

DELIBERATIVE DEMOKRATIE UND DISKURS

Eine Debatte zwischen Habermas und Rawls

DISSERTATION

zur Erlangung der Würde einer Doktorin der Philosophie
der Philosophischen Fakultät der Eberhard – Karl – Universität Tübingen

vorgelegt von

Papadopoulou Theodora

aus
Thessaloniki

im 2005

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Dr. H.c. Otfried Höffe

Mitberichterstatter: Prof. Dr. Alessandro Pinzani

Dekan: Prof. Dr. Michael Heidelberger

Tag der mündlichen Prüfung: 23. November 2005

gedruckt mit Genehmigung der Fakultät für Philosophie und Geschichte der Universität
Tübingen.

Meinem kleinen Bruder

Inhalt

Vorwort.....	4
<i>I.</i> Einleitung: Demokratietheorien; die Aufgabe der deliberativen Demokratie....	9
<i>II.</i> Eine kurze Rekonstruktion von Habermas' und Rawls' Theorie.....	31
2.1 Habermas: Die Trennung von Öffentlichkeit und Privatsphäre im Diskurs	
2.1.1 Öffentlichkeit und Diskurs.....	38
2.1.2 Individuum und Gesellschaft.....	59
2.1.3 Private und öffentliche Autonomie.....	66
2.2 Rawls: Die Notwendigkeit eines Gerechtigkeitsbegriffes	
2.2.1 Die Rolle der politischen Gerechtigkeitskonzeption.....	74
2.2.2 Die zwei moralischen Vermögen. Bürger und Gesellschaft.....	86
2.2.3 Öffentlicher Vernunftgebrauch.....	99
Exkurs. Höffe: Eine alternative Gerechtigkeitskonzeption.....	110
<i>III.</i> Rawls' und Habermas' Demokratiemodelle im Vergleich	
3.1 Habermas' deliberatives Modell einer radikalen Demokratie	
3.1.1 Zivilgesellschaft und Rechtsstaat.....	120
3.1.2 Die Ergänzung zwischen kommunikativer und administrativer Macht. Die Funktion des Rechts.....	128
3.1.3 Volkssouveränität und Partizipation unter der Perspektive der Deliberation.....	138
3.2 Rawls' deliberative Auffassung der Demokratie	
3.2.1 Hintergrundgerechtigkeit.....	150
3.2.2 Überlegungs- Gleichgewicht und übergreifender Konsens.....	155
3.2.3 Präjudizen einer deliberativen Demokratie; Dialog als Erfüllung der Deliberation.....	166
Schlussbemerkungen.....	176
Literaturverzeichnis.....	181

„Ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν, ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις“

Aristoteles, Politik I, 2, 1253a 15

Vorwort

Mit dieser Studie möchte ich einen Beitrag zu einer Gegenüberstellung der Theorien von Habermas und Rawls in Hinblick auf eine deliberative Konzeption der Demokratie leisten. Demokratietheorien wurden auf unterschiedliche Weise diskutiert, in den letzten Jahren wird die Debatte durch die Perspektive der Deliberation geprägt. Die Debatte, die stattgefunden hat, hat die Schläuche von Aiolos geöffnet. Die Demokratie wurde „neu entdeckt.“ Das Ideal der Deliberation hat einen neuen Rahmen etabliert. Die Rede ist jetzt von aktiver Partizipation durch argumentative Verfahren, die auf den vergessenen wahren Sinn des Dialogs basieren. Dieser Dialog in Form des Vernunftgebrauchs bringt die Teilnehmer zusammen, um öffentlich über ihre Überzeugungen zu argumentieren. Im Rahmen der politischen Philosophie haben die Arbeiten von Rawls, Habermas und Höffe, jede auf ihre Art, die Diskussion weiter auf eine andere Ebene gehoben. Es mag sein, dass die Perspektiven unterschiedlich sind, aber es ist interessant zu sehen, wie die Bausteine ihrer Systeme entfaltet wurden.

Da Habermas – deshalb habe ich auch meine Studie mit Habermas angefangen – zu den Gründern der deliberativen Demokratie zählt, wollte ich seine Thesen den Thesen von Rawls gegenüberstellen, um zu zeigen, dass Rawls, obwohl er nicht mit so vielen Versprechen anfängt, eine deliberative Demokratietheorie begründet – mehr als er vielleicht bekennen will. Eine solche Auseinandersetzung finde ich von großem Belang. Einigen Fragen, denen ich in dieser Untersuchung nachgehen will, lauten: Wie bildet sich die Diskussion über deliberative Demokratie fort, wenn ihr unter der Perspektive von Habermas und Rawls nachgegangen wird? Was ist deliberativ in ihren Theorien? Welche Form deliberativen Demokratie begründen Habermas und Rawls? Auf welchen Prämissen basiert sie? Was ist unter Deliberation bei Habermas und Rawls zu verstehen? Bleiben Habermas und Rawls konsequent in

ihren Aussagen? Meine Absicht ist es, die beiden Theorien kritisch zu betrachten und zu sehen, ob der so genannten Diskurs, der bei Habermas im Mittelpunkt steht, auch bei Rawls zu finden ist, ohne Rawls unter der Perspektive der Habermaschen Theorie zu lesen. Der Leitfaden meiner Studie sind die Elemente, die den beiden Theorien deliberativen Charakter verleihen. Während Habermas über eine radikale Demokratie spricht, die deliberativ genannt wird, und die Partizipation durch den Diskurs eingeschlossen des Mediums des Rechts deliberativ beschreibt, wird sich bei Rawls zeigen, dass, solange die politische Gerechtigkeitskonzeption im Mittelpunkt steht, „Dialog“ nach Rawls immer präsent ist, und der Dialog im Grunde genommen die verschiedenen Argumente zusammenfügt.

Die Einleitung befasst sich zunächst kurz mit den Hauptelementen einer Demokratietheorie. Dann geht sie auf die Frage ein, was deliberative Demokratie heißen kann und welche Aufgaben sie zu erfüllen hat: Was macht eine Demokratietheorie zu einer deliberativen Demokratietheorie? Ich stelle in der Einleitung die wichtigsten Bausteine der deliberativen Demokratie dar, während die Theorien von Habermas und Rawls im Hintergrund in Betracht gezogen werden. Findet man später diese Bestandteile einer deliberativen Demokratietheorie bei Habermas und Rawls? Ich ziehe keine Grenze zwischen „partizipatorisch“ und „deliberativ“, weil ich die Partizipation als Element der Deliberation verstehe in dem Sinne, dass die Partizipation auch durch sie regeneriert wird.

Im ersten Kapitel habe ich vor, die Basis der deliberativen Demokratietheorien von Habermas und Rawls zu skizzieren, die in dem folgenden Kapitel stärker systematisch und detailliert entwickelt werden. Das Kapitel fängt mit einer kurzen Zusammenfassung der fundamentalen ersten Elemente – ich nenne sie Grundbegriffe ersten Stufe – der Theorien von Habermas und Rawls an, auf denen die Entwicklung ihrer Systeme beruht. Folglich teilt sich das Kapitel in zwei Abschnitte. Einerseits geht es um die Rekonstruktion der Theorie von Habermas bezüglich der Entfaltung der Bedingungen, unter denen eine deliberative Perspektive verwirklichen kann. Obwohl ich mich hauptsächlich mit seinen Gedanken aus *Faktizität und Geltung* beschäftige, handelt es sich nicht um eine ausführliche Bearbeitung dieses

Werkes – wichtige Pointen, wie die Menschenrechte, die Ergänzung zwischen Recht und Moral, der Zusammenhang zwischen Legalität und Legitimität werden nicht bearbeitet. Ich werde nur die grundlegenden Begriffe der Habermaschen Theorie darlegen, die für meine Interpretation betreffs seiner Auffassung über die deliberative Demokratie wichtig sind. Es wird darüber hinaus die Begriffe analysiert, die den Rahmen seiner deliberativen Demokratie am besten schildern könnten. Es wird die Bestimmung einer Gesellschaft benötigt – obwohl Habermas für keine bestimmte Grundstruktur der Gesellschaft argumentiert, in der die Individuen ihre private und öffentliche Autonomie ausüben können. Im Vordergrund steht immer die Rolle des Diskurses, der die Teilnehmer begleitet, in der Öffentlichkeit Entscheidungen zu treffen.

Als zweites befasst sich dieses Kapitel mit der Verteidigung der Bedeutung des Gerechtigkeitsbegriffes, der bei Rawls auftaucht, um die Notwendigkeit dieses Fundaments für seine deliberative Demokratietheorie erst anzudeuten: die Mitglieder der Gesellschaft ordnen ihre Leben derart, dass sie bei private und öffentliche Angelegenheiten Gründe für ihre Entscheidungen liefern können. Obwohl als Zentrum die Gedanken von Rawls dargestellt werden, wie sie in seinem Werk *Politischer Liberalismus* entwickelt wurden, bleibt immer sein Buch *Die Theorie der Gerechtigkeit* im Hintergrund.

Bevor die Modelle der deliberativen Demokratie von Rawls und Habermas genau untersucht werden, wird die Theorie von Höffe in Form eines Exkurses kurz dargestellt. Ich beabsichtige die Grundgedanken seiner politischen Philosophie bezüglich seiner Gerechtigkeitskonzeption vorzustellen. Es wird durchleuchtet, worin die Grenzen seiner politischen Theorie liegen, und was er mit seiner Definition der Tauschgerechtigkeit meint. Wie ist seine Anthropologie – im Gegensatz zu Habermas, der auf eine Anthropologie verzichtet – zu verstehen? Bei Höffe ist auch von Bedeutung die Anwendung seiner Thesen auf globaler Ebene zu betrachten.

Der dritte Teil dieser Arbeit geht in das Herz des Problems und stellt die entwickelten deliberativen Demokratiemodelle der beiden Philosophen gegenüber. Es war notwendig, die Konfrontation auf eine Ebene zu bringen, auf der die fundamentalen Begriffe, die im ersten Teil dargestellt wurden, als

Glieder darzustellen, um ihre Systeme der deliberativen Demokratie zu vergleichen. Solange die Ergänzung zwischen Rechtsstaat und Zivilgesellschaft bestimmt wird, nimmt das Modell von Habermas die Form einer radikalen Demokratie an, in dem die kommunikative die administrative Macht „zu treffen versucht.“ Durch diese Transformation, die ich als problematisch aussehe, – obwohl das Medium der Transformation stark ist, die Ausgangsposition der kommunikativen Macht gebrechlich ist – wird die Rolle der Volkssouveränität aktiviert, und die Partizipation mit einem Metadiskurs deliberativ durchgesetzt.

Rawls' Perspektive basiert auf einer politischen Gerechtigkeitskonzeption, die im Rahmen der Institutionen die Gestalt einer Hintergrundgerechtigkeit annimmt. Die Teilnehmer versuchen ein Überlegungs-Gleichgewicht zu gewinnen, um die möglichst bewährtesten Ergebnisse zu erzielen. Der übergreifende Konsens wirkt als „Wächter“ der deliberativen Prozeduren, damit die politischen Angelegenheiten „dialogisch“ werden. Rawls' System ist die Begründung einer deliberativen Demokratietheorie, das auf stabilen Fundamenten gegründet ist, während er in seine Aussagen konsequent bleibt. Die Deliberation erweist sich als die Dialektik aktiver Bürgerschaft mittels des Präjudizes der politischen Gerechtigkeitskonzeption. Wenn man genau das gesamte Werk von Rawls durchsucht, erkennt man, dass Rawls – nicht wie einige Kritiker behaupten – gewisse Gedanken aufgibt, sondern sie weiterentwickelt. Rawls beweist in seiner Arbeit, dass es doch möglich oder sogar notwendig ist, die politischen Gegenstände durch den philosophischen Blick zu betrachten. Sollen wir die Kritik akzeptieren, dass die Philosophie nicht „politisch“ wird, indem sie einfach politischen Themen in einer philosophischen Weise behandelt?

Die Onassis Stiftung hat mir die Gelegenheit dazu gegeben, diesen Versuch zu ermöglichen, indem sie mir die finanzielle Unterstützung geleistet hat. Dafür bin ich zu Dank verpflichtet. Besonders möchte ich meinen philosophischen Lehrer, Herrn Prof. Dr. Otfried Höffe, für seine beharrliche Förderung und die kritischen Bemerkungen danken. Es war eine Ehre für mich, bei ihm sein zu dürfen. Ich fürchte, dass kein Wort die Aufrichtigkeit meines Dankgefühls ihm gegenüber angemessen zum Ausdruck bringen kann.

Bedanken möchte ich mich auch bei Nico Scarano und Jean-Christophe Merle für ihre hilfreichen Kritiken sowohl im Rahmen der monatlichen Kolloquien als auch in dauerhaften Diskussionen allgemein über die politische Philosophie und die Theorie von Habermas und Rawls speziell. Michael Lindner danke ich nicht nur für die sprachlichen Verbesserungen meines Manuskripts, sondern auch für seine Bemerkungen, die mich daran erinnern haben, dass ich immer auf meine Leser achten soll. Meine Familie und Freunde wie Dimitrios Kiourkas, Limperis Koreas, Alexander Mallios und Gerasimos Xrisovitsanos haben mich alle diese Jahre unterstützt. Ich danke euch.

Das Buch habe ich meinem kleinen Bruder gewidmet, weil ich durch ihn das wahre Gesicht der Gerechtigkeit erkennen konnte.

I. Einleitung: Demokratietheorien; die Aufgabe der deliberativen Demokratie

Wenn man über Demokratietheorien sprechen will, öffnen sich sofort die Schläuche von Aiolos.¹ Die heutigen Diskussionen versuchen den Demokratiebegriff neu zu definieren. Sie nehmen Rücksicht auf die Forderungen der Gesellschaften und zielen darauf ab, die Grundlage eines Demokratiebegriffs zu intensivieren. Solche Diskussionen fangen mit der Tatsache an, dass der vieldeutige und reichhaltige Demokratiebegriff missbraucht wurde – unterschätzt wurde oder man das Ziel vor Augen verloren hat – und sie versuchen das Gleichgewicht wieder zu gewinnen, indem sie die aktive Partizipation in den Mittelpunkt stellen, um dadurch den deliberativen Charakter des Demokratiebegriffs zu betonen. In diesem Versuch ist der Dialog ein wichtiger Faktor.

Ich werde erst das umfassende Wesen des Demokratiebegriffs ganz kurz verdeutlichen², und danach will ich im Rahmen der Deliberation seine Grundlage analysieren. Ich werde die Bedeutung der Deliberation³ nur innerhalb der Grenzen des Demokratiebegriffs definieren. Ich habe auch nicht vor, die Darstellung des Diskurses⁴ getrennt von dieser Diskussion zu betonen, sondern

¹ Ich benütze diesen Ausdruck aus der griechischen Mythologie, um metaphorisch zu erläutern, dass die Beschäftigung mit einer Demokratietheorie widersprüchliche Thesen ans Licht bringt, die in verschiedene Richtungen entwickelt werden können, wie die Winde aus Aiolos Schläuchen verschiedene Richtungen genommen haben. Nach der griechischen Mythologie war Aiolos der Gott der Winde und bewahrte die Winde in Schläuchen. Homer erzählt, dass Aiolos Odysseus helfen wollte und ihm einen Sack mit den Winden gegeben hat, die ihn nach Ithaka führen könnten. Aber die Reisegenossen von Odysseus haben die Schläuche geöffnet und sobald die Schläuche offen waren, hat die Reise einen anderen Verlauf genommen. Vgl. Homer, Odyssee 10.16-55.

² Einerseits habe ich nicht vor, detailliert über die unterschiedlichen Demokratietheorien zu sprechen. Ich will nur den Übergang zu der deliberativen Form von Demokratie diskutieren, um diese neue Perspektive zu erläutern. Andererseits beabsichtige auch nicht den historischen Verlauf des Demokratiebegriffs zu erläutern. Ich kann ihn nur kurz und unvollständig umreißen. Für die historische Entwicklung des Demokratiebegriffs vgl. Conze, 821 – 899.

³ Das Substantiv „Deliberation“ kommt von dem lateinischen Verb „delibero, deliberare“, das „abwägen“, „beraten“ bedeutet. Der Begriff wird sowohl in der englischen als auch in der deutschen Sekundärliteratur (Vgl. anzeigend, Cohen 1989, Schmalz-Bruns 1995, Bohman 1996, Forst 1996, Gestenberg 1997, Bohman 1998, Bohman-Rehg 1999, Freeman 2002, Gutmann-Thompson 2004) als Adjektiv benutzt, um Begriffe, wie Politik oder Demokratie stärker oder näher zu definieren. Dadurch wird darauf abgezielt, die Eigenheit der Demokratie oder Politik zurückzugewinnen.

⁴ In dieser Perspektive steht „Diskurs“ im Mittelpunkt, und er verkörpert das Wesen der Deliberation. Diskurs oder Dialog, wie ich ihn bei Rawls interpretieren werde, wird neu definiert für die deliberative Demokratie, indem die folgenden Fragen in den Mittelpunkt gestellt werden: Wer nimmt an der deliberativen Demokratie teil? Wie werden die Entscheidungen getroffen? Und wenn diese zwei Fragen als wichtige Ausgangspositionen betrachtet werden, in welcher Hinsicht kann er etwas Neues anbieten? Und auf was bezieht er sich?

ich beabsichtige diese Auffassung als kooperatives Ganzes zu betrachten. Nach der erforderlichen Beschreibung von Bürgern, die die deliberative Form von Demokratie voraussetzt, werden die wichtigsten Bestandteile einer deliberativen Auffassung⁵ der Demokratie dargestellt, und es wird versucht anzudeuten, ob diese Prozedur ohne „Konsensus“ erforderlich sein kann. Im Folgenden werde ich die Bedeutung der „Gegenseitigkeit“ betonen, die als wichtiger Faktor in die Diskussion eintritt. Dazu soll man auch die Rolle der Unparteilichkeit erwähnen. In den gleichen Rahmen wird am Ende verdeutlicht, wie eine deliberative Perspektive der Demokratie legitimiert werden kann. Im Hintergrund werden die Theorien von Habermas und Rawls immer als Betrachtungspunkt in Erwägung gezogen.⁶

Klar gestellt: Meine Absicht mit der Einleitung ist es mich zu Beginn anfänglich mit einer Definition des Demokratiebegriffs zu befassen, um nachher die Basis⁷ der Deliberation zu etablieren. Um Missverständnisse zu vermeiden, die Deliberation unterstellt die Demokratie nicht. Deliberation verstärkt die Demokratie. Deliberation gibt Demokratie Authentizität zurück. Die Deliberation betont: Demokratie bedeutet aktive Partizipation, sie soll auf einen dauerhaften Dialog⁸ basieren, der nach aktiven Bürgern verlangt, die ihre Thesen bezüglich politischer Angelegenheiten argumentativ rechtfertigen. Deliberation⁹ bedeutet Argumentation für unsere Thesen, und bereit zu sein, auf unsere Thesen zu verzichten, sobald sie sich im Laufe des Dialogs nicht halten lassen.

⁵ Bohman liefert eine kurze Zusammenfassung der wichtigsten Punkte einer deliberativen Auffassung der Demokratie. Er bezieht sich sowohl auf die Bestandteile einer solchen Auffassung als auch auf die Vertreter solcher Theorien. Bohman 1998, 400 -425.

⁶ Ich verfolge nicht die verschiedenen Traditionen, zu denen die Überzeugungen von ihnen gehören, obwohl ich grundlegende Aspekte einsehe, sondern ich betrachte einzelne Punkte ihrer Interpretationen, um zu verstehen, welcher Sinn ihre deliberative Auffassung der Demokratie hat. Außerdem werde ich immer zu geeigneten Passagen von Habermas und Rawls meine Meinung äußern.

