestimmen möchte, welches „Gut“ zu erreichen ist (wie bspw. Wohlstand, Glück, Tugenden), sondern was „richtig“ ist, welche Normen zu realisieren sind – zunächst einmal also durchaus unabhängig davon, ob damit ein bestimmtes Gut realisiert wird oder nicht.

Die Diskursethik ist (2) *universalistisch*: Adressaten der Rechte bzw. des Moralprinzips, welche(s) die Theorie zuspricht, sind *alle* Menschen in *allen* Kulturen und Epochen. Damit distanziert Habermas sich z. B. von kontextualistischen Theorien, welche davon ausgehen, dass die Gültigkeit von Normen von den Bedingungen, unter denen sie angewendet werden sollen, abhängig ist. (Ibid.)

Zum (3) ist die Diskursethik eine *kognitivistische* Theorie (ibid.). Nichtkognitivisten

„agree with error theorists that there are no moral properties or facts. But rather than thinking that this makes moral statements false, non-cognitivists claim that moral statements are not in business of predicating properties or making statements which could be true or false in any substantial sense.“ (van Roojen 2013)

Der Kognitivismus geht hingegen prinzipiell davon aus, dass Sätze, welche Normen ausdrücken, wahr oder falsch, d. h., *wahrheitsfähig* sind (ibid.). Moralische Fragen können Habermas gemäß „im selben Sinne wie Wahrheitsfragen einer diskursiven Klärung“ unterzogen werden (Greve 2009: 87). Dabei macht Habermas freilich nicht den Fehler, zu

behaupten, dass moralische „statements“ in genau demselben Sinne wahr oder falsch sind wie konstative. Vielmehr wendet er sich gegen „eine Angleichung normativer Aussagen an deskriptive Aussagen“ (MKH: 62). Mit moralischen und Tatsachenbehauptungen werden Habermas zufolge *analoge* Geltungsansprüche erhoben; es ist allerdings zu unterscheiden zwischen Wahrheits- und Richtigkeitsansprüchen: Während mit konstativen Sprechakten ein Wahrheitsanspruch erhoben wird, wird mit moralischen Aussagen ein Richtigkeitsanspruch erhoben (ibid.: 66, 73).<sup>137</sup>

(4) ist die Diskursethik *formalistisch*: Sie macht ihrem eigenen Anspruch zufolge keine inhaltlichen Vorgaben „für die Entscheidung moralischer Fragen“, sondern gibt lediglich ein Verfahren – den Diskurs – vor, dessen Durchführung zur Beantwortung der Fragen nach der normativen Richtigkeit von Maßgaben führt (Greve 2009: 87; vgl. zu den Grundlagen der Diskursethik auch Meisenbach 2006: 41–45). Insbesondere dieses vierte Merkmal der Habermasschen Diskursethik macht die Bedeutung der Verfahren für seine Moralkonzeption deutlich: Was „richtig“ bzw. „gerecht“ ist, kann rational entschieden werden – und zwar durch einen Diskurs unter Freien und Gleichen, in dem lediglich der „zwanglose Zwang des besseren Arguments“ gilt (vgl. in diesem Zusammenhang auch Iser/Strecker 2010: 149).

### 6.2.2. Der Universalisierungsgrundsatz

Ausgangspunkt der Habermasschen Moraltheorie ist der Universalisierungsgrundsatz „U“. Dieser ist grundsätzlich als eine „Argumentationsregel“ zu verstehen, welche es möglich macht, dass Einverständnis in moralischen Fragen erzielt wird (MKH: 76). Im Rahmen wissenschaftlicher oder theoretischer Erwägungen wird häufig zwischen Deduktion und empirischer Beobachtung unterschieden, d. h. zwischen „allgemeinen Hypothesen“ und „singulären Beobachtungen“. Um (empirische) Theorien aufzustellen, ist es in der Regel erforderlich, dass auf Induktion zurückgegriffen wird: Allein durch singuläre Beobachtungen und Deduktion kann keine Theorie über einen Aspekt der Welt verfasst werden. Diese Stelle nimmt für Habermas im Rahmen moralischer Fragen der Universalisierungsgrundsatz (U) ein; er überbrückt die „Kluft“ zwischen einzelnen Beobachtungen

---

<sup>137</sup> Vgl. zur Unterscheidung von Wahrheits-, Richtigkeits- und Wahrhaftigkeitsanspruch und der möglichen „diskursive[n] Klärung“ selbiger Greve (2009: 76–78).

und Ableitungen aus dem Gegebenen. (Ibid.: 73)<sup>138</sup> Diese Argumentationsregel „muß sorgfältig unterschieden werden – von irgendwelchen inhaltlichen Prinzipien oder Grundnormen, die nur den Gegenstand moralischer Argumentationen bilden dürfen“ (ibid.: 103). Sie lautet:

„So muß jede gültige Norm der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines *jeden* Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von *allen* Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können.“ (Ibid.: 75 f., Hervorhebung im Original)

Eine ähnliche Formulierung findet sich an späterer Stelle: „U“ gilt,

„wenn die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus einer *allgemeinen* Befolgung der strittigen Norm für die Befriedigung der Interessen eines *jeden Einzelnen* voraussichtlich ergeben, von allen zwanglos akzeptiert werden können“ (ibid.: 103, Hervorhebung im Original).

Habermas zufolge ist es so, dass jede moralphilosophische Argumentation letztlich so beschaffen ist, dass sie „auf pragmatischen Voraussetzungen beruht, aus deren propositionalem Gehalt der Universalisierungsgrundsatz ‚U‘ abgeleitet werden kann“ (ibid.: 92 f.). Ein Einwand von „Antikognitivist“ ist – ähnlich wie im Falle der Rawlsschen Theorie –, der Universalisierungsgrundsatz sei lediglich „eine vorschnelle Verallgemeinerung der moralischen Intuitionen unserer eigenen westlichen Kultur“. Darauf antwortet Habermas mit einer „transzendentalen“ Argumentation zugunsten des Universalisierungsgrundsatzes (ibid.: 87).

Nach einer „transzendentalen“ Begründung zu suchen, bedeutet zunächst einmal, nach der Bedingung der Möglichkeit von etwas zu fragen. Habermas möchte in diesem Sinne erweisen, dass die in (U) explizierten Anforderungen letztlich auf die Bedingung der Möglichkeit moralischer Argumentation überhaupt zielen: Jeder, der sich auf den Diskurs einlässt, muss Habermas zufolge – sei es auch noch so implizit – den Universalisierungsgrundsatz als Bedingung der Möglichkeit des Diskurses akzeptieren: Nur dann, wenn alle davon ausgehen, dass der „zwanglose Zwang des besseren Argumentes“ gilt und nur die Normen Gültigkeit haben, die allgemeine Akzeptanz genießen, macht es überhaupt Sinn, sich auf einen Diskurs über moralische Prinzipien einzulassen.

---

<sup>138</sup> Diese Analogie allerdings scheint mir (1) nicht ganz unproblematisch und (2) auch verhältnismäßig unklar zu sein.

Wichtig ist an dieser Stelle noch, dass „die Begründung von Normen und Geboten die Durchführung eines realen Diskurses verlangt und letztlich nicht monologisch, in der Form einer im Geiste hypothetisch durchgespielten Argumentation möglich ist“ (MKH: 78). Damit stellt der Universalisierungsgrundsatz bestimmte Anforderungen an moralphilosophische Grundsätze bzw. Handlungsanweisungen und gibt gewissermaßen auch eine „Methode“ vor, an der wir uns ausrichten können, wenn wir nach dem moralischen Grundsatz suchen, welcher letztlich vorgibt, was „gerecht“, „legitim“ oder „moralisch richtig“ ist.

Der „diskursethische[...] Grundsatz“ (D) ist dann Habermas zufolge schließlich die Norm, welche „die Grundvorstellung einer Moraltheorie ausspricht, aber nicht zur Argumentationslogik gehört“ (ibid.: 103). (D) setzt dabei bereits verschiedenes voraus: (1) müssen moralische Prinzipien überhaupt wahrheitsfähig sein und (2) muss voraussichtlich auch der Universalisierungsgrundsatz als Argumentationsregel, nach der (D) zustande kommt, seine Gültigkeit haben (ibid.: 76).<sup>139</sup> Es ergeben sich also die folgenden Schritte für Habermas' Begründungsprogramm:

- (1) Die Wahrheitsfähigkeit von Normen muss erwiesen werden.
- (2) Der Universalisierungsgrundsatz muss aufgestellt und begründet werden.
- (3) Für die Begründung des Universalisierungsgrundsatzes greift man auf eine transzendente Argumentationsstrategie zurück.
- (4) Aus den von Habermas gemachten Voraussetzungen sowie dem Universalisierungsgrundsatz (U) muss ein Moralprinzip abgeleitet werden.
- (5) Das Diskursprinzip (D) muss als angemessenes Moralprinzip erwiesen werden.
- (6) Einzelne Handlungsanweisungen müssen den „diskursiven Test“ durchlaufen, der die Richtigkeit/Falschheit derselben etabliert.

Von der allgemeinen Frage nach der Wahrheitsfähigkeit von Normen kommt Habermas so in einigen Schritten zur Möglichkeit der Begründung einzelner Handlungsanweisungen. Die hier dargestellten Schritte sollen daher im Weiteren überprüft werden.

Die Bedingung der Möglichkeit des moralischen Diskurses ist – wie bereits erwähnt – die Gültigkeit von (U): Es müssen „die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus einer *allgemeinen* Befolgung der strittigen Norm für die Befriedigung der Interessen eines *jeden* Einzelnen voraussichtlich ergeben, von *allen* zwanglos akzeptiert werden können“ (ibid.: 103). Habermas bemerkt in diesem Kontext: „Für [den Diskurstheoretiker] ist die Argumentationssituation in demselben Sinne ‚nicht-hintergebar‘ wie das Erkennen für den Transzendentalphilosophen“ (ibid.: 92). Zur Erläuterung dessen, was er unter einer

---

<sup>139</sup> Dieser Zusammenhang allerdings dürfte strittig sein. Zur Begründung dieser These komme ich an späterer Stelle (vgl. Kap. 6.3.1 dieser Arbeit).

„transzendentalen Begründung“ von (U) versteht, greift Habermas auf die folgende Argumentation zurück: Er stellt sich einen „Skeptiker“ vor, der u. a. bestreitet, dass der Universalisierungsgrundsatz die Argumentationsregel ist, welche in einem Diskurs über normative Fragen zur Anwendung kommen muss. Dieser Skeptiker bestreitet die Richtigkeit der grundlegenden Annahmen der Diskursethik: Er geht davon aus, dass (1) moralische Behauptungen nicht wahrheitsfähig sind und dass (2) der Universalisierungsgrundsatz nicht die angemessene Form ist, um die Wahrheit oder Falschheit derartiger Behauptungen zu erweisen. (Ibid.: 55 passim)

Um die Annahme des Skeptikers zu widerlegen greift Habermas auf die folgende Strategie zurück: Zunächst einmal macht er anhand verschiedener Gedankenexperimente deutlich, dass unseren alltäglichen Interaktionen die Intuition zugrunde liegt, dass Normen sehr wohl richtig oder falsch sein können. So reagieren wir – wie Habermas unter Rückgriff auf ein Argument Strawsons zeigt – auf eine Verletzung durch andere bspw. mit „Entrüstung“. Dies beweist dem Autor gemäß das Folgende:

- (1) Wenn wir in unserer Integrität verletzt werden, zeigen wir die Reaktion der Entrüstung.
- (2) Wenn wir Entrüstung zeigen, so gehen wir davon aus, dass eine (zwischenmenschliche) Norm verletzt wurde.
- (3) Wenn wir davon ausgehen, dass eine Norm verletzt wurde, liegt dem die Annahme zugrunde, dass es eine moralische Behauptung gibt, welche diese Norm ausdrückt und die richtig oder falsch ist.

Daraus folgt:

- (4) Wenn wir in unserer Integrität verletzt werden, zeigt sich die Annahme, dass es eine moralische Behauptung gibt, welche die (verletzte) Norm ausdrückt und die richtig oder falsch ist. (Ibid.: 55 ff.)

Die alltäglich stattfindenden Interaktionen, in denen wir von Fall zu Fall zwangsläufig das Gefühl haben, in unserer Integrität verletzt zu werden, lassen bei uns die Intuition entstehen, dass es wahre oder falsche moralische Behauptungen gibt, weil es Normen gibt, welche gültig oder nichtgültig sind. Damit wäre zumindest ein starkes auf Intuitionen beruhendes Argument dafür angebracht, dass die Annahme der Nichtkognitivisten, moralische Sätze seien nicht wahrheitsfähig, falsch ist. (Ibid.)

Geklärt ist damit freilich noch nicht, ob der Universalisierungsgrundsatz die *angemessene* Argumentationsregel für einen Diskurs über (wahrheitsfähige) moralische Sätze ist. Auch hier tritt der Skeptiker als entscheidender Herausforderer auf den Plan (vgl. auch Greve 2009: 91). Der hypothetische Gegner der Habermasschen Konzeption macht die folgende Behauptung:

„Es ist falsch, dass der Universalisierungsgrundsatz die Argumentationsregel für den praktischen Diskurs ist.“

Habermas vertritt die Ansicht, dass der Skeptiker damit einen performativen (Selbst-)Widerspruch begeht: Er muss im Zuge seiner Behauptung bereits voraussetzen, was er dann in der Behauptung bestreitet. Das zugrunde liegende Argument scheint das folgende zu sein:

- (1) Jeder, der etwas einem anderen Interaktionsteilnehmer gegenüber behauptet, will diesen zur Anerkennung der Wahrheit seiner Behauptung im Diskurs bewegen.
- (2) Wenn x den y zur Anerkennung der Wahrheit der eigenen Behauptung im Diskurs bewegen möchte, so setzt x damit voraus, dass die Anerkennung der Wahrheit der Behauptung durch y das Ziel eines Diskurses ist.
- (3) Der Skeptiker behauptet im Rahmen eines Diskurses etwas gegenüber einem anderen Interaktionsteilnehmer (hier: dem Diskurstheoretiker).
- (4) Der Skeptiker setzt voraus, dass die Anerkennung der Wahrheit der Behauptung durch den anderen das Ziel auch des Diskurses ist, in den er selbst involviert ist.
- (5) Genau dann, wenn der Universalisierungsgrundsatz richtig ist, ist die Anerkennung der Behauptungen der Interaktionsteilnehmer Ziel des Diskurses.
- (6) Der Universalisierungsgrundsatz ist richtig.

Der Skeptiker bestreitet die Richtigkeit des Universalisierungsgrundsatzes, welche doch aus seinen eigenen Annahmen folgt. Damit begeht er den angesprochenen performativen Widerspruch.

Auf verwandte Weise formuliert Rasmussen (1992: 20 f.) das transzendente Argument:

„A transcendental argument seeks to show that something, call it X, cannot be rejected and must be accepted as true because the very process of rejecting X depends on something else, call it Y-ing, and Y-ing could not exist unless X were the case. For a transcendental argument to work two things must be true: (1) Y-ing is something unavoidable, and (2) X is indeed necessary for the very possibility of Y-ing [...]“.

Setzen wir an dieser Stelle für „Y-ing“ das Erheben von Geltungsansprüchen und für „X“ das Prinzip, dass der Konsens (als Ergebnis eines herrschaftsfreien Diskurses) ein Kriterium für die Richtigkeit ist, ein, so ergibt sich das transzendente Argument für den Universalisierungsgrundsatz.

Ein zentrales Problem für Theoretiker Habermasscher Provenienz, die sich auf ein derartiges Argument gegen den Skeptiker berufen, ist die mögliche Diskursverweigerung desselben: Denn schließlich funktioniert das soeben rekonstruierte Argument nur unter der Bedingung (3), d. h. der, dass der Skeptiker überhaupt im Rahmen eines Diskurses etwas behauptet (MKH: 91; Greve 2009: 89, 91). Zentral ist jedoch für Habermas (ebenso wie für Apel, auf dessen transzendentes Argument hier zurückgegriffen wird), dass jeder, der als Opponent in einem Streit um moralische Fragen ernst genommen werden möchte,

sich auf die Forderungen des Universalisierungsprinzips einlassen muss, da „das als Argumentationsregel fungierende Verallgemeinerungsprinzip von Voraussetzungen der Argumentation überhaupt impliziert wird“ (MKH: 97; vgl. dazu auch Iser/Strecker 2010: 73 f. und Tschentscher 1999: 248).

Auf dieser Basis macht sich Habermas auf die Suche nach „Diskursregeln“, welche den bislang nur sehr abstrakt beschriebenen Diskurs (Diskurs als Argumentation und Rechtfertigungsverfahren) genauer bestimmen. Neben einigen logischen und semantischen Regeln, welche allerdings „keinen ethischen Gehalt haben“ und damit „keinen geeigneten Ansatzpunkt“ für „das gesuchte transzendentalpragmatische Argument“ darstellen (MKH: 97),<sup>140</sup> macht Habermas in Anschluss an Alexy die folgenden Maßgaben aus:

- (1) „Jeder Sprecher darf nur das behaupten, was er selbst glaubt.“
- (2) „Wer eine Aussage oder Norm, die nicht Gegenstand der Diskussion ist, angreift, muß hierfür einen Grund angeben.“
- (3) „Jedes sprach- und handlungsfähige Subjekt darf an Diskursen teilnehmen.“
- (4) Jeder
  - a. „darf seine Behauptung problematisieren.“
  - b. „darf jede Behauptung in den Diskurs einführen.“
  - c. „darf seine Einstellungen, Wünsche und Bedürfnisse äußern.“
- (5) „Kein Sprecher darf durch innerhalb oder außerhalb des Diskurses herrschenden Zwang daran gehindert werden, seine in [1] und [2] festgelegten Rechte wahrzunehmen.“ (Ibid.: 99)

Damit werden z. B. (3) der „Kreis der potentiellen Teilnehmer im Sinne einer Inklusion ausnahmslos aller Subjekte, die über die Fähigkeit verfügen, an Argumentationen teilzunehmen“ bestimmt, (4) gleiche Teilhabechancen am Diskurs gesichert und (5) die „Kommunikationsbedingungen“ spezifiziert, welche Chancengleichheit und „universellen Zugang“ sichern sollen (ibid.).

Dabei handelt es sich Habermas zufolge nicht einfach um eine Definition einer „Idealform der Kommunikation“, sondern vielmehr um „unausweichliche Präsuppositionen“ eines *jeden* Diskurses (ibid.: 99 f.; Greve 2009: 89).<sup>141</sup> Auch hier greift der Autor auf die Argumentationsfigur des performativen Widerspruchs, den er seinem (potenziellen) Gegner unterstellt, zurück: Jeder, der in einen Diskurs eintritt, muss Habermas zufolge schon die genannten Bedingungen voraussetzen und würde sich selbst widersprechen, wenn er das für seinen Sprechakt Vorausgesetzte dann im Sprechakt bestreiten würde (ibid.).

---

<sup>140</sup> Vgl. dazu Habermas (1983: 97): „Kein Sprecher darf sich widersprechen“ etc.

<sup>141</sup> Vgl. zu den vier Bedingungen einer idealen Sprechsituation bzw. den „kontrafaktischen Unterstellungen“, die im Diskurs gemacht werden müssen, Greve (2009: 83).

An dieser Stelle sei nur ein Beispiel für diese Habermasche Argumentationsfigur genannt: Es wird in diesem Zuge an unser „intuitive(s) Vorverständnis“ appelliert, mit dem wir in Diskurse eintreten. Zu diesem Vorverständnis gehört es, dass es widersprüchlich wäre, zu behaupten, dass man jemanden „mit Hilfe einer Lüge davon überzeugt [habe], [zu glauben], dass p“. (Ibid.: 100) Denn jemanden zu überzeugen, dass p, bedeutet eben gerade, dass man jemanden *mit guten Gründen* glauben macht, dass p. In einem Diskurs, der den Zweck hat, einen anderen von der eigenen Position zu überzeugen, ist folglich die Argumentationsregel (2) *unausweichlich* (ibid.: 98, 100).<sup>142</sup> Wichtig ist der Nachweis der Unausweichlichkeit der genannten Diskursregeln vor allem deshalb, weil es sich bei ihnen nicht um *unzulässige* Definitionen der Entscheidungssituation handeln darf, welche einfach „alles Weitere präjudizieren“ (ibid.: 99).<sup>143</sup> Ebenso „darf (bspw.) die Abgrenzung des Objektbereichs nicht schon den normativen Gehalt seiner Voraussetzungen präjudizieren; sonst macht man sich einer vermeidbaren *petitio principii* schuldig“ (ibid.: 94).

Dieses Problem – insbesondere der Frage, ob und inwiefern die von Habermas festgelegten Diskursregeln bereits inhaltliche Vorgaben machen und damit das Ergebnis des „Diskurs-Verfahrens“ bestimmen – wird im Anschluss an die Darstellung der Verwendung der Diskurstheorie und ihrer Voraussetzungen in der Legitimitätstheorie Habermas’ das Herzstück der Auseinandersetzung mit Habermas’ Konzeption bilden. Das Habermasche Argument für den Universalisierungsgrundsatz, dessen Grundlagen bereits im Argument gegen den Skeptiker dargelegt wurden, lässt sich folgendermaßen repräsentieren:

- (A) Wenn ich einen Sprechakt vollziehe, erhebe ich Geltungsansprüche.
- (B) Wenn ich Geltungsansprüche erhebe, strebe ich die Akzeptanz dieser Ansprüche an.
- (C) Wenn ich die Akzeptanz meiner Geltungsansprüche anstrebe, begeben mich in einen Diskurs, in dem ich andere dazu bringen kann, diese Akzeptanz zu zeigen.
- (D) Wenn ich es zum Ziel habe, andere in einem Diskurs zur Akzeptanz meiner Geltungsansprüche zu bewegen, habe ich es zum Ziel, dass mein Anspruch für jeden Diskursteilnehmer akzeptabel sein können muss.
- (E) Wenn ein Geltungsanspruch für jeden Diskursteilnehmer akzeptabel sein kann, wird vorausgesetzt, dass die Normen legitim sind, die dem Universalisierungsgrundsatz gemäß sind.

*Daraus folgt:* Wenn ich einen Sprechakt vollziehe, wird vorausgesetzt, dass die Normen legitim sind, die dem Universalisierungsgrundsatz gemäß sind.

- (F) Empirische Prämisse: Wir vollziehen Sprechakte.

<sup>142</sup> Ähnliche Argumente führt Habermas für weitere Diskursregeln an. Die kann hier aus Platzgründen allerdings nicht weiter ausgeführt werden.

<sup>143</sup> Vgl. dazu auch den abschließenden Teil dieses Kapitels (Kap. 6.5).

*Hieraus wiederum folgt:* Vorgeschlagene Normen müssen dem Universalisierungsgrundsatz gemäß sein.

Der am meisten hervorstechende problematische Punkt ist hierbei meines Erachtens Punkt (B) bzw. (E). Ich habe es nur dann zum Ziel, dass mein Anspruch für jeden Diskursteilnehmer akzeptabel sein muss, wenn ich davon ausgehe, dass Wahrheit allgemeine Akzeptierbarkeit impliziert. Und nur dann, wenn Wahrheit allgemeine Akzeptierbarkeit impliziert, folgt, dass solche Normen und nur solche Normen legitim sind, die dem Universalisierungsgrundsatz entsprechen.<sup>144</sup> Damit wird aber bereits vorausgesetzt, was eigentlich zu beweisen wäre: Die Wahrheit bzw. Richtigkeit von Normen besteht in ihrer allgemeinen Akzeptanz. Seine Konsenstheorie der Wahrheit muss Habermas also schon voraussetzen.<sup>145</sup> Zudem setzt Habermas voraus, *dass wir überhaupt Geltungsansprüche erheben*, d. h., dass wir überhaupt kommunikativ handeln und andere von unseren Ansichten überzeugen wollen. Wenn diese Prämisse aber nicht erfüllt ist, so folgt auch alles Weitere nicht.

Damit wäre ein – obgleich vielleicht in seinen einzelnen Schritten angreifbares – Argument für den Universalisierungsgrundsatz geführt. „[N]icht zur Argumentationslogik“ gehörig ist dann das Diskursprinzip selber, das „die Grundvorstellung einer Moralthorie ausspricht“ (MKH: 103). Es fordert,

„daß nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)“ (ibid.).

---

<sup>144</sup> Vgl. zur Bedeutung der Akzeptabilität bei Habermas auch Estlund (2008: 172).

<sup>145</sup> „Der Wechsel vom materialen zum prozeduralen Naturrecht bei Kant verbindet sich mit dem Übergang von der alten Korrespondenztheorie der Wahrheit [...] zu einer Konsenstheorie der Wahrheit“ (Maus 1992: 159; vgl. auch Greve 2009: 91 f.).

Dass eine „logical gap“ in der Begründung des Universalisierungsgrundsatzes besteht, bemerkt jedoch Rasmussen (1992: 29).

## 6.3. Die Diskurstheorie des Rechts

### 6.3.1. Das Argument für das Diskursprinzip: Eine Rekonstruktion

An dieser Stelle möchte ich den Versuch unternehmen, die Habermasschen Annahmen zu explizieren und sein Argument dafür zu rekonstruieren, dass das Diskurs- bzw. Demokratieprinzip und die darauf aufbauenden moralischen bzw. rechtlichen Anforderungen an „legitime“ Systeme gerechtfertigt sind. Das im letzten Abschnitt bereits zitierte Diskursprinzip ist ebenso vom Universalisierungsgrundsatz zu unterscheiden wie „inhaltliche[...] Prinzipien oder Grundnormen, die nur den Gegenstand moralischer Argumentationen bilden dürfen“ und der „normative[...] Gehalt der Argumentationsvoraussetzungen“ (MKH: 103).

Die Ableitung des Diskursprinzips ist weitgehend strittig (Greve 2009: 88). Festzuhalten sind jedoch die folgenden Punkte:

- (1) „D (setzt) die Begründbarkeit von U voraus[...]“.
- (2) D lässt sich „auch als eine sparsamere Formulierung der Diskursethik verstehen“.
- (3) „[D] beansprucht, U mithilfe von Argumentationsvoraussetzungen ableiten zu können“. (Ibid.)

Im Folgenden beanspruche ich nicht, dass in den Details äußerst komplizierte Problem der Ableitung des Diskursprinzips bei Habermas in dem Sinne zu *lösen*, als ich eine umfassende Auswertung der Forschungsliteratur vornehme. Ziel ist es aber, einen konsistenten *Vorschlag* für die Rekonstruktion dieses Argumentes zu machen.

Ein erster Hinweis ist die (auf Kant aufbauende) Annahme, dass Menschen „autonom“ sind:

- (1) Menschen verfügen über Autonomie.

Autonomie im wörtlichen Sinne ist das Vermögen, sich selbst Gesetze zu geben. Daher gilt:

- (2) Menschen sind genau dann autonom, wenn sie sich selbst die Gesetze bzw. Handlungsanweisungen geben, denen sie folgen sollen.

Daraus folgt:

- (3) Menschen sollen genau den Gesetzen folgen, die sie sich selbst geben.

Diese Vorgaben für legitime politische Systeme und Gesetze sind aber überaus unterbestimmt und lassen viele wesentliche Fragen offen: *Welche* sind die Gesetze, die Menschen sich geben können bzw. sollen? Ist einfach *jedes Gesetz*, das beliebige Menschen

sich geben, legitim? Dieser Ansicht aber scheint Habermas gerade nicht zu folgen. Schließlich legt er ja bspw. das Diskursprinzip als (freilich sehr abstrakte) Handlungsanweisung fest. Vielmehr scheint Habermas davon auszugehen, dass Menschen, die autonom sind, auch ein – wie auch immer genau zu bestimmendes – Vernunftvermögen haben. Daher scheint zu gelten:

- (4) Genau dann, wenn Menschen autonom sind, haben sie ein (wie auch immer genau zu bestimmendes) Vernunftvermögen.

Aus (1) und (4) folgt:

- (5) Menschen haben ein (wie auch immer zu bestimmendes) Vernunftvermögen.

(3) und (5) scheinen die Ausgangsannahmen für das Habermassche Argument für das Diskursprinzip zu formulieren: Menschen sind vernünftig und sollen den Gesetzen folgen, die sie sich selbst geben. Reicht das aus, um das Diskursprinzip zu etablieren? Habermas scheint behaupten zu wollen:

- (6) Wenn Menschen vernünftig sind und sich selbst ihre Gesetze geben (sollen), so entscheiden sie sich für das Diskursprinzip.
- (7) Das Diskursprinzip fordert: Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen können.

Aus (1), (5), (6) und (7) folgt dann:

- (8) Menschen sollen dem Grundsatz folgen bzw. sich dafür entscheiden, dass genau die Handlungsnormen gültig sind, denen alle Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen können.

Wie problematisch bzw. unproblematisch sind die Annahmen Habermas', die zutage treten, wenn man sein Argument für das Diskursprinzip – wie es die leitende Methode dieser Arbeit ist – einer rationalen Rekonstruktion unterzieht?

Die Annahme, dass Menschen über Autonomie verfügen, ist eine historisch gewachsene (vgl. dazu die Einleitung zu diesem Kapitel), die man vermutlich akzeptieren muss, wenn man sich überhaupt auf Habermas' Argumentation einlassen will. Die Tatsache, dass Menschen „autonom“ sind, bedeutet, dass sie das Vermögen haben, sich selbst Gesetze zu geben. Allerdings meint „Autonomie“ als Ausgangspunkt für eine Moraltheorie nicht nur „Vermögen, sich Gesetze zu geben“, sondern vielmehr, dass Menschen sich Gesetze geben *sollen* – weil *nur so* zustande gekommene Gesetze legitim sind. Diese Annahme wurde maßgeblich durch Rousseaus vor allem im *Contrat Social* entwickelte Theorie geprägt, im Rahmen welcher er davon ausgeht, dass Menschen in dem Sinne „frei“ sind, dass sie keinen Gesetzen unterworfen sein dürfen, die sie sich nicht selbst gegeben haben. Diese

Annahme wird man – obgleich sie im Rahmen einer anders angelegten Arbeit vielleicht noch einiger Auseinandersetzung bedürfte – akzeptieren können.

Betrachten wir die in (4) explizierte Annahme, dass genau die Wesen, die über Autonomie verfügen, auch über ein Vernunftvermögen verfügen. Der Anspruch des Autonomiegebots ist, dass es für alle vernünftigen Wesen gilt: Alle vernünftigen Wesen (in diesem Fall also: Menschen) sind autonom. Autonomie aber *erfordert* Vernünftigkeit, ansonsten kann sie gar nicht ausgeübt werden: Nur vernünftige Wesen sind also autonom. Wenn man die Bedeutung der Behauptung, dass Menschen autonom sind, also genauer betrachtet, scheint auch (4) unproblematisch zu sein.

Von zentraler Bedeutung für das Verständnis und die Kritik von Habermas' Konzeption ist aus meiner Sicht Annahme (6): Dieser Prämisse zufolge entscheiden sich autonome, vernünftige Wesen für das Diskursprinzip. Dies jedoch erscheint bei einem Blick auf die Vielfalt verfügbarer moralphilosophischer Konzeptionen keineswegs selbstverständlich. Schließlich gibt es hinreichend anders geartete Moraltheorien, die den Menschen als vernünftiges Wesen betrachten und dennoch zu einer anderen Handlungsanweisung gelangen. Daher muss (6) an dieser Stelle noch ein wenig genauer analysiert werden:

- (6a) Autonome und vernünftige Wesen geben sich genau die Gesetze, die „vernünftig“ sind.
- (6b) „Vernünftig“ sind genau die Handlungsanweisungen, die universalisierbar sind.
- (6c) Normen sind universalisierbar genau dann, wenn sie so beschaffen sind, dass sie aus der Perspektive jedes Betroffenen Akzeptanz erfahren.
- (6d) Dass eine Norm aus der Perspektive jedes Betroffenen Akzeptanz erfährt, bedeutet, dass sie in einem rationalen Diskurs unter Freien und Gleichen akzeptiert würde.

Und aus (1), (5), (6a), (6b), (6c) und (6d) sowie (7) folgt dann:

- (8) Menschen sollen dem Grundsatz folgen bzw. sich dafür entscheiden, dass genau die Handlungsnormen gültig sind, denen alle Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen können.

Problematisch ist hier aus meiner Sicht vor allem Prämisse (6b): Warum sollten nur solche Normen „vernünftig“ sein, die universalisierbar sind?<sup>146</sup> Für die Erörterung dieses Punktes kann man sich auf die anfangs dargestellte Argumentation für den Universalisierungsgrundsatz berufen: Vernünftige Normen sind genau solche, die universalisierbar sind, da das bloße Eintreten in einen Diskurs über normativ richtige Handlungsanweisun-

---

<sup>146</sup> Vgl. zum Verhältnis von Universalität und Rationalität auch Fach (1974: 227).

gen bereits impliziert, dass der Universalisierungsgrundsatz gilt. Gemeinsam mit (6c) und (6d) ergibt sich dann das Argument für das Diskursprinzip.

Allerdings stimmt diese Rekonstruktion der Habermasschen Position nicht mit dem überein, was ein Gros der Forschungsliteratur und er selbst über das Verhältnis zwischen (D) und (U) sagen: Habermas zufolge sei es vielmehr so, dass der Universalisierungsgrundsatz aus dem Diskursprinzip abzuleiten ist – und nicht umgekehrt (Engländer 2002: 71). Wie genau die Ableitung des Universalisierungsgrundsatzes und das Verhältnis von (D) und (U) beschaffen sind, ist wie bereits erwähnt Gegenstand ausführlicher Kontroversen, auf die ich hier nicht detailliert eingehen kann.

Eine kurze Skizze möchte ich dennoch bieten. Grundsätzlich scheint die Argumentation von Habermas vielen Autoren zufolge folgendermaßen zu verlaufen: Vorausgesetzt werden die erläuterten Präsuppositionen der Kommunikation, „a statement of the semantics of unconditional norms“ und das Diskursprinzip. Aus diesen Annahmen lasse sich dann der Universalisierungsgrundsatz ableiten. (Bohman/Rehg 2011: Abschnitt 3.4)

Aber ist das Diskursprinzip überhaupt erforderlich für die Ableitung des Universalisierungsgrundsatzes? Die oben vorgeführte Rekonstruktion legt eine negative Antwort auf diese Frage nahe. Daher lässt sich vermuten, dass das Verhältnis zwischen (D) und (U) anders beschaffen ist als von Bohman und Regh vorgeschlagen. So erklärt auch Willers (2014), dass (D) als Ableitung von (U) angesehen werden kann. (U) müsste also eine Prämisse in der Argumentation für das Diskursprinzip sein. Dem entspricht auch die Bemerkung von Habermas (vgl. auch *ibid.*; MKH: 104), wenn er behauptet, dass (D) „die Zielbehauptung [ist], die der Philosoph in seiner Eigenschaft als Moralthoretiker zu begründen versucht“. Damit setzt, wie Greve (2009: 88) bemerkt, (D) „die Begründbarkeit von U voraus“.

Dem widerspricht allerdings die Bemerkung von Habermas, dass „das Diskursprinzip (in moralischen Begründungsdiskursen) die Form eines Universalisierungsgrundsatzes (annimmt)“ (F&G: 140). Dies könnte bedeuten: Das Diskursprinzip ist der Ausgangspunkt und von ihm lassen sich der Universalisierungsgrundsatz qua Moralprinzip und das Demokratieprinzip qua Maßstab für rechtliche Diskurse ableiten. Damit würde das Ableitungsverhältnis nicht so aussehen, wie hier angenommen, sondern gerade umgekehrt: Der Universalisierungsgrundsatz wäre nicht begründende Instanz für das Diskursprinzip, sondern abhängig von selbigem.

Zumindest in seiner politischen Philosophie macht Habermas also – wie wir später noch sehen werden – das Diskursprinzip zum Ausgangspunkt, zum Prinzip, das sowohl rechtli-

che als auch moralische Normen betrifft. Ist (U) nun von (D) abzuleiten? Bohman und Rehg (2011) gehen von folgender Theoriearchitektur aus:

„More precisely, a successful deduction probably depends on three assumptions: (D), a statement of the semantics of unconditional norms, and an articulation of the pragmatics of discourse. If we accept (D) and if we accept Habermas’s explanation of the rhetorical presuppositions of the discursive justification required by (D), then (U) would have to follow as an implication of what is required for discursively justifying norms with the specific content of moral norms, namely obligations that bind persons in general and whose acceptance thus affects each person’s pursuit of interests and the good life.“

Dieser Position ist aus meiner Sicht entgegenzuhalten, dass das Diskursprinzip für die Ableitung des Universalisierungsgrundsatzes in den diskursethischen Schriften Habermas’ keine Rolle zu spielen schien. Es hieß lediglich, dass die Diskursethik „auf den sparsamen Grundsatz ‚D‘ gebracht werden“ kann (MKH: 103). Möglich wäre damit Folgendes: Für die Ableitung des Diskursprinzips ist der Universalisierungsgrundsatz vonnöten. Allerdings macht Habermas in *Faktizität und Geltung* auf eine andere Weise Gebrauch vom Ausdruck „Universalisierungsgrundsatz“ und dem Diskursprinzip: Die „sparsame“ Formulierung der Diskursethik dient als Ausgangspunkt für die Begründung von Normen überhaupt. Dann muss eine Formulierung gefunden werden, die jeweils für juristische und moralische Normen angemessen ist. Das „Universalisierungsgrundsatz“ genannte Prinzip dient als „Moralprinzip“. Dies jedoch muss nicht bedeuten, dass ein *Ableitungsverhältnis* zwischen Diskurs- und Moralprinzip besteht. Der Universalisierungsgrundsatz, der hier als Moralprinzip bestimmt wurde, kann abweichend von den vorigen Schriften zur Diskursethik als *Spezifizierung* des „sparsamen“ Diskursprinzips begriffen werden.<sup>147 148</sup> Ob diese Rekonstruktion Habermas’ *eigene* Intention zum Ausdruck bringen würde, muss hier offengelassen werden. Das Ziel dieser Arbeit ist es vielmehr, auf Basis der Habermaschen Bemerkungen ein Theoriegebäude vorzuschlagen, das als Basis für eine argumentative Auseinandersetzung mit der Frage nach dem legitimatorischen Potenzial von Verfahren dienen kann.

---

<sup>147</sup> „Je nachdem, um welche Normen und welche Art von praktischen Fragen es sich handelt, wird dieses Prinzip (D) dann weiter *spezifiziert*, z.B. für moralische Diskurse als Universalisierungsgrundsatz ‚U‘ und für rechtliche Fragen als ‚Demokratieprinzip‘.“ (Iser/Strecker 2010: 76, meine Hervorhebung)

<sup>148</sup> Vgl. auch Bohman/Rehg (2011, Hervorhebung im Original): „On the other hand, the democratic principle lies at a different level from principles like (U), as Habermas himself emphasizes [...]. The latter specify (D) for this or that single type of practical discourse, in view of internal cognitive demands of justification, whereas the former pulls together all the forms of practical discourse and sets forth conditions on their external *institutionalization*.“

Auch Laux (2007: 70) erklärt, der diskursethische Grundsatz sei eine Interpretation des Universalisierungsgrundsatzes.

Damit sollte möglicherweise ein Universalisierungsgrundsatz<sub>1</sub> von einem Universalisierungsgrundsatz<sub>2</sub> unterschieden werden: Erster wird gebraucht als allgemeine Argumentationsregel, mit deren Hilfe sich das Diskursprinzip ableiten lässt. Der Universalisierungsgrundsatz<sub>2</sub> wiederum wird gebraucht als Spezifizierung des Diskursprinzips. Freilich gibt es eine Verbindung zwischen diesen beiden „Typen“ des Universalisierungsgrundsatzes: Er besagt stets, dass eine legitime bzw. gerechte Norm für alle Betroffenen akzeptabel sein muss. Nur *begründet* er in dem einen Fall, *warum* vernünftige Normen universalisierbar sein müssen und *spezifiziert* im anderen Fall, welchen Anforderungen moralische Normen (im Unterschied zu rechtlichen Normen) gerecht werden müssen.

Ziel der Argumentation wäre es damit, die Gültigkeit des Diskursprinzips als Mittel zur Bestimmung dessen, was normativ „richtig“ oder „falsch“ ist, zu erweisen. Und dies geschieht unter Rückgriff auf den Universalisierungsgrundsatz sowie die weiteren angeführten personen- und moraltheoretischen Prämissen.<sup>149</sup> Der Universalisierungsgrundsatz selbst wird wiederum durch Rückgriff auf ein transzendentalpragmatisches Argument gerechtfertigt, welches die Grundvoraussetzungen jedweder Kommunikation expliziert. Damit ist die Begründung des Diskursprinzips als Ausgangspunkt für die Moral- und Politikphilosophie Habermas' in letzter Konsequenz abhängig von (1) den grundlegenden Voraussetzungen der Argumentation und (2) den personentheoretischen Hintergrundannahmen, zu denen bspw. die Annahme zählt, Menschen seien autonom und vernünftig. Dies impliziert auch, dass die Personen, welche Habermas zum Ausgangspunkt seiner Argumentation macht, in besonderer Art und Weise Fähigkeiten zur Kommunikation haben:

„[...] Habermas's discourse ethics depends on some very *strong assumptions about the capacity of persons for moral dialogue*“ (Bohman/Rehg 2011: Abschnitt 3.4, meine Hervorhebung).<sup>150</sup>

Man braucht sich nur an die Platonische Philosophenherrschaft zu erinnern, um zu bemerken, dass diese Annahme keineswegs zu allen Zeiten und an allen Orten für richtig gehalten wurde. Das bedeutet: Die Prämisse, dass *allgemeine Akzeptanz* dafür ausschlag-

---

<sup>149</sup> „In the end, principle (D), properly understood, indeed necessarily presupposes the validity of the moral principle (U).“ (Rummens 2006: 473)

<sup>150</sup> „In communicative action [...], speakers coordinate their action and pursuit of individual (or joint) goals on the basis of a shared understanding that the goals are inherently reasonable or merit-worthy. Whereas strategic action succeeds insofar as the actors achieve their individual goals, communicative action succeeds insofar as the actors freely agree that their goal (or goals) is reasonable, that it merits cooperative behavior. Communicative action is thus an inherently consensual form of social coordination in which actors ‚mobilize the potential for rationality‘ given with ordinary language and its telos of rationally motivated agreement.“ (Bohman/Rehg 2011)

gebend ist, ob eine Norm „legitim“ ist, ist *keineswegs allgemein akzeptiert* (worden). Ein Ausweg wäre zu behaupten, dass „vernünftige“ Akzeptanz Normen ihre Gültigkeit verleiht. Damit aber sind wir wieder auf den Begriff der „Vernünftigkeit“ zurückverwiesen. Und hier stellt sich natürlich die Frage: Ist es möglich, einen neutralen Begriff der Vernünftigkeit zugrunde zu legen? Und im Anschluss daran: Ist die Diskursethik rein prozedural und macht keine inhaltlichen Vorgaben oder legt auch sie materielle Prinzipien zugrunde? Mit diesen Fragen werde ich mich in der Auswertung dieses Kapitels ausführlich auseinandersetzen: Es wird in Reaktion auf das hier angerissene Problem in der Argumentation Habermas' um den Begriff der Vernünftigkeit, der Autonomie und der Universalisierbarkeit gehen.

### 6.3.2. Diskurs- und Demokratieprinzip

Habermas bezeichnet in Anknüpfung an seine Diskursethik „nur das Recht als legitim, das in einer diskursiven Meinungs- und Willensbildung von allen Rechtsgenossen rational akzeptiert werden könnte“ (F&G: 169). Das „gegenüber Recht und Moral neutral[e]“ Diskursprinzip, „das lediglich den Sinn postkonventioneller Begründungsforderungen zum Ausdruck bringt“ und „Normen überhaupt“<sup>151</sup> (Greve 2009: 144) begründet, lautet wie bereits dargestellt folgendermaßen:

„(D) Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten.“ (F&G: 138)

„Öffentliche“ und „private Autonomie“ sind dabei für Habermas „gleichursprünglich“ (ibid.: 138); das Diskursprinzip kann spezifiziert werden als (a) Moralprinzip und (b) Demokratieprinzip (ibid.: 136; vgl. auch Bohman/Rehg 2011).<sup>152</sup>

Inwiefern öffentliche und private Autonomie in einem Ergänzungsverhältnis stehen, lässt sich anhand der folgenden Überlegung zeigen:

- (1) Modernes Recht muss die private Autonomie derjenigen sichern, die ihm unterworfen sind (ergibt sich aus funktionaler Beschreibung).
- (2) Die rechtliche Garantie privater Autonomie wiederum setzt voraus, dass es Gesetze gibt, die einen „Raum individueller Freiheit“ festlegen.

---

<sup>151</sup> Dies meint: sowohl rechtliche als auch moralische Regelungen (Greve 2009: 144).

<sup>152</sup> „Beide Formen von Handlungsregeln – moralische und rechtliche – lassen sich aber nun Habermas zufolge aus einem gemeinsamen Prinzip verstehen, nämlich aus dem Diskursprinzip“ (Greve 2009: 144).

- (3) Solche Rechte sind aber nur dann Ausdruck von Freiheit, wenn die Bürger sich selbst als Autoren ihrer Rechte verstehen können. D. h., sie müssen über öffentliche Autonomie verfügen. (Bohman/Rehg 2011; Rosenfeld 1995/6: 1175)

Zunächst einmal gilt also, dass öffentliche und private Autonomie einander weder unter- noch übergeordnet sind und in einem Ergänzungsverhältnis stehen. Die Regelung und Sicherung privater Autonomie ist dem Moral-, die Regelung öffentlicher Autonomie dem Demokratieprinzip zugeschrieben.

Diese beiden Spezifikationen sind unterschieden durch den Bezug auf unterschiedliche „Handlungsnormen“ (F&G: 138). Das Moralprinzip kann angewandt werden auf „solche Handlungsnormen, die allein unter dem Gesichtspunkt gleichmäßiger Interessenberücksichtigung gerechtfertigt werden können“ (ibid.: 139). Das Demokratieprinzip hingegen bezieht sich auf Handlungsnormen, deren Rechtfertigung auch auf „äußere“ Aspekte, nämlich solche „pragmatischer, ethisch-politischer und moralischer“ Art, bezugnehmen muss und „die in Rechtsform auftreten“ (ibid.). Die hier erläuterte „Gleichgewichtigkeit“ privater und öffentlicher Autonomie (vgl. auch Greve 2009: 148) muss in einem politischen System auch zur Geltung gebracht werden, wenn das entsprechende politische System „legitim“ sein soll. Um dieses Ziel zu realisieren, müssen Habermas zufolge bestimmte Grundrechte institutionalisiert werden. Das System, das Habermas hier entwirft, „soll genau die Grundrechte enthalten, die sich Bürger gegenseitig einräumen müssen, wenn sie ihr Zusammenleben mit Mitteln des positiven Rechts legitim regeln wollen“. (F&G: 151)

An dieser Stelle wird bereits deutlich: Die Protagonisten in der Habermaschen Gesellschaft müssen „gegen die Zumutungen kommunikativer Freiheit“ „immunisiert“ werden (ibid.: 153). Welche Rechte genau müssen allen Bürgern aber zugestanden werden, wenn sie gleichzeitig als *privat und öffentlich autonome* Individuen Teil der entsprechenden Gesellschaft sein können sollen? Und welche Rechte müssen für die Legitimität einer gesellschaftlich-staatlichen Ordnung gegeben sein? Wie verträgt sich dies mit der Annahme, dass ein Diskurs unter Freien und Gleichen letztlich alle Normen begründen können soll bzw. muss, wenn sie gerechtfertigt sein sollen?

Habermas erklärt, aus der „Verschränkung von Diskursprinzip und Rechtsform“ ergebe<sup>153</sup> sich „eine logische Genese von Rechten, die sich schrittweise rekonstruieren“ lasse (ibid.: 154 f.). Dabei gilt, dass

„das Demokratieprinzip nur als Kern eines Systems von Rechten in Erscheinung treten (kann). Die logische Genese dieser Rechte bildet einen Kreisprozeß, in dem sich der Kode des Rechts und der Mechanismus für die Erzeugung legitimen Rechts, also das Demokratieprinzip, gleichursprünglich konstituieren“ (ibid.: 155).

Als „Präsuppositionen“ müssen „Mitglieder einer modernen Rechtsgemeinschaft“ dabei ein System der Rechte<sup>154</sup> annehmen, „wenn sie ihre Rechtsordnung, ohne sich dabei auf Gründe religiöser oder metaphysischer Art stützen zu dürfen, sollen für legitim halten können“ (ibid.: 166). Eben dieses System der Rechte legt den „Status von Rechtspersonen“ fest (ibid.: 155) und enthält die folgenden Kategorien der Rechte:

- „(1) Grundrechte, die sich aus der politisch autonomen Ausgestaltung des Rechts auf das größtmögliche Maß gleicher subjektiver Handlungsfreiheiten ergeben.“
- „(2) Grundrechte, die sich aus der politisch autonomen Ausgestaltung des Status eines Mitglieds in einer freiwilligen Assoziation von Rechtsgenossen ergeben;
- (3) Grundrechte, die sich unmittelbar aus der Einklagbarkeit von Rechten und der politisch autonomen Ausgestaltung des individuellen Rechtsschutzes ergeben.“
- „(4) Grundrechte auf die chancengleiche Teilnahme an Prozessen der Meinungs- und Willensbildung, worin Bürger ihre politische Autonomie ausüben und wodurch sie legitimes Recht setzen.“
- „(5) Grundrechte auf die Gewährung von Lebensbedingungen, die in dem Maße sozial, technisch und ökologisch gesichert sind, wie dies für die chancengleiche Nutzung der (1) bis (4) genannten bürgerlichen Rechte unter gegebenen Verhältnissen jeweils notwendig ist.“

Die ersten drei Rechtskategorien betreffen prinzipiell nur die „private Autonomie“ der Protagonisten. Sie sind gegenüber konkreten „objektiv-rechtlichen Organisationen einer Staatsgewalt“ logisch vorrangig, d. h., sie lassen sich die Bürger gegenseitig als „Adressaten“ von Rechten anerkennen, wohingegen (4) die Protagonisten auch als „Autoren“ von Rechtsordnungen konstituiert. Das Ziel ist es schließlich, die Bürger in die Lage zu versetzen, „ihre materiale Rechtsstellung mit dem Ziel der Interpretation und Ausgestaltung

---

<sup>153</sup> Was genau das heißen soll, muss hier offengelassen werden. Greve (2009: 147) bemerkt zu diesem Thema: „Für Habermas ist der interne Zusammenhang von Diskursprinzip und Rechtsform konstitutiv für legitimes Recht. In Abgrenzung zum Rechtspositivismus glaubt Habermas zeigen zu können, wie sich das Recht immer aus den Quellen einer diskursiven Rationalität speisen muss [...]. Er vertritt die These, dass aus diesem konstitutiven Zusammenhang und Rechtsform grundlegende Rechtsprinzipien folgen.“

<sup>154</sup> „Es sei daran erinnert, daß Habermas, wiederum mit Blick auf die nationalstaatliche Demokratie, soziale Rechte – die zu ihrer Verwirklichung grundsätzlich auf staatliche Regelung angewiesen sind – nur ‚relativ‘ zu den ‚absolut‘ begründeten Freiheitsrechten eingeführt hatte.“ (Maus 2015: 110)

privater und öffentlicher Autonomie zu verändern“. Damit dieses Ziel aber erreicht werden kann, müssen die unter (5) genannten Grundrechte gültig und erfüllt sein. (Ibid.: 156) Welchen Status haben diese „Kategorien des Rechts“ im Hinblick auf die Legitimität politischer Systeme bzw. der korrespondierenden Gesellschaften? Habermas geht hier davon aus, dass „legitimes Recht“ *nur dann* möglich ist, wenn die in den fünf Kategorien genannten Grundsätze eingehalten werden (ibid.: 159). Damit sind derartige Rechte die notwendige Bedingung für die Legitimität einer Ordnung. Allerdings ist zu beachten, dass die Grundrechte, die in diesen Kategorien genannt werden, „ungesättigt“ sind,<sup>155</sup> d. h., sie bedürfen der Interpretation und Ausgestaltung durch einen konkreten Gesetzgeber (ibid.): „Was innerhalb demokratischer Verfahren als legitim gelten kann, soll der Philosoph gerade nicht vorentscheiden.“ (Iser/Strecker 2010: 18; vgl. auch F&G: 106, 124)

Es lässt sich damit festhalten: Das System der Rechte formuliert notwendige Bedingungen dafür, dass ein politisches System als legitim gelten kann. Damit es legitim ist, müssen dann noch durch demokratische Verfahren<sup>156</sup> bestimmte konkrete Gesetze in die Position des „Platzhalters“ gerückt werden. (Ibid.: 160)

Habermas hofft, im Zuge dieser Erläuterungen die „Gleichursprünglichkeit von politischer und privater Autonomie verständlich“ machen zu können:

„Weder ist der Spielraum der politischen Autonomie der Bürger durch natürliche oder moralische Rechte, die nur darauf warten, in kraft gesetzt zu werden, eingeschränkt, noch wird die private Autonomie des Einzelnen für Zwecke einer souveränen Gesetzgebung bloß instrumentalisiert.“ (Ibid.: 161)

Das Diskursprinzip soll Habermas zufolge das einzige sein, was den Bürgern vorgegeben wird (ibid.). Damit das Diskursprinzip aber letztlich als Demokratieprinzip die öffentlichen Belange der Bürger regeln können soll, bedarf es – wie bereits erwähnt – der „Verschränkung“ mit dem Rechtsmedium. Dies bedeutet, dass das Diskursprinzip nur durch Inanspruchnahme des Rechtsmediums zum Demokratieprinzip transformiert werden kann (vgl. dazu auch Iser/Strecker 2010: 149). Dabei ist allerdings von Bedeutung, dass eben diese Inanspruchnahme des Rechtsmediums bereits impliziert, dass bestimmten Freiheitsrechten Geltung verschafft werden muss. Und diese Freiheitsrechte wiederum implizie-

---

<sup>155</sup> Vgl. dazu auch Iser/Strecker (2010: 150 ff.)

<sup>156</sup> Die „Legitimität von Rechtsnormen“ wird an der „Vernünftigkeit des demokratischen Verfahrens“ gemessen (Greve 2009: 219).

ren, dass „der Status von Rechtspersonen erzeug[t] und deren Integrität gewährleiste[t]“ werden muss. (F&G: 162; vgl. auch Greve 2009: 148; Bohman/Rehg 2011)<sup>157</sup>

Dieser Zusammenhang stört jedoch insofern nicht das Habermassche Theoriegebäude, als er die soeben angesprochenen Rechte als *Ermöglichungsbedingungen* politischer Autonomie betrachtet, die aufgrund eben dieses Status auch nicht als Einschränkungen des Gesetzgebers bzw. der deliberierenden Bürger betrachtet werden dürfen. Verschiedene historische Verfassungen können damit einfach als Ausgestaltung desselben Systems der Rechte gesehen werden, wie Habermas betont – „das‘ System der Rechte gibt es nicht in transzendentaler Reinheit“. (F&G: 163) Damit gibt das System der Rechte nicht einfach bestimmte „Naturrechte“ vor, es legt nicht das Recht auf „life, liberty, and property“ fest oder definiert andere liberale Abwehrrechte (vgl. auch Hedrick 2010: 191 f.). Vielmehr spezifiziert es bestimmte Kategorien oder „Platzhalter“, die ausgefüllt werden müssen, wenn die Autonomie der Staatsbürger überhaupt zum Tragen kommen können soll (vgl. dazu auch Maus 2015: 215; Bohman/Rehg 2011; Baynes 2010: 141). Die anschließende Frage wäre dann die, ob es bessere und schlechtere Realisationen des abstrakten Systems der Rechte gibt und ob also auch bei Einhaltung der entsprechenden formalen Vorgaben bessere und schlechtere gesellschaftliche Ordnungsformen Resultat sein können.<sup>158</sup>

### 6.3.3. Die Legitimitätsbedingungen von Herrschaft

An dieser Stelle soll zunächst einmal allgemein expliziert werden, wann Normen Habermas zufolge „legitim“ sind. Auf sehr abstrakte Weise formuliert Habermas in einem frühen Text (VB: 119) eine „Legitimitätserwartung“ für Normen im Allgemeinen:

„Diese Legitimitätserwartung schließt [...] die Annahme ein, daß nur diejenigen Normen (bzw. allgemeinen Prinzipien) in den Augen handelnder Subjekte als gerechtfertigt gelten, von denen sie überzeugt sind, daß sie notfalls einer uneingeschränkten und ungezwungenen Diskussion standhalten würden. Wir unterstellen, daß zurechnungsfähige Subjekte jederzeit aus dem problematischen Handlungszusammenhang heraustreten und einen Diskurs aufnehmen könnten.“

Aus dieser Erläuterung lassen sich dann – sehr allgemeine – Legitimitätsbedingungen für Normen ableiten: Normen sind legitim *genau dann*, wenn sie in einem freien Diskurs – der dialogisch und nicht bloß monologisch ausgeführt wird (vgl. Greve 2009: 149) – be-

<sup>157</sup> Rummens (2006: 477) hingegen bemerkt, „that a reconstruction of the system of rights can only be successful, if it refers to the *moral* presuppositions of the practice of moral deliberation“.

<sup>158</sup> Mit dieser Frage setzt sich Hedrick (2010: 202) auseinander und beantwortet sie positiv; vgl. auch Rummens (2006: 479).

stehen könnten. Weshalb politische Normen durch ihre Akzeptabilität in einem freien Diskurs gerechtfertigt werden könnten, von welcher Art dieser Diskurs sein muss und welche Normen genau derart legitimiert werden können, soll im Weiteren erörtert werden. Dabei soll auch diskutiert werden, woher das legitimatorische Potenzial von Diskursen kommt, ob der Diskurs ein realer sein muss oder ob auch ein fiktiver Diskurs – gewissermaßen ein Diskurs als Gedankenexperiment – genügen würde, um Normen zu rechtfertigen.

Der Ausgangspunkt für die Identifikation der Legitimitätsbedingungen von Herrschaft ist das bereits thematisierte Diskursprinzip:

- (1) Genau die Normen sind legitim, die in einem herrschaftsfreien Diskurs zustande gekommen *sind bzw. sein könnten*.<sup>159</sup>

Dieses Prinzip bildet den Ausgangspunkt sowohl für das Demokratie- als auch für das Moralprinzip, d. h. für die Prinzipien, die öffentliche und private Autonomie fordern. Das Demokratieprinzip wiederum ergab sich dadurch, dass das Diskursprinzip mit dem Medium des Rechts „verschränkt“ wurde: Es soll „ein Verfahren legitimer Rechtssetzung festlegen“ und wird daher auf diesen Prozess des Zustandekommens von Recht angewandt:

- (2) Recht oder rechtliche Ordnungen sind dann und nur dann legitim, wenn sie in einem Rechtssetzungsprozess zustande gekommen sind bzw. sein könnten, der den Anforderungen an einen herrschaftsfreien Diskurs gerecht wird.

Die Bedingung der Möglichkeit der Ausübung der hier spezifizierten Autonomie ist jedoch, dass bestimmte, im Rechtssystem abstrakt vorgegebene Rechte institutionalisiert sind:

- (3) Ein herrschaftsfreier Diskurs ist nur dann möglich, wenn die in den Kategorien des Systems der Rechte genannten Rechte erfüllt sind.

Aus (2) und (3) folgt:

- (4) Recht oder rechtliche Ordnungen sind nur dann legitim, wenn die in den Kategorien des Systems der Rechte genannten Grundrechte erfüllt sind.

Damit rechtliche Ordnungen legitim sind, müssen also bestimmte Grundrechte (qua Bedingung der Möglichkeit für die Ausübung der politischen Autonomie) erfüllt sein. Und

---

<sup>159</sup> Die Frage, ob auch die hypothetische Zustimmung der in einen Diskurs involvierten Individuen ausreicht, um eine Norm zu rechtfertigen, wäre an anderer Stelle zu diskutieren.

zudem muss ein Verfahren etabliert sein, welches die Autonomie der Staatsbürger im wörtlichen Sinne zum Tragen bringt.<sup>160</sup>

## 6.4. Sind (diskursive) Verfahren hinreichend für die Legitimität?

### 6.4.1. Verfahren und Rechte: Was hat Vorrang?

Habermas selbst möchte seine Theorie nicht als eine Theorie sehen, die materiale Bedingungen für die Legitimität von Herrschaft formuliert. Er spricht vielmehr von einem „Kreisprozeß“, welcher vom freien Diskurs zu den Grundrechten und von den Grundrechten zum Diskurs „führt“: Auf der einen Seite sind Grundrechte nur dann spezifiziert und erfüllt, wenn ein Diskurs unter Freien und Gleichen stattfindet. Auf der anderen Seite ist ein angemessener Diskurs überhaupt *nur dann möglich*, wenn die entsprechenden Grundrechte erfüllt sind. Damit gelten zwei Thesen:

- (A) Weil ein Diskurs stattfindet, sind bestimmte (oben näher spezifizierte) Grundrechte erfüllt.
- (B) Weil bestimmte Grundrechte erfüllt sind, ist es möglich, dass der (hier spezifizierte) Diskurs stattfindet.

Auf der einen Seite ermöglicht das diskursive Verfahren damit die Grundrechte, auf der anderen Seite ermöglicht die Gewährleistung von Grundrechten auch das Stattfinden des Verfahrens. Wenn man sich die Frage nach der zentralen legitimitätsstiftenden Instanz stellt, ist dann aber auch zu fragen: Was hat den Primat — das Verfahren oder die Rechte? Lässt sich diese Frage überhaupt beantworten?

Tschentscher (1999: 310) unterscheidet zwischen „diskurstheoretischer“ und „diskursiver Notwendigkeit“. Diskurstheoretisch notwendig ist eine Norm „wenn ihre Geltung als *notwendige Voraussetzung* von Diskursen begründet wird“. Diskursiv notwendig ist eine Handlungsanweisung hingegen dann, wenn „ihre Geltung eine *notwendige Folge* von Diskursen sein muß“. (Ibid., Hervorhebung im Original) Dies verweist wiederum darauf, dass es möglich ist, dass *außerhalb des Verfahrens* bei Habermas ein Komplex steht, den er unter dem Titel „Fünf Kategorien des Rechts“ fasst. Damit Diskurse ihr legitimatorisches Potenzial erfüllen können, müssen bestimmte „institutionelle[...] Vorkehrungen“ getroffen werden (MKH: 102).

---

<sup>160</sup> Vgl. zum Verhältnis zwischen Recht und Moral Bohman/Rehg (2011: Abschnitt 3.4).

Zu den hier angeführten Rechten zählen für Habermas auch bspw. soziale Grundrechte, ohne welche die restlichen Grundrechte – auch das der Beteiligung an Verfahren – gar nicht erst wahrgenommen werden können (vgl. F&G: 155 ff.; Maus 2011: 212 ff.; Greve 2009: 147 ff.; Estlund 2008: 88–90). Die entscheidende Frage ist dabei: Haben wir es an dieser Stelle mit diskursiver oder diskurstheoretischer Notwendigkeit zu tun? Zweifels- ohne sind die skizzierten Rechte die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass ein freier und gleicher Diskurs überhaupt stattfinden kann. Zugleich aber scheint Habermas davon aus- zugehen, dass wir uns in einem von ihm ausgezeichneten Diskurs auf jeden Fall für die genannten Grundrechte entscheiden würden. Die Frage, ob Verfahren oder Rechte nun den Primat haben, dürfte nicht ohne Weiteres zu beantworten zu sein. Zu diesem Schluss kommt auch Tschentscher (1999: 314, Hervorhebung im Original), wenn er erklärt: „Ob damit [d. h. Anwendung des Diskursprinzips auf das Rechtsmedium] eine Begründung als *notwendiges Ergebnis* oder als *notwendige Voraussetzung* jedes Diskurses über die Etab- lierung von Rechten gemeint ist, bleibt offen“.<sup>161</sup>

Möglich ist jedoch auch, dass sich diese Frage gar nicht stellt: Es könnte sowohl diskursi- ve als auch diskurstheoretische Notwendigkeit vorliegen. Freilich wäre diese Argumenta- tion zirkulär. Dieser Schlussfolgerung würde Habermas jedoch möglicherweise auch gar nicht widersprechen – und sie nicht für problematisch halten. Habermas selbst scheint dieses Problem nämlich erkannt zu haben, da er einen ähnlichen „Zirkel“ ausmacht. Er erklärt – wie oben bereits erwähnt –, dass

„das Demokratieprinzip nur als Kern eines Systems von Rechten in Erscheinung treten [kann]. Die logische Genese dieser Rechte bildet einen Kreisprozeß, in dem sich der Kode des Rechts und der Mechanismus für die Erzeugung legitimen Rechts, also das Demokratieprinzip, gleichursprünglich konstituieren“ (F&G: 155).

Ähnlich bemerkt Ingeborg Maus (2011: 197): „Wie bei Kant treten also Freiheitsrechte als Voraussetzung und Ergebnis demokratischer Gesetzgebung auf, wobei Habermas kon- statiert, daß diese Rechte als ermöglichende Bedingungen der gesetzgebenden Souveräni- tät diese nicht einschränken können.“ Zugleich aber benennt Habermas natürlich einzelne Grundrechte. Dabei nimmt auch er Maus zufolge eine „Hierarchisierung“ innerhalb des genannten Kreisprozesses vor,

„die mit Darstellungszwecken nichts mehr zu tun hat: Die gleiche Teilhabe am demokratischen Gesetzgebungsprozess ist den besonderen Ausformulierungen li- beraler Grundrechte vorgeordnet; dagegen sind Kategorien von Rechten oder

---

<sup>161</sup> Die Auflösung dieses Problems bei Tschentscher (1999: 314) sieht freilich anders aus.

Rechtsprinzipien, die den Rechtskode selbst begründen, dem demokratischen Gesetzgeber vorgegeben, insofern er überhaupt Recht setzt und sich des Rechtskodes bedient.“ (Ibid.: 229)

Dies stellt eine Verbindung zu einem bereits am Rawlsschen Beispiel diskutierten Thema her: Sind bestimmte „materiale“ Rechte legitimatorisch relevant oder sind es „formale“ Maßgaben, welche Legitimität stiften?<sup>162</sup> Habermas' Antwort scheint zu sein, dass es einen Zirkel gibt, bei dem Rechte durch Verfahren und Verfahren durch Rechte konstituiert werden. Die später noch zu diskutierende Frage wird die sein, ob es eine Möglichkeit gibt, aus diesem Zirkel „auszusteigen“, oder ob tatsächlich ein unauflöslicher Zirkel besteht und wenn ja, was dies für Habermas' Legitimitätskonzeption bedeutet.

Ein Hinweis für die Lösung dieses Problems findet sich bereits bei Ingeborg Maus, die unter Rückgriff auf Wellmer festhält, dass es hier „nicht um einen schlechten theoretischen, sondern um einen ‚unvermeidlichen praktischen [Ausl. I. M.] Zirkel‘“ handle. Das Problem sei an dieser Stelle nicht die Vermeidung dieses Zirkels, „sondern an der richtigen Stelle in ihn hineinzukommen“. (Ibid.: 230) Diese Eintrittsstelle sei bei Habermas nicht mehr in metaphysischen Prinzipien, sondern im Diskursprinzip selbst zu verorten – und dieses Prinzip ergibt sich Habermas zufolge eben aus den Strukturen sprachlicher Verständigung, die unserer Redepraxis immer schon vorausliegen (ibid.: 231).

Problematisch dürfte aus meiner Sicht an dieser Stelle allerdings sein, dass auch das Diskursprinzip – wie oben gezeigt – *zumindest Autonomie und Vernunft der betroffenen Handlungssubjekte voraussetzt*.<sup>163</sup> Diese Problematik wird im Kommenden noch aufgezeigt: Wenn Wesen autonom und vernünftig sind, entscheiden sie sich für das Diskursprinzip – und wenn sie sich für das Diskursprinzip entscheiden, sind sie autonom und vernünftig. Zunächst einmal soll aber dieser Zirkel am Beispiel der fünften Kategorie der Grundrechte erläutert werden. Diese Kategorie nimmt auf die folgenden Grundrechte Bezug:

---

<sup>162</sup> Zum Zusammenhang zwischen Diskursprinzip und Rechten stellt Tschentscher (1999: 296 f.) drei Alternativthesen auf: (1) „Die Rechte sind begründet, weil bereits der ‚Begriff der Rechtsform‘ sie voraussetzt.“ (2) „Die Rechte sind begründet, weil das Diskursprinzip ihre Gültigkeit als Handlungsnormen *im Ergebnis* bestimmt.“ (3) „Die Rechte sind begründet, weil in Anwendung des Diskursprinzips festgestellt werden muß, daß rechtsförmige Handlungsnormen diese Rechte immer schon *voraussetzen*.“ Ob und wenn ja, welche Position in Hinblick auf die Habermassche Theorie eingenommen werden sollte, kann hier nicht entschieden werden. Es ist Tschentscher jedoch zuzugestehen, dass man bei Habermas eine „Begründungslücke“ sehen kann: „Der Übergang von philosophischen Diskursvoraussetzungen zu universalen Menschenrechten ist nicht lückenlos begründet“.

<sup>163</sup> Habermas (2001: 778 f.) selbst bemerkt: „Because autonomy must not be confused with arbitrary freedom of choice, the rule of law neither precedes the will of the sovereign nor issues from that will. Rather, the rule of law is inscribed in political self-legislation, just as the categorical imperative [...] is inscribed in moral self-legislation“.