⁷ Mit Basis meine ich die Eigenschaften der Deliberation, die auch als Bedingungen interpretiert werden können.

⁸ Weiterhin ist Deliberation vor allem und als erstens eine Diskussion mit sich selbst, und dann kann diese Diskussion weitergeführt werden, wenn die Betroffenen die Kenntnisse bereit sind, die durch die selbst Diskussion gewonnen haben, ins Kontakt mit anderen durchzusetzen. Meinem Erachten nach ist dieser Teil der Argumentation bei Rawls sehr wichtig.

⁹ In diesem Kontext ist Deliberation ein soziales Verfahren, in dem die Kommunikation zugrunde liegt. Es soll hier betont werden, dass Deliberation mit anderen Arten von Kommunikation nicht verwechselt werden darf. Es ist nicht eine einfache Kommunikation. Die deliberative Teilnehmer sind verpflichtet ihre Meinungen, Präferenzen, Überzeugungen, innerhalb Interaktionen zugänglich zu machen. Sie sollen ihre Mitmacher von ihren Argumenten überzeugen und nicht zu der Richtigkeit ihrer Meinungen zwingen. Gerechtfertigte Argumente, anstatt Zwang oder Manipulationen sind Bestandteile eines deliberativen Verfahrens.

Es geht dann um Partizipation durch Dialog, Argumente und Rechtfertigung. Darum habe ich absichtlich nicht die Grenze zwischen deliberativer und partizipatorischer Form von Demokratie gezogen, weil ich die deliberative Form von Demokratie nicht getrennt von der partizipatorischen Perspektive lesen will. Nach meiner Auffassung will die Deliberation der Partizipation¹⁰ eine neue Dimension geben, indem sie argumentative Prozeduren in den Mittelpunkt stellt. Aus demselben Grund werde ich die Partizipation als Basis der Deliberation studieren.

Versuchen wir jetzt anfänglich den Demokratiebegriff allgemein zu erörtern. „Demokratie“ wurde von den Griechen als die Macht begründet, die von dem Volk ausgeht, durch das Volk ausgeübt wird und für das Volk wirken soll.¹¹ Der Demos versuchte das politische System in der alten griechischen Athenischen Demokratie zu formen, indem die politische Konzeption eine verbreitete Perspektive erhält, damit er aktiver sein kann, um in der Lage zu sein, kollektiv unter Deliberation zu handeln.¹² In der athenischen „Agora“ könnten die Bürger durch öffentliche Prozeduren Entscheidungen treffen. Die Rede war um die Erfüllung der Pflicht der Bürgerschaft,¹³ die mit den Ideen der „Freiheit“ und der „Isonomia“ verbunden sind.¹⁴ Demokratie repräsentierte für die Griechen sowohl eine Art von Leben nämlich die Erfüllung politischer Idealen, als auch ein politisches System – eine politische Ordnung.¹⁵

¹⁰ „Politische Partizipation könnte im Alltag mit der Wiederentdeckung der Frage nach der Authentizität eigener Bedürfnisse beginnen.“ Müller 1993, 34.

¹¹ Der Begriff ist abgeleitet aus „demos“ -dem griechischen Wort für Volk, Volkmasse oder Vollbürgerschaft, und „kratein“, was „herrschen“ oder „Macht ausüben“ heißt. Demos beschrieb ein politisches Ideal, das die Demokratie bewahren soll. Er soll getrennt von jeder Art von Klassen verstanden werden. Für die Entstehung des Begriffs Demokratie vgl. Meier, 1970, 8-25 und 45-49. Für die Etymologie des Worts „Demokratia“ vgl. Debrunner 1947, 11-24. Vgl. auch Schmidt 2000, 19.

¹² Ein interessanter Artikel von Wolin betont die Rolle der „Stimme“ in der Athenischen Demokratie, obwohl er die Bedeutung der Institution bezüglich der Aristotelischen Theorie missverstanden hat. Vgl. Wollin 1996, 63 – 90.

¹³ Sie könnten nicht alle den Status der Bürgerschaft genießen. Frauen, Sklaven und „nicht-Athener“ waren keine Bürger. Aber die Menschen, die als Bürger erkannt wurden, sollten immer präsent und aktiv sein. Vgl. Aristoteles, Politik III, 1274b- 1275a.

¹⁴ Meines Erachtens enthält die Rede von Perikles die wichtigsten Elemente eines Demokratiebegriffs, der nicht nur als Ideal als auch als Institution betrachtet werden soll. Vgl. Thukydides II, 37.

¹⁵ Vgl. Aristoteles Politik 1310a 30-33.

Der heutige Demokratiebegriff unterscheidet¹⁶ sich von den alten griechischen Definitionen durch die Repräsentation oder die Differenzierung der Partizipation. Eine in der Literatur verbreitete Definition des Demokratiebegriffs lautet folgendermaßen: „Government of the people, by the people, for the people.“¹⁷ Der erste Teil dieser Definition (government of the people) betont, dass „politische Herrschaft von der Gesamtheit der betroffenen Rechtsgenossen, dem Volk ausgeht. [...] Herrscher und Beherrschte sind identisch.“¹⁸ Nach dem zweiten Teil der Definition wird die Demokratie als Selbstregierung übersetzt (government by the people). Dadurch versteht man „die demokratische Politik als Auseinandersetzung um Sachen und Personen, um innen- und außenpolitische Richtungen, um deren Umsetzung in Gesetze, [...]. Vor allem gehören dazu die demokratischen Mitwirkungsrechte, insbesondere das aktive und passive Wahlrecht [...].“¹⁹ Laut dem letzten Teil der Definition (government for the people) dient die Demokratie dem Volk. Die Demokratie befürwortet die Selbstbestimmung²⁰ des Volkes. Im Namen des Volkes werden die Entscheidungen getroffen.²¹ „Zu stimmungswürdig sind die öffentlichen Gewalten nach demselben Kriterium wie das Recht: aufgrund eines distributiv - kollektiv Vorteils. Dieser wiederum deckt sich mit der dreifachen Realisierungsaufgabe. Weil die Menschenrechte jedem zugute kommen, aber erst durch öffentliche Gewalten verbürgt werden, kommt die Positivierung ihrerseits jedem zugute.“²² Zusammengefasst soll dann eine Demokratiedefinition drei wichtige Bestandteilen enthalten: a) Die Selbstregierung des Volkes, b) Das Verlangen nach einer Verfassung²³, und c) Die Forderung nach Menschenrechten.²⁴ Obwohl die vorerwähnten Elemente die

¹⁶ Es geht mehr um die Unterscheidung der Demokratie als politisches System. Die athenische Demokratie als direkte Demokratie „is held to be impracticable because of the inability of the mass of the people to decide upon detailed complex issues.“ Holden 1974, 5.

¹⁷ Sartori 1962, 26-27.

¹⁸ Höffe 1999, 107.

¹⁹ Höffe 1999, 110.

²⁰ „Bestimmung nämlich dessen, was [das Volk] ist, und sein will, und das nicht nur theoretisch, sondern mit einem Anspruch auf Praxis.“ Meier 1999, 57.

²¹ Demokratie „ist im Namen des Volkes und zum Wohle des Volkes auszuüben.“ Höffe, 1999, 109.

²² Höffe 1999, 108.

²³ Die Bürger sind die Urheber der Selbstgesetzgebung. Die Verfassung drückt die politische Ordnung durch das Medium des Rechts aus.

²⁴ Die Debatte über die Menschenrechte ist Teil einer Demokratietheorie, aber ich möchte mich nicht, ohne ihre Bedeutung zu missachten, damit befassen, weshalb ich die Argumentation von Habermas und Rawls bezüglich der Deliberation nicht durch diesen Weg betreten will. Es

Basis eines Demokratiebegriffs sind, wie Rawls²⁵ auch betont, gibt es verschiedene Ideen der Demokratie. Der Demokratiebegriff ist von sich aus ein potenziell „open-ended“ Konzept. Die Demokratietheoretiker fangen schon mit den oben genannten Elementen an, und sie versuchen eine Demokratietheorie zu gründen, die anpassungsfähig an die Erfordernisse der heutigen Welt²⁶ ist. Überdies ist die Tatsache stärker geworden, dass, wenn man über öffentliche politische Taktiken spricht, als Basis sowohl die Durchdringung einer empirischen als auch einer normativen Theorie benötigt.

Es ist klar trotz der unterschiedlichen Darstellungen, dass der Demokratiebegriff das Fundament der modernen Gesellschaften²⁷ ist. Es war aber nicht selbstverständlich, dass der Begriff der Deliberation mit dem demokratischen Ideal zusammengehören könne. In den letzten Jahren²⁸ liegt die Deliberation der Demokratie zugrunde. Dadurch bleiben weiter die Elemente präsent, die das demokratische Ideal konstituieren, und wird durch die Eigenschaft der Deliberation der Status der politischen Autonomie gesichert. Die neue Perspektive sollte den Verdacht auflösen, dass der Autonomiebegriff²⁹ den Status der Demokratie mehr untergräbt als unterstützt wurde. Deliberation

interessiert mich mehr, unter welchen Bedingungen bei den beiden die Deliberation stattfindet und am Ende welche Form sie annimmt. In dieser Richtung kann man den Artikel von Joshua Cohen bezüglich Rawls und seines Werks *A Theory of Justice* studieren. Cohen 2003, 86–138. Mein Interesse bezieht sich mehr auf die Entstehung der Selbstregierung der Bürger, die deliberativ verwirklichen kann.

²⁵ Rawls 1997a, 579.

²⁶ Die Annäherungsperspektiven der Demokratietheoretiker sind unterschiedlich. Während Habermas zum Beispiel über die Komplexität und die Differenzierung argumentiert, spricht Rawls über das Faktum des Pluralismus.

²⁷ Oft wurde der Begriff der Demokratie mit der Verfassungspraxis verbunden. Ich habe nicht vor, die Assoziationen zwischen der Verfassung und dem Demokratiebegriff in diesem Kontext zu erklären. Michelman liefert einen interessanten Artikel über die Beziehung zwischen Demokratie, Verfassung, Staat und Bürgern. „So the suggestion is that the pursuit of political freedom through law depends on our constant reach for inclusion of the other, of the hitherto absent voices of emergently self-conscious social groups.“ Michelman 1988, 1529. Es wurde oft betont, dass „in einem demokratischen Verfassungsstaat legitimes Recht immer gleichzeitig Resultat und Vorbedingung von Demokratie ist.“ Gerstenberg 1997, 80. Vgl. auch Post 1995. Günther argumentiert für die Rolle des Individuums im Rahmen einer konstitutionellen Demokratie. Günther 1994, 143 – 157. Ich komme später über die Eigenschaften der Bürger zu sprechen, die die deliberative Form von Demokratie verlangt.

²⁸ Es ist annehmbar, dass die Diskussion über die Deliberation ab 1990 gestärkt wurde, während die ersten Grundlagen zur Deliberation von J. Bessete standen. Im Jahr 1980 war J. Bessete der Erste, der über die deliberative Demokratie gesprochen hat. Er versuchte die Rolle der Selbstregierung zu betonen, solange die öffentliche Anwesenheit der Beteiligte im Mittelpunkt steht. Seine Absicht war die gegensätzlichen Auseinandersetzungen unter der Perspektive einer Konstitution zu vereinigen. Bessete 1980, 102 – 116.

²⁹ Gutmann betont besonders die Rolle der Autonomie in einer deliberativen Auffassung der Demokratie. Nach Gutmann „Autonomy qualifies the value of popular rule and thereby liberalizes democracy.“ Gutmann 1993, 151. Vgl. auch Gutmann 1993, 144 und 149.

hat dem Demokratiebegriff eine neue Dimension³⁰ gegeben, die mehr auf die Prozeduren und die bevorstehende Bestimmungen über politische Themen konzentriert ist. Es wird von den Vertretern der deliberativen Demokratie behauptet, dass faire Prozeduren³¹ gefehlt haben, um die Ergebnisse der Zusammenarbeit zwischen den Bürgern zu sichern. Demzufolge kam das Misstrauen, dass verschiedene politische Ideologien als Krise³² der Demokratie betrachtet wurden. Durch eine deliberative Auffassung der Demokratie kam die Demokratie sich mehr zu demokratisieren.³³

Bis jetzt stand immer im Zentrum der Demokratietheorien ein Demokratiebegriff, der mit Termini kollektiven Entscheidungen oder als die Ansammlung Präferenzen durch Wahlen oder Vertretung definiert wurde. Die neue Perspektive, die Deliberation zugefügt hat, sieht nicht nur die Autorität der Personen an kollektiven Entscheidungen³⁴ teilzunehmen, sondern sie betont auch die Bedeutung über die Art und Weise, wie die Entscheidungen stattfinden sollen, und unter welche Gründe sie legitimiert werden können. Die deliberative Perspektive der Demokratie schafft nicht die Repräsentation³⁵ oder die Bedeutung der Abstimmung³⁶ ab, sondern sie versucht die Qualität der

³⁰ Die Begriffe, wie Freiheit oder Gleichheit gehören immer zu den Schwerpunkten der Demokratietheorien, aber jetzt sie lassen sich durch die Deliberation neu betonen. Ich werde mich in dieser Arbeit nicht auf diese Begriffe einlassen. Ich weise nur auf sie hin, wenn es notwendig ist.

³¹ Im Hinblick auf diese Diskussion versucht Estlund die prozeduralistischen und epistemischen Kriterien zusammenzulesen, ohne dabei einen Widerspruch zu erkennen. Er spricht sogar für einen „epistemischen Prozeduralismus.“ Ich komme noch einmal später im gleichen Zusammenhang über die Prozeduren kurz zu sprechen. Estlund 1999, 174.

³² Laut Habermas und Rawls ist der Pointe, dass die Demokratie eine neue Wendung nehmen soll, indem die Bürger nicht nur als partizipatorische Wesen bezeichnet werden sollen, sondern auch als Wesen, die engagiert sind. Unter dieser Perspektive benütze ich den Begriff „Krise“, um das Verlangen nach einer deliberativen Form von Demokratie zu betonen, die auf engagierte Bürger im Rahmen dialogischer Prozeduren bezüglich politischer Angelegenheiten basiert.

³³ Anthony Giddens spricht für eine „Demokratisierung“ der Demokratie. Giddens 1997, 159.

³⁴ Ich deute hier die Diskussion über die „aggregative“ und die deliberative Form von Demokratie an. „On an aggregative view, an ideally democratic procedure gives equal weight to the interests of each in arriving at binding collective decisions. By contrast, on a deliberative conception of democracy, an ideally democratic procedure is a procedure of public reasoning, the participants in which recognizes one another as equals, and aim to support collective choices with reasons that are acceptable to others.“ Cohen 1991, 221. Dadurch wird betont, dass sich die deliberative Form von Demokratie gegen das „aggregative“ Modell der Demokratie eingesetzt. Dryzek 2000, 3. Fabienne hat sich mit der Diskussion über „Aggregation“ und Deliberation befasst. Vgl. Fabienne 1996.

³⁵ Ich betrachte die Repräsentierung im Rahmen einer deliberativen Demokratie als wichtig. Ich bin der Meinung, dass die deliberative Form von Demokratie ohne das Beisein der Repräsentierung nicht effektiv sein kann.

³⁶ Freeman liefert eine überzeugte Argumentation über die Unterschiede zwischen einer deliberativen und „aggregativen“ Konzeption bezüglich der Rolle der Abstimmung. Freeman 2000, 376 – 377.

Ergebnisse bezüglich der diskutierten Themen auszugleichen. Anders formuliert, die Deliberation wird nicht nur die Thesen der Bürger ordnet, sondern auch sie wird nachvollziehen, wie solche Thesen erworben wurden. Die deliberative Auffassung der Demokratie hat als Basis die Präferenzen der Teilnehmer, die als öffentliche Handlungen betrachtet, und als Mittelpunkt aktive Vertretung, was wir als Mitglieder einer Gesellschaft zusammen machen sollen.³⁷

Nach den deliberativen Theoretikern können die Probleme der politischen Diskussionen, trotz der existierenden verschiedenen Definitionsversuche³⁸, eine Lösung finden, sobald man in eine Diskussion eintritt, in der man Gründe bringt, die die eigenen Argumente rechtfertigen können. Die Definition lautet folgendermaßen: „Deliberative Demokratie ist ein normatives Demokratiemodell, das auf der Überzeugungskraft systematischer Erwägungen und Schlussfolgerungen in öffentlichen Debatten und auf verständigungsorientiertes, kommunikatives Handeln der Bürger setzt.“³⁹ „The definitive idea for deliberative democracy is the idea of deliberation itself. When citizens deliberate, they exchange views and debate their supporting reasons concerning public political questions. They suppose that their political opinions may be revised by discussion with others citizens; and therefore these opinions are not simply a fixed outcome of their existing private or nonpolitical interests.“⁴⁰ Habermas spricht für den deliberativen Kern der Politik, indem der Demokratiebegriff auf der diskursorientierte Beziehung zwischen Diskurs und Recht basiert. Sein Modell der deliberativen Demokratie – nach ihm auch als

³⁷ Richardson betrachtet die Teilnahme der „Mitmacher“ als „joint intention.“ Richardson 1999, 366 - 375.

³⁸ In der Sekundärliteratur kann man verschiedene Perspektive der deliberative Demokratie in Betracht ziehen, aber die Ausgangsposition ist die gleiche, nämlich, dass die Deliberation immer Gründe bedarf, wenn man sich für oder gegen eine Handlung entscheidet. Autoren, wie Gutmann – Thomson (1996), Cohen (1996), Bohman (1996), fangen mit diesem Punkt an, um ihre Theorien der deliberativen Demokratie zu entwickeln. Dryzek (1990) nennt sein Modell der Demokratie „Discursive Democracy.“ Er argumentiert auch für eine deliberative Form der Demokratie, aber er betont, dass die diskursive Demokratie „should be pluralistic in embracing difference without erasing difference“ und „must be critical in its orientation to established power structures, including those that operate beneath the constitutional surface of the liberal state [...]“. Dryzek, 2-3. Es soll nicht missverstanden werden: Habermas sagt nicht, dass er ein diskursives Modell von Demokratie begründen will. Er nennt sein Modell „deliberativ“, in dem der Diskurs (vgl. Kapitel 2.1 dieser Arbeit) eine spezielle Färbung hat und wenn die Voraussetzungen, die er gesetzt hat (vgl. 3.1 dieser Arbeit) erfüllt werden, spricht er für eine radikale Demokratie. Habermas 1992a, 13.

³⁹ Schultze 2002, 119.

⁴⁰ Rawls 1997a, 579 - 580.

radikale Demokratie⁴¹ – wird derart definiert: „Die deliberativ gefilterten politischen Kommunikationen sind auf Ressourcen der Lebenswelt – auf eine freiheitliche politische Kultur und eine aufgeklärte politische Sozialisation, vor allem auf die Initiativen meinungsbildender Assoziationen – angewiesen, die sich weitgehend spontan bilden und regenerieren [...]“⁴²

Versuchen wir jetzt die wichtigen Bestandteile eines deliberativ definierten Demokratiebegriffs zu erläutern. Die Adressaten nehmen an den verschiedenen Angelegenheiten teil, und sie haben das gleiche Recht, durch ihre Wahlstimme und ihre Urteile sich dazu zu äußern. Die Teilnehmer sollen in der Öffentlichkeit über Themen sprechen, wie Gerechtigkeit, während sie die Meinungsverschiedenheiten ins Betracht ziehen. Allerdings ist dabei zu betonen, dass Deliberation nicht mit Kommunikation verwechselt werden soll. Die Deliberation in dem Kontext der deliberativen Form von Demokratie ist spezifischer als der Begriff der Kommunikation⁴³. Es kann sein, dass die Kommunikation mit Manipulation oder Zwang zu tun hat. Solche Elemente gehören nicht nur zu dem Wesen der Deliberation, sondern sie sind auch gegen die Deliberation. Die Deliberation fordert genaue Konfrontationen im Rahmen politischer Diskussionen⁴⁴, bei denen die Adressaten Argumente für ihre Übereinstimmung oder ihren Protest artikulieren. Das Adjektiv „deliberativ“ fügt nämlich hinzu, dass die Teilnehmer aktive „Schüler“ sind und kommunikativ zu handeln lernen. Sie versuchen dadurch, erst ihr Selbst zu erkennen,⁴⁵ und dann in der öffentlichen Sphäre ihr Selbstwissen umzusetzen, indem sie sich unter dem Respekt der Gegenseitigkeit⁴⁶ als politisch gleiche Bürger erkennen. Die Deliberation zielt darauf ab, dass sie sich nicht auf bestimmte stellvertretende Eliten beschränken lässt, sondern die Gesamtheit der

⁴¹ „For Habermas radical Democracy has to come to grips with the exigencies of social complexity.“ Scheuerman 2002, 62.