„(5) Grundrechte auf die Gewährung von Lebensbedingungen, die in dem Maße sozial, technisch und ökologisch gesichert sind, wie dies für die chancengleiche Nutzung der (1) bis (4) genannten bürgerlichen Rechte unter gegebenen Verhältnissen jeweils notwendig ist.“

Habermas zufolge ist es also für die Realisierung politischer Autonomie erforderlich, dass beispielsweise sozialstaatliche Prinzipien realisiert werden,<sup>164</sup> da nur unter dieser Bedingung die „chancengleiche Nutzung“ der anderen Rechte überhaupt möglich ist: „Wie im sozialstaatlichen Rechtsparadigma wird jedoch berücksichtigt, dass Personen nur dann wirklich frei sein können, wenn sie über hinreichende materiale Voraussetzungen verfügen“ (Iser/Strecker 2010: 145; vgl. auch *ibid.*: 140) Soziale Rechte allerdings gelten häufig als Musterbeispiel für materiale Maßgaben, sie spezifizieren inhaltliche Anforderungen an legitimes Recht. Wird Habermas hier also seinem eigenen Anspruch, eine rein prozeduralistische Theorie zu formulieren, gerecht?<sup>165</sup>

Wichtig ist an dieser Stelle, dass Habermas diese Grundrechtskategorien als „ungesättigt“ begreift, was bedeutet, dass der Grundrechtskode „nur durch die demokratische Gesetzgebung der Bürger, die einander bestimmte Rechte überhaupt erst zusprechen“, eingerichtet werden kann (vgl. Maus 2011: 223; dazu F&G: 166 ff.).<sup>166</sup> Eine prozeduralistische Position bezüglich dieses Zusammenhangs nimmt Ingeborg Maus (2011: 135 f.) ein:

„Der in der aktuellen Rechtspraxis durchgesetzten Hierarchisierung von Grundrechten und demokratischen Verfahren setzt Habermas entgegen, daß subjektive Freiheitsrechte als ermöglichende Bedingungen souveräner demokratischer Gesetzgebung diese nicht zugleich beschränken können. Er gewinnt diesen Zusammenhang aus einer logischen Genese des Systems der Rechte, das Rechte der Privatautonomie wie der politischen Autonomie in einem ‚Kreisprozeß‘ umfaßt. [...] Daß so subjektive Rechte zugleich als Voraussetzung und als Ergebnis einer Praxis der Volkssouveränität auftreten, private und politische Autonomie also gleichursprünglich gedacht werden müssen, ist ein zentrales Element der gesamten Konstruktion, das die Pervertierung des modernen Naturrechts rückgängig macht.“

Das hier aufgezeigte zirkelhafte Verhältnis zwischen Rechten und Verfahren sollte berücksichtigt werden, wenn abschließend ein Antwortversuch auf die Frage unternommen wird, wie weit das legitimatorische Potenzial von Verfahren reicht.

---

<sup>164</sup> Rosenfeld (1995/6: 1181) führt eine Unterscheidung zwischen Präferenzen erster und zweiter Ordnung ein. Ihm zufolge ist Habermas' Theorie Präferenzen erster Ordnung gegenüber neutral, während er eine Präferenz zweiter Ordnung für bestimmte Positionen hat.

<sup>165</sup> In einem verwandten Sinne ist ein weiterer „Zirkel“ in der Habermasschen Konzeption auszumachen: „[Michelman] wirft die Frage auf, ob in Habermas' Ableitung nicht ein unauflösbarer Zirkel stecke, denn ‚die verfassungsgebende Versammlung selbst kann beispielsweise nicht die Legitimität der Regeln verbürgen, nach denen sie ihrerseits konstituiert ist‘“ (Greve 2009: 154). Es droht also ein infinites Regress.

<sup>166</sup> Die Rechte, die die Bürger sich zusprechen, sind dann letztlich *auch* kontextbedingt (vgl. Gledhill 2011: 1).

### 6.4.2. Die Qualität der Politikergebnisse

Wir sind an einer Stelle angelangt, an der deutlich geworden ist, dass Habermas' Anspruch, eine rein prozeduralistische Theorie der Legitimität zu formulieren, zumindest problematisch ist. Einen weiteren Hinweis für die Beantwortung der Frage nach dem Notwendig- bzw. Hinreichend-Sein von Verfahren für die Legitimität eines politischen Systems gibt Habermas selbst an einer späteren Stelle in *Faktizität und Geltung*:

„Die deliberative Politik gewinnt ihre legitimierende Kraft aus der diskursiven Struktur einer Meinungs- und Willensbildung, die ihre sozialintegrative Funktion nur dank der *Erwartung einer vernünftigen Qualität ihrer Ergebnisse* erfüllen kann. Deshalb bildet das diskursive Niveau der öffentlichen Debatte die wichtigste Variable.“ (F&G: 369, meine Hervorhebung; vgl. auch Peter 2010; Cohen 1999: 400)

Auch wenn dieses Zitat natürlich erläuterungsbedürftig ist, so scheint an dieser Stelle nahezuliegen, dass die Erwartung der vernünftigen Qualität der Politikergebnisse eine weitere Bedingung für die Legitimität politischer Systeme ist.<sup>167</sup> Und diese kann nur durch ein bestimmtes diskursives Niveau gesichert werden. Denn nur dergestalt kann eine Annäherung an den idealen herrschaftsfreien und Rationalität verbürgenden Diskurs erreicht werden: „Je höher also das *diskursive Niveau*, desto höher ist die legitimierende Kraft innerhalb der deliberativen Politik.“ (Tschentscher 1999: 244, Hervorhebung im Original)

Zudem ist zu berücksichtigen, dass Demokratien Habermas zufolge nur dann das „prozeduralistische Minimum“ erfüllen, wenn die folgenden Bedingungen erfüllt sind: (1) muss „die politische Beteiligung einer möglichst großen Zahl interessierter Bürger“ gewährleistet sein, (2) muss „die Mehrheitsregel für politische Entscheidungen“ gelten, (3) müssen „die üblichen Kommunikationsrechte und damit die Auswahl zwischen verschiedenen Programmen und Führungsgruppen“ gelten und (4) muss der „Schutz der Privatsphäre“ gewährleistet sein (F&G: 368).<sup>168</sup>

Das Verfahren, das legitimierende Kraft für das politische System haben soll, wird damit genauer bestimmt: Zwar ist das Verfahren Habermas zufolge eines, das keine inhaltlichen Vorgaben für den Ablauf des Diskurses und sein Ergebnis macht; jedoch ist der Diskurs deshalb keineswegs einfach ein beliebiger. Vielmehr macht Habermas klare Vorgaben

<sup>167</sup> Vgl. zum Problem der Qualität der Diskursergebnisse auch Peter (2007a: 132).

<sup>168</sup> Dass Habermas mit der Erwähnung eines „idealen Diskurses“ selbst inhaltliche Momente ins Spiel bringt, bemerkt Gledhill (2011: 4) treffend. Auch Lafont (2003) bemerkt, dass „angemessene Bedingungen“ des Diskurses nur deshalb „angemessen“ sind, weil sie „zu ‚gerechten‘ Ergebnissen führen“.

dafür, wie dieser Diskurs beschaffen sein muss, wie er vor sich gehen soll, wer teilnehmen kann usw. Denn nur dann, wenn diese Bedingungen erfüllt sind, kann das angemessene „diskursive Niveau der öffentlichen Debatten“ erreicht werden, sodass eine „vernünftige Qualität der Politikergebnisse“ erzielt werden kann. (Ibid.: 369)<sup>169</sup>

Iser/Strecker (2010: 144 f.) bemerken unter Rekurs auf diesen Sachverhalt:

„Dem prozeduralistischen Rechtsparadigma zufolge speist sich die Legitimität des Rechts aus den – für Habermas notwendigerweise demokratischen – Verfahren, aus denen es hervorgeht. *Damit hängt alles ab von der spezifischen Qualität dieser Verfahren.*“ (Iser/Strecker 2010: 144 f., meine Hervorhebung)

Dieser Analyse entspricht die These André Brodocz', der erklärt, dass Verfahren Habermas zufolge „nur dann als legitim angesehen werden können, wenn sie zu ‚gerechten‘ Entscheidungen führen“. Hiermit folgt, „dass Verfahren nur in einem sehr eingeschränkten Sinne als autonom verstanden werden können und deren Entscheidungen stets abhängig bleiben vom normativen Erwartungshorizont der gesellschaftlichen Umwelt“. (Vgl. Pecar 2008)<sup>170</sup>

Brisant wird diese These dadurch, dass Habermas davon auszugehen scheint, dass im Hinblick auf manche Ergebnisse diskursiven Handelns „diskursive Notwendigkeit“ (Tschentscher 1999: 312) herrscht, d. h., dass es Normen gibt, die „in jedem denkbaren Diskurs als *Ergebnis* bestätigt werden müsste“ (ibid.). Auf der einen Seite sind die Ergebnisse von Diskursen nicht völlig unabhängig von kontingenten Umständen wie bspw. den sozialen Lebensbedingungen der Diskursteilnehmer. Auf der anderen Seite aber geht Habermas davon aus, dass es bestimmte Normen gibt – wie bspw. Menschen- und Bürgerrechte – die in *jedem* Diskurs gerechtfertigt werden.

Wir stehen also vor einem Paradoxon: Auf der einen Seite soll ein Diskurs *allein*, d. h. ohne Hinzunahme materialer Prinzipien, legitimatorisches Potenzial haben. Und nur dann, wenn keinerlei Kontextfaktoren Einfluss auf den Ablauf des Diskurses haben, könnte man unter dieser Bedingung problemlos davon ausgehen, dass jeder Diskurs (zumindest bezüglich mancher sehr fundamentaler Fragen) zu demselben Ergebnis kommt.

---

<sup>169</sup> „When those preconditions are fulfilled, an ideal speech situation exists. However, not every discourse can meet those requirements. In most of the cases a rough approximation must suffice. The discourse rules should be seen as a form of presentation of tacitly made and intuitively known pragmatic presuppositions of an excellent speech practice [...]. Hence, in a *reasonable* discourse, every participant has to *assume* that all the other participants take part, as free and equal individuals, in a cooperative search for truth in which only the unforced force of the better argument wins. As a result, everyone who intuitively accepts those normative rules as preconditions for a discourse implicitly accepts U as a principle governing the argumentation.“ (Willers 2014: 4)

<sup>170</sup> Lafont (2003: 166, 169 passim) bestreitet auf Basis ähnlicher Überlegungen die Richtigkeit einer Charakterisierung von Habermas' Theorie als „rein prozeduralistisch“.

Habermas postuliert, dass es bestimmte Normen gibt, die universell gültig sind. Zugleich aber sieht er ein, dass die Ergebnisse realer Diskurse kontingent sind.

Ein Ausweg aus diesem Dilemma wäre zweifelsohne, anzunehmen, dass es für Habermas einen „idealen Diskurs“ gibt, der freilich mehr ein Gedankenexperiment als das reale Handeln deliberierender Bürger ist. Ein solcher idealer Diskurs hätte dann immer denselben Kern gerechtfertigter Normen (wie z. B. Menschen- und Bürgerrechte) zum Ergebnis. Reale Diskurse aber sind ebenso wie die an ihnen partizipierenden Akteure fehlbar. Es sollte jedoch eine Annäherung an das Modell des idealen Diskurses vollzogen werden.<sup>171</sup>

Dem entspricht auch die folgende Äußerung Tschentschers (1999: 313, meine Hervorhebung):

„Der Kern der mittelbaren Begründung besteht für eine Diskurstheorie der Gerechtigkeit deshalb darin, die Anwendungsbedingungen und Verfahrensregeln zu bestimmen, unter denen Verfahren gerechte Ergebnisse hervorbringen; die Theorie muß die realen Bedingungen einer Genese richtigen Rechts aufzeigen. Nun wäre es naheliegend, die vollständige Verwirklichung der Diskursregeln als Verfahrensregeln zu fordern. Da aber die Diskursregeln in realen Diskursen nie vollständig verwirklicht werden können, verlagert sich die Aufgabenstellung auf die Frage, welche Annäherung an die *regulative Idee des idealen Diskurses* in welchen realen Verfahren geboten ist.“

Damit lassen sich zwei mögliche Rechtfertigungen des Habermasschen Modells denken: Eine intrinsische, die auf die Merkmale des Diskurses selbst Bezug nimmt, und eine instrumentalistische, die den Diskurs aufgrund seines *truth tracking potential* würdigt. Diese beiden Rechtfertigungsebenen „schließen sich nicht wechselseitig aus“, sind aber analytisch zu trennen und können in einem „Spannungsverhältnis“ zueinander stehen (Martí 2006.: 10 f.). Ob eine der beiden Ebenen Vorrang hat und welche Rolle sie im Rahmen von Habermas' Begründungsmodell spielen, soll abschließend erörtert werden.

### 6.4.3. Autonomie, Vernunft und Universalisierbarkeit

Ich habe in Kapitel 6.3 expliziert, welche Annahmen Habermas machen muss, wenn er das Diskursprinzip als Ausgangspunkt für seine praktische Philosophie wählen möchte. Im Wesentlichen scheint er zwei Dinge vorauszusetzen: Menschen sind *autonom und vernünftig*. Und derartige selbstbestimmte und vernünftige Wesen kommen Habermas zufolge zu einem Konsens über Normen, die universalisierbar sind. Dies wirft die Frage nach

---

<sup>171</sup> Vgl. zu den „counterfactual conditions“, die in jedem Diskurs unterstellt werden müssen, Bohman/Rehg (2011).

dem Zusammenhang zwischen den drei Konzepten der „Autonomie“, „Vernunft“ und „Universalisierbarkeit“ auf, die Habermas auch in MKH (84 f.) adressiert:<sup>172</sup>

„Warum sollten wir nur diejenigen Gründe ‚gut‘ nennen, die sich dem Prädikat ‚gleichermaßen gut für jeden‘ unterordnen lassen? Argumentationsstrategisch hat diese Frage einen ähnlichen Stellenwert wie unser zunächst noch zurückgestelltes Problem, warum der Universalisierungsgrundsatz als Argumentationsregel akzeptiert werden sollte.“

Damit ist das Problem genauer benannt und fokussiert: Wieso sollte der Universalisierungsgrundsatz die dem moralischen, vernünftigen Diskurs zugrunde liegende „Argumentationsregel“ sein?

Mit dieser Frage habe ich mich in Kap. 6.2 bereits auseinandergesetzt. Zur Erinnerung seien hier noch einmal die zentralen Überlegungen wiederholt: Ausgangspunkt ist der Gedanke der Unparteilichkeit.<sup>173</sup> Habermas' Anspruch, den er auch schon an verschiedenen Punkten seiner allgemeineren Diskurstheorie der Moral vertreten hat, ist der, „dass die Idee der Unparteilichkeit *in* den Strukturen der Argumentation *selbst verwurzelt* ist und nicht als ein zusätzlicher normativer Gehalt in sie *hineingetragen* zu werden braucht“. (Ibid.: 86)

Habermas geht davon aus, dass jeder, der sich auf eine Verteidigung seiner Geltungsansprüche einlässt, das Prinzip (U) bereits akzeptiert haben muss: Ein Diskurs über Geltungsansprüche macht nur dann Sinn, wenn man davon ausgeht, dass sie durch zwanglose Akzeptanz eingelöst werden können. Sich auf einen Diskurs über Geltungsansprüche einzulassen bedeutet nämlich schon, Gründe angeben zu können bzw. zu wollen, die den anderen dazu bewegen können, die eigene Position anzunehmen bzw. zu akzeptieren. Kurzum: Man muss bereits vom „zwanglosen Zwang des besseren Arguments“ ausgehen, muss bereits auf der Suche nach Gründen sein, die allgemeine Akzeptanz finden können und muss bereits der Ansicht sein, dass in den Argumentationsstrukturen der Gedanke der Universalisierung (resp. in diesem Fall: Unparteilichkeit) verwurzelt ist, auf den sich jeder Diskurspartner einlassen muss.<sup>174</sup>

---

<sup>172</sup> „Denn *jeder* praktischen Philosophie liegt eine *bestimmte* Konzeption der praktischen Vernunft zugrunde, an der sich die Abgrenzungskriterien orientieren können.“ (Tschentscher 1999: 81 f.)

<sup>173</sup> Vgl. auch die Überlegungen zur Unparteilichkeit und zum „universellen Rollentausch“ im Sinne Meads (MKH: 75).

<sup>174</sup> Fach macht in *Diskurs und Herrschaft* eine Zirkularität in der Begründung dieses Legitimitätsmaßstabes aus: Wenn ein Konsens zustande gekommen ist, sind die Beurteiler kompetent. Wenn die Beurteiler kompetent sind, sind sie vernünftig. Wenn die Partizipanten nun vernünftig sind, so sind sie auch wahrhaftig. Und wenn die Partizipanten unter diesen Bedingungen wahrhaftig sind, sind ihre Urteile richtig. Damit wird schließlich der Zirkel geschlossen: Wenn die Urteile richtig sind, gibt es einen Konsens. (Fach 1974: 222 f.)

Ein ernsthaftes Problem für Diskurstheoretiker ist der Skeptiker, der sich einem Diskurs einfach verweigert. Denn Habermas geht ja nur davon aus, dass jeder, *der sich auf einen Diskurs einlässt*, implizit den Universalisierungsgrundsatz akzeptiert haben muss. Zugespielt formuliert Habermas in den Erläuterungen zur Diskursethik:

„Einen performativen Widerspruch begeht der Opponent aber dann wenn ihm der Proponent nachweisen kann, daß er, indem er sich auf diese Argumentation einläßt, einige in jedem auf kritische Prüfung angelegten Argumentationsspiel unausweichliche Voraussetzungen machen muß, deren propositionaler Gehalt dem Grundsatz (f) widerspricht.“ (MKH: 91)

Ein derartiges Argument könnte, wie oben skizziert, folgendermaßen aussehen: Der Skeptiker, der die rationale Begründbarkeit von normativen Prinzipien oder auch die spezielle hier vorgeschlagene Begründung für unzulänglich oder vielleicht auch undurchführbar hält, müsste sich damit auseinandersetzen, dass seiner Position zufolge moralische Handlungsanweisungen gar nicht rational begründet werden können. Dies konfliktiert mit seinem eigenen Engagement in einer diskursiven Auseinandersetzung mit dem Diskurstheoretiker, sodass selbst ihm, wenn er sich auf dieses (argumentative) Terrain begibt, nichts anderes übrig bleibt, als den Universalisierungsgrundsatz zu akzeptieren. Die einzige Möglichkeit, diesen Vorwurf abzuwehren, wäre die, sich gar nicht erst in einen Diskurs zu begeben, damit keine Geltungsansprüche zu erheben und damit letzten Endes auch nicht auf die Universalisierbarkeit von Normen verpflichtet sein zu müssen. Diese Position wäre vermutlich aber nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch unbefriedigend. Und wenn wir zunächst einmal davon ausgehen, dass die Position des radikalen Skeptikers – wenn auch vielleicht nicht theoretisch inkonsistent, so doch intellektuell und lebenspraktisch unbefriedigend – wäre, steht uns eine Argumentation zur Verfügung, mit der wir ein dem Universalisierungsgrundsatz gleichkommendes Prinzip verteidigen können. Da – wie oben gezeigt – eine Auslegungsmöglichkeit für den Aufbau der Habermasschen Theoriearchitektur darin besteht, dass das Diskursprinzip aus dem Prinzip der Autonomie moralischer Wesen und dem Universalisierungsgrundsatz abzuleiten ist, wäre damit ein auf den ersten Blick tragfähiges Argument gelungen.

Dementsprechend müssen universalisierbare Prinzipien solche sein, die unter *vernünftigen* Bedingungen in einem *vernünftigen* Diskurs *vernünftige* Akzeptanz finden können. Aber macht man mit dieser Definition nicht durchaus inhaltliche Vorgaben? Dies scheint im Wesentlichen davon abzuhängen, wie man das Konzept der „Vernunft“ versteht. Gibt es ein *neutrales* Konzept der Vernunft, das unabhängig von der philosophischen und sozialwissenschaftlichen Konstruktion ist, der man sich verschrieben hat? Gibt es eine neut-

rale „Minimallogik“, gibt es ein neutrales Vernunftkonzept bzw. neutrale Voraussetzungen, die Diskursen zugrunde liegen? Habermas nimmt in diesem Kontext Bezug auf bestimmte „unausweichliche Präsuppositionen“, die jedem Diskurs zugrunde liegen. (MKH: 97 f.)<sup>175</sup> Wir haben bereits geklärt, dass sich keiner, der *vernünftig* ist und *Geltungsansprüche* erhebt, den Regeln des Diskurses entziehen kann. Und damit muss er sich, wenn man Habermas' Argumentation folgt, dem Universalisierungsgrundsatz (U) als „Argumentationsregel“ verschreiben.

Wichtig ist an dieser Stelle die zweite Bedingung: Das Argument von Habermas gilt natürlich nur für vernünftige Akteure. Die Frage ist hier – wie auch schon bei Rawls: Gibt es einen neutralen Vernunftbegriff oder werden durch die Bezugnahme auf die zentrale Rolle der Vernunft bereits inhaltliche Prinzipien in die Argumentation eingebracht? Ist allein das Verfahren – der Diskurs – relevant oder wird auf dem Umweg darüber, dass ein *vernünftiges* Verfahren bzw. ein Verfahren zwischen *rationalen* Akteuren gefordert wird, bereits eine inhaltliche Maßgabe inkorporiert? Habermas' eigener Anspruch wird in dem folgenden Zitat deutlich:

„Der diskursethische Grundsatz nimmt auf eine *Prozedur*, nämlich die diskursive Einlösung von normativen Geltungsansprüchen Bezug; insofern läßt sich die Diskursethik mit Recht als *formal* kennzeichnen. Sie gibt keine inhaltlichen Orientierungen an, sondern ein Verfahren: den praktischen Diskurs. [...] Praktische Diskurse müssen sich ihre Inhalte geben lassen.“ (Ibid.: 113)

In einem ersten Schritt wurde hier erarbeitet, dass der Universalisierungsgrundsatz unhintergebar ist. Aus dem Universalisierungsgrundsatz als Argumentationsregel ließ sich sodann das Diskursprinzip ableiten. Die Diskursregeln wiederum schreiben bestimmte Maßgaben für die „korporative[...] Wahrheitssuche“ fest.

Wichtig ist für Habermas, dass es sich bei diesen „vernünftigen“ Diskursregeln nicht einfach um willkürliche Setzungen handelt oder um „Konventionen“, „sondern um unausweichliche Präsuppositionen“. Die „vernünftigen Bedingungen“, die den rationalen Diskurs strukturieren sollen, die dem Verfahren zugrunde liegen sollen, müssen dabei wie bereits erwähnt inhaltslos sein, sie dürfen keine inhaltlichen Bestimmungen in das Verfahren einbringen. Ein derartiger neutraler Begriff rationaler Akzeptanz liegt Habermas zufolge dem Diskurs, in dem der „zwanglose Zwang des besseren Arguments“ gilt, zugrunde. (Ibid.: 99 f.)

---

<sup>175</sup> Vgl. zur „Vernünftigkeit“ der Diskursrahmenbedingungen auch Greve (2009: 174).

Diese Diskursregeln sind Habermas zufolge deshalb *neutral*, weil sie *unausweichlich* sind: Es ist gar nicht möglich, Geltungsansprüche zu erheben, wenn man diese Bedingungen nicht akzeptiert: Sie sind „identisch mit den Voraussetzungen von Argumentation überhaupt“ (ibid.: 110; vgl. auch ED: 190). Die Bedingungen, die Habermas folglich zur Grundlage seiner Argumentation macht und die bestimmen, wie ein Diskurs, der bestimmte Inhalte oder Systeme legitimieren soll, abzulaufen hat, sind in diesem Sinne „neutral“: Jeder muss – völlig unabhängig von seinen inhaltlichen Motivationen oder Maßstäben – diesem Konzept von Rationalität verpflichtet sein. Zugleich aber ist Habermas der Ansicht, dass seine Diskurstheorie nicht (zu) formalistisch<sup>176</sup> ist: Schließlich lässt sich ein „Moralprinzip“ aus diesen Voraussetzungen ableiten, das durchaus inhaltliche Vorgaben macht und das in jedem herrschaftsfreien Diskurs zustande kommen würde:

„Wählt man hingegen den Begriff des kommunikativen Handelns als Basis, kann man auf demselben methodischen Wege einen Begriff von Rationalität gewinnen, der hinreichend stark sein dürfte, um die transzendentalpragmatische Ableitung des Moralprinzips bis in die Geltungsbasis verständigungsorientierten Handelns hinein zu verlängern.“<sup>177</sup> (MKH: 111)

Damit ist jedoch natürlich nicht gesagt, dass die Fokussierung Habermas' auf das Verfahren aufgegeben würde: Das Institutionalisiert-Sein eines bestimmten Verfahrens ist notwendig und hinreichend für die Legitimität des erzielten Politikergebnisses – und damit auch, wie später noch zu klären sein wird, für die Legitimität des Systems, in dem diese Verfahren stattfinden. Dementsprechend (und trotz seines Engagements als politischer Intellektueller) übt Habermas im Hinblick auf materiale Fragen Zurückhaltung:

„Ihm zufolge besagt das prozedurale Diskursprinzip ‚D‘ [...] inhaltlich sehr wenig. Dass nur die Normen legitim sind, die gemäß ‚D‘ gerechtfertigt werden und somit auf die Zustimmung aller Betroffenen zählen können, sagt ja tatsächlich noch nichts darüber aus, was denn als allgemein zustimmungsfähig gelten kann [...]. Die Kritik an den Inhalten der Verständigung, so Habermas, fällt nicht in die Kompetenz des rekonstruktiv verfahrenen Philosophen.“ (Iser/Strecker 2010: 124)<sup>178</sup>

Habermas setzt an dieser Stelle – wie in seiner gesamten Theorie – allerdings voraus, dass die Akteure – inklusive des „Skeptikers“ – überhaupt der „equal acceptability“ einen gro-

---

<sup>176</sup> Der sogenannte „Formalismusvorwurf“, der „besagt, daß der Formalismus des Kategorischen Imperativs auf ein tautologisches Prüfverfahren hinauslaufe“ (Maus 1992: 262), wird wie bereits bemerkt auch gegen Habermas vorgebracht.

<sup>177</sup> Dass der Begriff des „kommunikativen Handelns“ als solcher jedoch keineswegs neutral ist, macht Rosenfeld (1995/6: 811 f.) deutlich.

<sup>178</sup> An dieser Stelle grenzt sich Habermas auch von Rawls ab, der Habermas zufolge eindeutig substanzielle Annahmen bezüglich moralischer Normen macht (Iser/Strecker 2010: 124 f.).

ßen Wert beimessen (Besch 2013: 73). Ist damit die Tatsache, dass etwas rationalerweise akzeptiert werden kann, notwendig und/oder hinreichend dafür, dass es als moralischer Maßstab akzeptiert werden kann? Freilich, insofern man sich auf den Diskurs einlässt und *Geltungsansprüche* erhebt, d. h., in den Prozess des „reason-giving“ eintaucht, muss man sich auf eine bestimmte Vorstellung davon, was „vernünftig“ ist, einlassen. Schließlich sollen ja nicht einfach willkürlich irgendwelche Vorstellungen affirmiert oder abgelehnt werden, sondern solche, die rational/irrational sind, befürwortet resp. nicht befürwortet werden.

Habermas vertritt die Ansicht, dass es unausweichlich ist, sich auf eine derartige Praxis einzulassen, da selbst der Skeptiker letztlich, insofern er sich argumentativ verteidigt, diesem Spiel des „reason-giving“ nicht entgehen kann. Der entscheidende Punkt dürfte hier jedoch der sein, dass alles unter der Bedingung gilt, dass überhaupt Geltungsansprüche erhoben werden. Was aber, wenn derartige Geltungsansprüche gar nicht erst erhoben werden, d. h., gar nicht versucht wird, die eigene Position argumentativ zu verteidigen? In diesem Falle würde der Opponent sich nicht auf das Spiel des Gebens/Empfangens von Argumenten einlassen und in diesem Zuge auch nicht die Vorstellung von „Rationalität“ akzeptieren müssen, die jeder Argumentation zugrunde liegt.

Der entscheidende Punkt dürfte an dieser Stelle sein, dass wir einen so Handelnden gar nicht als Gegner akzeptieren würden, wir würden ihn und seine Auffassung *gar nicht ernst nehmen*. Doch in jeder Art von Rechtfertigung einer bestimmten Ordnungsvorstellung der Gesellschaft wird – wie groß die Rolle, die dem Verfahren eingeräumt wird, auch immer ist – vorausgesetzt, dass sie rational begründbar sein muss.

Also bleibt auch hier festzuhalten: Vorausgesetzt wird in der gesamten Theorie, dass „rationale Begründbarkeit“, die „Rationalität“ des Verhandlungspartners, die „rationale“ Kontroverse überhaupt einen Wert haben. Es könnte aber durchaus auch Gemeinschaften geben, in der sich derartige „Rationalitätsanforderungen“ gar nicht stellen. Gesellschaftliche Ordnungsformen könnten einfach unhinterfragt Gültigkeit haben, eingebettet sein in eine „Lebenswelt“, die durch Konvention und Legitimitätsglauben gestützt ist, in der sich jedoch nie die Frage nach dem Gerechtfertigtsein der Ordnung stellt. Zweifelsohne träfe eine solche Beschreibung höchstens (wenn überhaupt!) auf vormoderne Gesellschaften zu. Deutlich ist jedoch meines Erachtens, dass eine derartige Ordnungsform *keineswegs undenkbar* ist.

Diesem Problem wird Habermas in seiner Erörterung des Problems der Letztbegründung gerecht: Hier macht er deutlich, dass unsere transzendentalpragmatische Situation immer

in unseren lebensweltlichen Kontext eingebettet ist, hinter den wir gar nicht zurück *können*. Wir können die Begründung von Normen nur im Rahmen unserer je eigenen Lebenswelt vornehmen. Auch ein transzendentalpragmatisches Argument kann damit keine Letztbegründung sein, es kann nicht garantieren, dass unsere Vorstellung von Moral alternativlos ist, sondern lediglich, dass wir qua Mitglieder einer bestimmten Gemeinschaft *gar nicht anders können* als den Universalisierungsgrundsatz und die davon abhängigen Grundsätze zu akzeptieren. (ED: 185 ff.)

Die moderne Vorstellung von Vernunft findet in der Aufklärung ihre prägnanteste Formulierung: Gefordert ist „der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“. Der „Verstand“ sollte benutzt werden, Normen sollten durch Rekurs auf universale Prinzipien *gerechtfertigt* werden. Diese Anforderung ist bis heute Voraussetzung einer jeden politiktheoretischen Auseinandersetzung mit der Legitimitätsfrage: Nur solche Normen sind legitim, die vernünftig begründet werden können. Wir sind also letztlich wieder an der Stelle, an der wir begonnen haben: Die Vorstellung, dass es sich um rationale oder vernünftige Akteure bzw. Prozesse handeln muss, ist unhintergebar. Habermas zufolge ist seine Position jedoch trotzdem radikal prozeduralistisch: Es werden nur Voraussetzungen gemacht, die jeder, *der vernünftig ist*, machen muss, ganz gleich, wie seine inhaltlichen Überzeugungen aussehen.

Aber bei genauerer Betrachtung sind auch die Diskursvoraussetzungen nicht neutral und dem vorgeblich neutralen Verfahren, das als Ausgangspunkt dienen soll, sind damit inhaltliche Prinzipien „beigemischt“. Die Frage ist also, ob „materiale Gehalte“ gewissermaßen „über die ‚Hintertür‘ notwendiger Bedingungen“ eingeführt werden (Iser/Strecker 2010: 130). Fach (1974: 228) zufolge ist Habermas nämlich nicht nur „parteilich“ *für* die Vernunft – auch die Vernunft selbst *ist* parteilich:

„[F]ormale Verallgemeinerung genügt ihm als Legitimitätssicherung deshalb, weil ihr Resultat material von vornherein feststeht (selbst wenn es nicht artikuliert ist) – nur so kann er glauben, Klassenstrukturen universalistisch effektiv kritisieren zu können.“

Mit der Frage nach der (möglichen) Neutralität der „Vernunft“ und der „vernünftigen Verfahren“ im Habermasschen Sinne werde ich mich vor dieser Folie im abschließenden Teil des Kapitels noch einmal beschäftigen.

## 6.5. Drei Zirkel

Hat das Verfahren nun tatsächlich ausreichendes legitimatorisches Potenzial, genügt die Institutionalisierung freier Diskurse, um die Legitimität eines Systems zu gewährleisten? Oder muss auch Habermas – seinen eigenen Anforderungen zuwider – auf ein diskursexternes Moment bezugnehmen, welches dafür sorgt, dass die „vernünftige Qualität der Politikergebnisse“ realisiert werden kann, dass die Rationalität bzw. Vernünftigkeit von politischem System und Politikentscheidungen gewährleistet ist, dass bestimmte Rechte Gültigkeit haben?<sup>179</sup>

Konkret heißt dies, dass es mit drei „Zirkeln“ zurechtzukommen gilt: Verfahren und Vernunft sind wechselseitig abhängig, Rechte und Verfahren und die vernünftigen Politikergebnisse und die sie hervorbringenden Verfahren.

Der erste Zirkel dürfte ein begrifflicher sein:

- (A) Politische Systeme sind vernünftig, wenn sie durch den Diskurs gerechtfertigt werden.
- (B) Wenn politische Systeme vernünftig sind, sind sie durch den Diskurs gerechtfertigt.

Zentral ist hier, dass dieser Zusammenhang *per definitionem* gilt: Die Vernünftigkeit (Richtigkeit bzw. Legitimität) politischer Systeme ist schlichtweg so bestimmt, dass sie durch ein bestimmtes Verfahren festgelegt ist und vice versa.<sup>180</sup> Zudem liegt im Hinblick auf die Bestimmung des Systems der Rechte, die oben erläutert wurde, ein *begründungstheoretischer* Zirkel vor: Der *Grund* dafür, dass ein vernünftiges Verfahren möglich ist, ist, dass bestimmte Rechte institutionalisiert sind. Und zugleich sind bestimmte Rechte nur deshalb institutionalisiert, *weil* ihnen ein bestimmtes Verfahren vorausging.<sup>181</sup> Daher gilt:

- (A) Weil bestimmte Rechte institutionalisiert sind, ist ein vernünftiges Verfahren möglich.
- (B) Weil ein vernünftiges Verfahren möglich ist, sind bestimmte Rechte institutionalisiert.

---

<sup>179</sup> In Bezug auf Habermas und Rawls bemerkt Pecar (2008): „Trotz aller Unterschiede betonen beide Sozialphilosophen, dass Verfahren nur dann als legitim angesehen werden können, wenn sie zu ‚gerechten‘ Entscheidungen führen. Diese Position hat zur Konsequenz, dass Verfahren nur in einem sehr eingeschränkten Sinne als autonom verstanden werden können und deren Entscheidungen stets abhängig bleiben vom normativen Erwartungshorizont der gesellschaftlichen Umwelt.“ Vgl. zur Annahme, Habermas vertrete einen „rationalen Prozeduralismus“, auch Peter (2007a) und Estlund (2008: 88–90).

<sup>180</sup> „[B]ei Habermas aber ‚beruht Legitimität auf Rationalität, und Rationalität wiederum auf Prozeduren.‘ In dem letzteren sind also Legitimität, Rationalität, Verfahren kettenweise verbunden.“ (Karácsony 2001)

<sup>181</sup> Ähnlich schreibt Maus (2011: 113): „Indem hier die Freiheitsrechte auf der Input- wie auf der Outputseite des Gesetzgebungsprozesses angesiedelt werden, gerät Rousseau in die Nähe einer berühmten begründungstheoretischen Konstruktion: Habermas’ ‚Kreisprozeß‘ einer logischen Genese der Rechte, in der Freiheitsrechte zugleich als Voraussetzung und als Ergebnis demokratischer Gesetzgebung bestimmt sind.“

Zusätzlich ist in Habermas' Theorie ein „Zirkel“ auszumachen, den man als „pragmatisch“ bezeichnen könnte: Vernünftige Verfahren führen (tendenziell) zu Politikergebnissen mit angemessener Qualität und derartige Politikergebnisse wiederum sind tendenziell ein Indikator dafür, dass ein „richtiges“ Verfahren institutionalisiert ist.