⁴² Habermas 1992a, 366.

⁴³ Es soll nicht mit dem speziellen Begriff des kommunikativen Handelns bei Habermas verwechselt werden.

⁴⁴ Es soll auch nicht missverstanden werden, dass der Begriff „Kommunikation“ und „Diskussion“ die gleichen Bestandteile besitzen. Ich betrachte solche Vorstellungen als unpräzise. Ich sehe einfach den Begriff „Diskussion“ als ein von vielen Mitteln, um einen kommunikativen Status zu erreichen.

⁴⁵ Es ist interessant die Aspekte von Shapiro ins Betracht zu ziehen. Er argumentiert für eine deliberative Perspektive, die mehr nach den richtigen Antworten im Rahmen der Konflikte sucht. Shapiro 2003, 135.

⁴⁶ Die Gegenseitigkeit gehört zu den wichtigsten Eigenschaften der Deliberation. Im Laufe der Deliberation werden die Teilnehmer Wege entdecken, mit denen ihre Thesen am besten repräsentieren können. Die Gegenseitigkeit gehört dazu.

Gesellschaft miteinbeziehen will. Daraus kommt die Schlussfolgerung, dass so ein Modell der deliberativen Demokratie, seine Zwecke erfüllen sieht, sobald bestimmte Eigenschaften – es geht nicht nur um die Beschreibung der Bürger als solche, sondern auch wie die Bürger ihre Meinungen unter den Status gegenseitige Anerkennung zusammenbringen – von den Bürgern, als auch aner kennenswerte politische und soziale Institutionen verlangt werden.⁴⁷ Zunächst werde ich auf die Darstellung der Bürger hinweisen, bevor ich weiter die Besonderheit der deliberative Form von Demokratie schildere.⁴⁸

Der deliberative Grundzug versucht die Echtheit der Demokratie zu bewahren. Um das zu schaffen, benötigt die deliberative Form von Demokratie engagierte Bürger⁴⁹, weil sie andernfalls mehr einen symbolischen als einen

⁴⁷ im Bezug auf die Funktion der deliberativen Demokratie sind auch verschiedene Untersuchungen zu finden, welche sich nur auf die Prozeduren konzentrieren. Es geht um die epistemische Perspektive einer deliberativen Demokratie, die verschiedene Richtungen annimmt. Bei Cohen z. B. ist die Rede für die idealen Prozeduren bezüglich einer deliberativen Form von Demokratie. Cohen 1986, 26-38. In der gleichen Richtung beschreibt Michelman die Prämisse einer deliberativen Demokratie als eine Einladung zu einem „blue party.“ „Blues have a particular conception of what political democracy is.“ Michelman 1999, 145. Michelman sieht das Ideal der deliberativen Demokratie nicht als ein praktisches Ideal an. Für eine argumentative Gegenthese Vgl. Estlund 1999, 180 und Estlund 1993, 1437 – 1477. Estlund argumentiert für eine starke epistemische Perspektive, die Rücksicht auch auf die praktischen Prozeduren nimmt. Ich werde mich auf solche Diskussionen nicht einlassen, obwohl ich auch denke – ideale Prozeduren abhängig von den aktuellen Prozeduren, wie Estlund, dass das Ideal der deliberativen Demokratie auf die praktischen Prozeduren angewiesen ist. „The legitimacy of the decision is typically held to lie in facts about the procedure and not the quality of the outcome by procedure-independent or epistemic standards.“ Estlund 1999, 174. Aber in dieser Arbeit interessiere ich mich, gedacht an die Theorien von Habermas und Rawls, mehr dafür, wie die Rahmen einer politischen Deliberation lauten. Wenn man zum Beispiel über die „epistemic point of view“ interessiert hätte, sollte man sich in Bezug auf Habermas und Rawls, mit dem Urzustand und der idealen Sprechsituation als reine Prozeduren befassen. Wie später zu sehen ist, fange ich an, nach diesen Konstruktionen über die Systeme von Habermas und Rawls zu sprechen. Ich beschäftige mich, so zu sagen, mit der weiteren Ebene dieser Theorien.

⁴⁸ Angesichts der bevorstehenden Darstellung der Deliberation durch ihre wichtigsten Elemente, vermeide ich die deliberative Demokratie als Alternative der liberalistischen oder republikanischen Perspektive zu lesen. Vgl. Warren 2002, 173 – 180. Obwohl ich lückenhaft finde, wie Miller die Auseinandersetzung zwischen deliberativen und liberalistische Demokratie bezüglich der sozialen Präferenzen darstellt, ist noch eine Perspektive im Rahmen der allgemeinen Diskussion über die Deliberation. „In the liberal view, the aim of democracy is to aggregate individual preferences [willkürliche Darstellung, Meine Betonung] into a collective choice in as fair and efficient a way as possible.“ Und „The deliberative ideal also starts from the premise that political preferences will conflict and that the purpose of democratic institutions must be to resolve this conflict [...]. The deliberative view clearly rests on a different conception of human nature in politics from the liberal view.“ Miller 2003, 182 - 183. Ich sehe mehr das Modell der deliberativen Demokratie unabhängig von den oben genannten Perspektiven, und ich suche nach deliberativen Elemente in den Theorien von Habermas und Rawls, ohne die Grenze zwischen den liberalistische, republikanische und deliberative Theorie zu studieren.

⁴⁹ Ich will nicht zwischen Individuen und Bürger unterscheiden. Ich erkenne an, dass die Personen, bevor ihr politisches Potenzial ausüben, eigene Vorstellungen über ihre Umgebung haben müssen, und diese in der politischen Realität umsetzen sollen. Ich nehme an, dass sie – Individuen und Bürger – ungetrennte Charakteristika der Personen sind. Ich sehe der

substantiellen Charakter haben wird. Es wird jetzt durch die deliberative Perspektive betont, dass die Demokratie nicht nur bestimmte Prinzipien wie von Gerechtigkeit oder Stabilität benötigt, sondern sie soll auch auf gewisse Eigenschaften ihrer Bürger beruhen. Es soll aber dadurch auf gar keinen Fall missverstanden werden, dass die Deliberation die Volkssouveränität oder die Rolle der Bürger zu untergraben versucht. Im Gegenteil werden die Bürger von der deliberativen Auffassung der Demokratie als die Basis⁵⁰ der durchgeführten Deliberation dargestellt. Der Wille der Bürger⁵¹ steht im Mittelpunkt. Sie treten in ihrer Rolle als politische Wesen ein, indem sie ihre Kenntnisse, Vorzüge und Vorstellungen äußern. Sie zielen darauf ab, ihre Argumente über politische Themen zu rechtfertigen, während sie auch in Betracht ziehen, dass die Ablehnung bestimmter Argumente nichts mit den entsprechenden Personen zu tun hat.⁵² Die Deliberation zeigt den Weg, indem verschiedene Argumente zusammenkommen, und sie verlangt kollektive Handlungen.⁵³ Die deliberative Auffassung legt Wert auf die Anforderungen der Bürger. Sie versucht, mit dieser Art öffentliche Beschlussfassungen zu erreichen, die einerseits deliberativ sind, und andererseits die Forderungen⁵⁴ der Bürger aussprechen. Es bedeutet, dass die Teilnahme jedes Bürgers von Bedeutung ist. Sie sollen sowohl kritisch gegenüber den anderen Teilnehmern als auch kritische gegenüber sich selbst

Teilnehmer der deliberative Demokratie weder nur als Individuen noch nur als Bürger an. Ich argumentiere, dass die Teilnehmer als Individuen intern deliberativ reagieren, und als Bürger ihre deliberative Vorstellungen kollektiv in Ausdruck bringen.

⁵⁰ Rawls stellt die Bürger als „self - originating sources“ hin, auf die sein System beruht.

⁵¹ Ich halte für unnötig, an dieser Stelle die verschiedenen Richtungen zu beschreiben, die unterschiedliche Thesen über die Beschreibung der Bürger vertreten. Ich habe vor, nur die Charakteristika der Bürger zu schildern, die die deliberative Auffassung der Demokratie postuliert. Ich lese auch in einer liberalistischen Perspektive, wie sie zum Beispiel von Rawls, sowohl prozeduralistische als auch deliberative Elemente. Ich bin auch der Meinung, dass die liberalistische Theorie Bestandteile der partizipatorische Form von Demokratie umfasst, obwohl es oft untergeschätzt wurde. Ein gutes Beispiel dazu ist der Fall von Barber (Barber 1984). Seine Unterscheidung zwischen der liberalistischen und partizipatorischen Demokratie macht mich skeptisch, aber ich will mich nicht in diesem Fall ins Detail einlassen. Barber arbeitet eine eigene Form von Demokratie aus, die er „starke Demokratie“ nennt. Er stellt sich eine Demokratie vor, in der im Mittelpunkt die Personen nur als Bürger betrachtet werden, und „durch eine öffentliche Sprache die privaten Interessen so unformuliert werden können, dass sie für öffentliche Aufnahme empfänglich werden.“ Barber 1984, 102. Wie soll seine starke Demokratie funktionieren, wenn sie nur die politische Dimension der Bürger einsieht? Ihre Identität als Personen soll nicht unterschätzt werden, bevor die Bürger als Bürger betrachtet werden.

⁵² Stokes 2002, 42.

⁵³ Während Habermas an das beste Argument glaubt, womit der politische Wille der Bürger ausgedrückt werden kann, ist die Gerechtigkeit nach Rawls eine wichtige Perspektive des öffentlichen Gutes, die den demokratischen Beschlussfassungen hilft.

⁵⁴ Rawls hat schon in *Theory of Justice* die Bedeutung der Forderungen der Bürger betont. Die vertretenen von Bürger Thesen können im Rahmen einer unvollkommenen Prozedur erhört werden.

sein. Dann werden die Thesen, die die Bürger über politische Themen annehmen, erst durch gerechte Prozeduren bearbeiten. Sie werden in der Öffentlichkeit überprüft, um dem öffentlichen Gut zu dienen, und dann können auch bereit sein ihre Meinungen zu ändern, wenn es bezüglich der anderen Beteiligten nötig ist. Und wenn es gelungen wird, werden die Beteiligten anerkennen, so zu handeln, dass sie in veränderte Thesen einwilligen. Die Beteiligten werden dazu gebracht, ihre Absichten deliberativ zu ermöglichen, ohne sie im Namen der deliberativen Demokratie zu opfern. Ich möchte das durch ein Beispiel⁵⁵ verständlicher machen; nehmen wir an, dass eine Diskussion über die Verwertung eines Teils außerhalb einer Stadt zur Sprache kommt. Die Beteiligten sollen darüber entscheiden, was das Beste daraus wird. Die Philister⁵⁶ argumentieren für den Bedarf an einem Zentrum, das jedem hilft, der Hilfe nötig hat. Es wird argumentiert, dass es für das allgemeine Wohl sowohl der Staat als auch der Personen genutzt werden muss. Der Staat wird nämlich dadurch ihre Reputation als Staat verbessern, und die Personen werden die Gelegenheit haben, neue Arbeitsstellen zu bekommen, aber auch anderen Menschen helfen zu können und selbst geholfen zu werden. Andererseits, erheben die Pharisäer Einspruch gegen eine solche Aktion. Sie schlagen vor, noch ein Unterhaltungsgeschäft zu gründen, mit der Argumentation, dass die finanzielle Lage dem Staat helfen wird, und das Geschäft ein Ausweg aus den alltäglichen Problemen schaffen wird. Daraus ergibt sich eine Diskussion über die Pro und Kontra Argumente, die jede Seite unterstützt. Jede Meinung wird respektiert und erhört. Es wird auch die Unterscheidung der Rechtfertigungen klar gestellt. Die persönlichen Aspekte werden nämlich im Licht der öffentlichen Arena ganz anderes betrachten. Die öffentlichen Rechtfertigungen sind entscheidet dafür die endgültigen Entscheidungen zu treffen. Dazu kommen verschiedene Mittel – Rawls zum Beispiel glaubt an die Rolle der Gerechtigkeit und Habermas an das beste Argument, die benützt werden, damit das beste Ergebnis geschafft wird. Darüber hinaus schaffen die Bürger Konsens in solchen Situationen. Es geht um

⁵⁵ Die Ackerman und Fishkin haben versucht die Deliberation in der Realität nachzuvollziehen. Sie setzen einen deliberativen Tag in der Realität um, und sie beschreiben, was sie sich unter einem „deliberativen Tag“ vorstellen, was voran und danach kommt, und sie klären auf, dass ein deliberativer Tag nicht nur realisierbar sein kann, sondern auch sie eine gute Möglichkeit anbietet, um der demokratische Praxis zu dienen. Vgl. Ackerman- Fishkin 2003, 7 – 30.

⁵⁶ Um meine Argumentation stärker zu unterstreichen, benütze ich das Beispiel dieser Gruppierung. Ich will dadurch die Meinungsverschiedenheit zwischen verschiedenen Gruppen betonen. (Philister: rein politische Gruppe. Pharisäer: religiös - politische Gruppierung).

eine demokratische Deliberation, solange sowohl die Prozeduren das demokratische Ideal bedient werden, als auch das Ergebnis im Rahmen der Gerechtigkeit bewertet wird. Auf folgende Weise sollen die Ergebnisse solche Handlungen auf eine zweite Ebene institutionalisiert⁵⁷ werden. Dadurch wird das Ideal der Deliberation seine Wirksamkeit beweisen.

Laut dem oben genannten Paradigma – Philister, Pharisäer – wird klar, dass die Teilnehmer immer in der Lage sein sollen, ihre Thesen zu formulieren und auf die Institutionen⁵⁸ zu richten, die die Deliberation ausarbeiten können. Die Teilnehmer fühlen sich verpflichtet, ihre Thesen zu rechtfertigen, um ihre Ziele auch zu ermöglichen, solange sie mit den Ergebnissen der Deliberation sich konfrontiert sind.⁵⁹ Die anschließenden Institutionen verfassen die Rahmen in denen der Wille der Bürger ausgedrückt wird. Die Institutionen können die Prozeduren der Deliberation ins Ziel bringen. Rawls betont zum Beispiel die Bedeutung der Konstitution, die die Prinzipien realisiert, die durch Diskussionen stattgefunden haben, die auch ausdrücken, dass die Bürger freie und gleiche Personen sind.⁶⁰ Und Habermas betont: „The institutions of constitutional freedom are only worth as much as a population makes of them.“⁶¹ Das bringt uns dann auf einer zweiten Ebene⁶² so zu sagen, wo die Institutionen den fördernden Hintergrund⁶³ liefern.

Fangen wir jetzt an, über die Eigenschaften der Deliberation zu sprechen, während wir uns langsam den Kern der Deliberation annähern werden.

⁵⁷ Es gibt eine große Diskussion, dass die Debatte über die deliberative Demokratie mit den falschen Voraussetzungen anfängt, solange sie nicht mit Anwendbarkeitsansprüchen zu tun hat. Sie vergisst, dass sie auf das alltägliche Leben der Personen beziehen soll. Vgl. Blaug 1996, 58 - .60. Ich werde nicht in Details eingehe, für oder gegen diese Aussage auseinander zu setzen. Gewiss erkenne ich die Schwierigkeiten solchen Versuche, aber mein Ziel ist zu zeigen, wie eine Theorie deliberativen Demokratie konstruiert ist, und welches Programm sie hat.

⁵⁸ Michelman versucht immer die Deliberation bezüglich Institutionen zu lesen. Michelman 1988.

⁵⁹ Cohen 1989, 21 – 22.

⁶⁰ Rawls 1996, 137.

⁶¹ Habermas 1992b, 7.

⁶² Ich werde nicht auf die Beschreibung dieser Ebene eingehen. Artikel wie diese von Goodin und Tulis, können eine gute Ausgangsposition anbieten, über was die institutionelle Erzeugung der Deliberation betrifft. Während Goodin für Institutionen argumentiert, die die Bürger immer im Mittelpunkt ermutigen zu stehen, glaubt Tulis an die deliberative Ergänzung der Institutionen, obwohl er nur auf das amerikanische Gebiet sich bezieht. Goodin 2003, 54 – 79 und Tulis 2003, 200 – 211. Meine Absicht beschränkt sich darauf die Basis der ersten Stufe darzustellen, die mit der Formulierung der argumentativen Prozedur der Deliberation zu tun hat.

⁶³ Die Arbeit von Michael Rabinder James befasst sich auch mit diesem Gebiet. Er versucht ebenfalls der Status der Deliberation bezüglich der Wahlsysteme zu überprüfen. James 2004, 140 – 185.

Anfänglich mit dem Begriff der Neutralität⁶⁴ und der eng verbundene Idee der Unparteilichkeit⁶⁵ gehen wir auf die Idee der Deliberation ein. Ich werde mich erst mit der Unparteilichkeit als Teil der Neutralität kurz befassen. Die Unparteilichkeit funktioniert als Mechanismus, damit die Teilnehmer gegenüber den Mitmenschen faire Kooperationsbedingungen gewinnen zu können. Jeder sieht an den anderen, was auch von ihm erwartet wird. Die Adressaten lernen unparteilich in der öffentlichen Sphäre ihre Thesen zu entwickeln. Solange sie aktive Mitglieder der Gesellschaft sind, und ihre Meinungen durchsetzen wollen, sollen eine „Begründungssprache“ benützen, um Unparteilichkeit zu gewährleisten. Es ist nicht so, dass die Unparteilichkeit im voraus gegeben ist, sondern sie bekommt während der Deliberation ihr wahres Wesen durch die Auseinandersetzungen. Solange die Teilnehmer im öffentlichen Forum davon überzeugt sind, dass ihre öffentlichen Gründe für ihre Auffassungen von öffentlichem Interesse sind, können durch partizipatorische Prozeduren ihre unparteilichen Weltanschauungen äußern, so dass sie nach dem allgemeinen Interesse streben, und nicht von persönlichen Präferenzen steuern lassen. Dadurch wird die Idee der deliberativen Demokratie als politisches Ideal⁶⁶ vorgehoben. Der allgemeine Begriff der Neutralität im Vergleich zu Unparteilichkeit bezieht sich auf die politische Praxis, im Sinne dass sie im Mittelpunkt der öffentlichen Sphäre steht, um Legitimation zu liefern. Das wird so interpretieren: [...] not only should the [liberal] state be neutral with reference to social differences, but more important, neutrality is proposed as the normative device in a constitutional argument for bringing about a consensus on the liberal principles and institutions that ground political legitimacy.“⁶⁷ Der Neutralitätsbegriff bewahrt den Bereich freien politischen Lebens, in dem weder bestimmte politische Organisationen noch private ökonomischen Faktoren beherrschen. Die Neutralität soll gewährleisten, dass z. B. sowohl eine

⁶⁴ Zur allgemeinen Diskussion über die Neutralität gehört auch die Thematik bezüglich der Rolle der Toleranz und der Anerkennung. Ich habe nicht vor in dieser Problematik mich einzulassen. Ich möchte nur ganz kurz auf die Rolle der Neutralität hinweisen.

⁶⁵ Für eine allgemeine Darstellung des Begriffes der „Unparteilichkeit“ vgl. Barry, 1995.

⁶⁶ Ich betrachte das deliberativ Modell als Ideal, im Sinne dass es mit den Zielbestimmungen der Individuen zu tun hat. Aus dieser Perspektive benütze ich den Begriff „Ideal“ in Sinne von Kant. „[...] d.h. als nicht reale und nicht gänzlich realisierbare begriffliche Standards, auf die sich aber gleichwohl ein unleugbares Vernunftinteresse richtet.“ Horn, ⁶2002, 122. „The idea of deliberative democracy serves more as political ideal than as an explanatory concept.“ Freeman 2000, 373.

⁶⁷ Galeotti, 1999, 38.

Konzeption der Gerechtigkeit als auch die Konzeption der Deliberation öffentlich gerechtfertigt werden können. Das Prinzip der Neutralität⁶⁸ hat mit der Bewahrung der Geltungen der verschiedenen Meinungen unter dem Status des Pluralismus zu tun, um die Verwirklichung eines Konsenses zu ermöglichen.

Und jetzt, bevor wir mit dem Begriff der „Gegenseitigkeit“ eingehen werden, ist es wichtig die Beziehung zwischen Deliberation und Partizipation zu erläutern, um weiter die Mittel für das Verfahren der Deliberation zu untersuchen, die auch durch die vorgenannte Anwendung dargestellt wurde. Die Erläuterung hat mit der Tatsache zu tun, dass die Deliberation das Beisein oder die Bedeutung der Partizipation nicht ausschließt. Es handelt sich nicht um eine feindliche Beziehung, sondern mehr um eine gegenseitige Ergänzung.⁶⁹ Die Pointe ist, dass es bei der Deliberation nicht nur um Partizipation geht, sondern die Thesen auch an sich betrachten werden müssen. Deliberation zeigt auf, wie die Partizipation am besten effektiv sein kann⁷⁰ und dadurch erfüllt Deliberation teilweise ihre Mission. Zusätzlich, um die Terminologie von Barber zu benützen⁷¹, wird die Demokratie verstärkt, indem die Partizipation durch die Deliberation wiederbelebt wird. Um näher dieser Darstellung nachzugehen, kann man mit der Differenzierung anfangen, die Goodin zwischen „external collective form“ und „internal reflective form of deliberation“⁷² macht. Umformuliert bedeutet es, dass die Deliberation die Form ist, die am besten die

⁶⁸ Zwei unterschiedliche Perspektive der Betrachtung der Neutralität liefern Raz und Kymlicka vor allem im Bezug auf ihre These zu Rawls' Theorie. Raz unterscheidet zwischen „aktiver“ und „passiver“ Neutralität. Nach ihm entwickelt Rawls eine aktive Form von Neutralität, um seine These über die Gerechtigkeit zu verteidigen. Raz 1982, 91 und 102 – 106. Kymlicka argumentiert, dass Rawls für eine „neutrality of purposes“ plädiert.“ Kymlicka 1989, 883 – 905. Rawls hat sich nicht speziell mit der Rolle der Neutralität beschäftigt. Sie ist unter dem Status des übergreifenden Konsenses zu sehen.

⁶⁹ Wenn man die Geschichte der Demokratietheorien studiert, wird man sehen, dass die Bezeichnung der Partizipation gegen Bestandteile der Deliberation erläutert wurde.

⁷⁰ Der rhetorische Charakter der Deliberation trägt auch zu der Wirksamkeit der Partizipation. Solange die Rhetorik als Basis der Deliberation repräsentiert wurde, (Vgl. Gutmann-Thomson 1996, 135- 136) bringt sie eine neue Dimension mit, wie die Partizipation effektiver oder aktiver sich vorgestellt werden kann.

⁷¹ Ich leihe mir nur den formulierte Begriff von Barber aus, um ersichtlich zu machen, dass die Deliberation die Partizipation begleitet, und sie dadurch eine neue Dimension bekommt, die ich klar zu stellen versuche.

⁷² Vgl. Goodin 2000, 83. Goodin betont der Bedarf der Deliberation, um die Bedeutung auch der Partizipation darzustellen. Er geht davon aus, dass die heutigen Gesellschaften der Deliberation benötigen. Goodin behauptet dass, wenn Habermas über die Bedeutung der Deliberation argumentiert, er nach „Intersubjektivität“ sucht, aber, um diese Intersubjektivität zu erreichen, verlangt Habermas eine Art von Phantasie, um die diskursive Position der anderen verstehen zu können. Goodin 2000, 95. Ich frage mich nur, unter welchen Umständen die verlangte Phantasie die Intersubjektivität ermöglichen kann.

Partizipation verwirklichen kann. Die Deliberation bewahrt die demokratischen Entscheidungen davor unfair zu werden. Es ist nötig, jetzt die erwähnten Begriffe betreffs des Deliberationbegriffes näher zu betrachten, um sie einerseits unter der internen reflektierenden Form der Deliberation zu verstehen, im Sinne, dass die Personen schon anfangen ihre Präferenzen zu bearbeiten, um sie später auf ihre Mitteilnehmer zu ordnen. Sie stellen sich selbst unter „Partizipationsbedingungen“ in dem Sinne, dass sie Kriterien aufstellen, wie ihre Vorstellungen und Interessendurchsetzungen ermöglichen können, wenn sie in der Öffentlichkeit zum Vorschein kommen. Sie vertreten nämlich nach ihren Auffassungen eine gut begründete These. Dann ist die interne reflektierende Form von Deliberation die Vorbereitung für die öffentliche Deliberation. Es geht nicht nur um Suggestionsmaßnahme, sondern um Selbstentwicklung, die durch die gemeinsame Arbeit verwirklicht wird. Dann werden von Anfang an hochgradige Anforderungen sowohl an die Rolle der Bürger als auch an das Verfahren an sich gestellt. Andererseits, wenn dieser Schritt stattfindet, kommt die externe kollektive Form von Deliberation die vorbereitende Handlungen zusammenzubringen. Vermittels jetzt der neuen Perspektive wird die Frage gestellt, wie das Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Auffassungen bewahrt wird. Die Adressaten entdecken gemeinsame Wege, um ihre Meinungsverschiedenheiten zu bewältigen. Um die Glaubwürdigkeit der Meinungen zu überzeugen, sollen sie ernsthaft zuhören und Argumente zuschreiben, die öffentliche Begründungen liefern. Dadurch wird auch erfüllt, dass die Teilnehmer als vollwertige Mitglieder der Gesellschaft auf einander zurückblicken. Die Partizipation dann definiert sich von der Selbst-Entwicklung, die anfänglich individuell und folglich kollektiv besteht.

Wie skizziert wurde, dient der aktive und produktive Austausch von Argumenten der Partizipation, im Zentrum einer Gesellschaft zu bleiben. Die Deliberation schafft, dass die Adressaten ein gemeinsames Ziel anstreben können. Trotz des Pluralismus der heutigen Gesellschaften sind die Vertreter der deliberativen Auffassung davon überzeugt, dass die Bürger ein kollektives Ergebnis teilen können. Mit der Voraussetzung, dass die Bürger sich entschlossen haben, durch argumentative Prozeduren ihre Wege zu gehen, können sie eine Bindung stabilisieren. Die einzige offene Frage, die bleibt, ist, durch welche Prinzipien, in der die Deliberation stattfindet, die Adressaten ihre

Ergebnisse festsetzen. Wenn Habermas für die zugängliche Einführung von Prinzipien ist, für die die Bürger im Laufe der Diskussionen entscheiden können, argumentiert Rawls für eine gemeinsame Konzeption der Gerechtigkeit, die die Teilnehmer anweisen können.⁷³

Wie bis jetzt angedeutet wurde, steht im Mittelpunkt eines deliberativen Entwurfs, dass die Deliberation unter der Bedingung steht, dass die Personen Gestalter ihres Lebens sind, indem sie durch Prozeduren für das Ein oder das Andere sich entscheiden. Wir sollen jetzt einsehen, wie die Partizipation genau funktioniert, solange sie mit der Gegenseitigkeit verbunden ist. Wir haben gesehen, dass Partizipation auf eine Art und Weise der Charakter oder die Handlungen der Personen gestaltet, indem sie von den Teilnehmern gerechtfertigte Argumente gegenüber die Mitmacher zu bringen verlangt. Der Punkt ist hier, dass der Bestandteil der Gegenseitigkeit zwischen den Bürger gewürdigt ist. Sie anerkennen, dass das Konzept der reziproken Anerkennung zwischen ihnen sowohl an sich wertvoll als auch instrumental ist. Das bedeutet, dass die Adressaten nach geeigneten Methoden suchen, mit denen sie ihre Auffassungen am besten bilden könnten. Die reziproke Anerkennung hat dann zwei normative Vorbedingungen. Sie soll nämlich einerseits prozeduralistisch den geplanten Zielen bedienen, und andererseits soll sie einen Eigenwert haben. Es soll auch klar gestellt werden, dass die Reziprozität eine politische und nicht eine metaphysische oder sprachphilosophische Prägung hat.

Gegenseitigkeit und Konsens bedingen sich gegenseitig. Durch die Gegenseitigkeit bekommt die Deliberation eine stabile Basis, und Konsens verwirklicht die Ansprüche der Deliberation. Der Konsens⁷⁴ ist der Beweis dazu, dass die Prozeduren funktioniert haben, und die Ergebnisse der Deliberation auf einer Übereinstimmung basieren. Die Teilnehmer sind in dem Verfahren mit bestimmten Vorstellungen eingetreten, und während der Diskussionen versuchen sie Annäherungspunkte zu finden. Die Bedeutung der Deliberation besteht darin, dass, wenn die Betroffene daran glauben, ihre Meinungen werden gehört, oder ernst genommen, sie Konzeptionen akzeptieren können, die sie

⁷³ Ich deute hier nur ganz kurz an, auf welche Basis Habermas und Rawls ihre Thesen begründen. In den kommenden Kapiteln wird es ausführlicher dargestellt.

⁷⁴ Die Erfüllung der Konsensbildung würde oft von den Verfechtern der deliberativen Demokratie kritisiert. Um zu verallgemeinern, kommt immer sowohl auf die Perspektive an, die die Vertreter der deliberativen Auffassung der Demokratie annehmen, als auch auf die Definition, die dafür entschieden wird.

unter anderen Umständen nie akzeptieren würden. Demgegenüber ist zu betonen, dass man zwischen zwei Richtungen unterscheiden soll, in dem Maße, wie sie zur deliberativen Prozeduren stehen; es kann sein, dass sie entweder durch „Anweisungsperspektive“ sich begleiten lassen, oder alles offen sind, damit sie im Laufe der deliberativen Auseinandersetzungen bewerten zu können⁷⁵. Das Wichtigste ist, dass die Teilnehmer trotz der verschiedenen Meinungen zu einem Urteil gelangen. Demzufolge wird der Konsens unter dem Status des Pluralismus stattfinden. Da die Deliberation auf der Kompatibilität der Meinungen basiert, wird nicht bestritten werden, dass der Pluralismus Probleme bezüglich einer deliberativen Bürgerschaft bereitet, aber in solchen Fällen die Mehrheitsvorstellungen Lösungen anbieten können. Es mag sein, dass der Konsens widersprüchliche Charakteristika hat, aber einerseits beweisen wird, dass er wichtig ist, und andererseits es gezeigt wird, dass er Probleme aufgrund der Meinungsverschiedenheiten zwischen den Beteiligten bereitet. Es handelt sich um „das Konsensparadox der Moderne“.⁷⁶

Nach dieser allgemeinen Darstellung des Rahmens, in denen Konsens und Gegenseitigkeit zusammen eingehen, nehmen wir der Begriff des Konsenses unter die Lupe. In dem politischen Gebiet versteht man unter Konsens: „politische und soziale Einheit durch ein bestimmtes Maß an Integration und Solidarität [...] Konsens setzt die Übereinstimmung in den Grundwerten und Hauptzielen der gemeinsamen gesellschaftlichen Existenz voraus.“⁷⁷ In diesem Zusammenhang kommt die Zusammenarbeit von Konsens und Deliberation unter der Perspektive der Reziprozität, um eine Vorbedingung des Konsenses hervorzubringen, nämlich die Vorbedingung des Verständnisses. Es handelt sich einerseits um das Verständnis⁷⁸ für die Annahme politischer Prozeduren, solange sie von allen Betroffenen als fair betrachtet werden, und

⁷⁵ Ich deute dadurch wesentlich die verschiedenen Perspektive an, die Habermas und Rawls annehmen. Einerseits glaubt Habermas an die offenen Diskurse, in denen alle angesichts der Thesen, die angenommen werden, entschieden werden, und andererseits argumentiert Rawls für die Notwendigkeit einer Gerechtigkeitskonzeption, die als Mittel für die Deliberation benützt werden kann.

⁷⁶ Giegel 1992, 8. Ich komme noch einmal detailliert im Bezug auf Habermas darauf zu sprechen

⁷⁷ Schultze 2002, 432.

⁷⁸ Warren bestreitet, dass Konsens durch Deliberation das Schlussergebnis sein soll. Er argumentiert, dass, solange die Betroffene der Status des Verständnisses zuerkennen, ein legitimes Ergebnis dadurch ermöglicht werden kann. Warren 2002, 184 – 185. Ich argumentiere hier, dass Konsens aufgrund des Verständnisses anwesend ist. Ich sage nicht, dass der Status des Konsenses nur auf die Basis des Verständnisses beruht, sondern ich nehme an, dass sowohl das Verständnis als auch die Gegenseitigkeit Grundlage eines Konsenses sind.

andererseits handelt es sich um die reziproke Annerkennung im Hinblick auf der Teilnehmer und die Argumente. Meines Erachtens nach gestaltet der Konsens unter den erwähnten Gesichtspunkte Kooperationsbedingungen. Der Konsens hat in dieser Hinsicht transformatorischen Charakter. Es bedeutet indes nicht den Zwang zu einer Verständigung über alle möglichen Präferenzen der Teilnehmer. Dem Konsens liegt die politische Deliberation zugrunde, „wenn Symmetriebedingungen einer fairen und unbegrenzt fortsetzbaren Kooperation der Bürger unter Pluralismusbedingungen betreffen.“⁷⁹ Die Bürger werden zusammen kommen und sie werden über verschiedene Themen diskutieren. Im Laufe der Diskussion wird jeder Teilnehmer ihre Überzeugungen darstellen, um ihre Durchsetzung zu ermöglichen. Aber langsam wird es klar, dass alle etwas nachgeben sollen, um etwas von ihren Zielen zu erreichen. Am Ende werden die Teilnehmer merken, dass sie einen gemeinsamen Kode entwickeln sollen, um kooperative Bedingungen zu gründen. Es ist nicht zwar die beste, sichere Antwort, aber es versichert uns eine minimale Basis⁸⁰ um weiter vorzurücken. Es wird die Chance eröffnet eine durchgängige Sinngrundlage zu gründen, während die fairen Prozeduren die Legitimität verwahren können, die ein System braucht. Und jedes Mal, wenn Probleme ans Licht kommen, sollen die Betroffene durch Deliberation die besten Ergebnisse zu kreieren versuchen. Damit will ich sagen, dass die deliberative Demokratie nicht ausschließlich ein Konsensbasiertes Modell ist. Es geht nicht nur darum Konsens⁸¹ zu gewinnen, sondern dass in der öffentlichen Sphäre Gründe geliefert werden, die Lösungen in politischen Angelegenheiten anbieten können; dadurch entsteht die Möglichkeit Konsens zu erreichen. So ein Status, der durch die deliberative Demokratie gesichert wird, ist die beste Möglichkeit Konflikte zu steuern. Der Kontext⁸² des Konsenses mittels der Gegenseitigkeit und des Verständnisses, die

⁷⁹ Gerstenberg 1997, 16.

⁸⁰ Die öffentlichen Diskussionen sollen „nicht ihre Kapazität zur Konfliktlösung durch aktuelle Konsensbildung, oder zur Legitimation einzelner politischer Entscheidungen im Vordergrund stehen.“ Peters 2001, 668.

⁸¹ Der Unterschied zwischen moralischem und politischem Konsens ist von Cohen zu sehen. Cohen 1998, 189 – 191.

⁸² Ich wollte hier nicht genau in den Konsentheorien eingehen. Meine Absicht hat mehr auf die Beziehung des Konsenses mit der Deliberation konzentriert. Angesichts der Diskussion über den Konsens ist interessant die Einstufung zu sehen, die Giegel macht. Er unterscheidet zwischen Hintergrundkonsens, Ergebniskonsens und Argumentationskonsens. Giegel 1992, 8 – 9. Wie ich argumentiere, es handelt sich um den Argumentationskonsens in dem Fall von deliberativen Demokratie, ohne es zu bedeuten, dass die andere zwei Perspektive aussichtslos sind.

der deliberativen Demokratie zugrunde liegen, beweist, dass die Deliberation am besten die Begründungssprache und Weltdeutungen der Adressaten in der Öffentlichkeit vermitteln kann. Der Konsens ist das Denkbare, das er unter diesen Umständen folgt. Die Betroffenen kommen in den deliberativen Prozeduren, und dadurch entwickeln sie sich. Der Konsens verlangt nicht die Auferlegung einiger bestimmter Thesen, sondern er toleriert auch Sichtweisen, die nicht an einen Konsens teilnehmen wollen. Es geht um die Gemeinsamkeit bezüglich der Mittel, mit denen die Meinungsverschiedenheiten bearbeitet werden können. Vorausgesetzt dass die Regel der vorliegenden Konflikte von den Beteiligten zusammengestellt werden, kann es auch zu einem Konsens kommen, der den Dissens meistern kann. Dadurch wird auch die Integration, der bemerkenswerten Bestandteil des Konsenses in Erfüllung gehen. Rawls betont: „Die Bürger lernen aus Konflikte und Auseinandersetzungen und ziehen Gewinn aus Ihnen, und wenn ihre Argumente der öffentlichen Vernunft folgen, belehren und vertiefen sie die öffentliche Kultur der Gesellschaft.“⁸³ Es entsteht dann die Möglichkeit für eine Form rationalen Dissenses; auch in den Fällen von Unstimmigkeiten kann man über Verständnis im Streit sprechen.⁸⁴

Im Rahmen des Konsenses, der durch Deliberation stattgefunden hat, kommen die Bürger zusammen, und sie erkennen die Basis einer politischen Argumentation an, die reziprok gerechtfertigt ist. Die Gegenseitigkeit dient dem Ziel des Konsenses. Die Gegenseitigkeit⁸⁵ repräsentiert die fairen Bedingungen der Kooperation, die an sich selbst von Bedeutung ist.⁸⁶ Dadurch ermöglichen die Teilnehmer Wege, die ihre Meinungsverschiedenheiten meistern können.

„Argumentationskonsens liegt vor, wenn der Konsens sich nicht nur auf das Ergebnis, sondern auch auf die Art der Begründung erstreckt, die zu diesem Ergebnis führt. Zu einem solchen Konsens gehört, dass die Beteiligten fähig sind, Argumente einer kritischen Prüfung zu unterscheiden und gegebenenfalls zurückzuweisen.“ Giegel 1992, 9.

⁸³ Rawls 1998, 58.

⁸⁴ Miller 1992, 31 – 58. Die Gutmann und Thompson argumentieren auch für die Bedeutung der Meinungsverschiedenheit in einer deliberativen Demokratie. Gutmann – Thompson 1996, 11 – 51.