- (A) Wenn ein vernünftiges (herrschaftsfreies, rationales) Verfahren institutionalisiert ist, haben die Politikergebnisse (tendenziell) vernünftige Qualität.
- (B) Wenn die Politikergebnisse vernünftige Qualität haben, ist (tendenziell) ein vernünftiges Verfahren institutionalisiert.

Die Auflösung dieser Zirkel hängt in hohem Maße davon ab, wie man den Vernunftbegriff bei Habermas versteht: Im ersten Fall stellt sich die Frage, was es heißt, dass ein Verfahren (das politische Systeme oder Ergebnisse hervorbringt) „vernünftig“ ist: Gibt es hier einen neutralen Begriff der Vernunft, der keine materialen Prinzipien ins Spiel bringt, oder muss man davon ausgehen, dass die Bestimmung von etwas als „vernünftig“ immer zugleich inhaltliche Vorgaben macht? Ebenso im zweiten Fall: Was heißt es, dass ein „vernünftiges“ Verfahren möglich ist? Auch die gute Qualität der Politikergebnisse ist Habermas zufolge von der Institutionalisierung eines vernünftigen Verfahrens abhängig (und umgekehrt).

Wann ist ein Verfahren „vernünftig“? Müssen, damit diese Bewertung vorgenommen werden kann, zugleich inhaltliche Normen erfüllt sein? Habermas scheint davon auszugehen, dass seine Bestimmung von etwas als „vernünftig“ in dem Sinne neutral ist, als es keine alternative Bestimmung dieser Art gibt. Hedrick (2010: 201) scheint dem zuzustimmen, wenn er schreibt: „Habermasian reasonableness does not attach, as it does in its Rawlsian form, to substantive moral norms.“ Vernünftige Verfahren sind für ihn solche, in denen der „zwanglose Zwang des besseren Arguments“ wirksam ist und in denen der Universalisierungsgrundsatz als Argumentationsregel gültig ist. Diese Maßgaben muss allerdings Habermas zufolge jeder bereits akzeptiert haben, der sich auf den Diskurs über moralisch-praktische Fragen einlässt.<sup>182</sup> „Vernünftige Verfahren“ sind also nicht solche, in denen bestimmte „normative“ Rahmenbedingungen erfüllt sind, sondern jede Art von Diskurs im (von Habermas gebrauchten) *eigentlichen Sinne* des Wortes.<sup>183</sup>

---

<sup>182</sup> Vgl. hierzu die oben dargestellte Auseinandersetzung mit dem „Skeptiker“, der die Gültigkeit des Universalisierungsgrundsatzes bestreitet.

<sup>183</sup> „Tugendhat schlussfolgert daraus, dass der Versuch, die Moralität von Normen durch die Angabe von Bedingungen des Diskurses zu sichern, nicht gelingt. Habermas muss also einen Maßstab der Unparteilichkeit bereits voraussetzen [...]. Ähnlich wie Wellmer macht Tugendhat folglich geltend, dass die symmetri-

Karácsony (2001) formuliert die Problemstellung folgendermaßen:

„[W]enn wir den inhaltlich neutralen Charakter der prozeduralen, also der formalen Rationalität annehmen, ist es gleichzeitig möglich, ein bestimmtes Gesellschaftsbild zu entwerfen, das *inhaltlich* die Anforderungen an die moderne Gesellschaft umschreibt und somit die Möglichkeit einer gesellschaftskritischen Betrachtungsweise begründet? Und eine Frage, im engen Zusammenhang damit: bedeutet die Definition der Habermasschen prozeduralen Rationalität wirklich eine inhaltlich neutrale Auffassung der Rationalität?“

Vor diesem Hintergrund lasse sich feststellen, dass die „Spannung in erster Linie in der Prozeduralität und in ihren Rahmenbedingungen wahrzunehmen“ sei (ibid.). Ähnlich bemerkt Fach (1974: 225):

„Auch bei Habermas ist nicht per definitionem wahr, was Ergebnis eines Konsensus ist: Seine Angaben von Prämissen (Kompetenz, Vernünftigkeit, ideale Sprechsituation etc.) macht *per se* nur dann Sinn, wenn etwas zu verfehlen ist: die eine gerechte Lösung (bzw. die eine objektive Realität).“

Im Anschluss an Rawls ließe sich hier die folgende Überlegung anstrengen: Ob Habermas als „Prozeduralist“ im radikalen Sinne zu bezeichnen ist, ist abhängig vom verwendeten Verfahrensbegriff. Mit „Verfahren“ kann entweder der Prozess des Deliberierens, Aushandelns usw. *als solcher* bezeichnet werden (Verfahren<sub>1</sub>) oder dieser Prozess *und seine Rahmenbedingungen* (Verfahren<sub>2</sub>).

Am Beispiel von Rawls ließ sich auch zeigen, dass zumindest ein „materiales“ Konzept der „Vernünftigkeit“ erforderlich ist, um die entsprechenden Prinzipien zu begründen: Wenn der Begriff des Verfahrens sich lediglich auf das Deliberieren der Bürger bezieht (Verfahren<sub>1</sub>), das innerhalb bestimmter Rahmenbedingungen stattfindet, so sind extraprozedurale („vernünftige“) Maßgaben nötig. Wenn hingegen die Rahmenbedingungen (wie bspw. der *veil of ignorance* usw.) zum Verfahren hinzugehören, so würde der Verfahrensbegriff<sub>2</sub> verwendet und es wären keine verfahrensexternen Elemente erforderlich.

Eine alternative Beschreibung bietet sich hingegen Gledhill (2011) zufolge für Habermas an: Selbst dann, wenn man den Verfahrensbegriff<sub>1</sub> verwendet und keine im engeren Sinne extraprozeduralen Rahmenbedingungen hinzukommen,<sup>184</sup> könnten materiale Elemente ins Spiel kommen. In dem bereits zitierten Aufsatz erklärt er, dass man bei Rawls – wie oben

---

sche Anerkennung, die Habermas unter die Diskursvoraussetzungen rechnet, selbst schon ein moralisches Gebot ist und Moralität entsprechend nicht die Folge dieser Struktur.“ (Greve 2009: 91 f.)

<sup>184</sup> Dass hingegen sowohl bei Habermas als auch bei Rawls bestimmte *Rahmenbedingungen* des Verfahrens festgelegt sein müssen, bemerkt Hedrick (2010: 184): „But both also retain the idea that the lawmaking process must, in order to be legitimate, conform to certain normative constraints and those constraints cannot simply be whatever the relevant participants want them to be.“

erwähnt – von „procedure in substance“ sprechen könne, bei Habermas hingegen von „substance in procedure“. (Ibid.)<sup>185</sup>

In Anbetracht der semantischen Unterbestimmtheit des Verfahrensbegriffs, die oben schon diskutiert wurde, bedeutet dies: Der Verfahrensbegriff<sub>1</sub> bezieht sich nur auf das Deliberieren und Aushandeln der Bürger, es gibt – zumindest wenn man Habermas' eigenen Anspruch ernst nimmt – keine extraprozeduralen Bedingungen wie bspw. den *veil of ignorance*, die eingehalten werden müssen, damit ein Verfahren legitimatorisches Potenzial hat. Am Beispiel von Rawls wurde gezeigt, dass eine Position wie diejenige des amerikanischen Autors nur dann als „prozeduralistisch“ zu bezeichnen ist, wenn der Verfahrensbegriff sich auf das Deliberieren *und seine Rahmenbedingungen* bezieht, da ansonsten zwangsläufig extraprozedurale Momente ins Spiel kämen.

Bei Habermas liegt die Sache anders: Wenn man Gledhill folgt, braucht er keine externen „constraints“ (vgl. abermals Rawls' Konzeption des Schleiers des Nichtwissens). Allerdings sind *im Verfahren* (Deliberieren etc.) *selbst* bestimmte inhaltliche Maßgaben verkörpert, d. h. der Verfahrensbegriff<sub>1</sub> bezieht sich *indirekt* auch auf bestimmte inhaltliche Maßgaben. Ingeborg Maus (2011: 65) bemerkt hierzu treffend, dass Freiheit und Gleichheit dem „Verfahren eingeschrieben“ seien, „indem sie eine Autonomie und Symmetrie der Partizipation in dem Sinne verlangen, daß die Gerechtigkeit des Gesetzgebungsverfahrens die Gerechtigkeit der Gesetze (wenn nicht garantiert so doch) ermöglicht“. Auch John Rawls erklärt in Bezug auf Habermas' Theorie, dass in die Bestimmung des Verfahrens bestimmte Werte mit eingehen: Die Unparteilichkeit, die Offenheit, die Zwanglosigkeit und die Einstimmigkeit. Und auch Rawls kommt zu dem Schluss, der „doctrinal core“ bei Habermas sei die „Idee der Autonomie“. (Rawls 1995: 175 f.)

Macht dies einen für die Fragestellung dieser Arbeit relevanten Unterschied im Vergleich zur Rawlsschen Position? Entscheidend ist wohl, dass bei den beiden Autoren jeweils unterschiedliche Dinge unter den Begriff des „Deliberierens“ oder „Aushandelns“ fallen. Für Habermas gilt, dass die Aushandlungsprozesse bzw. Diskurse selbst bestimmte inhaltliche Maßgaben *verkörpern* – auch wenn er dies nicht zugestehen würde. Schließlich geht Habermas davon aus, dass die Diskurse selbst moralisch neutral und in diesem Sinne einfach nur „vernünftig“ sind.

---

<sup>185</sup> „Regarding the outcomes of democratic procedures, Rawls argues that to ensure just outcomes majority rule must be constrained by antecedently defined principles of justice. For Habermas, by contrast, constraints on outcomes are *constitutive* of procedures of democratic discourse.“ (Gledhill 2011: 12) Vgl. zur Auseinandersetzung mit der „original position“ und dem Diskursverfahren Robinson (2011: 136 f.).

Diese Position scheint mir – in Anlehnung an Gledhill (2011) – jedoch zumindest Streitbar zu sein: In der Idee des herrschaftsfreien Diskurses selbst sind nämlich schon Ideale wie das der *Autonomie der Akteure*, das der *Verständigungsorientiertheit* im zwischenmenschlichen Handeln sowie die Vorstellung, im Diskurs zeige sich die „allgemeine Vernunft“, welche Kant noch im Individuum verortete, implizit.<sup>186</sup> Damit ist Gledhill zufolge ein deutlicher Unterschied zur Theorie von John Rawls auszumachen: Während man aufgrund der Unbestimmtheit des Verfahrensbegriffs bei ihm noch davon ausgehen konnte, dass für den Fall, dass sich der Verfahrensbegriff nicht auf die Rahmenbedingungen des Deliberierens bezieht (Verfahrensbegriff<sub>1</sub>), bestimmte verfahrensexterne Elemente für die Legitimität des Systems erforderlich sind, so gilt bei Habermas: Obgleich es keine externen „constraints“ gibt, sind in das Verfahren<sub>1</sub> selbst bestimmte „materiale“ Prinzipien „eingebaut“, d. h., selbst der Begriff des Verfahrens<sub>1</sub> ist nicht auf etwas inhaltlich völlig Neutrales bezogen.

In die Vorstellung, dass Normen durch Verfahren begründet werden sollen und in die Annahme, dass nur ein bestimmter Diskurs – optimalerweise in Form der idealen Sprechsituation – bestimmen kann, was „legitim“ ist, gehen bereits bestimmte inhaltliche Vorstellungen mit ein: Zwar tritt – im Gegensatz zu Rawls – keine äußere Beschränkung wie der „veil of ignorance“ auf den Plan, jedoch ist in den Habermasschen Verfahren selbst eine bestimmte Ethik bereits „verkörpert“.<sup>187</sup>

Damit ist klar, dass ein allzu sparsamer Begriff von Vernünftigkeit<sup>188</sup> alleine nicht ausreicht, um seine Legitimitätsvorstellung zu begründen. Ins Spiel kommen in der gesamten Argumentation immer wieder Annahmen, die man gewissermaßen als „kantisch“ bezeichnen könnte: Vernünftige Normen sind solche, die universalisierbar sind, dies ist aus der Vernunft und dem Autonomiegebot alleine abzuleiten und reglementiert auch die

---

<sup>186</sup> „Rawls is certainly right that the public use of reason is not purely formal and depends upon substantive content. Indeed, it relies upon the value of autonomy, or freedom as equal intersubjective self-legislation, implicit in Habermas’s conception of communicative reason. The crucial question is, though, whether the substantive content of normative procedures requires regulation by substantive principles or whether such substantive principles are implicit within the procedures of moral discourse and democratic procedures of the public use of reason.“ (Gledhill 2011: 4)

<sup>187</sup> Ingeborg Maus (1992: 155) schreibt ähnlich in Bezug auf Kant: „Indem Kant so die Legitimität des Gesetzes von der Legitimität des Gesetzgebers abhängig macht, können die Kriterien der Vernünftigkeit des Rechts nicht mehr jenseits des Gesetzgebungsprozesses gesucht werden, sondern nur noch in dessen Struktur selbst.“

<sup>188</sup> Allerdings bemerkt Hedrick (2010: 201), dass „Habermasian reasonableness does not attach, as it does in its Rawlsian form, to substantive moral norms“. Ob diese Einschätzung zustimmungswürdig ist, kann hier nicht abschließend entschieden werden.

Auch ist in Anschluss an Garcia Alonso (2013) zu bedenken, dass es im Rahmen der Habermasschen Theorie ein „2nd order“-Problem geben könnte: Welche Rationalitätsstandards legt der Autor an, wenn er über die Rationalität von einem Konsens etc. nachdenkt?

Normen für politische Systeme und Prozesse. Freilich distanziert sich Habermas klar von Kant und hält fest, dass er die Vernunft „prozeduralisieren“ möchte (Rummens 2006: 469), dass er gegen eine monologische Deutung des Kategorischen Imperativs ist, dass es kein Abbildverhältnis zwischen Moral und Recht gibt. Aber die kantischen Traditionen leben auch bei Habermas fort: Auch für ihn gibt es eindeutige, vom konkreten Verfahren (im Unterschied zum idealen Verfahren) unabhängige Ergebnisse für einige moralische Fragen. So sind bestimmte Grundrechte, eine gewisse Qualität der Politikergebnisse und andere extraprozedurale Standards Bedingungen dafür, dass ein System als „legitim“ bezeichnet werden kann. Die Ethik Kants und Habermas' ist zweifelsohne formalistisch – aber dieser Formalismus bedeutet auch für Habermas eben nicht, dass das Ergebnis eines jeden demokratischen Verfahrens – *wie auch immer dieses aussieht* – als „gerecht“ oder „legitim“ gelten kann. Diese Spannung zwischen Formalismus und inhaltlichen Prinzipien, die es zweifelsohne schon bei Kant gab, lebt auch bei Habermas fort. (Gledhill 2011; Bohman/Rehg 1996: 90 f.)

Damit gibt es zwei Ankerpunkte für die Bestimmung des Diskurses: den Autonomiegrundsatz und die Annahme, dass Menschen rationale Akteure sind (ibid.). Der Gedanke, dass Menschen sich ihre Gesetze selbst geben sollen und müssen, ist ein historisch gewachsener. In der Einleitung zu diesem Kapitel wurde ein Teil dieser Entwicklung nachgezeichnet. Zwar erscheint uns das Autonomiegebot heute zumindest im Kontext liberaler politischer Theorien als etwas Selbstverständliches – aber ist es deswegen inhaltlich neutral?<sup>189</sup> Diese Frage kann hier nicht abschließend diskutiert werden; ich möchte jedoch anmerken, dass durchaus Zweifel an seiner „Inhaltslosigkeit“ angebracht werden können.

Der Vorschlag für die Bestimmung dessen, was ein „vernünftiges Verfahren“ ist, könnte nun folgendermaßen aussehen: Vernünftige Verfahren sind solche, die den Prinzipien der Autonomie und Rationalität im Sinne des *taking and giving of reasons* (Besch 2013; Martí 2006: 2 f.) gerecht werden.<sup>190</sup> Diese Prinzipien sind für Habermas *im Verfahren inkorporiert* – *insofern ist seine Theorie prozeduralistisch* –, sie sind aber nichtsdesto-

---

<sup>189</sup> Ingeborg Maus (2011: 266) weist zu Recht darauf hin, dass man bei Habermas von „verflüssigter Volkssouveränität“ sprechen kann bzw. sollte.

<sup>190</sup> „Habermas nonetheless describes his conception as procedural for two reasons: First, in contrast to a material value-ethics, Habermas claims that the fundamental ideal that forms the ‚dogmatic core‘ of his theory – the ideas of communicative freedom or autonomy – is not itself simply one value among others, but reflects a basic norm implicit in the very idea of communicative action [...]. Second, he claims that this ideal [...] can in turn be expressed in a set of (ideal) democratic procedures. It is because the procedures adequately mirror this basic ideal, however, that we are entitled to confer a presumption of reasonableness or fairness upon them.“ (Baynes 2010: 143)

weniger materiale Elemente, ohne die seine Theorie nicht auskommen kann (vgl. hierzu den erläuterten indirekten Bezug des Verfahrensbegriffes<sub>1</sub> auf materiale Elemente).<sup>191</sup>

Denn ein Fazit bleibt auf Basis der Diskussion auf jeden Fall zu ziehen: Habermas muss für die Ableitung alles Weiteren bereits zu Beginn annehmen, dass Autonomie und Rationalität verwirklicht werden sollen. Aber: Dass Autonomie und Rationalität dabei überhaupt einen Wert haben, muss er allerdings bereits voraussetzen. Analog zu Maus' Analyse der Theorien von Kant und Rousseau lässt sich hier auch in Bezug auf Habermas sagen, dass „die Prinzipien Freiheit und Gleichheit überhaupt die Struktur des demokratischen Prozesses [begründen], insofern legitime Gesetzgebung nur unter den Verfahrensbedingungen freier und gleicher Teilhabe aller Betroffenen zustande kommt“ (Maus 2011: 113). Freiheitsrechte sind analog dazu bei Habermas „zugleich als Voraussetzung und als Ergebnis demokratischer Gesetzgebung bestimmt“ (ibid.). Grundrechte und Volkssouveränität einander antipodisch gegenüberzustellen, macht vor diesem Hintergrund keinen Sinn (vgl. auch ibid.: 129).

Hiermit erscheint die Vermutung gerechtfertigt, dass wir bei Habermas tatsächlich von „Substanz im Verfahren“ sprechen müssen, d. h., dass auch er ohne inhaltliche Prinzipien nicht zu einer Theorie der Legitimität (demokratischer) Staaten gelangt.

Iser und Strecker (2010: 183 f., meine Hervorhebungen) bemerken in diesem Zusammenhang:<sup>192</sup>

„Zu einer modernen Moral gleicher Achtung gehört, dass inhaltlich die Interessen eines jeden gleichermaßen berücksichtigt werden. Aber diese Festlegung verdankt sich nicht den Präsuppositionen verständigungsorientierten Handelns, sondern einem *modernen Verständnis dessen, was es heißt, moralische Normen zu begründen* [...]. Somit scheint es, dass jenes inklusive Verständnis der Moral, das Habermas aus der bloßen Sprachverwendung gewinnen will, bereits vorausgesetzt wird. Gegenüber diesem Einwand hat Habermas mittlerweile zugestanden, dass die allgemeinen Präsuppositionen der verständigungsorientierten Rede nicht ausreichen. Vielmehr müssen sich diese tatsächlich mit einem schwachen Verständnis dessen verbinden, was moralische Begründungen leisten sollen. [...] *An dieser Stelle fließen durchaus ‚gewisse modernitätstypische Annahmen‘ ein*“.

Habermas' Theorie ist damit gewissermaßen *prozeduralistischer* als die Rawlssche: Er benötigt – selbst dann, wenn man den Verfahrensbegriff<sub>1</sub> zugrunde legt – keine externen

---

<sup>191</sup> Vgl. zu diesem Zusammenhang (und auch zur Bedeutung des Konzeptes der Autonomie bei Habermas) auch Rummens (2006: 474 passim).

<sup>192</sup> Vgl. ähnlich Rummens (2006: 479).

„constraints“.<sup>193</sup> Alles, worauf er sich stützt, sind bestimmte Prinzipien, die im Diskurs selbst verkörpert sind: Die Rationalität und Autonomie der Handlungsträger sowie ihre Bereitschaft zur (herrschaftsfreien) Kommunikation, d. h. dem Geben und Nehmen von Gründen.<sup>194</sup> Diese Prinzipien sind für Habermas selbst unhintergebar – und in diesem Sinne neutral.<sup>195</sup> Ob sie dies tatsächlich sind, d. h., ob andere Prinzipien denkbar sind, die in unserem kommunikativen Verhalten verkörpert sein könnten, wäre die entscheidende Frage, die hier nicht abschließend erörtert werden kann. Es sollte jedoch zumindest angemerkt werden, dass die – zweifelsohne (philosophie-)historisch gewachsenen – Grundsätze wie eben die der Rationalität und Autonomie<sup>196</sup> keineswegs im strikten Sinne alternativlos sind.<sup>197</sup> Bezüglich des legitimatorischen Potenzials von Verfahren könnte dies – wie allerdings nach der Auseinandersetzung mit Ingeborg Maus noch zu klären sein wird – heißen, dass Habermas den Prozeduralismus soweit geführt hat wie eben möglich<sup>198</sup> (vgl. auch Tschentscher 1999: 135; Baynes 2010: 152 f.):

„Habermas appears to have *taken proceduralism as far as it can go*, and through his discourse theory has made great progress over the proceduralism that has emerged from the works of his major predecessors, namely, Hobbes, Kant, and Rawls. But, as I shall endeavor to indicate [...], even Habermas's more nuanced and versatile proceduralism ultimately confronts the need to embrace contestable substantive normative assumptions in order to contribute to the resolution of conflicts that divide the members of the polity“ (Rosenfeld 1995/6: 793, meine Hervorhebung).

Ist Habermas also so prozeduralistisch, wie man nur sein kann – und scheitert er letztlich trotzdem an dem Versuch, eine rein prozeduralistische Theorie der Legitimität demokrati-

---

<sup>193</sup> Dem widerspricht allerdings Karácsony (2001) Auffassung, dass die Verfahrensregeln „als solche“ neutral seien, jedoch „nur in einer Demokratie zur Geltung kommen“ könnten.

Gleichzeitig bemerkt jedoch Gledhill (2011: 3), dass Habermas' Theorie „more modest“ sei als die Rawls'sche, da sie keine „substanziellen“ Gerechtigkeitsprinzipien voraussetze, sondern derartige Fragen der Entscheidung der Protagonisten anheim stelle.

<sup>194</sup> Der Vorwurf von Rawls an Habermas wäre an dieser Stelle auch der, dass Habermas substantzielle Faktoren „in form and structure of these presuppositions [of discourse]“ sublimiert (Gledhill 2011: 13).

<sup>195</sup> Während Maus (2011: 198) Rawls' Theorie noch als „expertokratisch“ betitelt, erklärt sie, „Habermas' minimalistische Begründungsvoraussetzung vermeide[...] nicht nur (material-)naturrechtliche, sondern auch gerechtigkeitsexpertokratische Festlegungen, die den demokratischen Prozess enteignen könnten, und rekurriert allein auf die Rechtsform als solche, d.h. die ‚Sprache‘, die in Verfahren der Konkretisierung der Rechte notwendigerweise gesprochen werden muß“.

<sup>196</sup> Vgl. zum Autonomiegedanken auch Karácsony (2001) und Gledhill (2011: 12) sowie Tschentscher (1999: 253).

<sup>197</sup> Habermas verzichtet also auf eine Letztbegründung, wie sie Apel vorgeschlagen hat: „In der Begründung von U lehnt Habermas die transzendentalpragmatische Letztbegründung von Apel ab: Eine Letztbegründung sei weder möglich noch nötig. Bei seiner universal- bzw. formalpragmatisch genannten Begründung geht es ihm allein um die *tatsächliche Alternativlosigkeit* der die Argumentationspraxis begründenden Regeln.“ (Tschentscher 1999: 239; meine Hervorhebung)

<sup>198</sup> Vgl. dazu jedoch die Ausführungen zu Ingeborg Maus in dieser Arbeit, da diese Habermas' Ausführungen zweifelsohne noch einmal radikalisiert (vgl. Kap. 6).

scher Staaten zu entwickeln? Diese Frage werde ich in den kommenden Kapiteln diskutieren und im nächsten Kapitel im Anschluss an eine Auseinandersetzung mit der Theorie von Ingeborg Maus behaupten, dass sie den Prozeduralismus ihres Lehrers Jürgen Habermas noch radikalisiert.

## 6.6. Ingeborg Maus - eine rein prozeduralistische Theorie?

In den vorangegangenen Kapiteln ist immer wieder das Spannungsverhältnis von Verfahren und materialen Prinzipien<sup>199</sup> benannt worden. In „Über Volkssouveränität“ bemerkt Maus (2011: 369 f.) bezüglich dieses Zusammenhangs:

„Der unaufhebbare Zusammenhang von Menschenrechten und Volkssouveränität besteht also darin, daß nur die Träger der Rechte selbst darüber befinden können, was der Inhalt ihrer Rechte ist“.

Dementsprechend bietet Maus eine stark auf die „Verfahrensseite“ fokussierte Theorie an, in der sie dieses Spannungsverhältnis benennen und ggf. aufheben möchte. Ingeborg Maus (1994: 9) beginnt ihren Aufsatz, in dem sie eine Zeitdiagnose bezüglich der Verwirklichung von Freiheit und Demokratie formuliert, mit den folgenden Worten: „Naturrecht, Menschenrecht und politische Gerechtigkeit sind heute das Gegenteil dessen, was im 17./18. Jahrhundert theoretisch begründet und erkämpft wurde.“ Im Folgenden versucht Maus (1994) dann, durch eine Auseinandersetzung mit der Philosophie der Aufklärung zu zeigen, wo ihrer Ansicht nach die Defizite heutiger Demokratien situiert sind und geht auch auf die Genese der kritisierten politisch-rechtlichen Verhältnisse ein. Aufgrund dieser Konstellation eignet sich die Theorie von Maus, um die Relevanz des in dieser Arbeit Diskutierten für praktisch-politische Fragen deutlich zu machen.

Da die Autorin in allen Schriften zum hier relevanten Thema ihre Position aus einer Auseinandersetzung vor allem mit Immanuel Kant entwickelt, möchte ich in diesem Kapitel zunächst einmal auf Maus' Kant-Rezeption eingehen, um dann im Folgenden herauszuarbeiten, welche Kriterien sich daraus für die Legitimität von Herrschaft ableiten lassen. Schließlich wird dann auch hier die Frage gestellt werden, welche Rolle „Verfahren“ Maus zufolge für die Legitimität politischer Systeme spielen. Lohnenswert ist eine Auseinandersetzung mit der Position von Maus vor allem deshalb, weil sie als Vertreterin eines radikalen Prozeduralismus gilt. Daher wird hier auch zu diskutieren sein, inwiefern

---

<sup>199</sup> Vgl. zur Begriffsbestimmung Kap. 2.2 dieser Arbeit.

Maus ihrem eigenen Anspruch, eine rein prozeduralistische Theorie zu formulieren, gerecht wird und überhaupt gerecht werden *kann*.

### 6.6.1. Das Programm von Ingeborg Maus

Ingeborg Maus verfolgt in all ihren Schriften ein primär kritisches Ziel: Sie analysiert die politischen Theorien der Aufklärung, insbesondere die Kants, und gewinnt aus dieser Auseinandersetzung Maßstäbe für die Beurteilung der derzeitigen Verhältnisse, d. h. vor allem für die der Bundesrepublik Deutschland. Die entscheidende Frage bei der Analyse der Mausschen Position ist, welche Maßstäbe *ihr zufolge* auf aktuelle politische Arrangements angewendet werden müssen.

Das Problem besteht dabei darin, dass Maus keine *explizit eigene* Theorie der Politik bzw. der Legitimität formuliert, sondern ihre Forderungen stets aus der Auseinandersetzung mit Theoretikern der Aufklärung ableitet. Dabei versucht sie, insbesondere Kant gegen Einwände zu verteidigen, die ihm eine „antidemokratische“ Position zu attestieren versuchen. Maus verteidigt Kant stets gegen alle denkbaren Einwände und stilisiert ihn zu einem Philosophen, dessen aufklärerische Position impliziert, dass das Prinzip der Volkssouveränität in politischen Systemen realisiert werden soll. Daher liegt die Annahme nahe, dass ihre Position sich weitgehend mit derjenigen Kants (bzw. der von ihr rekonstruierten Kant-Interpretation) deckt. Vor dieser Folie kann Maus (1994: 9), wie oben bereits zitiert, festhalten: „Naturrecht, Menschenrecht und politische Gerechtigkeit sind heute das Gegenteil dessen, was im 17./18. Jahrhundert theoretisch begründet und erkämpft wurde.“ In Verbindung mit dem soeben Gesagten impliziert dieses Zitat, dass Maus in der „heutigen Gesellschaft“ bzw. im „heutigen politischen System“ ein Defizit sieht, das bei einer Realisierung der Forderungen der Theoretiker der Aufklärung behoben wäre.

Worin genau besteht dieses Defizit? Ohne zu weit auf die folgenden Erörterungen vorzugreifen, sei hier das folgende Zitat Maus' (2011: 355) genannt:

„Nicht mehr die Regierung wird vom Volk anhand der Verfassung kontrolliert, sondern umgekehrt wird das Volk bei jeder spontanen, rechtsinnovativen Aktion drohend auf eine Verfassung verpflichtet, deren Inhalt von jeweiligen autoritativen Gerichtsentscheidungen abhängt, während die Staatsapparate nicht mehr der Verfassung, sondern nur noch ihren eigenen Verfassungsinterpretationen zu entsprechen haben.“

Damit sieht Maus die Ideale der Aufklärung, auf die ich später noch zu sprechen komme, verraten: Menschenrechte dürfen nicht von der Judikative ausgelegt, konkretisiert und

möglicherweise auch noch instrumentalisiert werden, sondern müssen stets „aus der Perspektive [...] formal-prozeduralen Naturrechts“ „verwaltet“ werden (ibid.). Die „Grundrechtskonkretisierung“ soll dabei in der Hand des „Gesetzgebers“ verbleiben und der Primat der Legislative als Souverän gesichert werden (ibid.: 355 f.).

Dieses grundlegende Muster, d. h. der Verweis auf das Prinzip der Volkssouveränität, das in Anschluss an Kant begründet und ausgelegt wird, und die darauf folgende Kritik von Verhältnissen, in denen eben dieses Prinzip der Volkssouveränität nicht oder nicht ausreichend berücksichtigt wurde,<sup>200</sup> findet sich in allen Schriften von Ingeborg Maus wieder. Daher möchte ich im Folgenden auf eine der Schriften eingehen, die Maus besonders häufig zitiert: Kants Schrift *Zum Ewigen Frieden*. Daraus werde ich die Kantschen Kriterien für die Legitimität von politischen Systemen gewinnen. Im Anschluss ist dann die systematische Antwort von Maus auf die in dieser Arbeit diskutierte Fragestellung zu explizieren und zu problematisieren.

### 6.6.2. Ingeborg Maus' Kant-Rezeption

Das Programm ihrer Kant-Rezeption formuliert Ingeborg Maus (1992: 35) folgendermaßen:

„Der Versuch, Kants Theorie zu ‚verstehen‘ und zugleich für gegenwärtige gesellschaftliche Kontexte zu rekonstruieren, hat [...] eine doppelte Perspektive durchzuhalten. Er muß die klassischen demokratietheoretischen Begriffe der Aufklärungsphilosophie aus den refeudalisierenden Vorverständnissen der Gegenwart wieder freisetzen und zugleich ihre veränderte Bedeutung erörtern, die sie angesichts radikal gewandelter gesellschaftlicher Kontexte annehmen müssen, ohne doch ihre ursprünglichen Emanzipationspotentiale aufzugeben.“

In diesem Sinne soll im Folgenden (1) erläutert werden, welche demokratietheoretische (und damit auch legitimationstheoretische) Perspektive Kant vertrat und (2) ihre Bedeutung für aktuelle Debatten herausgearbeitet werden.

Im Zeitalter der Aufklärung ist – wie zu Beginn des Habermas-Kapitels erläutert – eine Legitimation moralischer Prinzipien oder eben auch politischer Ordnungen unter Rekurs auf überkommene Normen oder göttliche Offenbarung fragwürdig geworden. Kants Aufruf „Sapere aude!“ ist zugleich Ergebnis und Ausgangspunkt dieser neuen Situation. Während die Herrschenden traditionellerweise auf „überpositive“ Prinzipien verpflichtet

---

<sup>200</sup> Vgl. dazu insbesondere Maus' Kritik der Rolle des Bundesverfassungsgerichts und seiner „Grundrechtsjudikatur“.

waren – was „auf deren Verantwortung gegen Gott hinausläuft“ –, gibt es „in säkularisierten Gesellschaften (hierzu) kein Pendant“. (Ibid.: 163; Kersting 1994: 180 ff.)

Wie soll Herrschaft in Anbetracht dieser Situation legitimiert und begründet werden? Maus (1992: 163) zufolge „hatte der Kontraktualismus der Aufklärung ein Naturrecht entwickelt, das die neue Bindung jeder Herrschaft an den vernünftig prozeduralisierten Willen des Volkes als eine positiv-rechtliche Verpflichtung behandelt“. Dies bedeutet: Herrschaft muss letztlich dadurch gerechtfertigt werden, dass sie „vernünftig“ in dem Sinne ist, dass ihre Anerkennung „verallgemeinerbar“ ist, d. h., dass sie die (vernünftige) Zustimmung aller Betroffenen finden kann.<sup>201</sup> Vor diesem Hintergrund lässt sich Kants Schrift *Zum Ewigen Frieden* so lesen, dass sie Kriterien für die normative „Richtigkeit“ von politischen Systemen liefert. Daher werde ich im Folgenden kurz die für unser Thema wesentlichen Bemerkungen Kants rekonstruieren.<sup>202</sup>

Kant fordert, dass Normen – gleich ob sie rechtlicher oder im engeren Sinne moralischer Natur sind – „vernünftig“ seien sollen, wobei ein Grundsatz dann „vernunftförmig“ ist, „wenn er als Resultat einer Entscheidung von sich gegenseitig respektierenden Freien und Gleichen unter fairen, niemanden bevorzugenden und niemanden benachteiligenden Bedingungen gedacht werden kann“ (Kersting 1994: 182). Auf die heftig diskutierte und umstrittene Herleitung des Universalisierungsprinzips in der Kantschen Moral- und Rechtsphilosophie muss an dieser Stelle verzichtet werden.<sup>203</sup> Es soll jedoch knapp ausgelotet werden, welche Anforderungen Kant an politische Systeme stellt.