⁸⁵ Absichtlich will ich hier keine Definition vorführen. Meines Wissens nach halte ich für schwierig eine Definition zu geben, die der vielfältige Charakter der Gegenseitigkeit präsentiert. Deshalb habe ich mich dafür entschlossen, ihre wichtigen Faktoren nachzugehen. Die gleiche Strategie entsprechend der Gegenseitigkeit ziehe ich durch, wenn ich in den folgenden Kapiteln die Theorie von Habermas und Rawls studiere.

⁸⁶ Rawls betont die Rolle der fairen Kooperation, die a-priori das Verlangen sein muss. Diese Konzession respektiert auch die Konzeption der Gerechtigkeit. Rawls 1993/1998, 48 – 54.

Die Gegenseitigkeit⁸⁷ bindet die Bürger unter gemeinsame Entscheidungen. Die Adressaten, solange sie zusammengekommen sind, versuchen Argumente zu bieten, um nicht nur ihre Position verständlich zu machen, sondern auch die Thesen den Mitteilnehmer zu verstehen.⁸⁸ Sie akzeptieren bis einen bestimmten Punkt die vorgeschlagenen Aspekte, ohne ihre Überzeugungen grundlos aufzugeben. Alle Betroffene gehen sie von den gleichen Motivationen aus, nämlich den Anderen zur ihrer Einsicht zu bringen. Trotz ihre „Bemühungen“, während sie deliberativer Dissens fairer kooperativer Bedingungen zwischen gleichberechtigte Teilnehmer ermöglichen will, bedeutet es längst nicht, dass die Gegenseitigkeit immer Übereinstimmung schafft.

Es geht nicht nur um das gegenseitige Interesse aller Teilnehmer. Die Gegenseitigkeit zieht eine andere Perspektive ins Betracht; die Gründe sollen nämlich von allen reziprok für die gelieferten Entscheidungen – auch von den Adressaten, die wahrscheinlich mit den Ergebnisse solcher Prozeduren nicht einverstanden sind – anerkannt werden. Es mag sein, dass die Gegenseitigkeit dann allgemeine Gründe für die Rechtfertigung der Entscheidungen verlangt, aber diese Motive – sie sind freistehende Gründe, die unter dem Status politischer Deliberation formuliert und nachgeprüft werden – nicht mit Altruismus oder utopische Weltanschauungen zu tun haben. Die Umgebung der Deliberation, in der die Gegenseitigkeit sich entwickelt, ist das Ergebnis von Zusammenarbeit und Auseinandersetzungen, die „auf der Basis von Gründen geführten und auf das Telos richtiger Antworten ausgerichteter Rechtserzeugungsprozedur substanzielle Implikationen hat.“⁸⁹ Deliberative Demokratie lehnt nicht Altruismus oder andere Form von Idealismus ab, im Gegenteil heißt sie willkommen, aber die Bürger werden im Laufe der

⁸⁷ Die deliberativen Theoretiker unterscheiden sich von den anderen Demokratietheoretikern, im Sinne dass sie das Prinzip der Gegenseitigkeit im Zentrum ihres Systems stellen, während sie den Begriff der Öffentlichkeit anordnet. Die Prinzipien der „Gegenseitigkeit“, „Verantwortung“ und „Öffentlichkeit“ gehören – nach Gutmann – Thompson 1996 – zu den wichtigsten Grundlagen einer deliberativen Auffassung der Demokratie. „Reciprocity is not a first principle from which the rest of justice is derived, but rather a regulatory principle [...]“ Gutmann – Thomson 2003, 34. Die Gutmann – Thompson lassen die Rolle der Unparteilichkeit außer Acht. Da die Zusammenarbeit von Gegenseitigkeit und Öffentlichkeit bei Habermas und Rawls für die Verständigkeit ihrer deliberativen Demokratie von Bedeutung ist, wird in meiner Arbeit die Auswirkung der Öffentlichkeit und der Gegenseitigkeit am meisten hervorgehoben.

⁸⁸ „The aim of a theory that takes reciprocity seriously is to help people seek political agreement on the basis of principles that can be justified to others who share the aim of reaching such an agreement.“ Gutmann – Thompson 2004, 98 – 99.

⁸⁹ Gerstenberg 1997, 35.

Deliberation realisieren, dass solche Vorstellungen mehrere Konflikte als Lösungen in der Zusammenarbeit mitbringen. Die Gegenseitigkeit träumt nicht von einer idealen Welt. Sie trägt bei, deliberativen Dissens zu ermöglichen. Dadurch werden die Teilnehmer⁹⁰ unterstützt neue Perspektive zu entdecken, und zu realisieren, dass sie doch Prinzipien annehmen können, die sie anfänglich vollkommen abgelehnt haben. Die Gegenseitigkeit wird am Ende als Pflicht von den Bürgern betrachtet, die für die Teilnehmer als eine Frage der Gerechtigkeit⁹¹ geprüft wird.

Aber der Zweifel, der trotz allem bleibt, ist nämlich ob die deliberative Form von Demokratie viele Ansprüche formuliert und am Ende überfrachtet wird⁹², ohne ihre Prämisse erfüllen zu können. Gewiss ist es klar, dass die Deliberation durch den Konsens und den Beitrag der Gegenseitigkeit kein Sicherheitskode liefern kann, aber wahrscheinlich existiert auch keine andere Theorie, die gesicherte festgelegte Ergebnisse vorführen kann. Ich betrachte die deliberative Form von Demokratie als die beste mögliche Antwort auf die Wiederbelebung der Demokratie, die auf aktive Bürger basiert, die in der öffentlichen Sphäre für ihre Überzeugungen argumentieren, weil sie anerkannt haben, dass die Kooperationsbedingungen die Basis des Zusammenlebens sind. Um ihre Interessen erfüllen zu sehen, legen sie Wert auf die Effektivität dieser Zusammenarbeit⁹³. Die deliberative Demokratie glaubt an die Bürger, dass sie durch die argumentativen Prozeduren etwas lernen können. Mindestens bietet die deliberative Demokratie die Basis verschiedene Angelegenheiten präziser bearbeitet zu können. Sowohl das Befinden der Demokratie als auch die Bedingungen, die das Modell der deliberativen Demokratie anbietet, trägt zur Förderung des deliberativen Status bei. Der Pluralismus der heutigen Gesellschaften verlangt Bürger, die aktiv sind, und die Politik benötigt Strategien, die die Macht verschiedenen Faktoren – Geld, Medien – zu steuern.

⁹⁰ Damit schließe ich mich Gerstenberg an, wenn er argumentiert, dass das Prinzip der Gegenseitigkeit ist: „der normativen Grund dafür, dass wir das Ideal einer unparteiischen und inklusiven Diskursprozedur formulieren.“ Gerstenberg 1997, 36.

⁹¹ Rawls betrachtet die Gegenseitigkeit als „matter of justice.“

⁹² Aber man kann auch zurückfragen: Und weil es scheint, dass die deliberative Demokratie überfrachtet wird, soll es sie abhalten solche Prämisse zu stellen? Und wer kann genau beurteilen, ob sie überfrachtet ist oder nicht? Unter welchen Kriterien entscheidet man dafür oder dagegen?

⁹³ Die Bürger sind davon überzeugt, dass „to be politically free they must be government by laws grounded in reason, not in conflicting interests, which they can legislate and endorse in their capacity as equal citizens.“ Freeman 2000, 418.

Die wichtigen Elemente der Gegenseitigkeit und der Rechtfertigung in der öffentlichen Sphäre bewahren die Resultate von der Ausbeutung der Begünstigten. Die Beziehung zwischen Politik und Wirtschaft ordnet Regeln an, die das Gleichgewicht bewahren soll. Solche Konditionen sind gewünscht in der heutigen Realität, aber können kaum durchgeführt werden. Und wenn es der Fall ist, werden sie als Experiment betrachtet. Angesichts solcher Faktoren soll die deliberative Demokratie nicht als Utopie⁹⁴ berücksichtigt werden, sondern sie soll als der Ausdruck radikaler Auffassungen betrachtet werden. Was die deliberative Demokratie vorschlägt, sind Elemente unseres Lebens, die immer präsent sind, auch wenn wir es nicht wahrhaben wollen. Sie gibt uns die Gelegenheit „to rethink ideals central to the democratic tradition. The ideas that democratic citizens are free and equal, that they are self-governing and should be subject only to laws that they have accepted, and that these laws should promote justice and the common good, are at the core of democratic thought.“⁹⁵

Im Folgenden werden die Systeme von Habermas und Rawls bezüglich ihrer deliberativen Grundelemente studiert, um dadurch geprüft zu werden, inwiefern sie deliberativ sind.

⁹⁴ Es soll nicht missverstanden werden: die Prämissen der deliberativen Demokratie sind nicht hypothetisch. Im Mittelpunkt steht die Übereinstimmung zwischen freien und gleichen Personen.

⁹⁵ Freeman 2000, 417 – 418.

II. Eine kurze Rekonstruktion⁹⁶ von Habermas' und Rawls' Theorie

Während mit der Einleitung die wichtigsten Punkte der deliberativen Demokratie gezeigt wurden, und bevor ich genau darauf eingehe, zu forschen, inwiefern die Systeme⁹⁷ von Habermas und Rawls die deliberative Demokratie voranbringen, will ich hier kurz den Einstieg in die Theorien von Habermas und Rawls ermöglichen. Mein Ziel ist, die deliberative Elemente hinter den Grundbegriffen nachzuprüfen. Diese Arbeit hat absichtlich nicht mit den Einführungsbegriffe – ideale Sprechsituation, Urzustand – zu tun – oder gründlich zu tun –, weil ich mehr die Deliberation auf die Prinzipien der zweiten und dritten Stufe⁹⁸ nachgehen wollte. Da ich mit der Rolle des Diskurses bei Habermas und mit der Rolle der Gerechtigkeitskonzeption bei Rawls anfangen werde, werde ich mit dieser Rekonstruktion kurz den Beginn ihrer Gedanken skizzieren, ohne in genaue Details oder Auseinandersetzungen einzugehen.

Habermas ist eine der bedeutsamen Autoren⁹⁹ unserer Zeit. Seine Theorie wurde von der Zusammenarbeit¹⁰⁰ mit Adorno stark geprägt. Sein Name ist mit der Frankfurter Schule verbunden. Obwohl er zu der Tradition der „kritischen Theorie“ gehört, hat er sie in eine neue Dimension gebracht. Der Zugang¹⁰¹ zu seinem Gedanken ist nicht immer einfach. Er setzt viele Informationen voraus. Habermas nimmt viele verschiedene Identitäten an und spricht er sowohl als moralischer und sozialer Philosoph als auch als Soziologe und Politologe. Auch seine Thesen als Sprachphilosoph können uns helfen, die Einführungsbegriffe¹⁰² – kommunikatives Handeln, kommunikative Rationalität, Lebenswelt¹⁰³, ideale Sprechsituation¹⁰⁴ – von ihm verständlicher zu machen.

⁹⁶ Diese Rekonstruktion hat einen informativen Charakter. Ich beabsichtige nicht damit eine Art von kritischer Interpretation zu liefern.

⁹⁷ Ich betrachte die Theorien der beiden Philosophen als Systeme, ohne eine spezielle Färbung des Wortes anzudeuten.

⁹⁸ Ich fange (2.1 und 2.2) meine Arbeit mit den Prinzipien der zweiten Stufe an, um danach die Entwicklung (3.1 und 3.2) der beiden Systeme nachzuvollziehen. Vgl. 3.2.1 dieser Arbeit.

⁹⁹ „Habermas vereinigt sprachtheoretische, geschichtlichphilosophische, moralisch-normative, soziologische und politiktheoretische Reflexionen zu einer komplexen theoretischen Konstruktion.“ Hofmann 2004, 210.

¹⁰⁰ Habermas hat als Assistent von Adorno gearbeitet. Max Horkheimer hat Habermas auch in vielen Hinsichten beeinflusst.

¹⁰¹ Zum Beispiel hat Rawls zum Anlass einer Auseinandersetzung mit seinen Texten dazu geäußert, dass er die Hilfe von McCarthy benötigte, um die Thesen von Habermas zu verstehen.

¹⁰² Ich werde hier kurz diese Begriffe erläutern, aber ich werde mich nicht mit allen möglichen Dimensionen dieser Begriffe befassen. Ich stelle sie eher mehr unter eine historische Perspektive und im Bezug auf die politische Theorie von ihm dar. Obwohl der Begriff der „Diskursethik“ hier nicht vorkommt, bedeutet das längst nicht, dass sie von geringer Bedeutung ist. Sie ist

Habermas hat schon mit seiner Habilitationsschrift die ersten Elemente seiner Gesellschaftstheorie entfaltet. In diesem Werk taucht der Begriff der Öffentlichkeit¹⁰⁵ auf, die seitdem eine wichtige Rolle in seinen Thesen spielt. Es geht um eine politische bürgerliche Öffentlichkeit, die normativ verfasst ist. Es stellt sich die Frage nach „dem Zusammenspiel zwischen der institutionell verfassten politischen Willensbildung mit den spontanen, nicht – vermachteten Kommunikationsströmen einer nicht auf Beschlussfassung programmierten, in diesem Sinne nicht – organisierten Öffentlichkeit.“¹⁰⁶

Später argumentiert er gegen den Positivismus mit seinem Werk *Theorie und Praxis*. Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre ist die Debatte mit Niklas Luhmann eine weitere Station in Habermas' Entwicklung. Darin stellt sich Habermas gegen Luhmanns Systemtheorie und seine Betrachtung der Gesellschaft als reinen Mechanismus. Habermas argumentiert für die „Lebenswelt“, die auch sprachliche Färbung hat und mehr Vertrauen auf die menschliche Natur beweist.

Dann kommt 1981 sein berühmtes Werk *Theorie des kommunikativen Handelns*, in dem alle wichtige Begriffe – Lebenswelt, Kolonialisierung der Lebenswelt, Lebensweltpathologien, Universalpragmatik, Geltungsansprüche, Handlungstypen usw. – seines Denkens dargestellt wurden. Indem er anfängt, über die kommunikative Rationalität zu sprechen, schildert er sie mit prozeduralistischen¹⁰⁷ Charakteristika, sodass er sie am Ende mit dem kommunikativen Handeln¹⁰⁸ zusammenbindet. Nach Habermas basiert die kommunikative Rationalität auf der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, in dem Sinne, dass sich die Individuen durch eine Selbstverständigung gegenseitig erkennen sollen. Dadurch unterscheidet sich Habermas von der älteren

elementar für eine andere Diskussion, die nicht zu meinen Absichten gehört. Für einen kritischen aber durchaus viel bietenden Einwand kann man die Kritik von Höffe ansehen. Vgl. Höffe 1989, 531 – 535. Vgl. auch Eriksen 2004, 54 – 85.

¹⁰³ Im Kapitel 2.1.2 erkläre ich kurz den Begriff der Lebenswelt, um dadurch auch der Begriff des Diskurses erläutern zu können.

¹⁰⁴ Auf die ideale Sprechsituation komme ich auch im Kapitel 2.1.1 zu sprechen, aber kurz und bezüglich der Funktion, die sie betrifft auch des Diskurses hat.

¹⁰⁵ Im Kapitel 2.1.1 überarbeite ich den Begriff der Öffentlichkeit bezüglich des Diskurses.

¹⁰⁶ Habermas 1989, 474.

¹⁰⁷ Habermas 1981a, Band 1, 455 und 458-460.

¹⁰⁸ Habermas unterscheidet zwischen teleologisches, normenreguliertes, dramaturgisches und kommunikatives Handeln. Habermas 1981, 126 – 142. „Der Begriff des kommunikativen Handelns bezieht sich auf die Interaktionen von mindestens zwei sprach- und handlungsfähigen Subjekten, die eine interpersonale Beziehung eingehen“ Habermas 1981, 128.

Frankfurter Schule, indem er die heutigen Gesellschaften positiver einschätzt. Um kommunikativ zu handeln, fordert Habermas vier Geltungsansprüche¹⁰⁹: Verständlichkeit, Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit.¹¹⁰ Zusammengefasst, während Habermas gegen den Positivismus¹¹¹ argumentiert hat, und einen neuen Standpunkt erblicken lässt, stellt er das kommunikative Handeln im Mittelpunkt seiner politischen Theorie und konstruiert Bezugspunkte, um dadurch die Situation des heutigen Demokratiestatus zu interpretieren. Habermas hat danach wichtige Grundsätze aus der *Theorie des kommunikativen Handelns* in seine Demokratietheorie übertragen. Vorausgesetzt wird in *Faktizität und Geltung*, dass die Teilnehmer von einer idealen Sprechsituation¹¹² anfangen, und im Nachhinein in Verständigungsprozesse eintreten. In dieser idealen Sprechsituation befinden sich alle Betroffenen in einem zwanglosen Sprechen, und Sprechen und Handeln sind eng verbunden. Detailliert erwähnt Habermas in seinem Werk *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* vier Bedingungen, die nach dem Status der idealen Sprechsituation erfüllt werden sollen. Alle Teilnehmer sollen die gleichen Chancen haben an Diskurse teilzunehmen, in dem Sinn dass alle Meinungen, Behauptungen und Rechtfertigungen aufstellen können. Gefühle oder Wünsche sollen nicht ausgeschlossen sein. Im Mittelpunkt soll immer die Prozedur: Frage – Antwort – Gegenrede sein. Und solange diese drei ersten Konzessionen vorausgesetzt werden, werden dann die gleichen Chancen gegeben, regulative Sprechakte zu benutzen, wie Befehle, Verbote oder Widerstände.¹¹³ Solange die ideale Sprechsituation definiert oder bedingt wird, fängt Habermas an sein Modell¹¹⁴ der deliberativen Demokratie zu konstruieren. Rawls' Begriff des

¹⁰⁹ Ich komme noch einmal später darauf zu sprechen.

¹¹⁰ Habermas 1981, 149.

¹¹¹ Im Buch von Alexy *Begriff und Geltung des Rechts* findet man eine ausreichende Schilderung der Grenze zwischen Positivismus und nicht - Positivismus. Bei Habermas ist interessant zu merken, dass er, obwohl am Anfang eher kritisch gegenüber der Rolle des Rechts ist, in *Faktizität und Geltung* seine radikale Demokratie angewiesen auf den Diskurs ohne Recht nicht zu sehen ist. Geuss studiert den Zusammenhang zwischen positivistischen Thesen und der Frankfurter Schule– speziell Habermas. Vgl. Geuss 1981, 30–31. „In Frankfurt usage a positivist is a person who holds: a) that an empiricist account of natural science is adequate, and b) that all cognition must have essentially the same cognitive structure as natural science.“ Geuss 1981, 2.

¹¹² In seinem späteren Werk findet man die folgende Beschreibung: „Das ideal Moment der Unbedingtheit ist tief in die faktischen Verständigungsprozesse eingelassen, weil Geltungsansprüche ein Janusgesicht zeigen: als Ansprüche schießen sie über jeden Kontext hinaus.“ Habermas 1998a, 53.

¹¹³ Habermas 1984, 177.

¹¹⁴ Von diesem Punkt fängt das Zentrum meiner Arbeit an.

„Urzustandes“ ist mit dem Begriff der „idealen Sprechsituation“ von Habermas vergleichbar.¹¹⁵

Rawls¹¹⁶ hat mit seinem Buch *A Theory of Justice* in 1971 eine neue Dimension¹¹⁷ in die Philosophie eingebracht. Rawls stellt sich die Frage: Welche sind die wichtigsten Elemente, die eine gerechte Gesellschaft haben soll? Rawls versuchte zu argumentieren, ob es eine Gerechtigkeitskonzeption geben kann, die sowohl die Freiheit als auch die Gleichheit sichern kann. Während Rawls der Tradition der „social contract“ treu bleibt, strukturiert seine Ausgangsposition, die er „Urzustand“ nennt und die einen hypothetischen Status beschreibt, in dem die Teilnehmer sich über ihre Stellung in der Gesellschaft nicht bewusst sind. Sie haben keine konkrete Vorstellung über ihren Status oder ihre natürlichen Gaben. Sie können auch nicht sagen, wie ihre Verhältnisse gegenüber den zukünftigen Generationen aussehen.¹¹⁸ Alle Betroffenen befinden sich unter „dem Schleier des Nichtwissens“.¹¹⁹ Das bedeutet, dass, obwohl alle mit allgemeinen Tatsachen über die Gesellschaft vertraut sind, sie nicht in der Lage sind, speziell über ihre Situation zu sprechen. Dadurch will Rawls garantieren, dass niemand Prinzipien nach eigenem Interesse begründen wird, und gleichzeitig zielt er darauf ab als Basis den Status der Unparteilichkeit zu sichern. Unter dem Schleier des Nichtwissens sollen die Teilnehmer Entscheidungen treffen, die von anderen als vernünftig betrachtet werden.¹²⁰ Die Betroffenen sollen dann unter solchen Umstände einen minimalen Wohlstand sichern, sodass ihre Zukunft stabilisiert wird, egal wie sie am Ende ausgehen wird. Diese Bedingungen von Gleichheit, die dadurch geschafft werden, ermöglichen die Wahl richtiger Prinzipien sozialer Gerechtigkeit. Die Denkweise solcher Prinzipien nennt Rawls „Gerechtigkeit als Fairness“, solange

¹¹⁵ Benhabib liefert eine interessante Gegenüberstellung der Begriffe des „Urzustandes“ und der „idealen Sprechsituation.“ Benhabib 1985, 51 – 60. Vgl. auch Warnke 1992, 89 – 95.

¹¹⁶ Persönlich war ich immer fasziniert von einem Artikel von ihm, der 1951 erschien. Rawls 1951, 177 – 197.

¹¹⁷ Rawls Denkweise hat sich immer damit befasst, gerechte Prozeduren zu gründen, die die Ergebnisse garantieren können. Rawls hat sich schon früher gefragt: „Does there exist a reasonable decision procedure which is sufficiently strong, at least in some cases, to determine the manner in which competing interests should be adjudicated, and, in instances of conflict, one interest given preference over another?“ Rawls 1951, 177.

¹¹⁸ Rawls 1971/1975, 126 - 130/148 - 152.

¹¹⁹ Rawls 1971/1975, 136 – 142/166.

¹²⁰ Rawls 1971/1975, 155/180.

es sich um eine faire Entscheidungsprozedur handelt.¹²¹ Diese Gerechtigkeit als Fairness schafft es die Teilnehmer zusammenzubringen und dass sie sich selbst als kooperatives Ganzes betrachten. Das Ziel der Gerechtigkeit ist dann die Meinungsverschiedenheiten zur Übereinkunft umzugestalten. Dabei ist die Rolle der Grundstruktur¹²² der Gesellschaft von großer Bedeutung. Sie ist das Fundament einer Gerechtigkeitskonzeption. In diesen Rahmen werden die Teilnehmer bei den folgenden zwei Gerechtigkeitsprinzipien landen: „I. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist. Und II. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen, und b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.“¹²³ Rawls argumentiert, dass die Adressaten nach diesen Prinzipien der Gerechtigkeit streben, weil sie dadurch ihrem Respekt gegenüber die Mitmenschen zeigen wollen. Er betrachtet die Individuen als Telos an sich, und nicht als Mittel für andere Zwecke.

Die zwei Grundsätze der Gerechtigkeit beziehen sich auf eine regelnde soziale Struktur und bestimmen die Verteilung der Pflichten und Rechte, sowie der sozialen und ökonomischen Güter. Sowohl die Grundfreiheiten als auch die soziale und ökonomische Gleichheit werden festgesetzt. Die Verteilung der Rechte und Pflichten in der Grundstruktur der Gesellschaft wird als optimal betrachtet, in dem Fall, wo es nicht mehr möglich ist, dass die sozialen Regeln, die sich auf die Rechte und Pflichten beziehen, geändert werden können, dergestalt, dass die Situation einer Person verbessert werden kann, ohne dass sich die Situation einer anderen Person verschlechtert. Im Urzustand bewegen sich die Individuen schon unter der Perspektive der demokratischen Gleichheit. Diese verlangt die Existenz von Institutionen, die sicherstellen, dass die Verbesserung der Lage ihrer privilegierten Mitglieder nur in dem Fall stattfindet, wo auch die Lage der weniger Privilegierten verbessert wird.¹²⁴ Rawls stellt

¹²¹ Rawls 1971/1975, 11 – 12/28.

¹²² Im Laufe meiner Arbeit komme ich oft auf die Bedeutung der Grundstruktur zu sprechen.

¹²³ Es geht um die erste Formulierung der beiden Grundsätze. Rawls 1971/1975, 60 – 61, 250 – 251/81, 282 – 283 und eine weitere Darstellung der zwei Gerechtigkeitsprinzipien: Rawls 1971/1975, 302 – 303/ 336 – 337.

¹²⁴ Ich setze mich nicht mit dem so genannten „Differenzprinzip“ auseinander. Die Betonung der Problematik des Differenzprinzips wird stark in der Sekundärliteratur betont. Cohen versucht

auch die Gerechtigkeitsprinzipien unter eine „Vorrangsregel“¹²⁵ um zu sichern, dass sich die Freiheit nur im Name der Freiheit beschränken soll. Befassen wir uns genauer mit den zwei Gerechtigkeitsprinzipien; das erste Prinzip erfordert von der Organisation des gesellschaftlichen Zusammenlebens ein grundlegendes Geflecht individueller und politischer Rechte zu respektieren, das prinzipiell gleich für alle Teilnehmer ist. Es ist ein Prinzip, das auf die optimale Harmonisierung von institutioneller Gleichheit und Freiheit abzielt. Das zweite Prinzip hat als Ziel die Erlangung realistischer Gleichheit für die Verteilung der sozial hergestellten Güter.

Obwohl bei der Entstehung der Gerechtigkeitsprinzipien die Individuen im Urzustand ihre speziellen Interessen und Wünsche nicht kennen, konstituieren sie die Gerechtigkeitsprinzipien aus der Perspektive einer Liste von gesellschaftlichen Grundgütern.¹²⁶ Die Grundgüter¹²⁷ sind fundamentale Elemente für die Verwirklichung jeder Lebensplanung, die die Adressaten vernünftig geplant haben. Sie sind Güter, die jeder benötigt, um seine Ziele zu erreichen. Rawls spricht von sozialen und natürlichen Grundgütern. Die sozialen Grundgüter wurden so genannt, weil sie Rechte, Freiheiten, Chancen sowie Einkommen und Vermögen umfassen. Dazu gehört auch das Grundgut der Selbstachtung. Die natürlichen Güter entspringen aus der Natur und sie sind nicht von Institutionen vorgegeben, obwohl sie auch von der Grundstruktur der Gesellschaft beeinflusst sind. Die natürlichen Güter sind Güter wie Gesundheit, Intelligenz und Fantasie.¹²⁸ Rawls bietet verschiedene Argumente an, seine Konzeption der Grundgüter zu begründen. „Die soziale Verflochtenheit dieser Werte zeigt sich darin, dass sie nicht nur dem Wohle deren dienen, die sich ihrer erfreuen, sondern im Allgemeinen auch den anderer.“¹²⁹ Die Verwirklichung¹³⁰ solcher Ziele, die von allen Teilnehmern gegenseitig anerkannt wurde,

den mangelhaften Charakter des Differenzprinzips zu beweisen, obwohl er nicht an seine Bedeutung zweifelt: Cohen 2002, 366. Vgl. auch Höffe 1998, 169 – 186, Wolff 1996, 178 – 186, Barry 1973, 128 – 133. Aber wir sollen kritisch gegenüber Interpretationen, wie diese von Kymlicka über das Differenzprinzip, sein. Kymlicka 1990, 73 – 74. Pogge 1989, 196 – 207.

¹²⁵ Rawls 1971/1975, 302 – 303/282 – 283. Für eine detaillierte Beschreibung vgl. Hayden 2002, 34 – 43.

¹²⁶ Rawls 1980, 549.

¹²⁷ Rawls 1971/1975, 91 – 95/111 – 115.

¹²⁸ Rawls 1971/1975, 62/83.

¹²⁹ Rawls 1971/1975, 425/464.

¹³⁰ Die Kritik von Nagel kann hilfreich sein, um das Gegenargument zu sehen. Nagel 1973, 220 – 234.

begründet als Basis die Gerechtigkeitskonzeption, solange alle Zugang zu diesen Gütern haben. Die Betroffenen werden nämlich für diese Gerechtigkeitskonzeption stimmen, weil sie unter gleiche Voraussetzungen das Beste für jeden einzigen Teilnehmer ermöglicht. Rawls will die Fundamente bewilligen, die seinem System für die besten Deliberationbedienungen dienen, solange der Schleier des Nichtwissens aufgehoben wird. Von diesem Punkt liefert Rawls die Bedienungen, sodass seine Grundstruktur der Gesellschaft deliberativ entwickeln kann. In den folgenden Kapiteln wird die Entfaltung seines Systems weiter vorgestellt.

2.1 Habermas: Die Trennung von Öffentlichkeit und Privatsphäre im Diskurs

2.1.1 Öffentlichkeit und Diskurs

Nach der kurzen Rekonstruktion von Habermas und Rawls' Grundgedanke fange ich an, die Theorie von Habermas zu erforschen. Ich werde mich erst mit den Bedingungen seines Systems befassen, um später im Kapitel 3.1 nachzuvollziehen, wie die Schlussbegriffe seines Denkens zusammenkommen und welche Form am Ende sein deliberatives Modell annimmt. Ich will anfänglich den Begriff der Öffentlichkeit bei Habermas erläutern, der den Rahmen seiner Überlegung repräsentiert. Der Öffentlichkeitsbegriff kann als Ausgangsposition betrachtet werden. Dann erkläre ich, wie die Rolle des Diskurses¹³¹ unter diesen Rahmen lautet. In diesem Zusammenhang werde ich auch kurz die Bedeutung der Wahrheit ansprechen. Ich folge Habermas' Gedanke über Öffentlichkeit, wie sie von der Habilitationsschrift *Strukturwandel der Öffentlichkeit*¹³² bis *Faktizität und Geltung* entwickelt wurden. Habermas versucht durch den Begriff der Öffentlichkeit auch eine Analyse der Gesellschaft¹³³ zu liefern. Ich werde so nahe wie möglich an Habermas' Formulierung bleiben, vor allem dort, wo seine Aussagen mir zweideutig oder widersprüchlich erscheinen.

Versuchen wir erst allgemein den Begriff der Öffentlichkeit zu verdeutlichen. Die Idee der Öffentlichkeit hängt mit dem Begriff der Offenheit zusammen. Sie bezieht sich auf die Meinungsbildung, im Rahmen einer gleichberechtigten Teilnahme aller Bürger in öffentlichen Angelegenheiten. Der Begriff der Öffentlichkeit „ist weder geheim noch privat“¹³⁴. „Die Öffentlichkeit besteht aus den direkten und vermittelten Diskussionen der „kritisch denkenden“

¹³¹ Um die Konnotationen des Diskursprinzips mit der Diskursethik zu vermeiden, spreche ich die allgemeine Rolle des Diskurses an.

¹³² Meine Absicht ist auf gar keinen Fall dieses frühere Werk von Habermas als Ganzes zu rekonstruieren. Ich ziele nicht auf eine komplette Interpretation ab. Ich will mehr die Hauptgedanken betreffs auch des Begriffs „Diskurs“ herausziehen und auf seine Studie *Faktizität und Geltung* verwenden. Im Mittelpunkt meines Versuchs stehen Habermas' Gedanken, wie sie in *Faktizität und Geltung* entwickelt wurden.

¹³³ Im Kapitel 2.1.2 werde ich die Schilderung seiner Gesellschaftskonzeption bezüglich seiner Konzeption des Individuums erörtern.

¹³⁴ Vgl. Hölscher 1978, 414. Hier kann man auch die historische Entwicklung des Begriffes „Öffentlichkeit“ finden. Hölscher 1978, 413 – 467.

Individuen, die dadurch eine öffentliche Meinung bilden und so in der Lage sind, Druck auf das politische System auszuüben, ohne formal ein Teil von ihm zu sein.“¹³⁵ Die Öffentlichkeit ist die Voraussetzung der Willenbildung, und im Rahmen einer Demokratietheorie erfüllt sie hauptsächlich vier Funktionen: „1) Sie ist die Basis für die Entwicklung einer aktiven Bürgerschaft, 2) in der Öffentlichkeit wird das Gemeinwohl auf einer materialen Ebene bestimmt. Sie spielt daher die Rolle des Mittels für die politische Handlungsebene. 3) gewährleistete Öffentlichkeit Transparenz durch mediale Publizität und 4) die Öffentlichkeit funktioniert als Garantie für das demokratische Prinzip politischer Kompetenz.“¹³⁶ Ein weiterer wichtiger Punkt ist, dass der Leitspruch der Öffentlichkeit die Betonung der Partizipation ist. In der Öffentlichkeit wird das allgemeine Wohl des Publikums berücksichtigt. In der Öffentlichkeit werden die allgemeinen Weltanschauungen mit bestimmten politischen Themen zusammentreffen. Die Erweiterung dieser Voraussetzungen für eine neue Definition¹³⁷ des Öffentlichkeitsbegriffs, die zu dem Dienst aktiver Partizipation steht, ist nach Habermas von Belang. Habermas knüpft sogar seinen Öffentlichkeitsbegriff sowohl an diskursorientierte¹³⁸ Handlungen als auch an das Demokratieprinzip an. Die normative Darstellung des Prinzips der Öffentlichkeit ist auch dazu zuständig den Rahmen des Demokratieprinzips zu formulieren. Das Demokratieprinzip basiert auf dem Begriff der Öffentlichkeit. Dem Demokratieprinzip sind die Begriffe der Autonomie, Freiheit und Souveränität beigeordnet, welche die Voraussetzungen für eine funktionelle Gesellschaft sind. Die Volkssouveränität wird mit der Trennung von Privatheit und Öffentlichkeit durch die Einbeziehung des Gesellschaftlichen neu formuliert. Dadurch sieht man, wie eng jeder Begriff mit den anderen zusammenhängt¹³⁹. Also fängt der Ariadnefaden mit dem Begriff der Öffentlichkeit an.

¹³⁵ Dews 1993, 362.

¹³⁶ Heming 1997, 5.

¹³⁷ In dem Vorwort zur Neuauflage ist es deutlich zu sehen. Habermas 1990, 33 – 50.

¹³⁸ „Dieser Diskursbegriff der Demokratie vertraut auf die politische Mobilisierung und Nutzung der Produktivkraft Kommunikation.“ Habermas 1990, 39.

¹³⁹ Die Öffentlichkeit ist in der Zivilgesellschaft zu sehen, und sie wird mit der Hilfe eines Demokratieprinzips ihre Wesen, nämlich aktiver Partizipation durch Diskurse erreichen. Im Laufe dieser Arbeit wird den Zusammenhang dieser Begriffe deutlicher werden.

Habermas hat schon in seinem Werk *Strukturwandel der Öffentlichkeit* versucht durch eine historische Entwicklung die Idee der Öffentlichkeit zu erklären. Später hat er die Ergebnisse¹⁴⁰ seines Versuchs bezüglich der Öffentlichkeit in seinem Werk *Faktizität und Geltung* weiter angewendet. Und einerseits, während die Öffentlichkeit in *Strukturwandel der Öffentlichkeit* als allgemeiner Typus diskursiver Interaktionen funktioniert, soll sie in *Faktizität und Geltung* mit bestimmten Problemen des politischen Lebens konfrontieren. Andererseits ist die Öffentlichkeit als einen normativen Begriff in der Habilitationsschrift dargestellt, während sie in *Faktizität und Geltung* in Form „überlappenden Öffentlichkeiten“¹⁴¹ zu sehen ist. Die Frage ist: inwiefern können solche Unterschiede seinen Ansprüchen dienen, wenn er zu behaupten scheint, dass der Begriff der Öffentlichkeit den gleichen Kern hat, obwohl sie andere Form annimmt? Ich werde die Entfaltung des Begriffs der Öffentlichkeit nachgehen.

In *Strukturwandel der Öffentlichkeit* will Habermas „den Idealtypus bürgerlicher Öffentlichkeit aus den historischen Kontexten zu entfalten.“¹⁴² Er zeigte das dunkle Bild der Transformation der Öffentlichkeit, um dadurch zu betonen, dass die Tatsache der Pluralität von Öffentlichkeitsformen ein neues Öffentlichkeitssystem benötigt.¹⁴³ Habermas betont, dass die Spannungen, die durch die historische Studie der Öffentlichkeit zu sehen sind, auf die Bedeutung der öffentlichen Meinung hinweisen.¹⁴⁴ „Die Umfunktionierung des Prinzips der Öffentlichkeit basiert auf einer Umstrukturierung der Öffentlichkeit als Sphäre [...]“¹⁴⁵, die als Kommunikationssystem betrachten kann. Darüber hinaus die Form dieser Öffentlichkeit als politisches Gebot benützt werden soll,¹⁴⁶ den *in*

¹⁴⁰ Manchmal widerspricht die erste Darstellung der Öffentlichkeit der Einstellung, die er später annimmt. In der Habilitationsschrift verfolgt Habermas die Idee der Öffentlichkeit durch eine historische Perspektive. Darin stellt Habermas vor, wie die öffentliche vernünftige Erwägung das Verfahren der Deliberation einschließt. In diesem öffentlichen Raum zielen die Teilnehmer darauf ab einen Konsens zu ermöglichen. Ich werde die Darstellung des Begriffes der Öffentlichkeit in *Strukturwandel der Öffentlichkeit* und in *Faktizität und Geltung* verfolgen, um den Widerspruch anzudeuten.

¹⁴¹ Habermas 1992a, 373.

¹⁴² Habermas 1990, 12 - 13.

¹⁴³ Habermas 1990, 17.

¹⁴⁴ Habermas 1990, 343.

¹⁴⁵ Habermas 1990, 275.

¹⁴⁶ Habermas 1990, 33.

Faktizität und Geltung als Lernprozess buchstabiert ¹⁴⁷. Unter solchen Bedingungen will er den Bedarf an einer demokratischen Öffentlichkeit klar stellen. Er versucht eine Rekonstruktion der Öffentlichkeit mit dem Ziel einer systematischen Theorie der gegenwärtigen Demokratie zu schaffen. ¹⁴⁸ Die Öffentlichkeit ¹⁴⁹ funktioniert als Garantie, dass die Herrschaft der praktischen Vernunft im politischen Raum geschafft wird. Jedenfalls erkennt Habermas den Fakt der Differenzierung der modernen Gesellschaften an und verlangt deshalb eine Art von Öffentlichkeit, die sowohl die Kooperation der Teilnehmer als auch der Organisationen erfordert. „Der Grad der Öffentlichkeit einer Meinung bemisst sich daran: in welchem Maß diese aus der organisationsinternen Öffentlichkeit eines Mitgliederpublikums hervorgeht; und wie weit die organisationsinterne Öffentlichkeit mit einer externen Öffentlichkeit kommuniziert.“ ¹⁵⁰

Es ist klar, dass die Diskussion über die Öffentlichkeit sich mit normativen Elementen verbindet. Habermas' Arbeit über die Öffentlichkeit beruht auf diesen Prämissen. Öffentlichkeit funktioniert als normatives Prinzip, dessen Wesen die Rationalisierung politischen Handelns durch gemeinwohlorientierte Diskurse ist. Habermas macht deutlich, dass er von dem Modell der bürgerlichen Öffentlichkeit aus die Idee eines mächtigen Diskursverfahrens gestalten will. „Die politische Öffentlichkeit eignet sich als Inbegriff derjenigen Kommunikationsbedingungen, unter denen eine diskursive Meinungs- und Willensbildung eines Publikums von Staatsbürgern zustande kommen kann, zum Grundbegriff einer normativ angelegten Demokratietheorie.“ ¹⁵¹ Dabei hilft ihm die Trennung zwischen Gesellschaft und Staat, die er betont. ¹⁵²

Habermas unterscheidet zwischen drei Richtungen, die der Begriff der Öffentlichkeit annehmen kann oder soll. Einerseits meint damit, dass die

¹⁴⁷ Habermas 1992a, 451.