Zentral ist hier natürlich vor allem der *Erste Definitivartikel zum ewigen Frieden*, dessen Überschrift lautet: „Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein.“ (Kant 2011: 20) Die zentrale Frage, die sich Kant in seiner Staatsphilosophie – wie auch vielen anderen Theoretikern des Kontraktualismus – stellt, könnte folgendermaßen reformuliert werden: Wie können wir in einer Gesellschaft leben und die Früchte dieser Gemeinschaft genießen, ohne dass die ursprüngliche Freiheit des Menschen im staatlichen Zustand verloren geht? (Kersting 1994: 188, 184; ToJ § 4)

Die Handlungsfreiheit der Menschen soll nur „nach dem Kriterium ihrer wechselseitigen Verträglichkeit“ eingeschränkt werden (Kersting 1994: 185). Im rechtlichen Zustand ist

---

<sup>201</sup> Vgl. zu diesem Gedankengang insbesondere die Habermasschen Begründungen des Universalisierungsgrundsatzes hier in Kap. 6.2.

<sup>202</sup> Vgl. zu dieser Rekonstruktion den Kommentar von Eberl und Niesen (2011) zur Schrift „Zum ewigen Frieden“.

<sup>203</sup> Vgl. zur Auseinandersetzung mit diesem Thema u. a. Kerstings (1994) Auseinandersetzung mit Kants Kontraktualismus und Hoerster (2014: 43 ff.).

dann Kant zufolge die „ursprüngliche Freiheit“ des Menschen (in Abgrenzung zur „Willkürfreiheit“) realisiert. Was ist unter der „ursprünglichen Freiheit“ des Menschen zu verstehen? Kant (2011: 20, Anm.) erläutert hierzu in einer Fußnote, dass „rechtliche“ Freiheit letztlich bedeutet, die „Befugnis“ zu haben, „keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können“.<sup>204</sup> Damit dürfte es ausgemacht sein, dass eine demokratische Organisationsform der Legislative – das Erfordernis allgemeiner Zustimmungsfähigkeit ihrer Beschlüsse – ein Legitimitätskriterium für Herrschaftsformen ist: „Ein Handlungsgrundsatz, eine Norm, ein Gesetz gilt nur dann als gerechtfertigt, wenn sich alle Betroffenen im Rahmen einer fairen Beratungssituation auf diesen Handlungsgrundsatz geeinigt haben oder zumindest geeinigt haben könnten.“ (Kersting 1994: 182)

Kant entwirft für die Klassifizierung und Bewertung von Staatsformen das folgende Raster: Die „Form der Beherrschung (forma imperii)“ bestimmt sich danach, in wessen Hand die „Herrschergewalt“ (d. h. die legislative Gewalt) liegt und differenziert sich dementsprechend in „Autokratie, Aristokratie und Demokratie“. Die „Form der Regierung (forma regiminis)“ hingegen betrifft nicht die Quantität der Herrschenden, sondern die Qualität der Herrschaft. Diese lässt sich unterscheiden in „republikanische“ und „despotische“ Staaten. (Kant 2011: 22)

Kant definiert den „Republikanismus“ dann folgendermaßen:

„Der Republikanismus ist das Staatsprinzip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden; der Despotismus ist das der eigenmächtigen Vollziehung des Staats von Gesetzen, die er selbst gegeben hat“ (ibid.: 22 f.).

Die notwendige Bedingung für die Legitimität einer staatlichen Ordnung ist dementsprechend, dass es eine Gewaltenteilung zwischen gesetzgebender und -ausführender Gewalt gibt (ibid.). Überraschenderweise stellt Kant einige Zeilen später dann fest, dass die „Demokratie, im eigentlichen Verstande des Worts, notwendig ein Despotismus [sei]“ (ibid.: 23).

Verständlich wird diese Äußerung Kants, wenn man sich ins Bewusstsein ruft, dass mit „Demokratie, im eigentlichen Verstande des Worts“ eine Demokratie nach Vorbild der antiken, athenischen Polis gemeint war. Und hier lagen alle drei Gewalten – Legislative, Exekutive und Judikative – in der Hand des gesamten Volkes (bzw. aller Vollbürger).

---

<sup>204</sup> Wichtig ist hier, dass Kant eine demokratische Gesetzgebung als Idealfall betrachtet, jedoch auch weniger ideale „republikanische“ Ordnungsformen berücksichtigt, bei denen die Gesetzgebungskompetenz nicht in der Hand des Volkes ist.

Damit aber war das Prinzip der Gewaltenteilung eindeutig verletzt, sodass die Einordnung der „Demokratie“ unter die despotischen Staaten verständlich wird. (Maus 2015: 30) Neben der demokratischen Organisation der Legislative (s. o.)<sup>205</sup> macht Kant also die Gewaltenteilung zwischen gesetzgebender und -ausführender Gewalt zum Legitimitätskriterium, da *nur durch eine derartige institutionelle Ordnung ein dem Prinzip der Selbstbestimmung des Volkes widersprechender „Despotismus“ vermieden werden kann.*<sup>206</sup> Damit erscheint Kant prima facie ein genuin demokratischer Theoretiker zu sein; seine Republik erscheint als eine noch heute angestrebte Organisationsform staatlicher Gewalt. Und die Legitimität staatlicher Ordnung dürfte dieser Kant-Deutung – was für das Thema dieser Arbeit relevant ist – gemäß nicht mehr von materialem (Natur-)Recht abhängen, sondern von prozeduralen Maßgaben.<sup>207</sup> In diesem Sinne formuliert auch Ingeborg Maus (1992: 155, meine Hervorhebung):

„Indem Kant so die Legitimität des Gesetzes von der Legitimität des Gesetzgebers abhängig macht, können die Kriterien der Vernünftigkeit des Rechts *nicht mehr jenseits des Gesetzgebungsprozesses* gesucht werden, sondern nur noch *in dessen Struktur selbst.*“

Demgegenüber steht allerdings eine alternative Lesart, derzufolge Kant eher ein obrigkeitstaatlicher Denker ist, der die Demokratie (im heutigen Sinne des Wortes) ablehnt oder doch zumindest nicht einfordert. Ein Einwand gegen Maus' Lesart der Kantschen Philosophie besteht darin, dass Kant dem Volk kein Widerstandsrecht zugestand, d. h., dass in der Verfassung nicht kodifiziert werden sollte, dass und wann ein Volk sich gegen den Herrscher zur Wehr setzen darf. Ingeborg Maus beschäftigt sich ausführlich mit diesem Einwand so wie mit anderen Kritikpunkten im Hinblick auf ihre Interpretation und weist sie zugunsten einer liberalen und vor allem genuin demokratischen Lesart der Kantschen Theorie zurück. (Vgl. insbes. Maus 1992: 43–61)

Welche Bedeutung hat diese Kant-Rezeption von Ingeborg Maus für unser Thema – die Legitimitätsbedingungen von Herrschaft und die Rolle von Verfahren für Legitimation und Legitimität? Auf Basis der kontinuierlichen Verteidigung der Kantschen Position

---

<sup>205</sup> „Wenn (wie es in dieser [republikanischen] Verfassung nicht anders sein kann) die Bestimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um (über Krieg und Frieden) zu beschließen, [...]“ (Kant 2011: 21).

<sup>206</sup> Wichtig ist hier: Wenn das Volk und die ihm entspringenden Politikentscheidungen und Urteile „perfekt“ wären, bedürfte es keiner Gewaltenteilung. In Anbetracht der Tatsache, dass dies jedoch (voraussichtlich) nie der Fall ist, muss der „Despotismus“ durch Gewaltenteilung verhindert werden.

<sup>207</sup> „Ob ein Handlungsgrundsatz, eine Norm, ein Gesetz moralisch gerechtfertigt ist, hängt nicht von ihren internen inhaltlichen Eigenschaften ab, sondern allein von ihren externen prozeduralen Eigenschaften. Ein Handlungsgrundsatz, eine Norm, ein Gesetz gilt dann als gerechtfertigt, wenn sich alle Betroffenen im Rahmen einer fairen Beratungssituation auf diesen Handlungsgrundsatz, diese Norm, dieses Gesetz geeinigt haben oder zumindest geeinigt haben könnten.“ (Kersting 1994: 181 f.)

lässt sich Maus wohl die Annahme zuschreiben, dass Kant (normativ) richtige Aussagen formuliert, die gegen Einwände nachfolgender Autoren verteidigt werden und auch heute noch als Maßstäbe dienen sollen. Maus' Annahme scheint dabei zu sein, dass Kant „Erfinder“ eines prozeduralen Legitimationstypus ist, der darauf setzt, dass allein die Verfahren des Zustandekommens von Normen relevant für ihre Legitimität sind. Wie diese „prozedurale“ Konzeption Maus zufolge aussieht, soll im Folgenden erläutert werden.

### 6.6.3. Legitimitätskriterien von Herrschaft

Die zentrale Frage dieser Arbeit lautet: Was sind die Legitimitätsbedingungen von Herrschaft? Klassische naturrechtliche Konzeptionen gingen davon aus, dass es inhaltliche bzw. materiale Prinzipien gibt, welche bestimmen lassen, wann eine Entscheidung oder Herrschaftsform normativ richtig ist. Von diesem Legitimationstypus wendet sich Kant eindeutig ab – und Ingeborg Maus schließt sich ihm an. Sie schreibt:

„Weder die Richtigkeit des Rechts noch die Legitimität von Herrschaft können durch vorgegebene inhaltliche Gerechtigkeitsprinzipien garantiert sein, sondern hängen von der Art der (demokratischen) Verfahren ab, in denen sie gesetzt bzw. eingesetzt werden.“ (Maus 1992: 253)

Im Kontext einer Erörterung zum Thema „Menschenrechte, Demokratie und Frieden“ in der gleichnamigen Schrift (2015) erklärt Maus dann:

„Kants Idee der Vernunft ist mit Rousseaus Idee der Freiheit identisch, wenn an ihr die Legitimität jedes politischen Systems gemessen wird, ob es nämlich so beschaffen ist, daß in ihm die ursprüngliche Freiheit des Naturzustandes als gesetzliche Freiheit ‚unvermindert‘ garantiert wird. [...] Die Freiheit jedes Menschen ist auch bei Kant nur dann gewahrt, wenn er keinem anderen Gesetz gehorchen (muß), als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat.“ (Maus 2015: 29)

Die prinzipielle Annahme ist also: Legitimationsmaßstab ist die Realisierung des Prinzips der Volkssouveränität – und nur dieses: Es bedarf damit keiner extraprozeduralen (inhaltlichen) Prinzipien mehr, um die Legitimität von Herrschaft zu bestimmen. Diese Maßgabe erscheint so einfach wie radikal. Interessant ist jedoch, was sie im Anwendungsfall bedeutet und impliziert.

Mit der Forderung nach „unverminderter Volkssouveränität“ scheint Maus (2015: 29) zunächst einmal zu meinen, dass die Realisierung der Souveränität des Volkes notwendig und hinreichend für die Legitimität staatlicher Ordnungen ist.<sup>208</sup>

- (1) Eine politische Ordnung ist legitim gdw. das Prinzip der Volkssouveränität realisiert ist.

Dass das Volk Souverän ist, bedeutet, dass alle Bürger das Recht haben, die für die Gesamtgesellschaft relevanten Gesetze zu geben: Die Legislative muss in der Hand der Bürger sein. Oder, wie Maus (2015: 33) formuliert: „[L]egitim ist nur die Republik, die auf der faktischen Gesetzgebung des Volkes beruht“. Freiheitseinschränkungen sind diesem Muster zufolge also nur dann legitim, wenn der Mensch sie sich selbst gegeben hat – *volenti non fit iniuria*. Jedes Gesetz – qua mögliche Freiheitseinschränkung – muss von allen Betroffenen über alle Betroffenen beschlossen werden. Damit ergibt sich aus der Annahme, der Mensch sei ein „freies“ Wesen, zunächst einmal das Erfordernis, die legislative Gewalt in die Hand des Volkes zu legen.

- (2) Volkssouveränität ist realisiert gdw. die Gesetzgebung in der Hand des Volkes liegt.

Vielen Denkschulen zufolge wäre jedoch die Gewährleistung bestimmter materialer Rechte eine weitere Legitimitätsbedingung für Herrschaft – wie bspw. im Falle von Habermas die sozialen Grundrechte, die einen gewissen Lebensstandard festschreiben oder natürlich grundlegende Menschen- und Bürgerrechte.<sup>209</sup>

Wie positioniert sich Maus bezüglich der Frage nach dem Status von Menschenrechten? Müssen diese „extraprozedural“ festgeschrieben werden? Maus scheint das Gegenteil behaupten zu wollen:

- (3) Wenn die Gesetzgebung (allein) in der Hand des Volkes liegt, gibt es keine extraprozeduralen – materialen – Prinzipien, die zu den Legitimitätsbedingungen zählen würden

Aus (1), (2) und (3) folgt:

- (4) Wenn eine politische Ordnung legitim ist, gibt es keine extraprozeduralen – materialen – Prinzipien, die zu den Legitimitätsbedingungen zählen würden.<sup>210</sup>

---

<sup>208</sup> Ich gehe hier davon aus, dass das Erfordernis der Gewaltenteilung aus dem der Volkssouveränität *folgt*: Damit Volkssouveränität realisiert werden kann, müssen gesetzgebende und -ausführende Gewalt separiert sein.

<sup>209</sup> Vgl. hierzu auch die Legitimitätskriterien, die in den letzten Kapiteln im Anschluss an Rawls und Habermas aufgestellt wurden.

<sup>210</sup> Das Erfordernis der Gewaltenteilung ergibt sich daraus, dass nur durch sie die Volkssouveränität gesichert werden kann.

Mit dieser Analyse konfligiert jedoch Maus' Rede von der Bedeutung bestimmter Menschen- und Bürgerrechte, deren Status sie eng mit dem der Volkssouveränität verknüpft. Prinzipiell wären zwei Weisen, das Verhältnis zwischen Volkssouveränität und Rechten zu bestimmen, möglich:

- (1\*) Wenn das Volk Souverän ist, gibt es sich bestimmte Rechte (die dann aber nicht extraprozedural festgeschrieben werden müssten).
- (2\*) Aus den Menschen- und Bürgerrechten lässt sich überhaupt erst das Erfordernis von „Volkssouveränität“ ableiten.

Wie bestimmt Maus dieses Verhältnis zwischen prozeduralen und extraprozeduralen Grundsätzen? Wichtig ist, dass „die demokratische Organisationsform überhaupt aus vorstaatlichen Menschenrechten ab[geleitet]“ wird (Maus 2011: 112). Damit scheinen Rechte den Primat zu haben. Im Anschluss an Kant bestimmt Maus die (gleiche) „Freiheit“ zum einzigen angeborenen Recht des Menschen („Menschenrecht“; *ibid.*: 195).<sup>211</sup> Damit also ließe sich sagen, dass Annahme (2\*) richtig ist: Es gibt „überpositive“, „vorstaatliche“ Rechte, aus denen das Erfordernis von Volkssouveränität überhaupt erst *abgeleitet* werden kann. Dem gegenüber steht jedoch die folgende Bemerkung Maus' über Habermas und Kant:

„Wie bei Kant treten also Freiheitsrechte als Voraussetzung und Ergebnis demokratischer Gesetzgebung auf, wobei Habermas konstatiert, daß diese Rechte als ermöglichende Bedingungen der gesetzgebenden Souveränität diese nicht einschränken können.“ (Maus 2011: 197)

Da eingangs bemerkt wurde, dass ich im Rahmen dieses Kapitels die Kant von Maus zugeschriebene Position als ihre eigene behandeln werde, bedeutet dies für die Position von Maus, dass sie nicht so simpel ist, wie es die bisherigen Erörterungen nahelegen könnten: Zwar ermöglichen Freiheitsrechte die Institutionalisierung eines Systems, in dem Volkssouveränität realisiert ist. Freiheitsrechte sind aber nicht nur „Voraussetzung“, sondern eben auch „Ergebnis“ demokratischer Gesetzgebung. Damit scheint es so zu sein, dass die Annahmen (1\*) und (2\*) *zugleich* wahr sind.

Eine interessante Äußerung, die in diese Richtung deuten könnte, findet sich in Maus (2015: 142), wenn sie schreibt, dass es der „Systematik“ von Kant entspricht, nicht nur davon auszugehen, dass „Menschenrechte und Volkssouveränität“ einander „wechselseitig“ optimieren, „sondern auch Volkssouveränität als Menschenrecht [zu] definieren“.

---

<sup>211</sup> „Dieser Rechtsstaat Kants ist deshalb ein demokratischer, weil er mit den Prinzipien der Gesetzmäßigkeit alles Staatshandelns und der Volkssouveränen Version der Gewaltenteilung *lediglich die Basisrechte der Freiheit und Gleichheit* kombiniert.“ (Maus 2015: 125, meine Hervorhebung.)

Am Beispiel von Rawls, insbesondere aber von Habermas, wurde(n) bereits ein (bzw. mehrere) Zirkel ausgemacht: Verfahren und Rechte scheinen sich wechselseitig vorauszusetzen (Maus 2011: 226). Die zentrale Frage war an dieser Stelle, wo die „Eintrittsstelle“ in den Zirkel liegt (vgl. auch *ibid.*: 231): Haben Verfahren oder Rechte den Primat?

#### 6.6.4. Grenzen von Maus' Prozeduralismus

Der „Angelpunkt“ aller Überlegungen von Ingeborg Maus ist das Prinzip der Volkssouveränität: Diese soll „unvermindert“ garantiert werden (Maus 2015: 29). Ihre Realisierung ist, verknüpft gesagt, notwendig und hinreichend dafür, dass ein entsprechendes politisches System „legitim“ zu nennen ist. Im Vorigen wurde dann expliziert, was dies bedeutet und welche Maßgaben von dieser Bestimmung impliziert sind. Dabei war auf das Verhältnis zwischen Grundrechten und Volkssouveränität einzugehen.

Damit ist der erste zu bedenkende Punkt der folgende: Sind diese zu gewährleistenden Grundrechte etwas *Extraprozedurales*? Oder lassen sich alle zu gewährleistenden Rechte letztlich vom Prinzip der Volkssouveränität ableiten? Oben wurde bereits die Zirkelhaftigkeit des Verhältnisses zwischen Rechten und Verfahren bzw. ihr wechselseitiges Bedingungsverhältnis dargestellt; hier stellt sich die Frage, wo der „Einstieg“ in den Zirkel zu verorten ist, d. h., was letztlich den Primat hat: Rechte oder Verfahren? Zentral dürfte an dieser Stelle sein, dass Ingeborg Maus nicht einfach einen Grundrechtskatalog vorgibt, der dem Prinzip der Volkssouveränität gegenüber stehen würde, sondern – wie auch Habermas – eine „Platzhalterfunktion“<sup>212</sup> der Menschenrechte annimmt: *Dass* es bestimmte unveräußerliche Rechte der Menschen geben muss, steht nicht zur Debatte. *Wie* diese Rechte jedoch auszusehen haben, ist nicht *ex ante* festgelegt:

„Der unauflösbare Zusammenhang von Menschenrechten und Volkssouveränität besteht also darin, daß nur die Träger der Rechte selbst darüber befinden können, was der Inhalt ihrer Rechte ist“ (Maus 2011: 369 f.).

Der zweite zu bedenkende Punkt wäre, dass – insofern man das Prinzip der Volkssouveränität akzeptiert – immer noch offen ist, was genau dies impliziert: Wenn das Volk Souverän sein soll, d. h., selbst über alle regelungsbedürftigen Sachverhalte zu entscheiden hat, *welche* Verfahren müssen dann institutionalisiert sein?

---

<sup>212</sup> Vgl. dazu Kapitel 6.3; 6.4.

Menschen sind „frei“ und „gleich“ – diese Annahme, die sowohl Maus als auch Kant machen, ist unhintergebar.<sup>213</sup> „Freiheit und Gleichheit“ sind jedoch „prozedural bestimmt“:

„Sie strukturieren einerseits den Gesetzgebungsprozeß oder sind – wie Habermas formuliert – diesem Verfahren eingeschrieben, indem sie eine Autonomie und Symmetrie der Partizipation in dem Sinne verlangen, daß die Gerechtigkeit des Gesetzgebungsverfahrens die Gerechtigkeit der Gesetze ermöglicht.“ (Maus 1994)

Im Anschluss an die Diskussionen der Positionen von Rawls und Habermas muss dann natürlich die Frage gestellt werden, ob die zu implementierenden Verfahren „neutral“ sind, oder ob ihre Institutionalisierung selbst bestimmte Vorgaben macht, die das Ergebnis präjudizieren.<sup>214</sup> In diesem Fall wäre dem Volk *qua* Souverän durch die Verfahrensregeln, die den Gebrauch der Volkssouveränität lenken, in letzter Konsequenz eine inhaltliche Vorgabe gemacht. Dieses Problem scheint auch Ingeborg Maus zu sehen, wenn sie festhält:

„Verfahrensweisen, die als neutral zu klassifizieren wären, existieren indessen nicht. Wie an Verfahrensregelungen in politisch-rechtlichen Entscheidungsprozessen leicht zu demonstrieren ist, werden die inhaltlichen Ergebnisse von Verfahren durch die institutionalisierten Verfahrensarrangements, vor allem durch die Symmetrie oder Asymmetrie der in ihnen gewährten Kommunikationschancen, schlechterdings determiniert.“ (Maus 1992: 263)

Festzuhalten ist also: Prinzipielle Voraussetzung ist bei Maus die Gewährleistung von Volkssouveränität. Dies wiederum impliziert, dass Verfahren legitimatorisches Potenzial haben: Die Bürger sollen über ihre Belange selbst entscheiden. Vor dieser Folie ließ sich die Frage stellen, ob Volkssouveränität (und damit auch Verfahren) den Primat haben, sodass sich die zentralen Rechte der Bürger aus ihnen ableiten lassen, oder ob das Erfordernis der Volkssouveränität (und damit der Verfahren) aus grundlegenden Menschen- und Bürgerrechten folgt.

An dieser Stelle stellt sich die Frage: *Wie „prozeduralistisch“ kann man sein?* Ingeborg Maus macht Volkssouveränität (d. h. das Realisiert-Sein bestimmter Verfahren, s. Punkt (2) in Kap. 6.6.3) zur notwendigen und hinreichenden Bedingung für die Legitimität eines politischen Systems. Zugleich aber muss auch sie zumindest zwei Probleme anerkennen:

---

<sup>213</sup> Vgl. zu dieser Grundannahme auch Rousseaus *Contrat Social*: Prämisse ist hier die Freiheit der Individuen. Daraus folgt das Motto „volenti non fit iniuria“ und damit das Gebot der Volkssouveränität. In einem zirkelhaften Verhältnis befinden sich nun Volkssouveränität und Freiheitsrechte (vgl. auch Habermas und Rawls). Hier stellt sich überall dasselbe Problem: Haben materiale Vorgaben Priorität, indem sie das Verfahren bestimmen oder sind sie Ergebnisse des Willensbildungsprozesses (Maus 2011: 113 passim)?

<sup>214</sup> Vgl. das Kapitel 2.2.3 zum Verfahrens begriff, in dem die Ergebnisoffenheit von Verfahren herausgearbeitet wird.

- (1\*\*) Bestimmte Grundrechte müssen immer gewährleistet werden – und sei es nur das Grundrecht auf gleiche Teilhabe am politischen Prozess, also Freiheit (bzw. Autonomie) und Gleichheit, d.h. die „Menschenrechte“, aus denen sich das Erfordernis der Volkssouveränität überhaupt erst ableiten lässt (Maus 2015: 142). Auch dann, wenn die tatsächliche Ausgestaltung abstrakter Vorgaben (bzw. die Explikation „ursprünglicher“ Rechte) dem Volk überantwortet ist, ist zu fragen: „Woher“ kommen diese Grundrechte? Sind sie nicht in letzter Konsequenz etwas Extraprozedurales?
- (2\*\*) Das Prinzip der Volkssouveränität impliziert, dass die politischen Akteure sich bestimmter Verfahren bedienen, um gesamtgesellschaftlich relevante Entscheidungen zu treffen. Wenn es allein auf das Verfahren ankommt, müssten diese Prozesse „ergebnisoffen“<sup>215</sup> sein. Dass dies jedoch in letzter Konsequenz nicht möglich ist, sieht Ingeborg Maus selbst.

Diese beiden Probleme lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Dass Volkssouveränität überhaupt etwas Wünschenswertes ist, muss Ingeborg Maus zweifelsohne ohnehin voraussetzen. Wenn dies bedeuten würde, dass jede gesamtgesellschaftlich relevante Entscheidung allein durch die Deliberations- und Abwägungsprozesse der Mitglieder der Gesellschaft getroffen würde, so ließe sich festhalten: Es kommt allein darauf an, dass die Bürger selbst über ihre Belange entscheiden – und dafür, wie sie das tun, sind ihnen keine inhaltlichen Vorgaben gemacht.

Allerdings besteht an dieser Stelle meines Erachtens das Problem, dass das Prinzip der Volkssouveränität bzw. seine „Ausgestaltung“ im Kontext eines politischen Systems selbst nicht „neutral“ ist, d. h., völlige Ergebnisoffenheit der Verfahren sichert: Bestimmte Grundrechte müssen gewährleistet sein (wie auch immer sie konkretisiert werden) und die „Prozeduren“, die politische Ergebnisse hervorbringen, können ebenfalls nicht völlig neutral sein. Ingeborg Maus erreicht damit letztlich einen ähnlichen Punkt wie Rawls und insbesondere Habermas: Es sind stets bestimmte inhaltliche Grundsätze erforderlich, um die Legitimität eines politischen Systems zu bestimmen:

- (1\*\*\*) Menschen sind „autonom“ sind, d. h., sie *sind (alle gleichermaßen) frei*, sich ihre Gesetze selbst zu geben und *sollen* sich ihre Gesetze selbst geben.<sup>216</sup>
- (2\*\*\*) Daraus lässt sich das Erfordernis von Volkssouveränität ableiten. Die Annahme, dass Menschen autonom sind und dass damit Volkssouveränität realisiert werden soll, ist eine Setzung und als solche unhintergebar, d. h., sie kann auch nicht aus lediglich „formalen“ Vorgaben abgeleitet werden.

---

<sup>215</sup> Vgl. dazu die Definition des Verfahrensbegriffs in Kap. 2.2.

<sup>216</sup> „Im Konfliktfall zeigt sich, daß das höchste Prinzip des klassischen Kontraktualismus nicht politische Gerechtigkeit ist, sondern politische Autonomie.“ (Maus 2011: 182)

Neben dieser grundsätzlichen Voraussetzung, die sich auch schon bei Habermas findet, gilt:

(3\*\*\*) Damit Volkssouveränität realisiert werden kann, müssen bestimmte Rechte der betroffenen Menschen anerkannt werden.

Auch diese Annahme findet sich bereits bei Habermas, wenn er von den Bedingungen für die Realisierung privater und öffentlicher Autonomie spricht (wie auch Maus bemerkt).

Weiterhin lässt sich aus den Ausführungen von Maus herausdestillieren:

(4\*\*\*) Es gibt bestimmte Verfahrensregeln, die vorgeben, was ein „korrektes“ Verfahren z. B. im Hinblick auf das Beschließen eines Gesetzes ist.

(5\*\*\*) Diese Verfahrensregeln können nicht inhaltlich neutral sein, d. h., zumindest zu einem gewissen Ausmaß präjudizieren sie das Ergebnis des Verfahrens.

Und mit diesem Ergebnis sind wir an einem ähnlichen Punkt angelangt wie bei Rawls und Habermas – nur dass die Ausführungen von Maus direkter die derzeitigen politischen Institutionen betreffen und insofern möglicherweise noch eher kritisches Potenzial haben. Maus dürfte so „prozeduralistisch“ sein, wie man eben sein *kann*: Sie macht keine Annahmen darüber, welche inhaltlichen Gerechtigkeitsprinzipien die gesellschaftliche Grundordnung bestimmen sollen (vgl. Rawls in Kap. 4.3) und sie gibt auch nicht vor, dass bspw. eine bestimmte Qualität der Politikergebnisse garantiert werden muss. Aber das „Verfahren“ auf das Maus setzt, ist eben nicht neutral – und die Annahmen, die überhaupt davon ausgehen, dass Volkssouveränität etwas normativ Ausgezeichnetes ist, das realisiert werden sollte, sind nicht alternativlos.

Dennoch müssen wir uns – und dies soll im Abschlusskapitel bedacht werden – stets die Frage stellen, in welcher Gesellschaft wir leben wollen: Vermutlich gibt es – in Abwesenheit metaphysischer Prinzipien – keinen alternativlosen Ausgangspunkt für die Bestimmung der Legitimitätsbedingungen von Herrschaft. Damit wird ein guter Teil der Begründung von politischen Theorien stets „dezisionistisch“ sein. Aber dann müssen wir überlegen, in welcher Gesellschaft wir *leben wollen können*.<sup>217</sup> Und vor dieser Folie scheint der Grundsatz der „Volkssouveränität“ bzw. der „Autonomie“ des Individuums keine allzu schlechte Wahl zu sein – auch dann, wenn er nicht alternativlos ist.

---

<sup>217</sup> Vgl. hingegen zu einer antivoluntaristischen Deutung von Kants Philosophie Kersting (1994: 194–197).

### 6.6.5. Maus' Kritik derzeitiger Verhältnisse und die Frage der Implementation von Volkssouveränität bei Maus

Ingeborg Maus kritisiert auf Basis der Beschäftigung mit der Philosophie der Aufklärung auch die aktuellen Verhältnisse, d. h. die der gegenwärtigen Bundesrepublik. Ihre Ausführungen lassen sich daher auf Basis der Erörterungen zur „Verfahrenslegitimation“ in dieser Arbeit benutzen, um ihre Implikationen für die Bewertung faktischer politischer Verhältnisse auszumessen.

Das, was nach Erachten der Autorin realisiert sein sollte, ist (wie bereits erwähnt) „unverminderte Volkssouveränität“ (Maus 2015: 29). Die entscheidende Frage ist, inwiefern dieser Forderung nach der Souveränität des Volkes im System der Bundesrepublik Deutschland genüge getan wird. Wie soeben erarbeitet, ergeben sich im Hinblick auf die Bestimmung der Legitimitätsbedingungen von Herrschaft die folgenden Kriterien bzw. Ansatzpunkte für die Kritik der derzeitigen Verhältnisse:

- (1\*\*\*\*) Souverän ist die Legislative.
- (2\*\*\*\*) Es herrscht Gewaltenteilung (in Kants Worten: „Repräsentation“).
- (3\*\*\*\*) Dass Gewaltenteilung herrscht, bedeutet: Die Legislative hat die Funktion, Gesetze zu geben, ohne den Einzelfall zu berücksichtigen und zu kennen, und die Exekutive bzw. Judikative subsumieren den Einzelfall unter die allgemeinen vom Souverän erlassenen Gesetze.
- (4\*\*\*\*) Ein politisches System ist legitim gdw. Volkssouveränität (und damit auch die Gewaltenteilung, die für deren Garantie erforderlich ist, s. o.) realisiert ist (sind).
- (5\*\*\*\*) Daraus folgt u. a.: Es gibt *keine* Instanz, die die eigentlich der Legislative zugeordnete Funktion, nämlich die Bestimmung der Ordnungsprinzipien der Gesellschaft, übernimmt. D. h.: Auch bezüglich der Bestimmung der gesellschaftlichen Ordnungsprinzipien bleibt das Volk „Souverän“.

Auf dieser Basis kritisiert Maus (2015: 195) den derzeitigen Umgang mit den Grundrechten, die ihrer Ansicht nach nur durch das Volk „verfassungsrechtlich konkretisiert“ werden dürfen:

„Menschenrechte sind nach klassischem Verständnis subjektive Rechte derer, denen die Menschenrechte vor ihrer Zuteilung immer schon zustehen. Das heißt, daß nur die Träger dieser Menschenrechte selber darüber befinden können, wie ihre Rechte verfassungsrechtlich zu konkretisieren sind, in welcher Weise ihre Rechte verletzt sind und vor allem, in welcher Weise sie geschützt werden sollen.“

Diesen Ausführungen darüber, wie das Verhältnis zwischen Verfahren und Rechten sein *sollte*, steht jedoch der *tatsächliche* aktuelle Umgang mit Grundrechten gegenüber: Maus zufolge sind die „überpositiven“ Grundrechte heute nicht mehr „ungesättigte Platzhalter“

(Habermas, vgl. Maus 2015: 215), deren inhaltliche Ausgestaltung dem Souverän (d. h. dem Volk) obliegt, sondern eine

„Machtressource des Bundesverfassungsgerichts, das als ihr Sachwalter den Status einer Gerechtigkeitsexpertokratie gegenüber den demokratischen Willensbildungsprozessen der Gesetzgebung in vorparlamentarischen und parlamentarischen Kontexten gewinnt.“ (Maus 1994)

Dies wiederum widerspricht Prinzip (5\*\*\*\*): „[D]er Durchgriff auf überpositives Recht“ sollte jedoch „ausschließlich denen zukomm[en], die nicht politische Funktionäre, sondern ‚nur‘ Menschen sind“ (ibid.). Menschen sind – sowohl Kant als auch Maus zufolge – „frei“ und „gleich“. Was dies jedoch *in concreto* bedeutet, muss den Ausgestaltungsprozessen und „Konkretisierungen“ des Souveräns, d. h. des Volks, überantwortet sein. (Ibid.) Damit sollte den Individuen lediglich die Einhaltung bestimmter Verfahrensregeln vorgeschrieben werden. Das derzeitige Vorgehen insbesondere des Bundesverfassungsgerichts geht jedoch in eine andere Richtung:

„Bekanntlich werden Grundrechtskataloge gegenwärtig nahezu für das Ganze der Verfassung genommen – Verfassungsjurisprudenz und -gerichtsbarkeit bestehen im wesentlichen aus Grundrechtsdogmatik und Grundrechtsjudikatur –, während prozedurale Verfassungsbestandteile wenig wissenschaftliche Beachtung finden und im öffentlichen Bewußtsein fast gänzlich abwesend sind.“ (Maus 2015: 218 f.)

Dies ist insofern problematisch, als „[j]eder Aktivismus der Grundrechtsinterpretation durch die Staatsapparate selbst [...] den vorstaatlichen, apriorischen Charakter der Freiheitsrechte [...] [verwandelt] und [...] sie zu von oben zugeteilten und staatlich definierten Gütern [verwandelt]“ (Maus 1992: 237; vgl. auch Maus 2011: 218 f.). Damit findet eine Verlagerung der Konzentration von der Input- auf die Outputseite statt; „so wird gegenwärtig im Zeichen justizstaatlicher Entwicklung alles bestehende Recht gegen jeden Änderungsdruck von unten verfestigt, aber zum Zwecke innovativen Gebrauchs durch die Staatsapparate interpretativ dynamisiert“ (Maus 1992: 235).

Ihren historischen Hintergrund hat dieser Umgang mit der Verfassung bzw. den in ihr festgeschriebenen Grundrechten Maus zufolge in den Erfahrungen mit der Weimarer Republik bzw. ihrem Ende und der Etablierung des Nationalsozialismus: Hier wurde – so eine weitverbreitete Auffassung – durch den „Volkssouverän“ eine Ordnung etabliert, die sämtliche normative Maßstäbe verfehlt. Daher muss – so die Annahme – eine Institution errichtet werden, die über die Einhaltung überpositiver Rechte wacht und die Aktion des Volkssouveräns gegebenenfalls in ihre Schranken weist. Dieser Interpretation des Endes der Weimarer Republik und ihren Folgerungen widersetzt sich Ingeborg Maus jedoch: Ihr

zufolge liegt das Scheitern der Weimarer Republik weniger in der Verselbständigung des Volkssouveräns begründet als vielmehr in einer zu heutigen Vorgängen „analoge(n) Ablösung der Grundrechte aus ihrem demokratisch-prozeduralen Zusammenhang“, durch den ein „Übergang vom Gesetzgebungsstaat zum Staat der verselbständigten Exekutive“ stattfindet (Maus 1994).