¹⁴⁸ Habermas 1990, 16 – 17.

¹⁴⁹ Nach Jäger stellt Habermas dabei zwei Typen von Öffentlichkeit gegenüber. Einerseits geht es um die Öffentlichkeit des bürgerlichen und andererseits um die Öffentlichkeit des sozialstaatlichen Zeitalters. Jäger 1973, 57.

¹⁵⁰ Habermas 1990, 30.

¹⁵¹ Habermas 1990, 38.

¹⁵² Habermas 1990, 23. „Die faktische Aufhebung einer tendenziellen Trennung von Staat und Gesellschaft habe ich anhand ihrer juristischen Spiegelungen einerseits als neokorporatistische „Vergesellschaftung des Staates“ andererseits als eine „Verstaatlichung der Gesellschaft“ konzipiert, die infolge der interventionistischen Politiken eines nunmehr aktiven Staates eintritt.“

Öffentlichkeit eine Art von Neutralisierung¹⁵³ benötigt, oder anders gesagt eine innere Rekonstruktion.¹⁵⁴ Andererseits ist es wichtig, die Grenzen zwischen der privaten Sphäre und dem politischen Raum deutlicher zu definieren und folglich eine diskursive Art von Demokratie zu entwickeln. „Der Diskursbegriff der Demokratie vertraut auf die politische Mobilisierung und Nutzung der Produktivkraft Kommunikation.“¹⁵⁵ Der Punkt, der Habermas zu diesem Teil macht, ist die Verfahrensbedingungen, „die moralisch beurteilt werden müssen.“¹⁵⁶ Dieser moralische Punkt ist in der späteren Studie von *Faktizität und Geltung* auf die Ebene der politischen Öffentlichkeit nicht mehr zu sehen.¹⁵⁷ In *Faktizität und Geltung* funktioniert die Öffentlichkeit einerseits „als Medium der Selbstverständigung sozialer Akteure, und andererseits ist ein Instrument aufgeklärter Meinungsbildung auf Seiten des staatsbürgerlichen Publikums und eine Form der Rationalisierung der staatlich-politischen Willenbildung und Entscheidungsfindung.“¹⁵⁸

Das Werk *Strukturwandel der Öffentlichkeit* ist ein verzweifelter Versuch den Zerfall der bürgerlichen Öffentlichkeit zu schreiben. Zu dieser Richtung gehört auch die Beschreibung der Entwicklung des „Publikums.“¹⁵⁹ Zu diesem Experiment soll auch seine Definition der Öffentlichkeit beitragen. Er will die öffentliche Meinung und die Trennung zwischen Gesellschaft und Staat unter einem Dach bringen. „Die politische Öffentlichkeit geht aus der literarischen hervor; sie vermittelt durch öffentliche Meinung den Staat mit Bedürfnissen der Gesellschaft.“¹⁶⁰ Durch diesen Prozess will Habermas die Idee der Öffentlichkeit neu aufzustellen. Aber die Anmerkung, die man hier machen

¹⁵³ „In die Kommunikationsvoraussetzungen jeder Argumentationspraxis sind ja die Zumutung der Unparteilichkeit und die Erwartung eingebaut, dass die Teilnehmer ihre jeweils mitgebrachten Präferenzen in Frage stellen und transzendieren; die Erfüllung, beider Voraussetzungen muss sogar zur Routine gemacht werden.“ Das ist eine innere Rekonstruktion des Begriffes, die Habermas verlangt. Habermas 1990, 41.

¹⁵⁴ Es ist der Ausgangspunkt, was sich Habermas unter dem Begriff „Strukturwandel“ vorstellt.

¹⁵⁵ Habermas 1990, 39.

¹⁵⁶ Habermas 1990, 40. „Verhandlungen müssen sich auf den Austausch von Argumenten stützen; und ob sie zu fairen Kompromissen führen, hängt wesentlich von Verfahrensbedingungen ab, die moralisch beurteilt werden müssen.“

¹⁵⁷ Die Formulierung, die man in *Faktizität und Geltung* zu sehen ist, lautet: „Das Diskursprinzip (D) muss auf einer Abstraktionsebene liegen, die gegenüber Moral und Recht neutral ist.“ Vgl. Habermas 1992a, 154.

¹⁵⁸ Schmalz-Bruns 1995, 103.

¹⁵⁹ Habermas 1990, 84. „Das publikum entwickelt sich zum Publikum, das subjectum zum Subjekt, der Adressat der Obrigkeit zu deren Kontrahenten.“

¹⁶⁰ Habermas 1990, 90.

kann, ist: Es ist klar; Habermas will den Zerfall der Öffentlichkeit feststellen, aber „wie kann [man] etwas zerfallen, das nicht gegeben ist?“¹⁶¹

Um seinen Begriff der Öffentlichkeit weiter zu rechtfertigen, hebt Habermas hervor, „dass das Zusammenspiel zwischen der institutionell politischen Willensbildung und der spontanen Kommunikationswirkungen „auf Entdeckung und Problemlösung“ programmieren soll.“¹⁶² In diesem Kontext erklärt Habermas seine Vorstellung über die Demokratie, die kein erreichter Zustand ist, sondern sie braucht eine Handlungsperspektive, und diese soll auch den Kern eines Öffentlichkeitsbegriffes sein. Und während in *Strukturwandel der Öffentlichkeit* Habermas den Begriff „Institution“ unter einer allgemeinen Perspektive benutzt, ohne dabei zu erwähnen, dass um die Institutionalisierung der Öffentlichkeit geht, um so eine Handlungsperspektive zu bewähren, versucht er später in *Faktizität und Geltung* diesen Begriff einzuführen, ohne neue Grenzen bezüglich des Öffentlichkeitsbegriffes nach dem neuen Kontext darzustellen¹⁶³. Jetzt behauptet er, dass sowohl der Begriff der Öffentlichkeit als auch der Begriff der Zivilgesellschaft empirische Elemente beinhaltet¹⁶⁴, obwohl er in der Habilitationsschrift sagte, dass er die Öffentlichkeit als normatives Prinzip entwickeln wollte. Und trotz der neuen Bedingungen, die jetzt im *Faktizität und Geltung* gründen will, benutzt er weiter den gleichen Begriff, der früher nur als normatives Prinzip eingeführt wurde. Die Öffentlichkeit schließt die folgenden Grundelemente ein: „Öffentlichkeit ist zwar eine ebenso elementares gesellschaftliches Phänomen wie Handlung, Akteur, Gruppe oder Kollektiv [...] sie ist ein Netzwerk für die Kommunikation von Inhalten und Stellungnahmen, [...] sie reproduziert sich über kommunikatives Handeln und sie zeichnet sich vielmehr durch eine Kommunikationsstruktur aus, die auf den im kommunikativen Handeln erzeugten sozialen Raum.“¹⁶⁵ Sein

¹⁶¹ Kunczik 1984, 113.

¹⁶² Habermas 1990, 43.

¹⁶³ Habermas sagt nur dass „die Öffentlichkeit nicht als Institution begreifen kann.“ Habermas 1992a, 435. Aber, wie stellt er das sich vor, wenn der Übergang der Zivilgesellschaft mittels der Öffentlichkeit zum Rechtsstaat die Anwesenheit der Öffentlichkeit auch in Form „Institutionen“ verlangt? Aufgrund dieser These macht keinen Sinn dann, wenn er in der Definition der Öffentlichkeit Begriffe wie solche benützt: „mehr oder weniger spontan.“

¹⁶⁴ Habermas 1992a, 451. „Die eingeführten Begriffe der politischen Öffentlichkeit und der Zivilgesellschaft haben empirische Referenzen und stellen nicht bloß normative dar.“

¹⁶⁵ Habermas 1992a, 435–436.

Öffentlichkeitsbegriff hat jetzt nichts mit „Normengefüge“¹⁶⁶ zu tun. Sie ist viel mehr eine Beschreibung empirischer Referenzen, anstatt neben den empirischen Elementen noch normative hinzukommen. Die Öffentlichkeit bezieht sich einerseits auf die Realität, damit sie als Kommunikationsstruktur verstanden wird, und andererseits hat er mit empirischen Elementen zu tun, um den Zusammenhang mit der Zivilgesellschaft zu bewahren. Und obwohl er sagt, dass die Öffentlichkeit nicht bloß normative Elemente darstellt, hat er mit der Neuformulierung der Öffentlichkeit ihre normative Perspektive nicht erörtert. Inwiefern ist der Öffentlichkeitsbegriff jetzt *in Faktizität und Geltung* normativ? Und weiter obwohl in dem *Strukturwandel der Öffentlichkeit* die Rede über eine öffentliche Sphäre war, in *Faktizität und Geltung* spricht für die Bedeutung viele verschiedener öffentlichen Sphären¹⁶⁷, vor allem an seine neue Schilderung der Zivilgesellschaft treu zu bleiben.

Die Zivilgesellschaft¹⁶⁸ ist die Grundlage autonomer Öffentlichkeit. Sie soll sich mittels der sozialintegrativen Kraft der Solidarität entfalten und gegenüber den anderen beiden Mechanismen gesellschaftlicher Integration (Macht und administrative Macht) über Meinungs- und Willensbildung sowie über das Rechtsmedium behaupten können.¹⁶⁹ „Der institutionelle Kern der Zivilgesellschaft besteht aus nicht-staatlichen und nicht-ökonomischen Vereinigungen auf freiwilliger Grundlage: politischen Bewegungen, kulturellen Verbänden, Kirchen, Bürgerinnenforen, Freizeitvereine usw.“¹⁷⁰ Die Assoziationen können nach Habermas über die Kommunikationsstrukturen der Öffentlichkeit lebensweltlich verankert werden.¹⁷¹ Man kann klar sehen, dass der Begriff der Zivilgesellschaft das Prinzip der Öffentlichkeit zu konkretisieren versucht.¹⁷² Diese Konkretisierung wird wieder unter dem Schutz¹⁷³ des Diskurses verflochten wird, jener neuere Ausdruck für solche spontanen

¹⁶⁶ Habermas 1992a, 435. „Die Öffentlichkeit ist selbst kein Normengefüge mit Kompetenz- und Rollendifferenzierung, Mitgliedschaftsregelung usw.“

¹⁶⁷ Ich finde die Interpretation von Scheuerman in vielen verschiedenen Punkten interessant. Vgl. Scheuerman 2002, 61 – 85. Erinnern wir uns: Habermas betrachtet die Zivilgesellschaft als „Netzwerk von sich überlappenden subkulturellen Öffentlichkeiten.“ Habermas 1992a, 373.

¹⁶⁸ Ich erwähne hier kurz einige Bestandteile der Zivilgesellschaft. Im Kapitel 3.1.1 folgt eine detaillierte Darstellung der Zivilgesellschaft.

¹⁶⁹ Habermas 1992a, 363.

¹⁷⁰ Restorff 1997, 88.

¹⁷¹ Habermas 1998a, 443.

¹⁷² Habermas 1992, 443.

¹⁷³ Der Diskurs als Scharnier zwischen Zivilgesellschaft und Öffentlichkeit.

Bewegungen und Verbindungen außerhalb der Reichweite des Staates ist, die das Interesse der Politik auf neue Probleme und Perspektiven lenken.¹⁷⁴ „In komplexen Gesellschaften bildet die Öffentlichkeit eine intermediäre Struktur, die zwischen dem politischen System einerseits, den privaten Sektoren der Lebenswelt und funktional spezifizierten Handlungssystemen andererseits vermittelt.“¹⁷⁵

Also schließe ich mich mit der Kritik von Heming an, wenn er sagt, dass der entfaltete Theorierahmen von Habermas bezüglich der Idee der Öffentlichkeit lückenhaft ist.¹⁷⁶ Es scheint mir noch hinzuzukommen, dass Habermas die Bedeutung der Öffentlichkeit¹⁷⁷ für die Rechtfertigung der deliberativen Politik in dem späteren Werk einschränkt. Wenn man so etwas schaffen will, soll man vorbereitet sein, zwei Richtungen zu legitimieren; auf der einen Seite geht um die kommunikative Perspektive und auf der anderen um die institutionelle Perspektive. Dann ist er mit Problemen auf zwei verschiedenen Ebenen konfrontiert, nämlich der politischen – praktischen Ebene und der internen Probleme der Theorie im Bezug auf die Konstruktion. Es taucht auf der praktischen Ebene das Problem auf, das Fraser im Bezug auf Habermas über “strong“ und “weak publics“ betont hat.¹⁷⁸ Es geht um die Frage der öffentlichen und privaten Sphäre. Dabei gibt es verschiedene Perspektive, nach denen man Entscheidungen fällt. Im privaten Raum ist eine Perspektive entscheidend, und im öffentlichen Raum eine andere. Wer entscheidet darüber? Wenn man über politische Entscheidungen diskutiert, sind dann die Schwierigkeiten größer geworden. Wenn alle mögliche Themen in der öffentlichen Sphäre eintreten, um politische Angelegenheiten zu regeln, wer wird die Kriterien einsetzen, die bezüglich der Diskussionen zwischen Themen der Gerechtigkeit und des Gutes unterscheiden können? So sieht aber das Modell von Habermas aus. Das

¹⁷⁴ Habermas 1992a, 447.

¹⁷⁵ Habermas 1992a, 451.

¹⁷⁶ Heming 1997, 70 - 75. Heming behauptet, dass Habermas seine These über die Öffentlichkeit in der Habilitationsschrift nur fragmentarisch beschreibt, während er später, und auch durch die Entwicklung seines Gedankens in *Theorie des kommunikativen Handelns*, in *Faktizität und Geltung* „ seine diskurstheoretischen Überlegungen auf der Ebene gesellschaftlicher Applikationszusammenhänge stetig mehr in Richtung einer legalistischen Interpretation reformuliert, die mehr auf eine Umsetzung diskursiver Verfahrensweisen im Kontext repräsentativer Strukturen setzt, als auf den Ausbau direkt-demokratischer, partizipatorischer politischer Praktiken.“ Heming 1997, 115.

¹⁷⁷ Ich lese sowieso die Strukturwandel der Öffentlichkeit so, dass Habermas schließlich nur eine liberale Öffentlichkeit darstellt.

¹⁷⁸ Fraser 1997, 108 - 109.

problematische bei Habermas ist wie die täglichen Urteile funktionieren, wie genau eine normative Gültigkeit erreicht wird. Wie werden die demokratischen Urteile erzielt? Über politischen Diskussionen braucht man eine normative Gestalt, die eine allgemeine Gültigkeit hat. In dem politischen Feld sollen die Grundsätze einer gerechten Ordnung moralisch neutral.

Wie ich schon erwähnt habe, hat Habermas sich zum Ziel gesetzt, durch ein Prinzip der Öffentlichkeit eine starke Form von kommunikativen Verfahren zu ermöglichen. Und es ist ihm bewusst, dass, wenn er eine starke strukturelle Öffentlichkeit schaffen will, die herrschaftsfreie Kommunikation das Mittel dazu ist. „Diskurs“ ist theoretische Begründungs-, besser Rechtfertigungsinstanz schlechthin.¹⁷⁹ Der Diskurs dient allein „der Zweck der Verständigung.“ „Diskurs“ ist in diesem Fall analog zu „Vertrag“ anzusehen.¹⁸⁰ Der Diskurs¹⁸¹ funktioniert bei Habermas sowohl als Methode als auch Lebensform. Einerseits wird den Diskurs als Methode funktionieren, im Sinne, dass die Akteure nach dem Weg der Wahrheit¹⁸² bezüglich des besten Arguments richten können, und andererseits wird als eine Art von Lebensweise betrachtet, unter der die Individuen ihre Entscheidungen treffen werden.

Die Frage, die man offensichtlich stellen würde, lautet: Wie werden die praktischen Fragen beantwortet und die Gültigkeit moralischer Urteile begründet? Der Diskurs bietet das Legitimationskriterium sowohl politischer Handeln als auch politischer Institutionen. Habermas denkt, dass die Demokratie als politisches System verwirklicht werden könnte, wenn die Willensbildung sich an das Prinzip einer herrschaftsfreien Diskussion bindet. Wenn einerseits diese Bedingung ermöglicht und alle Teilnehmer als gleiche und freie Personen betrachtet werden können, werden dann die Grundlagen der Gesellschaft gerechtfertigt? Die Demokratie wird in politischen und institutionalisierten Diskurse ihren wirklichen Sinn entdecken und sich „deliberative“ Demokratie nennt. Diese Idee kann nur innerhalb eines Staats und seiner Institutionen stattfinden. Habermas erkennt auch, dass dies deliberative Modell der Demokratie nicht so abstrakt sein soll. Es soll nicht a-priori offen für alle

¹⁷⁹ Willms 1973, 173.

¹⁸⁰ Willms 1973, 174.

¹⁸¹ Wenn man die Rolle des Diskurses bei Habermas folgt, stellt sich oft die Frage: Kann es nicht wahr sein, dass der Diskurs überfrachtet ist?

¹⁸² „Wahrheit und die diskursiven Bedingungen für die rationale Akzeptabilität von Wahrheitsansprüchen erläutern sich wechselseitig.“ Habermas 1992a, 53.

möglichen politischen Organisationsformen sein. Dieses Modell schließt nicht Elemente wie Repräsentation aus. Die deliberative Demokratie durch Diskussion bedeutet zwar nicht, dass die Teilnehmer ohne Verpflichtungen mit jeder Art von Freiheit ihre Leben führen können, aber es reicht lange noch nicht auf eine solche Basis ein ganzes System aufzubauen. Es ist logisch, dass Habermas den Konsensus durch den Diskurs nicht absetzen würde, um so eine naive Theorie aufzubauen. Er hat zwar versucht, Normen durch einen Legitimationsprozess zu begründen, aber es legitimiert nicht unbedingt die Frage: „Warum ist die deliberative Demokratie besser, wenn er nur die Institutionen und das allgemein Organisationssystem durch den Diskurs ersetzt hat? Die diskursive deliberative Theorie der Demokratie ist als philosophische politische Theorie zu verstehen. Habermas versucht „Diskurs“ und die Idee der Demokratie auf die gleiche Ebene zu setzen.

Aber Habermas gibt keine genauen Informationen, welche Voraussetzung stattfinden sollen, um der Diskurs zu verwirklichen. Er sagt nur: „Alle Angehörige müssen, wenn auch nicht notwendig in gleicher Weise, am Diskurs teilnehmen können.“¹⁸³ Wie können die Individuen Autonomie erlangen? „Als Rechtssubjekte erlangen sie Autonomie erst dadurch, dass sie sich zugleich als Autoren der Rechte verstehen und betätigen, denen sie sich als Adressaten unterwerfen wollen.“¹⁸⁴ Die einzige genaue Definition betrifft das Diskursprinzip: „Das Diskursprinzip kann über das Rechtsmedium die Gestalt eines Demokratieprinzips nur annehmen, indem sich beide miteinander verschränken und zu einem System der Rechte ausbilden, das private und öffentliche Autonomie in ein Verhältnis wechselseitiger Voraussetzungen bringt.“¹⁸⁵ „Diskurse herrschen nicht. Sie erzeugen eine kommunikative Macht, die die administrative nicht ersetzen, sondern nur beeinflussen kann. Dieser Einfluss beschränkt sich auf die Beschaffung und den Entzug von Legitimation.“¹⁸⁶

Wir können vermuten, dass der Diskurs nach Habermas das Ergebnis der Rationalisierung des gesuchten Subjektes sein soll. Die Resultate jeder Art von

¹⁸³ Habermas 1998a, 221.