Eine andere „expertokratische Bevormundung“ findet Maus zufolge derzeit im Umgang mit humanitären Interventionen statt: In diesem Kontext wird (a) festgestellt, dass Menschenrechte und Demokratie in einem Staat nicht – oder nicht in der „richtigen“ Weise – institutionalisiert sind und (b) ein Handlungsbedarf festgestellt, d. h., die Einführung einer liberalen Demokratie auch mit kriegerischen Mitteln befürwortet. Dem hält Maus jedoch – mit Kant – entgegen, dass eine Demokratie „niemals mit undemokratischen Mitteln“ eingeführt werden darf. (Maus 2015: 75) Wie kommt sie zu diesem Schluss? Maus erklärt in ihren Erörterungen zu „Menschenrechte(n), Demokratie und Frieden“:

„Beide Konzepte, Volkssouveränität und Menschenrechte, sind unauflöslich mit der Autonomie derer verkoppelt, die diese Rechte wahrnehmen wollen. Man kann sie also nicht mit autoritären Mitteln einführen, da würde der gute Zweck durch die gewählten Mittel in Frage gestellt.“ (Ibid.: 209)

Autonomie, d. h. Selbstgesetzgebung, und die damit verknüpfte Freiheit sind also – wie oben bereits festgestellt wurde – unhintergebar. Und die Entscheidung dafür, dass Autonomie als solche einen Wert hat bzw. realisiert werden *sollte*, ist zwar nicht alternativlos, aber im Rahmen unseres soziopolitischen Arrangements und der entsprechenden intellektuellen Traditionen plausibel.

**TEIL III: SCHEITERN DES PROZEDURALISTISCHEN ANSPRUCHS  
UNTER POSTMETAPHYSISCHEN BEDINGUNGEN UND DIE POLI-  
TIKTHEORETISCHEN KONSEQUENZEN**

## 7. Eine Auswertung der Debatte

Die Auswertung der Debatte und die Beantwortung der Leitfrage nach dem legitimatorischen Potenzial von Verfahren erfolgt in drei Schritten: Zunächst fasse ich das zentrale in der Auseinandersetzung mit verschiedenen Autoren entwickelte Argument zusammen. Sodann gehe ich auf die in Kap. 3.3 entwickelten Leitfragen ein, um auf der Basis der Auseinandersetzung mit Rawls, Habermas und Maus Möglichkeiten, auf selbige zu reagieren, darzustellen. Im Anschluss präsentiere ich die normative Schlussfolgerung, die zu einem großen Teil aus dem Argument für die Unmöglichkeit einer (nichtbeliebigen) rein prozeduralistischen Theorie resultiert: Ich verteidige einen gemäßigten Dezisionismus im Hinblick auf die Grundwerte unserer Gesellschaft bzw. des politischen Systems, in dem wir leben.

### 7.1. Zusammenfassung der Argumentation

In dieser Arbeit wurde die Frage nach dem legitimatorischen Potenzial von Verfahren gestellt. Thematisch waren damit zunächst einmal ganz allgemein, warum und inwiefern Verfahren (im in Kap. 2.2 spezifizierten Sinne) zu Legitimation von politischen Entscheidungen und Ordnungen beitragen können. Vor allem aber wurde die folgende Frage diskutiert: *Ist eine Legitimation allein über Verfahren, d. h. ohne Rekurs auf materiale Grundsätze und Prinzipien, möglich?* Als theoretischer Ausgangspunkt dienten verschiedene – vor allem im Kontext der analytisch orientierten Debatte über die *Epistemic Democracy* zu verortende – Argumente von Joseph Raz, Fabienne Peter und David Estlund. In den Prämissen der von diesen Autoren vorgebrachten Argumente spiegeln sich die fundamentalen Intuitionen, die sich bezüglich der Beantwortung der Fragestellung dieser Arbeit anbieten: Erfolgt Legitimation über die Einhaltung spezifischer (in der Regel demokratischer) *Verfahren* oder über das *qualitativ hochwertige* (und in seiner Qualität durch die Kompetenz der Entscheidungsträger beförderte) *Politikergebnis*?

Den Mangel dieser Debatte sah diese Arbeit vor allem darin, dass sie in der Analyse der grundlegenden normativen Prämissen nicht über an Gedankenexperimenten geschärfte intuitive Abwägungen hinausgeht. Ich habe dann eine Reihe von Fragen ausgemacht, die die Theorien von Raz, Peter und Estlund nicht hinreichend beantworten. Dazu zählten Fragen wie „Gibt es unabhängige Standards für die Richtigkeit normativer Urteile und Prinzipien?“, „Warum ist die Kompetenz von Entscheidungsträgern relevant für ihre Le-

gitimität?“, „Welche Rationalitätskonzepte setzen wir bei der Beantwortung dieser Fragen voraus?“.

Die Auseinandersetzung mit den in kantianischer Tradition stehenden Autoren – Rawls, Habermas und Maus – hat sich damit aus zwei Gründen angeboten: Zum einen ist der stark prozeduralistische Charakter ihrer Konzeptionen offensichtlich, zum anderen reflektieren sie die normativen Prämissen, die sie zum Ausgangspunkt der Argumentation für bestimmte gesellschaftliche und staatliche Ordnungsformen nehmen, sehr gründlich. Unter Rückgriff auf die Argumentation dieser Autoren konnten damit auf der einen Seite die Probleme des Versuches, eine rein prozeduralistische Konzeption zu entwickeln, adressiert und auf der anderen Seite die Gründe für diese Probleme diskutiert werden. Auf dieser Basis ist eine Beantwortung der Fragen, welche die *Epistemic-Democracy*-Debatte offenließ, möglich (s. auch die Auswertung dieser Fragen im folgenden Unterkapitel).

John Rawls präsentiert sowohl eine prozedurale Rechtfertigung seiner Gerechtigkeits- und Legitimitätsprinzipien als auch ein Argument für die herausgehobene Rolle demokratischer Verfahren in der *well-ordered society*. Allerdings wurde festgestellt, dass zum einen in der Aushandlungssituation der *original position* bereits anspruchsvolle materiale Voraussetzungen implementiert sind und zum anderen materiale konstitutionelle Rahmenbedingungen die Selbstbestimmung des Volkes „absichern“ und in gerechtigkeitskonforme Bahnen lenken sollen.

Habermas macht, so das Ergebnis in Kap. 6, weniger anspruchsvolle Voraussetzungen für die Situationen, in denen normative Grundsätze ausgehandelt werden sollen und legt zudem Grundrechtskategorien als „ungesättigte Platzhalter“ fest, deren Ausgestaltung wiederum dem Volkssouverän obliegt. Damit erscheint Habermas' Theorie in zweierlei Hinsicht *prozeduralistischer* als Rawls'. Nichtsdestoweniger macht auch Habermas eindeutig materiale Annahmen hinsichtlich der Vernünftigkeit bestimmter Diskursrahmenbedingungen, der konkreten Ausgestaltung dieser Diskurse und der Vernünftigkeit bzw. Qualität der aus ihnen resultierenden Politikergebnisse. Habermas geht jedoch nicht davon aus, es gebe bestimmte grundsätzlich geteilte bzw. selbstverständliche Gerechtigkeitsintuitionen, die „faire“ Aushandlungssituationen definieren. Vielmehr liefert er ein transzendentes *Argument* für das Diskursprinzip und die den Diskurs bestimmenden Rahmenbedingungen. Man muss seiner transzendentalen Begründung des Diskursprinzips und insbesondere den Folgerungen, die er für die Diskursrahmenbedingungen ableitet, nicht in jeder Hinsicht zustimmen. Dennoch scheint er mir hier in der Debatte mit Rawls einen ar-

gumentativen Vorteil zu haben, da seine Voraussetzungen nicht einfach mit dem Hinweis zurückgewiesen können, sie entsprächen nicht „unseren“ Intuitionen.<sup>218</sup>

Ingeborg Maus fordert auf Basis einer durch Immanuel Kant und Jürgen Habermas inspirierten Argumentation „unverminderte Volkssouveränität“. Sie äußert explizite Kritik an (scheinbar) expertokratischen Institutionen wie dem Bundesverfassungsgericht und jeglicher Art von Intervention in die Selbstbestimmungspraxis eines Volkssouveräns. Trotz dieser offenkundig radikalen Forderung muss auch sie ein bestimmtes (im ihrem Fall anspruchsvolles, da kantisch gedeutetes) Vernunftkonzept sowie die Affirmation von Autonomie und gleicher Freiheit als basalen Werten voraussetzen.

Rawls scheitert damit an seinem eigenen prozeduralistischen Anspruch, da seine sich auf das Urzustandsverfahren stützende Begründung von Legitimitätsprinzipien letztlich eindeutig auf materiale *Intuitionen* zurückgreifen muss. Habermas hingegen inkorporiert seine moralischen und politischen Ideale in die Aushandlungsbedingungen seiner Diskurssituation. Damit macht er zwar ebenfalls materiale Annahmen; er *begründet* sie jedoch im Rahmen eines transzendental-pragmatischen Arguments. Da dieses Argument nicht ohne einige fundamentale Rationalitäts- bzw. Vernunftannahmen funktioniert, scheitert auch Habermas' Versuch, eine radikal prozeduralistische Theorie anzubieten. Ingeborg Maus greift auf ein explizit kantisches (und damit „substanzielles“) Vernunftideal zurück, das ihrer Ansicht nach weitreichende politikphilosophische Konsequenzen hat. Sie erfüllt auf diese Weise ihren eigenen prozeduralistischen Anspruch zwar in größerem Maße als Rawls oder Habermas, scheitert jedoch in letzter Konsequenz ebenfalls an selbigem.

Die Analyse der hier besprochenen Theorien hat damit ergeben, dass ein *reiner* Prozeduralismus weder mit Rawls', noch mit Habermas' oder Maus' Theorie formuliert wird. Zudem habe ich dafür argumentiert, dass dieser nur eingeschränkt prozeduralistische Charakter ihrer Theorien letztlich für einen allgemeinen theoretischen Punkt steht: Auch dann, wenn man ein großes Gewicht auf Diskussions-, Deliberations- und Aushandlungsverfahren legt, müssen die Rahmenbedingungen des Diskurses, bestimmte Standards bezüglich der geforderten Qualität der Verfahrensergebnisse sowie die Eigenschaften der relevanten Akteure festgelegt werden, wenn am Ende einer Auseinandersetzung mit Aushandlungsprozessen in politischen Gemeinschaften nicht einfach ein „Anything Goes“ stehen soll.

---

<sup>218</sup> Vgl. hierzu die Auseinandersetzung mit der Rawls-Habermas-Debatte in Gledhill (2011).

Zumindest eines sollen Rahmenbedingungen von Aushandlungssituationen, die beteiligten Akteure sowie die Ergebnisse politischer Prozesse nämlich sein: *vernünftig*. Das hat die weitergehende Frage danach aufgeworfen, was mit dieser Bestimmung gemeint ist und ob sie im Hinblick auf ihre inhaltlichen Bestimmungen und ihre theoretischen Vorentscheidungen „neutral“ sein kann. Auch diese Frage musste auf Basis der Auseinandersetzungen dieser Arbeit mit „Nein“ beantwortet werden. Wenn aber selbst eine sehr sparsame Bestimmung von Verfahrensrahmenbedingungen als „vernünftig“ nicht inhaltlich neutral sein kann, ist das Ergebnis klar: Eine nichtbeliebige normative politische Theorie kann niemals rein prozeduralistisch sein. Zweifelsohne stellt sich damit die Frage nach den normativen Schlussfolgerungen, die aus diesem Befund gezogen werden können. Ich argumentiere an dieser Stelle für einen gemäßigten Dezisionismus hinsichtlich der Grundwerte politischer Ordnungen.

## 7.2. Perspektiven der Debatte für die Politische Theorie

### 7.2.1. Epistokratie und Prozeduralismus

*Zwei grundlegende Intuitionen standen sich zu Beginn der Arbeit gegenüber: Die epistokratische und die (rein) prozeduralistische. Unter bestimmten Bedingungen sind beide akzeptabel. Fraglich im Hinblick auf die Abwägung ist insbesondere: (1) Gibt es Personen, die über die „Wahrheit“ bezüglich politischer Sachverhalte verfügen? (2) Implizierte dies, dass die „Wissenden“ das Recht haben, über die „Wenigerwissenden“ zu herrschen?*

Die Frage ob und wenn ja, warum diejenigen, die über das Wissen um politische Sachverhalte verfügen, über die Wenigerwissenden herrschen sollen, wurde in dieser Arbeit bereits diskutiert. Dabei zeigte sich, dass in Bezug auf dieses Problem verschiedene Intuitionen im Widerspruch zueinander stehen:

- (A) Es ist vernünftig, diejenigen autoritativ verbindlichen Entscheidungen treffen zu lassen, die dies „am besten“ können und damit bspw. das Allgemeinwohl fördern.
- (B) Am Prozess politischer Entscheidungsfindung müssen möglichst viele der Herrschaft Unterworfenen – im Idealfall alle Bürger – beteiligt sein. (Hershovitz 2003: 318; Peter 2010; Estlund 2008)

Damit würden sich prozeduralistische und instrumentalistische Positionen (wie sie oben in Kap. 3 diskutiert wurden) gegenüberstehen. Wie ebenfalls bereits diskutiert, versucht Estlunds rational-prozeduralistische Konzeption beide Intuitionen zu vereinbaren. Das Expertokratie-Argument sah in Estlunds Rekonstruktion nun folgendermaßen aus:

- (1) Es gibt Politikentscheidungen, die normativ richtig sind, und solche, die falsch sind. (D. h.: Es gibt moralisch-politische „Wahrheiten“.)
- (2) Wenn es moralisch-politische Wahrheiten gibt, ist es möglich, dass bestimmte Personen in besonderer Weise über diese Wahrheiten verfügen.
- (3) Es gibt Personen, welche die Wahrheit von Politikentscheidungen kennen.
- (4) Wenn es Personen gibt, die die Wahrheit bezüglich politischer bzw. normativer Fragen kennen, so haben sie das Recht, über andere Macht auszuüben bzw. diese Erkenntnisse umzusetzen.
- (5) Also: Es gibt Personen, die über andere (politische) Macht ausüben und ihre Erkenntnis bezüglich politischer bzw. normativer Fragen in diesem Zuge umsetzen dürfen. (Vgl. ähnlich Estlund 2008: 30)

Estlund kritisiert an diesem Argument – wie ebenfalls oben geschildert – vor allem Prämisse (4): Die Existenz Wissender impliziert nicht deren Befugnis zu herrschen.<sup>219</sup> Vielmehr muss die „legitime“ politische Ordnungsform zwar ein *truth tracking potential* haben; zugleich muss sie aber *für alle* „*qualified points of view*“ *akzeptabel* sein (Estlund 2008: 179). Welche Position würden die drei hier behandelten Autoren – Rawls, Habermas und Maus – im Hinblick auf diese Frage einnehmen?

Rawls' Position wird von Maus (2011) auch als „expertokratischer Prozeduralismus“ bezeichnet. In Anbetracht der soeben dargestellten Positionen scheint diese Charakterisierung paradox zu sein: Experto- bzw. Epistokratie und Prozeduralismus scheinen auf entgegengesetzten Seiten des Kontinuums zu liegen. Ingeborg Maus beschäftigt sich in ihrer Monographie *Über Volkssouveränität* intensiv mit Rawls und kommt zu dem Schluss, dass dieser „unbedingte Grundsätze“ aufstellt und sich von der modernen Theorie des Gesellschaftsvertrages abwendet. Diese nämlich war durch „die Selbstgesetzgebung der Nicht-Experten und Nicht-Funktionäre, d.h. des ‚Volkes‘“ geprägt. Eine durch diese Pro-

---

<sup>219</sup> Ich habe an dieser Stelle dafür argumentiert, dass diese Frage offengelassen werden kann. Denn die metaphysische Behauptung, es gebe moralisch-politische Wahrheiten impliziert nicht, dass es Personen gibt, die einen zuverlässigen Zugriff auf diese Wahrheiten haben. Damit habe ich Prämisse (3) infrage gestellt. Diese nämlich erscheint im Lichte des „vernünftigen Pluralismus“ von Weltanschauungen und in Ermangelung eines für alle gültigen Maßstabes durchaus zweifelhaft zu sein. Vor diesem Hintergrund habe ich dafür gestritten, dass das epistemische Defizit, das bezüglich der Beantwortung politisch-moralischer Fragestellungen bestehen dürfte, folgende Konsequenz hat: Da wir nicht sicher sein können, was die Wahrheit ist und ob wir sie erreicht haben, müssen Verfahren institutionalisiert sein, die fähig sind „to track the truth“. Sie sollten damit nach dem Muster einer Jury konzipiert sein, die ein faires Verfahren institutionalisiert, das in besonderem Maße geeignet ist, die Wahrheit herauszufinden.

Dass wir also das Kriterium für die Beurteilung politischer Sachverhalte nicht immer ausmachen können, bedeutet nicht, dass es keinen unabhängigen Standard gibt: Allein die Rede vom „*truth tracking potential*“ eines Verfahrens legt nahe, dass es einen Standard – den der „Wahrheit“ (was auch immer das genau heißen soll) – gibt, den es so gut wie unter den gegebenen Verhältnissen eben möglich zu erreichen gilt.

tagonisten geführte demokratische Debatte über politische Sachverhalte unterbindet Rawls Maus zufolge dadurch, dass er eine „Bindung aller Entscheidungen an vorgängige Prinzipien“ vornimmt und damit „jeden Irrtum von vornherein auszuschließen“ versucht. (Maus 2011: 179 f.)

Die Charakterisierung „expertokratischer Prozeduralismus“ scheint damit auf die Spannung hinzuweisen, die ich anhand des von mir so bezeichneten „Rawlsschen Zirkels“ versucht habe deutlich zu machen: Auf der einen Seite vertritt Rawls einen „rechtfertigungstheoretischen Prozeduralismus“ (Kersting 1994: 17), da die (fiktive) Deliberation im Urzustand die Gerechtigkeitsprinzipien rechtfertigen soll. Auf der anderen Seite sind die Gerechtigkeitsprinzipien bereits in die Charakterisierung des Urzustandes implementiert; das Verfahren ist so strukturiert, dass es die Ergebnisse *präjudiziert*. Der „Rawlsche Zirkel“ sah folgendermaßen aus:

- (1) Die Gerechtigkeitsprinzipien gelten, weil sie durch ein Urzustandsverfahren hätten zustande kommen können.
- (2) Weil die Gerechtigkeitsprinzipien gelten, gehen sie aus dem Urzustandsszenario hervor.

Ist Rawls' Position „expertokratisch“ im oben definierten Sinne? Zweifelsohne geht Rawls davon aus, dass es einen unabhängigen Standard für die Bewertung politischer Arrangements und Ergebnisse gibt. Damit ist eine grundlegende Bedingung, die eine expertokratische Position erfüllen müsste, bereits erfüllt. An dieser Stelle sind wiederum die Fragen zu stellen: (1) Gibt es in besonderem Maße „Wissende“? Und (2): Wenn es diese gibt, impliziert dies deren Befugnis zu herrschen?

Zu Frage (1): Rawls unterscheidet – wie oben dargestellt – eine explizit *politische* Theorie der Gerechtigkeit von den verschiedenen vernünftigen umfassenden Lehren. Sowohl die politische Gerechtigkeitstheorie als auch die konkurrierenden *comprehensive doctrines* formulieren bestimmte Standards dafür, welches Arrangement von Institutionen „gerecht“ oder auch „legitim“ ist. Rawls' Maßstäbe sind diejenigen, die jeder Bürger unabhängig davon, welche umfassende Lehre er vertritt, akzeptieren muss und die in diesem Sinne als normativer Kern der Rawlsschen wohlgeordneten Gesellschaft gelten können. (PL: xvi–xvii, 152, FN 17, 12 f.; Peter 2007a: 129)

Nun ist es zwar so, dass Rawls davon ausgeht, dass diese Prinzipien „in the light of principles and ideals acceptable to their common human reason“ für alle Protagonisten akzeptabel sein müssen und dass die Bürger dementsprechend auch epistemischen Zugriff auf diese Standards haben müssen (PL: 137; vgl. dazu Peter 2007a: 130). Damit scheint es

zunächst einmal nicht *in besonderem Maße* Wissende zu geben, da die Standards, an denen sich die Gesellschaft ausrichten soll, *für alle* in dem Sinne einsehbar und vernünftig sein müssen, dass sie sich in einem fiktiven Urzustandsszenario für sie entscheiden würden.

Wie bereits besprochen, bestimmt Rawls die Ausgangsposition der *justice-as-fairness*-Konzeption jedoch so, dass es *nur ein Ergebnis* des fiktiven Aushandlungsprozesses geben kann: Das Ergebnis die Gesellschaft ordnender Grundsätze wird damit bereits durch die Beschreibung der *original position* präjudiziert. Damit erhebt Rawls sich selbst in letzter Konsequenz zum Experten, der seine eigenen Gerechtigkeitsintuitionen zum Ausgangspunkt der Theorie staatlicher Ordnungen macht und für alle verbindliche Grundsätze festlegt – Grundsätze, die nicht mehr Gegenstand von demokratischen Entscheidungsfindungs- und Abwägungsprozessen sein können.<sup>220</sup>

Ad (2): Jedoch scheint Rawls prinzipiell nicht davon auszugehen, dass dies impliziert, dass es eine Kaste von Menschen gibt, die über eine andere herrschen darf: Schließlich befürwortet er eine demokratische Organisationsform, die Werte wie Freiheit, Gleichheit und Selbstbestimmung festschreibt (ToJ § 11). Obgleich Rawls' Theorie (der oben dargestellten Rekonstruktion zufolge) also bestimmte unabhängige Standards auszeichnet, ist nicht eindeutig zu beantworten, ob es „in besonderem Maße Wissende“ gibt und ob diese die Befugnis haben, zu herrschen. Zwar geht Rawls davon aus, dass die Bürger seiner „wohlgeordneten Gesellschaft“ *im Idealfall* allesamt Zugriff auf die Standards, die an Gesellschaftsordnungen angelegt werden, haben. Auf der anderen Seite aber erhebt Rawls sich selbst zu der Instanz, die festlegt, welche Ordnung vernünftig oder richtig ist.

Hiermit lassen sich zwei Ebenen auseinanderhalten: (A) Im Idealfall stimmen alle Bürger über die Ordnungsprinzipien ihrer Gesellschaft überein, es gibt also keine „in besonderem Maße Wissende“, die ihre Sicht gegen andere durchsetzen dürften. (B) De facto ist die Sichtweise derjenigen entscheidend, die *vernünftige* Bürger sind und sich für *vernünftige* Prinzipien aussprechen – also letztlich die, die Rawls selbst festgelegt hat. Damit öffnet Rawls natürlich über einen Umweg die Tür für Expertokraten. Habermas' Theorie ist anders gelagert: Legitimitätskriterium für Normen ist das Überstehen eines Diskurses zwischen Freien und Gleichen. Hier lassen sich wiederum die bereits oben angesproche-

<sup>220</sup> Zu beachten ist hier, dass der extraprozedurale Standard, den der späte Rawls anlegt, nicht mehr der der „Wahrheit“, wohl aber der der „Vernünftigkeit“, welcher die politische Konzeption der Gerechtigkeit und Legitimität auszeichnen soll, ist. Denn der Rawls des politischen Liberalismus befürwortet eine Ordnung x, die insofern vernünftig ist, als sie für alle Bürger „im Lichte“ ihrer jeweils eigenen „comprehensive doctrines“ akzeptabel ist – unabhängig davon, ob der Satz „Ordnung x ist gerecht/legitim“ *wahr* ist.

nen Fragen stellen: (1) Gibt es eine „unabhängige Wahrheit“ und Akteure, die in besonderem Maße Zugriff auf selbige haben? (2) Wenn es diese gibt, impliziert dies dann die Befugnis der „Wissenden“ zu herrschen?

Ad (1): Auf der einen Seite scheint Habermas zu bejahen, dass es unabhängige Standards gibt, da es für ihn durchaus Entscheidungen gibt, die normativ richtig bzw. normativ falsch sind (vgl. MKH: 62, 66, 73). Allerdings stellt sich am Beispiel von Habermas streng genommen weder das metaphysische Problem „Gibt es verfahrensunabhängige Maßstäbe?“ noch die Frage, ob diejenigen, die über diesen epistemischen Zugang verfügen, herrschen dürfen. Dies liegt daran, dass Habermas eine *Konsens Theorie der Wahrheit* formuliert: Das, was „richtig“ ist, ist per definitionem das Ergebnis eines Diskurses unter Freien und Gleichen (vgl. zur Konsens Theorie u. a. Maus 1992: 159).

Als Antwort auf das metaphysische Problem lässt sich also sagen: Es gibt Standards, die bestimmen, ob eine Entscheidung normativ richtig oder falsch ist. Aber dieser Maßstab ist – Habermas zufolge – insofern nicht „unabhängig“, als der Diskurs (also das Verfahren) *selbst* den Maßstab darstellt. Vor dieser Folie lässt sich auch verstehen, warum es für Habermas keine Experten gibt: Alle Diskursteilnehmer haben (im Ideal) am Ende des Aushandlungsprozesses die gleiche Position im Hinblick auf die diskutierte Frage. Damit scheint sich Frage (2) – ob es Handlungsträger gibt, die aufgrund ihres ausgezeichneten Wissens herrschen dürfen – gar nicht mehr zu stellen. Hervorzuheben ist nämlich, dass die Diskurssituation, in der die Individuen über die Ordnungsprinzipien ihrer Gesellschaft deliberieren, *symmetrisch* ist: Es gibt keine Figur – oder gar Gruppe von Figuren – die in einer Hierarchie weiter oben stünden als die anderen Handlungsträger.

Auch stellt Habermas sich selbst *prima facie* nicht als „Legitimitätsexperte“ vor, der die Ordnungsprinzipien einer Gesellschaft bestimmen und festlegen kann. Ein gutes Beispiel, das diese Behauptung stützt, dürfte die Redeweise von „ungesättigten Platzhaltern“ sein: Habermas formuliert lediglich bestimmte Grundrechtskategorien, die dann von den Betroffenen im Lichte der jeweiligen Umstände und Motive „ausgefüllt“ werden müssen (vgl. F&G: 166 ff.; Maus 2011: 223). So zumindest im Ideal. Allerdings wurde hier ein weiteres Problem festgestellt: Problematisch scheint mir an dieser Stelle zu sein, dass es – folgt man der Literatur und auch den in dieser Arbeit angestregten Überlegungen – *durchaus externe* Maßstäbe dafür gibt, wann das Ergebnis eines Diskurses richtig oder falsch ist (vgl. dazu Kap. 6.4 dieser Arbeit).

Und die getroffenen Entscheidungen müssen Habermas (und den meisten anderen Autoren zufolge) natürlich nur für die zugänglich und überzeugend sein, die „vernünftig“ sind.

Wenn also ein Handlungsträger eine Entscheidung nicht für „rational“ hält, so könnte ihm entgegengebracht werden, dass nicht die Entscheidung irrational ist, sondern dass *er selbst* nicht den Standards der Rationalität genügt. Hier wurde ebenfalls ein zirkelhaftes Verhältnis festgestellt: Ein Ergebnis bzw. System ist richtig gdw. es Ergebnis eines vernünftigen Diskurses ist – und ein Diskurs ist angemessen, wenn er ein „richtiges“ Ergebnis produziert:

- (A) Politische Systeme sind vernünftig, wenn das sie hervorbringende Verfahren vernünftig ist.
- (B) Wenn politische Systeme vernünftig sind, ist das sie hervorbringende Verfahren vernünftig.

An dieser Stelle ließe sich erwägen, ob durch die Anforderung, die Handlungsträger und der Diskurs müssten „vernünftig“ sein, möglicherweise doch ein expertokratisches Element ins Spiel kommt: Die Vernünftigen dürfen am Diskurs partizipieren, Entscheidungen fällen und schließlich sogar die Positionen und Personen als irrelevant ausschließen, die ihrer Ansicht nach den Standards der Rationalität nicht genügen (vgl. Kap. 6.5 dieser Arbeit). Vor dieser Folie scheint der Anspruch von Habermas, gar keine verfahrensexternen Maßstäbe vorauszusetzen, letztlich daran zu scheitern, dass auch er bestimmte Rationalitätsanforderungen formulieren muss. Dennoch lässt sich sagen, dass Habermas' Theorie weit weniger „expertokratisch“ ist als die Rawls' – schon allein, weil er keine „unbedingten Grundsätze“ festlegt, sondern die Ausgestaltung der Rechtskategorien dem Volk überantwortet.

In Anschluss an Ingeborg Maus lassen sich in diesem Kontext Überlegungen zum Status des Bundesverfassungsgerichts anstrengen: Werden wir von den „Experten“ des BVerfG über eine „Grundrechtsjudikatur“ demokratischen Prinzipien zuwiderlaufend „beherrscht“? Maus (1992: 305 f.) scheint dieser Ansicht zu sein, da sie die ausgezeichnete Stellung dieses Gerichts in fast allen ihren Schriften kritisiert und dafür plädiert, dass die eigentliche Interpretation und Ausgestaltung von Verfassungsprinzipien in der Hand des *wahren* Souveräns, also des Volkes, verbleiben soll. Damit geht Maus letztlich von einem ähnlichen Punkt aus wie Jürgen Habermas: Auch grundlegende Rechte sollen nicht von den Herrschenden instrumentalisiert und interpretiert werden. Vielmehr sollen die „ungefüllten Platzhalter“ durch vom jeweiligen Volk bestimmte Grundrechte „ausgefüllt“ und dann von den Staatsapparaten lediglich „verwaltet“ werden.

Damit gibt es (1) keine Experten, die verfahrensunabhängig bestimmen dürfen, welche Maßnahmen zu implementieren sind – in Bezug auf das Argument für diese Behauptung würde Maus sich wohl Habermas anschließen. Ob (2) die Existenz einer „allwissenden“

Person implizieren *würde*, dass diese herrschen darf, dürfte fraglich sein. Denn das Prinzip der unverminderten Volkssouveränität, aus dem Maus ihre kritischen Folgerungen zieht, würde einer derartigen Organisation so scharf wie nur möglich widersprechen.

Maus distanziert sich damit weitestmöglich von expertokratischen Annahmen und stößt meines Erachtens dennoch auf Probleme: Dann nämlich, wenn sie ihre eigenen Annahmen – die Relevanz des Prinzips der Volkssouveränität, der Autonomie, der Freiheit und Gleichheit – expliziert. Denn alle diese Annahmen mögen plausibel sein, sind jedoch keineswegs trivial – und erst recht nicht inhaltlich neutral. Und sie geben Bestimmungen vor, *welchen Anforderungen* ein System oder eine in ihm getroffene Entscheidung entsprechen muss. Damit läuft auch eine Prozeduralistin wie Maus in Gefahr, *sich selbst* – auf Basis ihrer normativen Überlegungen – zum Experten im Hinblick auf die Beurteilung und Ausgestaltung politischer Systeme aufzuschwingen.

Deutlich bezüglich des Expertokratie-Problems wird jedoch auch Folgendes: Die analytisch geprägten Theorien waren nicht in der Lage zu verdeutlichen, auf Basis *welcher* Annahmen eine expertokratische Herrschaftsform negativ bewertet wurde. Der Instrumentalismus wird häufig auf Basis weitgehend unanalysierter Intuitionen zurückgewiesen. Die Auseinandersetzung mit Maus, Rawls und Habermas hat jedoch gezeigt, dass die Akzeptanz der grundlegenden Prämisse, Menschen seien autonome und selbstbestimmte Wesen im oben dargestellten Sinne, einen triftigen Grund dafür darstellt, die Herrschaft der „Wissenden“ für ungenügend zu erklären.

### 7.2.2. Rechte und Verfahren

*Auf der einen Seite scheinen bestimmte Rechte (also inhaltliche Maßgaben) erforderlich zu sein, damit ein Staat legitim ist – so zumindest eine grundlegende Intuition. Allerdings steht dies einer prozeduralistischen Sichtweise gegenüber, die die Legitimität allein von der Einhaltung bestimmter Verfahren abhängig macht. Bedarf es also, damit ein System legitim ist, bestimmter kodifizierter Rechte?*

Im Rahmen der Diskussion über episto- bzw. expertokratische Ansätze wurde deutlich gemacht, dass ein Widerspruch zwischen dem Erfordernis der Volkssouveränität und der Festschreibung bestimmter Rechte und Pflichten bestehen kann. Die Ausdrücke „Demokratie“ und „Rechtsstaat“ werden häufig in einem Atemzug genannt. Aber müssen bestimmte Rechte auch in demokratischen Staaten garantiert sein, in denen alle Entscheidungen dem Volkssouverän überantwortet werden? Ein bereits in Kap. 5.4 angebrachtes Zitat verdeutlicht *eine* Sichtweise auf dieses Problem:

„Some have thought that if a people is truly democratic in spirit, a constitution with a bill of rights is unnecessary; while if a people is not democratic, such a constitution cannot make it so.“ (JaF § 44.2)

Gegen eine derartige Auffassung hat sich zumindest Rawls gewendet: Ihm zufolge ist eine konstitutionelle Staatsform, in deren Verfassung bestimmte Rechte und Pflichten der Bürger festgeschrieben sind, zu bevorzugen. In diesem Sinne formuliert er die zwei Gerechtigkeitsprinzipien, die Freiheitsrechte und ökonomische Rechte im weitesten Sinne festschreiben und damit den Rahmen des politischen Systems definieren. Dadurch sind auch die Grenzen der Volksherrschaft markiert: Ein politisches System ist legitim nur dann, wenn bestimmte Prinzipien eingehalten werden, die selbst nicht wiederum für den demokratischen Souverän verfügbar sind. (JaF § 44.1 passim) Habermas wiederum schreibt nicht explizit bestimmte Freiheitsrechte o. Ä. fest. Vielmehr formuliert er bestimmte „Rechtskategorien“, die als ungesättigte Platzhalter fungieren und vom demokratischen Souverän im Lichte der Verhältnisse selbst ausgestaltet werden sollen. Damit sagt Habermas nicht konkret, *welche* Rechte institutionalisiert werden sollen, wohl aber, *dass* es bestimmte Freiheits-, Abwehr- und Bürgerrechte geben muss, welche die private und öffentliche Autonomie der Bürger sichern. Damit zieht auch Habermas Grenzen der Volksherrschaft – obgleich er die Ausgestaltung dieser Grenzen wiederum dem Volk überantwortet. (F&G: 166 ff.) Auf eine ähnliche Weise bestimmt Ingeborg Maus das Verhältnis zwischen Rechten und Volksherrschaft: Auch sie formuliert das Erfordernis „ungesättigter Platzhalter“, die nur durch den Volkssouverän ausgefüllt werden dürfen. Damit wendet sie sich auch gegen die von ihr so bezeichnete „Grundrechtsjudikatur“, in der die (vorgeblichen) Grundrechte durch ein vom Souverän nicht kontrolliertes Verfassungsgericht auf Kosten demokratischer Selbstbestimmung durchgesetzt werden. (Vgl. Maus 2011: 223, 355 f.)

Die zentrale Frage, die an dieser Stelle im Hinblick auf jeden der drei Theoretiker gestellt wurde, ist: Ermöglichen Rechte ein demokratisches Verfahren oder sind sie Ergebnis des Verfahrens? Was hat also den Primat: Rechte oder demokratische Verfahren? Der hier ausgemachte Zirkel (vgl. den ersten Zirkel im Habermas-Kapitel) sieht folgendermaßen aus:

- (1) Weil bestimmte Rechte institutionalisiert sind, ist ein demokratisches Verfahren möglich.
- (2) Weil ein demokratisches Verfahren institutionalisiert ist, sind bestimmte Rechte institutionalisiert.

Ähnlich ließ sich bezugnehmend auf Maus feststellen:

- (1\*) Wenn das Volk Souverän ist, gibt es sich bestimmte Rechte (die dann aber nicht extraprozedural festgeschrieben werden müssen).
- (2\*) Aus den Menschen- und Bürgerrechten lässt sich überhaupt erst das Erfordernis von Volkssouveränität ableiten.

An diesem Punkt wurde festgestellt, dass es aus diesem begründungstheoretischen Zirkel keinen Ausweg zu geben scheint. Es liegt im Falle von Habermas ein dialektisches Verhältnis zwischen Rechten und Volksherrschaft vor: Beide bedingen einander und sind voneinander wechselseitig abhängig. Was sowohl Habermas und Maus damit allerdings voraussetzen, ist *das Recht* auf Freiheit und Selbstbestimmung bzw. Autonomie: Die Annahme, dass Menschen sich ihre Gesetze selbst geben sollen, ist unhintergebar und trägt das gesamte Theoriegebäude (vgl. insbes. Maus 2011: 112, 195). Dieses gemeinsame Fundament sollte bei der Auseinandersetzung mit den anderen Zirkeln, die im Rahmen der Auseinandersetzung mit Maus, Habermas und Rawls ausgemacht wurden, im Auge behalten werden.

Deutlich wird an dieser Stelle auf jeden Fall, dass eine *jede* Theorie der Demokratie (1) bestimmte Rechte garantieren muss (seien sie nun verfahrensermöglichend oder Ergebnis des Verfahrens – oder beides (Tschentscher 1999: 310)) und dass (2) der Ausgangspunkt einer demokratischen Theorie immer in der grundsätzlichen Wertschätzung von bestimmten Grundrechten, nämlich denen der Autonomie und der *gleichen* Freiheit, liegt.<sup>221</sup> Diesen Punkt blenden viele eher analytisch geprägte Theorien bedauerlicherweise aus: Sie gehen von Prämissen aus, die intuitiv plausibel erscheinen. D. h.: Verfahren scheinen für die Akzeptabilität von Gesetzen oder Systemen eine Rolle zu spielen, Menschen sind als „agents“ zu begreifen (vgl. Kap. 3.1), das Faktum des vernünftigen Pluralismus muss beachtet werden. *Warum* aber all dies eine Rolle für die Formulierung einer politischen Theorie spielen soll, wird selten oder nie deutlich gemacht. Auch hier kann kein schlüssiges *Argument* dafür präsentiert werden, dass diese Werte geschätzt werden sollten. Es ist aber zu verdeutlichen, dass dies Setzungen sind, die unhintergebar, zugleich jedoch nicht alternativlos sind.

---

<sup>221</sup> Ich danke Ulrich Thiele für lebendige Diskussionen über diese Voraussetzungen.

### 7.2.3. Die Qualität politischer Ergebnisse und ihre Rolle für die Legitimität

*Im Anschluss an das Epistokratie-Problem ist hier die folgende Frage zu stellen: Welche Rolle spielt die Qualität politischer Ergebnisse für die Legitimität des entsprechenden politischen Systems? Darf sie allein den Verfahren überantwortet werden oder muss die Qualität verfahrensextern gesichert werden?*

Im Rahmen der Diskussion über den sogenannten „Instrumentalismus“ hat sich herausgestellt, dass eine derartige Konzeption entweder dazu verwendet werden kann, für eine demokratische Organisationsform zu plädieren, oder dafür, eine solche abzulehnen. Auf der einen Seite wird die Überlegung angestrengt, dass es völlig irrelevant ist, wie Entscheidungen zustande kommen und dass allein die Qualität des Ergebnisses legitimatisches Potenzial hat. Hiermit wäre – wie oben dargestellt – auch eine Überlegung zugunsten der Epistokratie dargestellt (vgl. Estlund 2008: 30). Unter Rekurs auf das Condorcet-Jury-Theorem ließe sich auf der anderen Seite sagen, dass eine demokratische Organisationsform wünschenswert ist, da sie die Wahrscheinlichkeit, das qualitativ hochwertige Ergebnis zu erzielen, erhöht (vgl. Peter 2010). Beide Ansätze gehen jedoch davon aus, dass die Legitimität eines politischen Systems von der Qualität der in ihm getroffenen Entscheidungen abhängt.

Der Punkt, an dem sich die Geister scheiden, könnte an dieser Stelle ein epistemologisches Problem sein: Während Epistokraten davon ausgehen, dass es nicht nur eine Wahrheit (im Hinblick auf politische Sachverhalte) *gibt*, sondern dass diese Wahrheit den Handlungsträgern auch *epistemisch zugänglich* ist, nimmt ein Verfechter des Condorcet-Jury-Theorems die entgegengesetzte Position ein. Für ihn gibt es keine Instanz, die mit absoluter Sicherheit wissen, kann, was „richtig“ ist. Aber da mit der Größe der Gruppe die Wahrscheinlichkeit einer „richtigen“ Antwort, Ordnung oder Policy steigt, ist ein möglichst großer Pool von Bürgern in politische Entscheidungen einzubeziehen. Vor diesem Hintergrund lässt sich die Frage stellen, ob die Qualität von Politikergebnissen ein Kriterium für die Bewertung der Legitimität von politischen Systemen darstellt: Ist eine bestimmte Qualität der Politikergebnisse eine notwendige und/oder hinreichende Bedingung für die Legitimität eines politischen Systems?

Ein radikaler Prozeduralist würde die Position einnehmen, dass ausschließlich die Einhaltung eines fairen Verfahrens legitimatisches Potenzial hat. Der Instrumentalist würde die Gegenposition beziehen (vgl. Kap. 3 dieser Arbeit). Habermas scheint zunächst einmal eine radikal prozeduralistische Position einzunehmen, indem er die Legitimität eines

Systems allein von den in ihm stattfindenden Diskursen abhängig macht. Allerdings spricht sogar Habermas letztendlich davon, dass Politikergebnisse *eine bestimmte Qualität* haben müssen (vgl. F&G: 369).

Wie lässt sich beides vermitteln? Entscheidend dürfte sein, dass Habermas fordert, dass die Rahmenbedingungen des Verfahrens so bestimmt werden müssen, dass zumindest bestimmte „nichtrichtige“ Politikergebnisse vermieden werden. Die Vermeidung nicht-richtiger bzw. die Beförderung richtiger Politikergebnisse kann nur durch ein bestimmtes „diskursives Niveau“ gesichert werden (vgl. F&G: 369; Tschentscher 1999: 244). Habermas scheint hier von einem pragmatischen Zirkel auszugehen:

- (1) Wenn ein vernünftiges (herrschaftsfreies, rationales) Verfahren institutionalisiert ist, haben die Politikergebnisse (tendenziell) vernünftige Qualität.
- (2) Wenn die Politikergebnisse vernünftige Qualität haben, ist (tendenziell) ein vernünftiges Verfahren institutionalisiert.

Damit setzt aber auch Habermas extraprozedurale Standards voraus: Verfahren werden „nur dann als legitim angesehen [...], wenn sie zu ‚gerechten‘ Entscheidungen führen“ (Pecar 2008). Fraglich ist hier: Ist Habermas' Position entsprechend den oben (Kap. 3) vorgestellten Begrifflichkeiten als rein prozeduralistisch, rational-prozeduralistisch oder instrumentalistisch zu bezeichnen? Aufgrund der Betonung der Bedeutung von diskursiven Verfahren lässt sich die letzte Option ausschließen. Zu diskutieren wäre allerdings, ob Habermas eine Position formuliert, die rein oder rational prozeduralistisch ist.<sup>222</sup>

Eine rein prozeduralistische Position würde davon ausgehen, dass es keine extraprozeduralen Standards gibt, die berücksichtigt werden müssen, wenn ein politisches System oder Ergebnis als „legitim“ oder „nichtlegitim“ qualifiziert werden soll. Diese Position versucht Fabienne Peter einzunehmen: Sie plädiert dafür, dass ein System oder Ergebnis legitim ist gdw. es aus einem fairen Verfahren hervorgegangen ist (Peter 2007a: 2007b; 2008). Problematisch für diese Charakterisierung ist ein Phänomen, das David Estlund beschrieben hat: Wenn es allein auf die Fairness des Verfahrens ankommt, so könnte auch einem Münzwurf die Entscheidung überantwortet werden, bspw. welches Sozialstaatsmodell eingerichtet werden soll, da alle Parteien die gleichen Chancen auf eine für sie zuträgliche Entscheidung hätten (vgl. Estlund 2008: 6). Dies jedoch ist für Estlund – und Peter würde sich hier wohl anschließen – inakzeptabel (ibid.). Das, was einbezogen werden muss, wenn vom legitimatorischen Potenzial von Verfahren gesprochen wird, ist eine

---

<sup>222</sup> Peter (2007a: 132 f.) nimmt hier die Position ein, Habermas' Position sei dem „rationalen Prozeduralismus“ zuzuordnen.

„epistemische Dimension“: Die Verfahren müssen dazu geeignet sein, ein qualitativ hochwertiges Ergebnis hervorzubringen bzw. richtige Entscheidungen zu treffen (ibid.: 7 f.).

Die Rede von einer „epistemischen Dimension“ politischer Verfahren wurde bereits oben als Hinweis darauf ausgemacht, dass sich Legitimität nicht allein aus politischen Verfahren speisen kann: Anhand von Fabienne Peters Theorie habe ich deutlich gemacht, dass auch sie extraprozedurale Standards voraussetzen muss, wenn sie die epistemische Dimension demokratischer Verfahren, und damit epistemische Werte wie den der Wahrheit oder der Rechtfertigung, einbezieht (Kap. 3.2 dieser Arbeit). Vor diesem Hintergrund ist deutlich zu machen, dass Estlunds Position kohärenter und plausibler ist als diejenige von Peter: Extraprozedurale Standards sind – sofern man von der epistemischen Dimension von Verfahren und ihrem Potenzial, gute Ergebnisse zu erzielen, spricht – nicht zu vermeiden. Von Bedeutung ist jedoch die Frage, in welchem Verhältnis Werte wie jene der Wahrheit oder Rechtfertigung und das legitimatorische Potenzial von Verfahren stehen. Habermas scheint davon auszugehen, dass „richtige“ oder „vernünftige“ Verfahren (d. h. solche, die ein bestimmtes diskursives Niveau sichern) zu Politikergebnissen einer bestimmten *Qualität* führen (vgl. F&G: 369; Tschentscher 1999: 244). Damit setzt er implizit voraus, dass es (1) Politikergebnisse gibt, die „besser“ und solche, die „schlechter“ sind, und dass (2) nicht jeder Diskurs zwangsläufig zu den „besseren“ Politikergebnissen führt. Vielmehr muss der Diskurs selbst bestimmte Anforderungen erfüllen. Hiermit aber ist festzuhalten, dass nicht das Politikergebnis die richtige Qualität hat, welches in einem (wie auch immer konkret aussehenden) Diskurs zustande gekommen ist, sondern das, das aus einem vernünftigen, Rationalität verbürgenden Diskurs resultiert.

#### 7.2.4. Präjudizieren die Rahmenbedingungen des Verfahrens das Ergebnis?

*Wie hängt die Qualität der Politikergebnisse von den Rahmenbedingungen des Verfahrens ab? Präjudizieren die Rahmenbedingungen (zu einem gewissen Ausmaß) das Ergebnis?*

Damit ist das Verhältnis zwischen einem Verfahren und seinen Rahmenbedingungen zu thematisieren. Fabienne Peter (2007b: 340) selbst bemerkt, dass eine prozeduralistische Position die Rahmenbedingungen nicht so bestimmen darf, dass sie die Ergebnisse präju-

diziert und damit letztlich wieder einen unabhängigen Maßstab für die Bewertung politischer Arrangements einbezieht:

„A further problem with deliberative proceduralist conceptions is the tendency to demand that justice is fully realized prior to deliberation. The conditions imposed on the deliberative process in the name of securing effective equal participation tend to be very demanding. This amounts to putting the cart before the horse. If realizing justice is a plausible task for deliberative democracy, an account has to be given of how it can be expected that deliberative democracy will actually achieve this task; it will not do to simply pack justice into the conditions for legitimate deliberation.“

Damit stehen zwei Extreme einander gegenüber: (1) eine Konzeption „politischer Fairness“ nach dem Beispiel eines Münzwurfes und auf der anderen Seite (2) eine Konzeption, die die Fairness-Bedingungen so „dick“ (vgl. Besch 1998: 82) konstruiert, dass die Politikergebnisse präjudiziert werden.

Habermas' Erläuterungen zur Qualität von Politikergebnissen legen nahe, dass ein Entscheidungsfindungsprozess nach dem Modell eines Münzwurfes inakzeptabel wäre (vgl. auch Estlund 2008: 6): Schließlich muss ein bestimmtes diskursives Niveau gesichert werden, damit es zu „fairen“ oder „richtigen“ Politikergebnissen kommt. Formuliert er damit eine Konzeption nach Muster (2)? Dieser Punkt wird im Kommenden noch einmal diskutiert. Dabei soll es hauptsächlich um die Frage gehen, ob es möglich ist, vernünftige Rahmenbedingungen inhaltlich neutral zu bestimmen. Auch John Rawls würde sich keineswegs Muster (1) anschließen: Schließlich legt er die die wohlgeordnete Gesellschaft strukturierenden Grundsätze *ex ante* fest. Politische Systeme müssen den zwei Gerechtigkeitsprinzipien entsprechen und die Politikergebnisse im Rahmen einer durch diese Gerechtigkeitsprinzipien strukturierten Ordnung zustande kommen.

Präjudizieren die Rahmenbedingungen bei Rawls das Verfahrensergebnis? Hier ist abermals auf den „Rawlsschen Zirkel“ hinzuweisen und zu fragen, wo der Einstieg in den Zirkel zu verorten ist: Sind die Rahmenbedingungen so gestaltet, dass sie nur *ein Ergebnis* des Entscheidungsfindungsprozesses zulassen oder hat das Verfahren den Primat, aus dem diese Ergebnisse allererst resultieren? Anhand einer Diskussion des Verfahrensbegriffes wurde klar, dass Rawls' Position nur dann als „prozeduralistisch“ bezeichnet werden kann, wenn ein bestimmter Verfahrens begriff verwendet wird: Er muss sich in diesem Fall nämlich auf das Deliberieren, Aushandeln usw. *und* seine Rahmenbedingungen beziehen. Neben dieser semantischen Feststellung ließ sich jedoch die Schlussfolgerung ziehen, dass zusätzlich zum Deliberieren, Aushandeln usw. *immer* auch die Rahmenbedingungen bestimmt sein müssen, innerhalb derer das Aushandeln stattfindet. Die Frage,

ob es möglich ist, diese Rahmenbedingungen inhaltlich neutral zu bestimmen, sodass sie das Ergebnis der Deliberationen bzw. Aushandlungsprozesse nicht präjudizieren, musste an dieser Stelle verneint werden (vgl. Kap. 4.7 dieser Arbeit). Obgleich Fabienne Peter diesbezüglich anderer Meinung sein dürfte, habe ich in dieser Arbeit zu zeigen versucht, dass Rawls damit durchaus inhaltliche Annahmen bezüglich gerechter oder legitimer Ordnungen voraussetzt, die sich vor allem in den zu Beginn vorgebrachten „Fairness-Intuitionen“ spiegeln.

Damit wird durchaus vorausgesetzt, dass es ein korrektes Ergebnis des Verfahrens gibt, das wiederum, wie oben diskutiert, nicht nur durch bestimmte Qualitäten des Verfahrens selbst *ermöglicht* werden soll, sondern von diesen *präjudiziert* wird. Fabienne Peters Versuch, eine epistemische Dimension demokratischer Entscheidungsfindung mit einem rein prozeduralistischen Ansatz zu kombinieren, dürfte damit als gescheitert gelten. Ingeborg Maus wiederum nimmt eine Position ein, die diejenige ihres Lehrers Jürgen Habermas radikalisiert: Zweifelsohne dürfen die Politikergebnisse nicht den grundsätzlichen Bedingungen eines demokratischen Regimes und bestimmten Freiheitsrechten widersprechen. Sie wehrt sich jedoch dagegen, materiale Kriterien zu Bedingungen für die Angemessenheit politischer Systeme zu machen. Unbestimmt lässt Maus an dieser Stelle, ob es „konstitutionelle Limits“ der Volkssouveränität geben soll: Auf der einen Seite spricht sie von dem Erfordernis „unverminderter Volkssouveränität“, auf der anderen Seite befürwortet auch sie Werte wie eben das der Volkssouveränität selbst (und dies ist keineswegs trivial!) oder auch grundlegender Freiheits- und Abwehrrechte (Maus 2015: 142). Diese aber bestimmen letztlich wiederum die Rahmenbedingungen des politischen Aushandlungsprozesses.

Fraglich ist, ob derartige Rahmenbedingungen überhaupt so beschaffen sein *können*, dass sie die Politikergebnisse *nicht* präjudizieren. Obgleich Maus sogar die Ausgestaltung der Rahmenbedingungen – und erst recht die konkreten Aushandlungsergebnisse – dem Volk überantwortet, gibt sie zumindest vor, *dass* bestimmte Rechte realisiert werden müssen und gesteht zu, dass es nicht möglich ist, die Verfahren gänzlich neutral zu gestalten. Das aber wäre erforderlich, wenn die Ergebnisse *überhaupt nicht* von den Rahmenbedingungen des Verfahrens bestimmt würden. (Maus 1992: 263)

Hier stellt sich folglich heraus, dass Fabienne Peters Versuch, die Verfahrensbedingungen so zu bestimmen, dass sie fair sind und zugleich die Ergebnisse nicht präjudizieren, scheitern muss. David Estlunds Versuch, prozedurale und extraprozedurale Kriterien zu kombinieren, erscheint im Vergleich dazu vielversprechender. Estlund geht davon aus, dass

ein Verfahren ein bestimmtes *truth-tracking*-Potenzial haben muss und zugleich für alle Betroffenen akzeptabel sein soll. Damit müssen die Ergebnisse einem bestimmten „Richtigkeitsstandard“ entsprechen und zugleich demokratisch zustande gekommen sein. Estlunds grundsätzliche Annahme, die Akzeptabilität eines politischen Systems sei eine notwendige Bedingung für seine Legitimität, wird in Estlunds eigenen Ausführungen nicht gerechtfertigt, sondern einfach gesetzt (vgl. Estlund 2008: 36, 42). Auf Basis der Erläuterungen in dieser Arbeit ist eine Rechtfertigung dieser Annahme möglich: Politische Ordnungen müssen für die Bürger akzeptabel sein, weil nur so die Autonomie der Herrschaftsunterworfenen gewährt bleibt. Offen bleibt damit, *wie* die Rahmenbedingungen bei Estlund beschaffen sein müssen, damit das entsprechende Verfahren legitimatorisches Potenzial hat.

#### 7.2.5. „Vernünftige Rahmenbedingungen“

*Häufig wird Rekurs genommen auf „vernünftige“ Rahmenbedingungen von Aushandlungsprozessen. Was bedeutet es, Verfahrensbedingungen als „vernünftig“ zu klassifizieren? Macht man, indem man diese Bestimmung vornimmt, materiale Annahmen oder Vorgaben?*

Angenommen, wir müssen die Bedingungen, unter denen Verfahren stattfinden, so bestimmen, dass diese „vernünftig“ sind – was hieße das? Und wie sähen diese Bedingungen dann aus? Weiterhin: Sind diese „vernünftigen Rahmenbedingungen“ inhaltlich neutral oder setzen sie bereits materiale Werte voraus und bringen sie damit in den politischen Prozess ein?

Hier ist auf die semantische Frage nach der Definition des Verfahrensbegriffes zu rekurren: Während das Verfahren bei Rawls in bestimmte Rahmenbedingungen „eingebettet“ ist, sind bestimmte normative Prinzipien bei Habermas im Verfahren „inkorporiert“. Damit kann man Gledhill (2011) folgend Habermas' Konzept als „substance in procedure“ und Rawls' Ansatz als „procedure in substance“ charakterisieren.<sup>223</sup> Damit das Verfahren legitimatorisches Potenzial hat, muss es Rawls zufolge innerhalb bestimmter „substanzieller“, vernünftiger Rahmenbedingungen vor sich gehen. Bei Habermas hingegen müssen derartige „externe“ Bedingungen nicht eingehalten werden. Vielmehr sind in den Aushandlungsprozess bereits bestimmte („substanzielle“) Werte wie die der Autonomie oder der Rationalität eingeschrieben (vgl. Gledhill 2011; Kap. 6.4 u. 6.5 dieser Arbeit). In

<sup>223</sup> Vgl. dazu unten die Diskussion metaphysischer und personentheoretischer Voraussetzungen.

jedem Fall aber haben wir es mit *Vernunftanforderungen* zu tun: Das Verfahren als solches ist bei keinem der Autoren ein beliebiges, sondern es muss stets „vernünftig“ oder „rational“ sein.

Die Beantwortung der Frage danach, ob im Rahmen der Bestimmung des Verfahrens materiale Werte vorausgesetzt werden, dürfte letztlich vom Vernunftkonzept, das sowohl Habermas und Maus als auch Rawls voraussetzen, abhängen. Der Kern dessen, was als „vernünftig“ bezeichnet wird, wurde insbesondere unter Rückgriff auf Habermas' Theorie als ein „Geben und Nehmen von Gründen“ (Besch 2013) beschrieben: Rationale Akteure orientieren sich an bestimmten Standards, die solche Rahmenbedingungen oder Ergebnisse gelten lassen, die (in einem Diskurs) rechtfertigbar sind.

Aber dieser Kern des Rationalitätskonzeptes scheint nicht alles zu fassen, was als „rational“ begriffen wird: Insbesondere John Rawls formuliert ein dickeres bzw. anspruchsvolleres Vernunftkonzept, indem er „vernünftigen“ Akteuren u. a. zwei moralische Vermögen zuschreibt und damit bspw. ihre Orientierung an spezifischen (seiner Theorie entsprechenden) Normen voraussetzt. Auch scheint seine Theorie des explizit *politischen* Liberalismus keine neutrale Konzeption zu sein, da sie davon ausgeht, dass die Gerechtigkeitskonzeption, die er unter Bedingungen des politischen Liberalismus formuliert, zwar akzeptabel sein muss – aber eben nur *für vernünftige Akteure*. Hiermit stehen wir abermals vor einem Zirkel:

- (1) Wenn die Akteure vernünftig sind und die Rahmenbedingungen ebenso vernünftig sind, sind die Gerechtigkeitsgrundsätze Ergebnis des Verfahrens.
- (2) Wenn die Gerechtigkeitsgrundsätze Ergebnis des Verfahrens sind, sind die Akteure und Rahmenbedingungen vernünftig.

Dies bedeutet letztlich: Wenn Akteure die von Rawls vorgeschlagenen Prinzipien nicht befürworten, bedeutet das nicht zwangsläufig, dass die Prinzipien nicht vernünftig sind. Es kann auch einfach heißen, dass diejenigen, die die Prinzipien ablehnen *selbst* nicht vernünftig sind. Wenn aber Vernünftigkeit und Gerechtigkeitsgrundsätze auf diese Weise verknüpft werden, so liegt es nahe, Rawls zu unterstellen, dass seine Vernunftkonzeption keineswegs „inhaltlich neutral“ ist.

Auch am Beispiel von Habermas stellen sich Zweifel bezüglich der Neutralität der Bestimmung „vernünftiger“ Rahmenbedingungen des Verfahrens und „vernünftiger“ Akteure ein: Habermas geht im Rahmen seines Argumentes für den Universalisierungsgrundsatz (U) davon aus, dass Menschen (1) autonom sind und (2) überhaupt argumentieren, d. h., in Diskurse eintreten (vgl. Kap. 6.3–6.5 dieser Arbeit). Beide Punkte sind keineswegs trivial. Die Annahme (1) halte ich dabei allerdings für unhintergebar: Die Auto-

nomie der Akteure scheint von jedem demokratischen Theoretiker der hier relevanten Tradition als Fundament seiner Theorie vorausgesetzt zu sein. Besonders deutlich wird dies in der Theorie von Ingeborg Maus, die stets vom Erfordernis „unverminderter Volkssouveränität“ (Maus 2015: 29) ausgeht, das sie in gut kantischer Manier von dem Selbstbestimmungsrecht des Individuums ableitet.

Interessanter ist Annahme (2): Zwar geht Habermas davon aus, dass wir in der heutigen Lebenswelt gar nicht umhin kommen, in Diskurse über Geltungsansprüche einzutreten. Er macht dies am Beispiel des „Skeptikers“ deutlich, der versucht, das Erfordernis diskursiver Klärung von Geltungsansprüchen zurückzuweisen und in diesem Zuge einen performativen Selbstwiderspruch begeht, da er selbst dies nur im Rahmen eines Diskurses tun kann. (MKH: 55, 87; 91 f.) Wenn wir uns allerdings eine Gesellschaft denken, in der das „Geben und Nehmen von Gründen“ gar keinen Wert mehr darstellte, so wäre auch der Diskurs aller Voraussicht nach nicht mehr das Instrument, dessen sich die Bürger demokratischer Verfassungsstaaten bedienen. Diesem Gedanken wird Habermas selbst aber durch seine Zurückweisung eines Letztbegründungsanspruches (den Apel noch erhoben hatte) gerecht: Er beschränkt das Ergebnis seiner Untersuchung auf den Kontext *unserer Lebenswelt* (vgl. ED: 185-199).

#### 7.2.6. Die Neutralität der Politischen Theorie und ihrer Werte

*Wenn man behaupten möchte, dass allein das Verfahren legitimatorisches Potenzial hat, so müssten die Rahmenbedingungen der Aushandlungen usw. „neutral“ sein. – Jedoch ist fraglich, ob eine „neutrale“ Bestimmung der Werte und Ausgangsbedingungen einer normativen politischen Theorie möglich ist. Oder werden mit jeder Beschreibung von Rahmenbedingungen zugleich auch inhaltliche Vorentscheidungen getroffen?*

Im Hinblick auf die Frage nach dem legitimatorischen Potenzial von Verfahren sind die folgenden Punkte deutlich geworden:

- (1) Eine rein prozeduralistische Theorie müsste voraussetzen, dass keine inhaltlichen (materialen/substanziellen) Normen relevant für die Legitimität einer Ordnung sind.
- (2) Allerdings wird bei Betrachtung der hier diskutierten Theorien, die sich mehr oder weniger „prozeduralistisch“ nennen, deutlich, dass zusätzlich zum Verfahren immer – bspw. faire – Rahmenbedingungen bestimmt sein müssen. Dies ist erforderlich, damit ein diskursives Niveau und damit bspw. eine bestimmte Qualität der Politikergebnisse oder ein die Fairness von den Prämissen zu den Gerechtigkeitsprinzipien transferierendes Verfahren gesichert werden kann.
- (3) Ob eine derartige Theorie prozeduralistisch zu *nennen* ist oder nicht, ist abhängig vom Verfahrensbegriff. Neben dieser semantischen Feststellung konnte ausgemacht

werden, dass dennoch eine Bestimmung der Rahmenbedingungen des Verfahrens essenziell für eine jede Theorie der Verfahrenslegitimation ist.

- (4) Prozeduralisten – allen voran Fabienne Peter – würden nun dafür streiten, dass diese Rahmenbedingungen so zu spezifizieren sind, dass sie das Verfahrensergebnis nicht präjudizieren.
- (5) Dies allerdings wäre nur dann möglich, wenn die Verfahrensbedingungen „neutral“ wären und damit keine explizit *inhaltlichen* Bestimmungen mit einbrächten.

Ist es möglich, eine Theorie der Legitimität zu formulieren, die lediglich neutrale Annahmen macht, d. h., für *alle Individuen in allen Epochen und Kontexten* gültig ist? Dies wäre erforderlich, wenn eine rein prozeduralistische Theorie formuliert werden sollte, die alle Entscheidungen von einem Aushandlungsverfahren abhängig macht, ohne die Verfahrensergebnisse in unzulässiger Weise zu präjudizieren.

Libérale Theorien der Politik gehen häufig davon aus, dass es möglich ist, eine derartige „neutrale“ Theorie zu formulieren, die für alle Menschen (d. h. kontextunabhängig) Gültigkeit hat und lediglich neutrale Prämissen voraussetzt. Kommunitaristen hingegen machen die Feststellung, dass alle Normen und Werte in Relation zu der jeweiligen (politischen) Gemeinschaft gesehen werden müssen, zum Ausgangspunkt ihrer Theorie. (Bell 2013) Damit stellt sich die Frage: Kann der Versuch, eine „neutrale“ Theorie bzw. ein „neutrales“ Menschenbild und „neutrale“ politische Werte zu formulieren, gelingen?

Zentral ist an dieser Stelle wiederum der Ausgangspunkt, den insbesondere die Theorien von Maus und Habermas, in letzter Konsequenz jedoch vermutlich auch die von Rawls, nehmen: Menschen sind autonom, vernünftig, rational (vgl. auch Maus 2011: 182). Diese Prämisse ist nicht einfach eine empirische Feststellung – dann würde man sich eines naturalistischen Fehlschlusses schuldig machen. Vielmehr ist der Autonomiegrundsatz (der für alle und nur für vernünftige Wesen gilt!) selbst schon ein normatives Gebot, das im Rahmen der Aufklärung im 18. Jahrhundert – insbesondere in Kants Aufsatz *Was ist Aufklärung?* – zum Ausgangspunkt der praktischen Philosophie gemacht wurde.

Ein letztgültiges Argument für dieses Autonomiegebot kann aller Voraussicht nach nicht formuliert werden. Die Prämissen moralischer Argumentation sind häufig nicht weiter rechtfertigbar, aber sie sind notwendiger Ausgangspunkt einer jeden moralphilosophischen oder moralischen Diskussion. (MacIntyre 2014: 22)

### 7.2.7. Die Grenzen des Prozeduralismus

In dieser Arbeit wurde im Zuge der Beantwortung der Frage „*Wie prozeduralistisch kann man sein?*“ grundsätzlich die Limitiertheit des prozeduralistischen Argumentationsmusters festgestellt: Rawls bestimmt das Verfahren und seine Rahmenbedingungen so eng, dass er die Ergebnisse des Verfahrens präjudiziert und sie keineswegs von den (realen und individuellen) Interessen miteinander deliberierender Individuen abhängig macht. Vielmehr konstruiert er eine „repräsentative Person“, die stellvertretend für alle rationalen Akteure sein soll (ToJ § 16). Dass die Formulierung einer solchen neutralen Theorie vermutlich nicht erfolgreich sein kann, wurde soeben deutlich gemacht.

Habermas hingegen lässt sich als „prozeduralistischer“ bezeichnen (vgl. auch Gledhill 2011: 3): Er bestimmt keine verfahrensexternen Rahmenbedingungen, legt also bspw. keinen *veil of ignorance* fest, der den Aktionsradius der Individuen bereits so weit einschränkt, dass letztlich nur *ein Ergebnis* Resultat des Verfahrens sein kann. Allerdings ist auch Habermas' Ansatz nicht gänzlich neutral oder unparteiisch: Er setzt zumindest den Wert von Rationalität und Autonomie (sowie eine spezifische Interpretation dieser Vorstellungen) voraus (vgl. Kap. 6.5 dieser Arbeit; vgl. auch Forst 2011: 154–157). Diese Werte sind keineswegs trivial – aber sie sind insofern unhintergebar, als sie nicht weiter gerechtfertigt werden können. Ingeborg Maus wiederum bezieht an Habermas angelehnte Überlegungen auf die Ausgestaltung demokratischer Verfassungsstaaten und plädiert für das Erfordernis „unverminderter Volkssouveränität“ (Maus 2015: 29). Zwar gibt sie damit keinen Katalog von Normen oder Rechten vor, die im Rahmen einer solchen „legitimen Gesellschaft“ gewährt werden sollten. Aber wie auch Habermas, so muss sie den grundsätzlichen *Wert von Volkssouveränität und Autonomie* voraussetzen, um überhaupt einen Ausgangspunkt für ihre Argumentation zu haben. (Vgl. Kap. 6.5 ff. dieser Arbeit)

Maus dürfte damit so prozeduralistisch sein, wie man nur sein kann: Es gibt keinen festen Katalog an Grundrechten, es darf kein Verfassungsgericht geben, das Grundrechte auslegt und damit in eine „Grundrechtsjudikatur“ mündet (Maus 2015: 218f.), die „Richtigkeit“ eines Politikergebnisses (wie auch immer sie zu bestimmen wäre) ist ihrem eigenen Anspruch gemäß kein Kriterium für die Legitimität politischer Arrangements. Und dennoch: Auch Habermas und Maus müssen grundlegende Werte wie eben die der Rationalität und Autonomie voraussetzen, die dem Verfahren überhaupt sein normatives Potenzial verleihen und die selbst Gegenstand einer Entscheidung sind.

In *systematischer Hinsicht* lässt sich festhalten: Eine prozeduralistische Position, die jegliches Wahrheits- oder Richtigkeitskriterium suspendiert (wie Peter (2007a; 2007b; 2008) es versucht), keine Qualitätsanforderungen an politische Ergebnisse stellt und keine grundlegenden Rechte festlegt, würde in Gefahr laufen, beliebig zu werden.<sup>224</sup> Gledhill (2011: 9) formuliert sogar, eine radikal prozeduralistische Position sei „of no use in our world“. Nimmt man aber ein derartiges Kriterium in Anspruch, so formuliert man in letzter Konsequenz keine radikal prozeduralistische Position mehr (vgl. auch Estlund 2008: 93). Ein radikaler Prozeduralismus, der zwar Legitimitätskriterien für politische Systeme bietet, zugleich aber keinerlei inhaltliche Vorgaben und Annahmen macht, dürfte damit nicht nur *unplausibel*, sondern letztlich *unmöglich* sein. Dies hat sich im Rahmen der Diskussion aktueller Positionen anhand der Position Fabienne Peters gezeigt, konnte aber auch durch eine argumentative Auseinandersetzung mit den Theorien von Rawls, Habermas und Maus dargestellt werden. Hier wurde deutlich: Auch dann, wenn wir die Legitimität eines Systems oder seiner Ergebnisse von Verfahren abhängig machen wollen, muss zumindest ein Rationalitätskriterium formuliert werden, damit bestimmt werden kann, *welche Verfahren* institutionalisiert werden sollen, *welche Rahmenbedingungen* angenommen werden müssen und *welche Ergebnisse* letzten Endes akzeptabel sind.<sup>225</sup> Das Konzept der Rationalität selbst aber ist – sofern es nicht so sparsam sein soll, dass es nutzlos wird – nicht „neutral“. Und damit ist auch eine Theorie, die ein derartiges Kriterium in Anspruch nimmt, immer bereits mit inhaltlichen Vorannahmen belastet.

---

<sup>224</sup> Habermas' Fassung der Diskurstheorie, in der er die Konkretisierung der Rechte den jeweiligen Verfahren spezifischer Gesellschaften überlässt, ist ein Vorschlag, wie mit diesem Problem umgegangen werden kann.

<sup>225</sup> Vgl. hierzu die Begriffsbestimmung von „Verfahren“, im Rahmen derer deutlich gemacht wurde, dass es bestimmte konstitutive Regeln gibt, die das Verfahren bestimmen (Kap. 2.2.5 dieser Arbeit).

### 7.3. Und jetzt? — Ein tentativer Ausblick im Sinne eines gemäßigten Dezisionismus

Die Tatsache, dass die Inanspruchnahme eines Rationalitätskriterium für eine politische Theorie zwangsläufig die Entscheidung für bestimmte – wie auch immer im Detail aussehende – inhaltliche Grundsätze bedeutet, muss aber nicht heißen, dass diese Entscheidung unterlassen werden sollte (oder auch nur kann). Eine Letztbegründung von Werten wie Autonomie, Rationalität oder Gleichheit ist unter nachmetaphysischen Bedingungen nicht möglich (vgl. dazu die Diskussion, die auch im Anschluss an Marchart 2007 zum Stichwort „Post-foundational Political Thought“ geführt wurde).<sup>226</sup> Aber man kann auf der anderen Seite – um auf Hume zurückzugreifen – ohne Rückgriff auf minimale normative Voraussetzungen auch keine normativen Schlussfolgerungen formulieren, da man sich in diesem Falle eines naturalistischen Fehlschlusses schuldig machen würde (vgl. Hume 1978: Kap. 3.1.1).

Aus diesem Grund plädiere ich für einen *gemäßigten Dezisionismus*. Der Ausdruck „Dezisionismus“ ist zweifelsohne im Rahmen der Diskussion der Theorie Carl Schmitts ein wenig in Verruf geraten (vgl. Lembcke 2012: 345) und wurde später von politischen Theoretikern wie Chantal Mouffe oder Michael Th. Greven wieder aufgegriffen und aus demokratischer (und zum Teil im linken Spektrum zu verortender) Perspektive rehabilitiert. Mir geht es an dieser Stelle jedoch weniger um das Kriterium für die Unterscheidung zwischen Politischem und Nichtpolitischem oder um das, was den politischen Raum konstituiert. Vielmehr geht es mir um einen *theoretischen Dezisionismus*: Die Entscheidung für bestimmte Grundwerte einer politischen Theorie lässt sich nicht letztbegründen, wir müssen sie *fällen*. Dieser Dezisionismus ist insofern ein primär theoretischer und nicht ein politischer Dezisionismus, als die *Entscheidung*, von der ich hier spreche, zunächst einmal die Entscheidung für Ausgangspunkte (Werte bzw. Normen) einer politischen Theorie und nicht politische Beschlüsse im engeren Sinne meint.

Lembcke (2012: 345) erklärt in diesem Kontext unter Verweis auf Habermas, dezisionistische Ansätze seien nicht in der Lage, die Präferenz für Werte der Freiheit und Gleichheit zu begründen. Obgleich diese Feststellung zutreffend ist, bietet sie aus meiner Sicht keinen Ausgangspunkt für ein Argument *gegen* dezisionistische Theorien. Vielmehr ist sie ein Grund, sich einem gemäßigten theoretischen Dezisionismus zu verschreiben, da

---

<sup>226</sup> Für anregende Diskussionen über dieses Thema danke ich Fränze Wilhelm.

dieser das Letztbegründungsproblem und die Kontingenz unserer moralischen Vorstellungen im Sinne Rortys (1989) akzeptiert, ohne deshalb normativ gleichgültig zu werden. Dies bedeutet nicht zwangsläufig, dass die Entscheidung für jede Konstellation von politischen Grundwerten *gleich gut* ist – insofern ist der von mir vorgeschlagene Dezisionismus „gemäßigt“. Zwar ist keine *theoretische oder philosophische* Begründung der Vorzugswürdigkeit einer bestimmten Konstellation von Grundwerten möglich. Die (weniger theoretische als vielmehr auf praktisch-politische Aspekte fokussierte) Frage, in welcher Gesellschaft mit welchen normativen Grundsätzen wir leben wollen, können wir uns natürlich dennoch stellen. Aber über diese Frage müssen wir im *politischen* Kontext debattieren, ihre Beantwortung kann nicht aus normativen Prinzipien abgeleitet werden.<sup>227</sup>

Hiermit muss man in Anschluss an Menke und Pollmann (2012) sagen: Die Entscheidung für Autonomie, Demokratie und Menschenrechte kann nicht letztbegründet werden. Sie ist und bleibt eben dies: Eine Entscheidung, die wir treffen können, wenn wir Aufschluss über die Frage, wie wir leben können und wollen, zu erhalten versuchen.<sup>228</sup> Ist der Ausgangspunkt die grundsätzliche *Wünschbarkeit der Akzeptanz von Freiheit bzw. Autonomie und Gleichheit*, so lässt sich daraus ohne große theoretische Mühen die Verpflichtung auf eine demokratische Organisationsform – in Rawls' Version mit konstitutionellen Begrenzungen der Volkssouveränität – ableiten. Dass die Entscheidung für Grundwerte einer politischen Theorie genuin praktisch-politische Implikationen hat (oder zumindest haben kann), soll damit natürlich nicht gelehnet werden. Daher wage ich an dieser Stelle einen kurzen Ausblick auf ein zentrales Problem, mit dem moderne politische Gemeinschaften zu kämpfen haben: Das *Faktum des vernünftigen Pluralismus*.

Für den Umgang mit dem Problem des Pluralismus demokratischer Gesellschaften bieten Rawls und Habermas abweichende Perspektiven mit einem gemeinsamen Kern an. Dieser gemeinsame Kern geht von der grundsätzlich nicht sonderlich spektakulären Vorstellung aus, dass es unter Bedingungen der Moderne einen Pluralismus verschiedener *conceptions of the good*, verschiedener Lebensformen gibt, dass politische Systeme grundsätzlich keine Präferenz für eine religiöse oder weltanschauliche Theorie zeigen bzw. implementieren dürfen und dass die pragmatischen Herausforderungen moderner Gesellschaften

<sup>227</sup> Um einen Selbstwiderspruch zu vermeiden, müssen wir hier auf die Angabe und theoretische Begründung von *Kriterien* für die „Angemessenheit“ der jeweiligen Dezision verzichten: „Eine Wahl dieser Art (für bspw. liberale Institutionen) trifft man nicht unter Rückgriff auf Kriterien. Ihr kann keine voraussetzungslose Reflexion vorangehen, sie kann nicht ohne besondere Sprache und außerhalb eines besonderen historischen Kontextes stattfinden.“ (Rorty 1989: 100)

<sup>228</sup> Dass bei derartigen Argumentationen ein „dezisionistischer Rest“ bleibt, sieht auch Habermas (MKH: 109). Für diesen Hinweis danke ich Ulrich Thiele.

(auch) im Umgang mit diesem Pluralismus-Problem bestehen. Jedoch weichen die Modi des Umgangs mit verschiedenen Konzeptionen des Guten und verschiedenen Lebensformen voneinander ab: Während Rawls der Ansicht ist, man brauche ein im liberalen Sinne „neutrales“ Institutionenarrangement, das in der Lage ist, die verschiedenen konkurrierenden *comprehensive doctrines* zu integrieren, plädiert Habermas für (auf den ersten Blick) minimalere politische Vorgaben, die jedoch dafür sorgen, dass sich jeder in prinzipiell ergebnisoffene Diskurse einbringen kann.

Doch unabhängig davon, ob Rawls oder Habermas den Kampf darum, aus einer philosophischen oder theoretischen Perspektive „more modest“ (Gledhill 2011) zu sein gewinnt, kommt hier die Frage nach der Praxistauglichkeit der entsprechenden Ordnungsvorschläge auf: Können die *well-ordered society* oder die von Habermas vorgeschlagene deliberative Demokratie auf die faktische Akzeptanz der betroffenen Bürger zählen? Obgleich diese Frage gerechtfertigt ist und zumindest im Hinblick auf Habermas in der empirischen Deliberationsforschung (vgl. einschlägig Schaal/Ritzi 2009) auch ausführlich diskutiert wurde, kann sie hier nicht beantwortet werden.

Denn *wie genau* die „dezisionistisch begründeten“ normativen Grundsätze in konkreten politischen Ordnungen tatsächlich ausgestaltet, interpretiert, ausgedeutet werden und ob und unter welchen Rahmenbedingungen sie die Akzeptanz der Bürger finden, ist ohne sorgfältige empirische Untersuchungen nicht auszumachen. Der Konsens aller hier behandelten Theoretiker – wie „prozeduralistisch“ sie auch sein (wollen) mögen – ist, dass es neben Verfahren bestimmte verfassungsrechtlich garantierte Rahmenbedingungen für den politischen Prozess geben muss. Insofern gilt nicht nur im Hinblick auf die Begründung und Aushandlung der Rahmenbedingungen des politischen Prozesses, sondern auch für diesen selbst, dass es bestimmter materialer Zusatzprämissen oder -grundsätze bedarf, um die Funktionalität eines demokratischen Systems zu gewährleisten.

## 8. Verzeichnis verwendeter Literatur

- Adomeit, Klaus. 2003. Der Rechtspositivismus im Denken von Hans Kelsen und von Gustav Radbruch. *JuristenZeitung* 58 (4): 161–166.
- Alonso, Roberto Garcia. 2013. „Why Deliberation? Challenges for an Epistemic Model of Democratic Legitimacy“. *Papel Politico Journal* 18: 185–203. Online verfügbar unter:  
[https://www.academia.edu/4068050/Why\\_Deliberation\\_Challenges\\_for\\_an\\_Epistemic\\_Model\\_of\\_Democratic\\_Legitimacy](https://www.academia.edu/4068050/Why_Deliberation_Challenges_for_an_Epistemic_Model_of_Democratic_Legitimacy) (Zuletzt abgerufen am 15.06.17).
- Aufrecht, Monica. 2011. „The Context Distinction: Controversies Over Feminist Philosophy of Science“. *European Journal for Philosophy of Science* 1 (3): 373–392.
- — — (o. J.). Chapter 1: On Reichenbach’s Contexts. Unveröffentlicht. Online verfügbar unter:  
[http://www.seattlecentral.edu/faculty/maufrecht/files/Reichenbach\\_ContextDistinction\\_Aufrecht.pdf](http://www.seattlecentral.edu/faculty/maufrecht/files/Reichenbach_ContextDistinction_Aufrecht.pdf) (Zuletzt abgerufen am 22.09.13).
- Austin, John Langshaw. 1975. *How to Do Things with Words*. Clarendon Press.
- Baynes, Kenneth. 2010. „Deliberative Democracy and Public Reason“. *Veritas (Porto Alegre)* 55 (1): 135–163. Online verfügbar unter:  
<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/7326> (Zuletzt abgerufen am 14.06.17).
- Beetham, David. 1993. „In Defence of Legitimacy“. *Political Studies* 41 (3): 488–491. Online verfügbar unter: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9248.1993.tb01651.x/epdf> (Zuletzt abgerufen am 14.06.17).
- Besch, Thomas M. 1998. *Über John Rawls’ Politischen Liberalismus. Zur Rolle des Vernünftigen in Rawls’ Begründung einer Politischen Gerechtigkeitstheorie*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- — —. 2013. „On Political Legitimacy, Reasonableness, and Perfectionism“. *Public Reason* 5 (1): 58–74.
- Besson, Samantha und José Luis Martí. 2006. *Deliberative Democracy and Its Discontents*. Aldershot; Burlington (Vt): Ashgate Publishing, Ltd.
- Bielefeldt, Heiner. 2009. „Ein philosophisches Gespräch über die Menschenrechte“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung* 57 (3): 489–492. Online verfügbar unter:  
<https://www.degruyter.com/downloadpdf/j/dzph.2009.57.issue-3/dzph.2009.0042/dzph.2009.0042.pdf> (Zuletzt abgerufen am 14.06.17).
- Bohman, James und William Rehg. 2011. „Jürgen Habermas“. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online verfügbar unter:  
<https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/win2013/entries/habermas/> (Zuletzt abgerufen am 25.05.2017).

- Borsche, Tilman, Ulrich Dieckmann und Gottfried Gabriel. 2001. „Verfahren“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Band 11. Darmstadt: 632–634.
- Carrier, Martin. 1986. „Wissenschaftsgeschichte, rationale Rekonstruktion und die Begründung von Methodologien“. *Journal for General Philosophy of Science / Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie* 17 (2): 201–228.
- Ceva, Emanuela. 2012. „Beyond Legitimacy. Can Proceduralism Say Anything Relevant About Justice?“. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 15 (2): 183–200.
- Cohen, Joshua. 1999. „Reflections on Habermas on Democracy“. *Ratio Juris* 12 (4): 385–416.
- Crouch, Colin. 2008. *Postdemokratie*. Übersetzt v. Nikolaus Gramm. Deutsche Erstausgabe. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- DeRose, Keith. 2005: What Is Epistemology? A Brief Introduction to the Topic. Online verfügbar unter:  
[http://www.avizora.com/publicaciones/epistemologia/textos/0042\\_what\\_is\\_epistemology.htm](http://www.avizora.com/publicaciones/epistemologia/textos/0042_what_is_epistemology.htm) (letzter Aufruf: 21.05.17).
- Eberl, Oliver und Peter Niesen. 2011. Kommentar zu *Zum ewigen Frieden*. In: Kant, Immanuel. *Zum ewigen Frieden*, hrsg. v. Oliver Ebert und Peter Niesen. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp Verlag: 89–385.
- Easton, David. 1957. „An Approach to the Analysis of Political Systems“. *World Politics* 9 (3): 383–400. Online verfügbar unter:  
[https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/97D386ED2B2B15A826C6808C7EC9ED5A/S0043887100008261a.pdf/an\\_approach\\_to\\_the\\_analysis\\_of\\_political\\_systems.pdf](https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/97D386ED2B2B15A826C6808C7EC9ED5A/S0043887100008261a.pdf/an_approach_to_the_analysis_of_political_systems.pdf) (Zuletzt abgerufen am 14.06.17).
- Engländer, Armin. 2002. *Diskurs als Rechtsquelle? Zur Kritik der Diskurstheorie des Rechts*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Estlund, David M. 2008. *Democratic Authority: A Philosophical Framework*. Princeton: Princeton University Press.
- Fach, Wolfgang. 1974. „Diskurs und Herrschaft – Überlegungen zu Habermas’ Legitimationslogik / Discourse and Domination – Reflections on the Logic of Legitimation in the Work of Habermas“. *Zeitschrift für Soziologie* 3 (3): 221–228.
- Farrelly, Colin. 1999. „Does Rawls Support the Procedural Republic? A Critical Response to Sandel’s Democracy’s Discontent“. *Politics* 19 (1): 29–35. Online verfügbar unter: <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1111/1467-9256.00083> (Zuletzt abgerufen am 14.06.17).
- Forst, Rainer. 2011. „The Justification of Justice: Rawls and Habermas in Dialogue“. In: *Habermas and Rawls: Disputing the Political*, hrsg. v. James Gordon Finlayson and Fabian Freyenhagen. Routledge.

- Fulda, Hans-Friedrich. 1994. Hermeneutik. In: Lexikon der Politik. Bd. 2: Politikwissenschaftliche Methoden, hrsg. v. Dieter Nohlen, Jürgen Kriz, und Rainer-Olaf Schultze. München: C. H. Beck Verlag: 157-161.
- Gadamer, Hans G. 1990. Gesammelte Werke Bd. 1: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6. durchges. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gallee, Martin Arnold. 2003. *Bausteine einer abduktiven Wissenschafts- und Technikphilosophie. Das Problem der zwei „Kulturen“ aus methodologischer Perspektive*. Münster: LIT Verlag.
- Gaus, Daniel. 2009. *Der Sinn von Demokratie: Die Diskurstheorie der Demokratie und die Debatte über die Legitimität der EU*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Glaser, Karin. 2013. *Über legitime Herrschaft: Grundlagen der Legitimitätstheorie*. Wiesbaden: Springer-Verlag.
- Gledhill, James. 2011. *Procedure in Substance and Substance in Procedure: Reframing the Rawls–Habermas Debate*. In: Habermas and Rawls: disputing the political. Routledge studies in contemporary philosophy (23), hrsg. v. J. G. Finlayson und F. Freyenhagen. New York: Routledge: 181-199. Zitiert nach der online verfügbaren Fassung:  
[http://eprints.lse.ac.uk/37091/1/Procedure\\_in\\_substance\\_and\\_substance\\_in\\_procedure\\_reframing\\_the\\_rawls-habermas\\_debate\(lsero\).pdf](http://eprints.lse.ac.uk/37091/1/Procedure_in_substance_and_substance_in_procedure_reframing_the_rawls-habermas_debate(lsero).pdf) (Zuletzt abgerufen am 3.7.17).
- Greve, Jens. 2009. *Jürgen Habermas*. Konstanz: UTB.
- Greven, Michael Th. 1999. *Die Politische Gesellschaft: Kontingenz und Dezsision als Probleme des Regierens und der Demokratie*. Studien zur politischen Gesellschaft. 2. Auflage. Opladen: Leske und Budrich.
- Griffin, Christopher G. 2003. „Democracy as a Non–Instrumentally Just Procedure“. *Journal of Political Philosophy* 11 (1): 111–121.
- Grondin, Jean. 2009. *Hermeneutik*. Übersetzt v. Ulrike Blech. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gustafsson, Martin. 2004. „On Rawls’s Distinction Between Perfect and Imperfect Procedural Justice“. *Philosophy of the Social Sciences* 34 (2): 300–305.
- Habermas, Jürgen. 1973. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- — —. 1983. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- — —. 1992. *Erläuterungen zur Diskursethik*. 2nd ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- — —. 1998. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- — —. 2001. „Constitutional democracy: a paradoxical union of contradictory principles?“ *Political theory* 29 (6): 766–81.

- Habermas, Jürgen und Niklas Luhmann. 1972. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?* 15.–20. Tsd. Theorie: Theorie-Diskussion. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Harrison, Paul R., and Thea Bellou. 1994. „Reviews: John Rawls, *Political Liberalism*, (Columbia University Press, 1993); Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, (Suhrkamp, 1992); Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, (Suhrkamp, 1992); *Philosophy of Mind: Theory and Practice*, (Heinemann, 1974); Gunnar Skirbekk, *Rationality and Modernity: Essays in Philosophical Pragmatics*, (Scandinavian University Press, 1993); Charles Taylor, *Multiculturalism and ‘The Politics of Recognition’*, (Princeton University Press, 1992).“ *Thesis Eleven* 39 (1): 121–128.
- Hart, H. L. A. 1973. „Rawls on Liberty and Its Priority“. *The University of Chicago Law Review* 40 (3): 534–55. Online verfügbar unter: <http://www.jstor.org/stable/1599247> (Zuletzt abgerufen am 14.06.17).
- Hedrick, Todd. 2010. „Coping with Constitutional Indeterminacy: John Rawls and Jürgen Habermas“. *Philosophy and Social Criticism* 36 (2): 183–208.
- Hershovitz, Scott. 2003. „Legitimacy, Democracy, and Razian Authority“. *Legal Theory* 9 (3): 201–220.
- Hobbes, Thomas. 1966. *Leviathan*. Hrsg. v. William Molesworth. 2. Reprint der Ausg. London 1839. Aalen: Scientia-Verlag.
- Höffe, Otfried. 1998. „Einführung in Rawls’ Theorie der Gerechtigkeit“. *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Reihe Klassiker Auslegen. Berlin: De Gruyter: 3–26.
- Hoffmann, Roland. 1992. *Verfahrensgerechtigkeit: Studien zu einer Theorie prozeduraler Gerechtigkeit*. Paderborn: Schöningh.
- Hofmann, Hasso. 1980. „Legalität, Legitimität“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 5. Basel: 161–166.
- Hoyningen-Huene, Paul. 2006. „Context of Discovery Versus Context of Justification and Thomas Kuhn“. In: *Revisiting Discovery and Justification*, hrsg. v. Jutta Schickore und Friedrich Steinle. Dordrecht: Springer-Verlag: 119–131.
- Hume, David. 1978. *A Treatise of Human Nature*. 2. Auflage. Oxford; New York: Oxford University Press, USA.
- Isensee, Josef, Paul Kirchhof, Andreas von Arnould et al. 2014. *Handbuch des Staatsrechts: Band XII: Normativität und Schutz der Verfassung*. Heidelberg: C. F. Müller-Verlag.
- Iser, Matthias und David Strecker. 2010. *Jürgen Habermas zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Jörke, Dirk. 2012. „Über Volkssouveränität by Ingeborg Maus“. *Constellations: An International Journal of Critical & Democratic Theory* 19 (3): 526–528. Online verfügbar unter: [http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/cons.12007\\_1/full](http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/cons.12007_1/full) (Zuletzt abgerufen am 03.07.17).

- Kant, Immanuel. 1784. *Beantwortung der Frage: Was Ist Aufklärung?* 1. Auflage. Berlinische Monatsschrift. Berlin: Haude und Spener.
- — —. 2011. *Zum ewigen Frieden*. Hrsg. V. Oliver Eberl and Peter Niesen. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Karácsony, András. 2001. „Prozedurale Rationalität und die Möglichkeit der Gesellschaftskritik“. *ARSP: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy* 87 (1): 97–109.
- Kersting, Wolfgang. 1994. *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- — —. 2001. *John Rawls zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Kible, Brigitte, Kuno Lorenz und Amedeo G. Conte. 1992. „Regel“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 8. Darmstadt: 427–450.
- Kim, To-gyun. 2004. *Gerechtigkeit und Verfassung: Eine Rawlssche Deutung der Bundesverfassungsgerichtlichen Formel „eine am Gerechtigkeitsgedanken orientierte Betrachtungsweise“*. Baden-Baden: Nomos.
- Kjaer, Anne Mette. 2004. *Governance*. Cambridge: Wiley.
- Lafont, Cristina. 2003. „Procedural Justice?: Implications of the Rawls-Habermas Debate for Discourse Ethics“. *Philosophy and Social Criticism* 29 (2): 163–181.
- Laux, Bernhard. 2007. *Exzentrische Sozialethik: Zur Präsenz und Wirksamkeit christlichen Glaubens in der modernen Gesellschaft*. Berlin: LIT-Verlag.
- Lembcke, Oliver W. 2012. „Entschiedene Unentscheidbarkeit. Varianten dezisionistischer Demokratietheorie“. In: *Zeitgenössische Demokratietheorie*, hrsg. v. Oliver W. Lembcke, Claudia Ritzi und Gary S. Schaal, Bd. 1: Normative Demokratietheorien. Wiesbaden: Springer-Verlag: 317–353.
- Leydet, Dominique. 1997. „Habermas’s Decentered View of Society and the Problem of Democratic Legitimacy“. *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy/Revue Canadienne de Philosophie Continentale* 1 (1): 35–48.
- List, Christian und Robert E. Goodin. 2001. „Epistemic Democracy: Generalizing the Condorcet Jury Theorem“. *Journal of Political Philosophy* 9 (3): 277–306.
- Luhmann, Niklas. 1983. *Legitimation durch Verfahren*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- MacIntyre, Alasdair C. 2014. *Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Übersetzt v. Wolfgang Riehl. 6. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Marchart, Oliver. 2007. *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: University Press.
- Martí, José Luis. 2006. „The Epistemic Conception of Deliberative Democracy Defended. Reasons, Rightness and Equal Political Autonomy“. In: *Deliberative Democracy and Its Discontents*, hrsg. v. José Luis Martí and Samantha Besson. Zitiert nach der online verfügbaren Fassung:  
<http://www.trinitinture.com/documents/martimarmol.pdf> (Zuletzt abgerufen am 30.09.15).

- Maus, Ingeborg. 1992. *Zur Aufklärung der Demokratietheorie: Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*. Erstausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- — —. 1994. „Naturrecht, Menschenrecht und politische Gerechtigkeit“. *Naturrecht, Menschenrecht und politische Gerechtigkeit*. Hrsg. Von Werner Goldschmidt und Lothar Zechlin. Dialektik Hamburg, S. 9\18. Online verfügbar unter: <http://www.unesco\phil.uni\bre-men.de/Texte%20zur%20Vorlesung/Maus\Naturrecht\Dialektik%201994\1.pdf> (Zuletzt abgerufen am 28.05.17).
- — —. 2011. *Über Volkssouveränität: Elemente einer Demokratietheorie*. Originalausgabe. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- — —. 2013. „Der Urzustand“. In: *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Reihe Klassiker Auslegen, hrsg. v. Otfried Höffe. Berlin: De Gruyter: 3–26.
- — —. 2015. *Menschenrechte, Demokratie und Frieden: Perspektiven globaler Organisation*. Originalausgabe. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- McCarthy, Thomas. 1994. „Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue“. *Ethics* 105 (1): 44–63.
- Meisenbach, Rebecca J. 2006. „Habermas’s Discourse Ethics and Principle of Universalization as a Moral Framework for Organizational Communication“. *Management Communication Quarterly* 20 (1): 39–62.
- Menke, Christoph und Arnd Pollmann. 2012. *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*. 3. Auflage. Hamburg: Junius.
- Merkel, Wolfgang. 2003. *Defekte Demokratie: Band 1: Theorie*, hrsg. von Hans-Jürgen Puhle, Aurel Croissant, Claudia Eicher, and Peter Thiery. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- — —. 2004. „Embedded and Defective Democracies“. *Democratization* 11 (5): 33–58. Online verfügbar unter: [https://wzb.eu/sites/default/files/personen/merkel.wolfgang.289/merkel\\_embedded\\_and\\_defective\\_democracies.pdf](https://wzb.eu/sites/default/files/personen/merkel.wolfgang.289/merkel_embedded_and_defective_democracies.pdf) (Zuletzt abgerufen am 14.06.17).
- Nelson, William. 1980. „The Very Idea of Pure Procedural Justice“. *Ethics* 90 (4): 502–511.
- Ollero, Andrés. 2002. „Rawls’ Politischer Liberalismus‘, Moral und Recht“. *ARSP: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy* 88 (2): 269–278.
- Pecar, Andreas. 2008. „Herstellung und Darstellung verbindlicher Entscheidungen. Legitimation durch Verfahren in vormodernen und modernen Gesellschaften“. *H-Soz-Kult. Kommunikation und Fachinformation für die Geschichtswissenschaften*. Online verfügbar unter: <http://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-2033> (Zuletzt abgerufen am 14.06.17).
- Peter, Fabienne. 2007a. „Rawls’ Idea of Public Reason and Democratic Legitimacy“. *Journal of International Political Theory* 3 (1): 129–143.

- — —. 2007b. „Democratic Legitimacy and Proceduralist Social Epistemology“. *Politics, Philosophy and Economics* 6 (3): 329–353.
- — —. 2008. „Pure Epistemic Proceduralism“. *Episteme* 5 (1): 33–55.
- — —. 2010. „Political Legitimacy“. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online verfügbar unter: <http://plato.stanford.edu/entries/legitimacy/> (Zuletzt abgerufen am 30.09.15)
- Ramberg, Bjorn und Gjesdal, Kristin. 2005. Hermeneutics. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online verfügbar unter: <http://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/> (Zuletzt abgerufen am 30.09.15).
- Rasmussen, Douglas B. 1992. „Political Legitimacy and Discourse Ethics“. *International Philosophical Quarterly* 32 (1): 17–34.
- Rawls, John. 1979. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übersetzt v. Hermann Vetter. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- — —. 1995. Political Liberalism: Reply to Habermas“. *The Journal of Philosophy* 92 (3): 132–80. <http://www.jstor.org/stable/2940843> (Zuletzt abgerufen am 14.06.17).
- — —. 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- — —. 2003. *Politischer Liberalismus*, übersetzt v. Wilfried Hirsch. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- — —. 2006. *Gerechtigkeit als Fairneß: Ein Neuentwurf*, übersetzt v. Joachim Schulte. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- — —. 2009. *A Theory of Justice*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- — —. 2011. *Political Liberalism: Expanded Edition*. New York: Columbia University Press.
- Raz, Joseph. 1994. *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Reidy, David A. 2007. „Reciprocity and Reasonable Disagreement: From Liberal to Democratic Legitimacy“. *Philosophical Studies* 132 (2): 243–291.
- Ricœur, Paul. 1990. „Is a Purely Procedural Theory of Justice Possible? John Rawls’s *A Theory of Justice*“. *International Social Science Journal* 42: 553–564.
- Robinson, Robert C. 2011. „On Justification, Justice, and Legitimacy“. *Revista Prima* 10 (19): 124–144.
- Roojen, Mark van. 2013. „Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism“. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online verfügbar unter: <https://stanford.library.sydney.edu.au/entries/moral-cognitivism/> (Zuletzt abgerufen am 14.06.17).
- Rosenfeld, Michel. 1995/6. „Can Rights, Democracy, and Justice Be Reconciled through Discourse Theory – Reflections on Habermas’s Proceduralist Paradigm of Law“. *Cardozo Law Review* 17: 791–824.
- Rossi, Enzo. 2014. „Legitimacy, Democracy and Public Justification: Rawls’ Political Liberalism Versus Gaus’ Justificatory Liberalism“. *Res Publica* 20 (1): 9–25.

- <https://link.springer.com/article/10.1007/s11158-013-9223-9> (Zuletzt abgerufen am 14.06.17).
- Rousseau, Jean-Jacques. 2006. *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. Hrsg. v. Hans Brockard. Vollst. überarb. und erg. Ausg. Reclams Universal-Bibliothek. Stuttgart: Reclam.
- Rorty, Richard. 1989. *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, übers. v. Christa Krüger, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Rummens, Stefan. 2006. „Debate: The Co-Originality of Private and Public Autonomy in Deliberative Democracy“. *Journal of Political Philosophy* 14 (4): 469–481. Online verfügbar unter: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9760.2006.00255.x/full> (Zuletzt abgerufen am 14.06.17).
- Schaal, Gary S. und Claudia Ritzi. 2009. *Empirische Deliberationsforschung*. MPIFG Working Paper / Max-Planck-Institut Für Gesellschaftsforschung. Köln: Max-Planck-Inst. für Gesellschaftsforschung.
- Schaefer, David Lewis. 2007. „Procedural versus Substantive Justice: Rawls and Nozick.“ *Social Philosophy and Policy* 24 (1): 164–186. Online verfügbar unter: <https://www.cambridge.org/core/journals/social-philosophy-and-policy/article/procedural-versus-substantive-justice-rawls-and-nozick/6CABDB4D778152A02224CFEAF76B622C/core-reader> (Zuletzt abgerufen am 14.06.17).
- Scharpf, Fritz W. 1999. *Regieren in Europa: Effektiv und demokratisch?* Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Schleiermacher, Friedrich. 1987. *Hermeneutik und Kritik*. Sämtliche Werke. Berlin: Reimer.
- Schliesky, Utz. 2004. *Souveränität und Legitimität von Herrschaftsgewalt. Die Weiterentwicklung von Begriffen der Staatslehre und des Staatsrechts im europäischen Mehrebenensystem*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schmelzle, Cord. 2012. „Zum Begriff politischer Legitimität“. In: *Der Aufstieg der Legitimitätspolitik. Rechtfertigung und Kritik politisch-ökonomischer Ordnungen. Leviathan. Berliner Zeitschrift Für Sozialwissenschaft. Sonderband 27*, hrsg. v. Anna Geis, Frank Nullmeier und Christopher Daase. Nomos Verlagsgesellschaft: 417–436.
- Searle, John R. 1969. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sen, Amartya. 1985. „Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984“. *Journal of Philosophy* 82 (4): 169–221.
- Skinner, Quentin. 2009. *Visionen des Politischen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Song, Edward. 2012. „Rawls’s Liberal Principle of Legitimacy“. *Philosophical Forum* 43 (2): 153–173.
- Sonkajärvi, Hanna. 2012: Review of Stollberg-Rilinger, Barbara; Krischer, André, Herstellung und Darstellung von Entscheidungen: Verfahren, Verwalten und Verhandeln in der Vormoderne. *H-Soz-u-Kult, H-Net Reviews*. Online verfügbar unter:

- <http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=35878> (Zuletzt abgerufen am 15.06.17).
- Stegmüller, Wolfgang. 1980. *Neue Wege der Wissenschaftsphilosophie*. Berlin, Heidelberg, New York: Springer.
- Stillman, Peter G. 1974. „The Concept of Legitimacy“. *Polity* 7 (1): 32–56.
- Taylor, Charles, Amy Gutmann, Stephen C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf und Jürgen Habermas. 2009. *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Übersetzt v. Reinhard Kaiser. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Tschentscher, Axel. 1999. *Prozedurale Theorien der Gerechtigkeit: Rationales Entscheiden, Diskursethik und Prozedurales Recht*. Studien zur Rechtsphilosophie und Rechtstheorie. Baden-Baden: Nomos.
- Weithman, Paul J. 2013. *Why Political Liberalism?: On John Rawls's Political Turn*. Oxford: Oxford University Press.
- Wenar, Leif. 2013. „John Rawls“. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online verfügbar unter: <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/rawls/> (Zuletzt abgerufen am 30.09.15).
- Wiederkehr, René. 2006. *Fairness als Verfassungsgrundsatz*. Bern: Stämpfli.
- Willers, Rabea. 2014. „Discourse Ethics and Third-Party Mediation“. *E-International Relations*. Online verfügbar unter: <http://www.e-ir.info/2014/01/07/discourse-ethics-and-third-party-mediation/> (Zuletzt abgerufen am 14.06.17).
- Williamson, Thad und Martin O'Neill. 2009. „Property-Owning Democracy and the Demands of Justice“. *Living Reviews in Democracy* 1. Online verfügbar unter: <https://www.lrd.ethz.ch/index.php/lrd/article/view/lrd-2009-5> (Zuletzt abgerufen am 14.06.17).
- Wilson, Fred. 2007. „John Stuart Mill“. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online verfügbar unter: <https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/win2013/entries/mill/> (Zuletzt abgerufen am 14.06.17).
- Wöhst, Christian. 2011. „Das Konzept der Neutralität im Politischen Liberalismus“. (Magisterarbeit). Online verfügbar unter: [http://epub.ub.uni-muenchen.de/12200/1/MAA\\_Woehst.pdf](http://epub.ub.uni-muenchen.de/12200/1/MAA_Woehst.pdf) (Zuletzt abgerufen am 19.12.13)
- Wolff, Jonathan. 2015. „Karl Marx“. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online verfügbar unter: <https://stanford.library.sydney.edu.au/entries/marx/>.
- Zapf, Holger. 2013. *Methoden der politischen Theorie: Eine Einführung*. Leverkusen: Verlag Barbara Budrich.
- Zürn, Michael. 2012. „Legitimacy“. *Encyclopedia of Global Studies*, by Helmut Anheier and Mark Juergensmeyer. SAGE Publications, Inc. Online verfügbar unter: <http://sk.sagepub.com/reference/globalstudies/n331.xml> (Zuletzt abgerufen am 30.09.15).
- O. A. 2006. „Prozess“. *Brockhaus-Enzyklopädie in 30 Bänden*, Bd. 22. Leipzig; Mannheim: 212–213.