¹⁸⁴ Habermas 1998a, 160.

¹⁸⁵ Habermas 1998a, 162.

¹⁸⁶ Habermas 1990, 44.

Diskurs sollen als eine Form von dauernder Revision sein, die rational ergeben wird.¹⁸⁷ Die Rationalität enthält vier verschiedene Stufen. Diese sind: die Verständlichkeit, die Wahrheit, die Richtigkeit und Wahrhaftigkeit¹⁸⁸. Die Wahrheit besteht nicht in Konsensus, sondern sie ist die Prozedur der Argumentation, in der Argumente wiederhergestellt wurden. Die Wahrheit ist sozusagen, der Mittel, um einen rational Konsensus zu erreichen.¹⁸⁹ Der Konsensus kann sich durch die Prozedur der Argumentation ergeben, wenn das Kriterium der idealen Sprechsituation erfüllt wird. Habermas hat als Prototyp den psychoanalytischen Diskurs. Er betont, dass der psychoanalytische Diskurs sowohl mehr als auch weniger im Vergleich zu normalen Diskursen schaffen kann.¹⁹⁰

Und wenn die Bedingung eines freien Kommunikationsverfahrens erfüllt wird, kann man dann über eine gut funktionierte Gesellschaft sprechen. Der Diskurs ist das Mittel dazu, das sein Projekt der Deliberation in Erfüllung gehen kann. Der Diskurs unterscheidet sich vom kommunikativen Handeln, solange das kommunikative Handeln auf die oberflächlichen Informationen beschränkt bleibt und es um den Austausch von Mitteilungen oder Hinweisen geht, sorgt der Diskurs dafür entscheidende Verantwortungen zu tragen und nach befriedigenden Begründungen der diskutierten Themen zu suchen.¹⁹¹ Ob das diskursive Verfahren erfolgreich wird, zeigt sich im Konsensus, der sich einstellt, wenn das diskursive Verfahren genügende Beweise bringt. Die Frage, die man hier stellen würde, lautet: Wer beurteilt, ob ein solcher Konsensus falsch oder wahr sei? Habermas behauptet, dass die Beteiligten eines Diskurses in der Lage sind zwischen Grundlegendem und Sekundärem, zwischen Sein und Sollen zu unterscheiden. Der Status, in dem so etwas ausgeführt wird, ist die ideale Sprechsituation.¹⁹² Aber, wie sollen wir uns die ideale Sprechsituation genau vorstellen? Welche Bedingungen sollen auf jeden Fall vorausgesetzt sein? Habermas betont nur, dass die Verwirklichung der idealen Sprechsituation die

¹⁸⁷ Habermas 1973b, 252ff.

¹⁸⁸ Sie sind die so genannten Geltungsansprüche. Ich komme noch einmal später darüber zu sprechen.

¹⁸⁹ Habermas 1973b, 219.

¹⁹⁰ Für eine ausführliche Erklärung: Vgl. Habermas 1973b, 260.

¹⁹¹ Luhmann / Habermas 1971, 130. Vgl. also Treibel 2000, 161-162. Sie definiert die Diskurse als die Gesprächssituationen, in denen die Teilnehmer durch Problematisierung nach Konsens streben.

¹⁹² Luhmann / Habermas 1971, 134ff.

„symmetrische Verteilung“ der Chancen, um an den Diskurs teilzunehmen und der aktiven Beteiligung benötigt.¹⁹³ Aber unter welche Normen so etwas gesehen kann, bleibt unklar.

In *Strukturwandel der Öffentlichkeit* sind die Begriffe sowohl des „freien Diskurses“ als auch der „ungenierten Kommunikation“, die eng mit der Idee der Öffentlichkeit verbunden sind, nicht systematisch entfalten worden, um ein Fundament des politischen Systems zu bilden. Jetzt versucht er im *Faktizität und Geltung* mehr eine Definition der Öffentlichkeit zu liefern, die auf einer politischen Perspektive basieren soll. Er versteht die politische Öffentlichkeit als eine Kommunikationsstruktur, die über ihre zivilrechtliche Basis in der Lebenswelt¹⁹⁴ verwurzelt ist. Der öffentliche Raum konstituiert sich sprachlich¹⁹⁵ und die Träger der politischen Öffentlichkeit sind Staatsbürger und Gesellschaftsbürger.¹⁹⁶ Daraus folgt, dass Öffentlichkeit das Ergebnis des Diskurses oder anders gesagt, der Diskurs ihr wichtigster Bestandteil ist. Nach Habermas bedeutet Diskurs, dass das beste Argument vorherrscht. Es ist wichtig die Institutionsrahmen der Gesellschaft in Betracht zu ziehen. Habermas braucht keine materiale Basis auf die sein System aufbauen kann. Er will mehr ein Programm ankündigen, das die soziale Integration als allgemein die Integration eines Systems fundiert. Zusätzlich scheint es, dass Habermas den Unterschied zwischen kommunikative und vernünftige Handeln dem strategischen und instrumentalen Handeln gegenüberstellen will. Weiter vergleicht er normativ gesicherte Handeln mit kommunikativem Handeln.

Die Öffentlichkeit übernimmt jetzt eine Reihe von Verantwortungen in den politischen Gesellschaften. Die unterschiedlichen Probleme zwischen den Teilnehmern werden in der Öffentlichkeit mit der Hilfe des Diskurses bearbeitet. „Die politische Öffentlichkeit [...] soll der Verständigungspraxis der Staatsbürger

¹⁹³ Luhmann /Habermas 1971, 139. „Die symmetrische Verteilung der Chancen bei der Wahl und der Ausübung von Sprechakten sind sprachtheoretische Bestimmungen für das, was wir herkömmlicherweise mit den Ideen der Wahrheit, der Freiheit und der Gerechtigkeit zu fassen suchen.“

¹⁹⁴ Habermas hat in seiner Studie *Zur Logik der Sozialwissenschaften* Lebenswelt als die Grundlage des Weltverständnisses definiert. Nach Habermas lebt und handelt jeder Mensch in seiner konkreten „Lebenswelt.“ Es geht um ein Gebiet von Allgemeinwissen bezüglich des Umgangs mit anderen Menschen und die Erwartungen, die jeder in diesem Rahmen hat. Vgl. Habermas⁵1982. Ich werde den Begriff der „Lebenswelt“ im Kapitel 2.1.2 betreffs der Individuen erläutern.

¹⁹⁵ Habermas 1992a, 437.

¹⁹⁶ Habermas 1992a, 442.

die Integrationskraft und die Autonomie sichern helfen.“¹⁹⁷ Und dann kommt von nirgendwo eine Mitteilung, in der die öffentliche Meinungsbildung, institutionalisierte Wahlentscheidungen und legislative Beschlüsse gewährleisten sollte.¹⁹⁸ In diesem Fall werden die Grenze zwischen „Staat“ und „Gesellschaft“ bei der „Zivilgesellschaft“ zwar respektiert, aber sie unterscheidet sich selbst als soziale Grundlage autonomer Öffentlichkeiten vom ökonomischen Handlungssystem ebenso wie vor der öffentlichen Administration. Über die Organisationsform freiwilliger Assoziationen lassen sich spontane herrschaftsfreie Beziehungen nicht kontraktualistischer Art denken.¹⁹⁹ Die politischen Meinungen und Willensbildungsprozess stehen nach Habermas im Mittelpunkt und er stimmt insofern mit dem Republikanismus überein, der auf institutionalisierte Prinzipien und Verfahren als anspruchsvolle Kommunikationsformen des Rechtsstaats²⁰⁰ mehr Wert legt als auf eine kollektiv handlungsfähige Bürgerschaft. Habermas will eine Gesellschaft, in der die Volkssouveränität prozedurarisiert und das politische System an die peripheren Netzwerke der politischen Öffentlichkeit zurückgebunden ist. Der Staat bildet eine konkrete Rechtsgemeinschaft, die ihren Staatsangehörigen spezielle Verpflichtungen erforderlich sind. Der Diskurs hat auch hier die Funktion diese Forderungen umzusetzen. Auf der einen Seite fordert Habermas eine Wiederstärkung der Formen eines argumentativen Diskurses in den angepassten Institutionen des Parlaments der politischen Parteien und der Verbände. Auf der anderen Seite erkennt er an, dass soziale Bewegungen in den Institutionen der Bürger oder der Zivilgesellschaft eine nötige Ressource moderner Politik sind. Die ideale Sprechsituation²⁰¹ wird dafür als *Deus ex machina* benutzt.

Habermas nennt ideale Sprechsituation „die Lage, in den Kommunikationen nicht nur durch äußere kontingente Einwirkungen, sondern auch nicht durch Zwänge behindert werden, die sich aus der Struktur der Kommunikation selbst ergeben. Die ideale Sprechsituation schließt

¹⁹⁷ Habermas 1992a, 327.

¹⁹⁸ Habermas 1992a, 462.

¹⁹⁹ Habermas 1992a, 620.

²⁰⁰ Habermas 1992a, 361.

²⁰¹ Ich erkläre die Rolle der idealen Sprechsituation nach Habermas, ohne davon überzeugt zu sein.

Verzerrungen der Kommunikation aus.“²⁰² Habermas scheint davon auszugehen, dass in der idealen Sprechsituation die folgenden Bedingungen²⁰³ erfüllt werden sollen: Gleiche Chancen für alle Teilnehmer. Diese Chancen betreffen sowohl den Anfang als auch die Fortführung der Diskurse. Gleiche Chancen der Beteiligung. Gleiche Chancen zum Ausdruck der Einstellungen und keine Art von Prämissen. Kann man auch sagen, dass neben der idealen Sprechsituation auch ein idealer Diskurs existiert? Die Probleme fangen eben dann gerade an. Was wird, wenn einige Teilnehmer schweigen wollen oder dem Diskurs sich verweigern. Diese sind nur einige Möglichkeiten, die Habermas nicht in Betracht zieht.²⁰⁴

In der idealen Sprechsituation idealisiert Habermas die Anwesenheit des Diskurses. Die Entstehung der Öffentlichkeit zielt ab dabei zu helfen. Aber solche breit verwaltete Öffentlichkeit bereitet Schwierigkeiten, die durch so einen öffentlichen Diskurs schwieriger sein könnte. Die öffentliche Meinung soll in eine Entscheidung im rationalen Konsensus verwandelt werden. Zu fragen ist zunächst, ob es nicht wahr sein kann, dass diese Struktur unter solchen Umständen eine rein spekulative Utopie ist. Habermas baut ein Abstraktum auf, das nicht als soziale Arena politischen Diskurses dient. Wir sollen jetzt näher die Habermaschen Gedanken untersuchen.

Die „ideale Sprechsituation“ zielt nicht nur darauf die theoretische Ebene, sondern auch die praktische Ebene zu beherrschen. Auf der einen Seite steht die Verwirklichung der Konsensustheorie der Wahrheit und auf anderen die Institutionalisierung der Diskurse.²⁰⁵ Die ideale Sprechsituation verlangt, wie Ulrich Weihe betont, Bestimmungen auf Diskurse und auf Organisation von Handlungszwängen zu beziehen.²⁰⁶ Können wir mit dieser Definition etwas anfangen? Die Frage bleibt noch: Was bedeutet ideale Sprechsituation? Die Bezeichnung „ideal“ kann problematisch sein. Wir können nicht alle das Gleiche dadurch meinen. Nach Habermas ist die ideale Sprechsituation²⁰⁷ das

²⁰² Habermas 1973b, 255.

²⁰³ Habermas 1973b, 255 – 256.

²⁰⁴ Ich will mich nicht auf die Diskussion einlassen, wie man den Unterschied zwischen falschem und wahren Konsensus definieren kann. Vgl. Höffe 1976, 313- 332.

²⁰⁵ Vgl. Habermas 1973, 211ff.

²⁰⁶ Weihe 1979, 92.

²⁰⁷ Für die Befürwortung der idealen Sprechsituation argumentiert Benhabib. Benhabib 1986, 284 – 288.

Vorwegnehmen einer wünschwerten Lebensform. Die Verständigung ist das Schlüsselwort. „Der Diskurs ist die Fortsetzung des verständigungsorientierten Handelns“²⁰⁸ und es soll noch einmal betont werden, dass, wenn man den Begriff „wahr“ und wahrer Konsens“ benutzen will, die beide Bezeichnungen nicht verwechseln soll.²⁰⁹ Aber welche Antwort liefert Habermas, wenn die Diskussion um praktische Fragen geht? Er braucht einen Begriff, der sowohl die Rationalität als auch das Handeln zufrieden stellen würde.

Ich will jetzt die Bedeutung der Wahrheit²¹⁰ bei Habermas erläutern. Der Begriff der Wahrheit liegt als die Basis dem Konsensus zugrunde. Die Wahrheit kommt von der Kraft des besseren Arguments. Dadurch schafft Habermas den wünschwerten Konsensus²¹¹. Konsensus ist die „intersubjektive Anerkennung kritisierbarer Geltungsansprüche.“²¹² Es ist ein Konsensus der Argumente²¹³. Habermas sucht nach dem Wesen der Wahrheit.²¹⁴ Es geht um einen Austausch der Meinungen, aber wenn man ein deliberative Modell der Demokratie in der Realität durchsetzen will, soll auch rationale Argumente als Ausgangspunkt vorkommen, die nur Zwecküberlegungen enthalten. Zusätzlich ist die Wahrheit ein Rechtfertigungsbegriff, „ohne epistemischen Index.“²¹⁵ Das Wesen der Wahrheit ist sowohl mit einer Theorie der Gesellschaft als auch mit dem Begriff der Intersubjektivität verbunden. Er ist der Meinung, dass unsere Aussagen als Aktoren durch überzeugende Gründe gerechtfertigt sind, nicht nur in bestimmten Kontexten, sondern „in allen möglichen Kontexten, also gegen jedermann.“²¹⁶ Habermas betont, dass die kommunikativen Ziele zu erreichen

²⁰⁸ Habermas²1984, 211.

²⁰⁹ Vgl. also Scheit 1987, 305.

²¹⁰ „Die Bedingungen für die Wahrheit von Aussagen ist die potentielle Zustimmung aller anderen.“ Habermas²1984, 109.

²¹¹ Habermas glaubt an die Macht des Konsensus, aber der Konsensus wird in *Faktizität und Geltung* vorausgesetzt. Über die Erläuterung der Notwendigkeit eines Konsensus bei Habermas vgl. McCarthy 1995, 476 – 480. Aber McCarthy ist nicht der Meinung, dass die demokratische Meinungsbildung nach den Regeln des diskursiven Verfahrens verstanden werden kann. Auch McCarthy 1996, 360 –365.

²¹² Habermas 1981a, 37.

²¹³ Dryzek betont, dass Habermas nach einem Konsensus „on matters of morality and truth“ sucht. Dryzek 2000, 48.

²¹⁴ Habermas 1973b, 230ff.

²¹⁵ Habermas 1999, 52.

²¹⁶ Habermas 1999, 259. Habermas liefert nicht genügend Argumente um diese Aussage zu rechtfertigen. Wie kann er rechtfertigen, dass wir als Aktoren immer mit überzeugten Gründen gegen alle möglichen Themen argumentieren können?

sind, wenn die Verständigung durch die Sprache erzielt wird.²¹⁷ „Wenn von den Kommunikationspartnern „reziprok“ bestimmte, „Geltungsansprüche“ erhoben und anerkannt werden, sind die Kriterien dann der „Verständlichkeit“, „Wahrheit“, „Richtigkeit“ und „Wahrhaftigkeit“ bezeichnet.²¹⁸ Nach Habermas „lässt sich Wahrheit nur mit Bezugnahme auf die Pragmatik einer bestimmten Klasse von Sprechakten klären.“²¹⁹ Die Teilnehmer treten in einen Diskurs ein, und dann wird der Konsensus von der Rationalität regiert.²²⁰ Habermas will dadurch zeigen, dass Konsensus und Wahrheit nicht widersprüchlich zueinander stehen. Wahrheit und Objektivität sind nach Habermas nicht ein und dasselbe.²²¹ Die Wahrheit und durch sie erreichter Konsensus sind die Basis, die ideale Sprechsituation sich vorzustellen. Der Konsensus ist vorausgesetzt. Das Bestimmen der idealen Sprechsituation kann unter die Begriffe der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Freiheit angesehen werden.²²² Es soll aber nicht falsch interpretiert werden nämlich, den Wahrheitskonsensus als die einzige adäquate Grundlage der Diskussion zu sehen. Es geht um die Effektivität der Argumente, die Begründung. Die letzte Formulierung, die Habermas verwendet, ist die Folgende: „Vielleicht sollte ich besser von einer Diskurstheorie statt von einer Konsensustheorie der Wahrheit sprechen, um Missverständnisse vorzubeugen.“²²³ Er erkennt, dass eine Wahrheitstheorie leicht ist zu widerlegen. Es ist klar, dass das Kriterium der Wahrheit der Diskurs ist. Aber das Problem liegt trotzdem auf den Hand: Wie kann Habermas diesen Konsensus garantieren? Wir sollen auch uns fragen, wenn Habermas den Konsensus als Telos der sprachlichen Kommunikation schildert, welche Bedeutung hat dann die Sprache, wenn sie die soziale Integration steuert? Habermas sucht nach Wellmer zwanghaft nach Konsens.²²⁴ Die Sprache, die im Mittelpunkt steht, hat Ansprüche, die die Teilnehmer verpflichten, mit verschiedenen Bereichen gut

²¹⁷ Habermas 1984, 596.

²¹⁸ Habermas 1973b, 220. „Wahrheit ist für Habermas nicht anderes als Zustimmungsfähigkeit, Richtigkeit die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit die Unverstelltheit und Aufrichtigkeit der beteiligten Personen selbst.“ Treibel 2000, 161. Für eine Schilderung der Geltungsansprüche vgl. auch Pauly 1989, 125 – 127. Larmore bemerkt den problematischen Charakter der Geltungsansprüche, wenn Habermas zwischen empirischen und moralischen Urteile unterscheidet. Larmore 2001, 117.

²¹⁹ Habermas 1973b, 212.

²²⁰ Habermas 1973b, 240.

²²¹ Scheit 1987, 98 – 99.

²²² Habermas 1973a, 301.

²²³ Habermas 1973b, 264.

²²⁴ Wellmer 1992, 18 – 30.

auszukennen. „Der kontexttranszendierende Charakter des Wahrheitsbegriffs nicht konsens theoretisch, sondern fallibilistisch gedeutet werden sollte.“²²⁵ „Es ist der Wahrheitsbegriff selbst empirischer oder theoretischer Wahrheit einengt, auch die ethische Dimension von Lebensformen unter einen Revisionsvorbehalt stellt: auch unser Leben kann sich als falsch erweisen, und auch bei der Änderung des Lebens spielen Einsichten und Argumente eine Rolle.“²²⁶

Aber nach Habermas sind die Teilnehmer im Diskurs davon überzeugt, dass sie einen Konsens erreichen können, wenn sie Argumente mitbringen, die auf die Realität basieren. Die Teilnehmer werden in dem Diskurs nicht nur bei einfachen Reaktionen bleiben, sondern auch vorgeladen ihre Interpretationen zukommen zu lassen. Habermas spricht sich für ein prozeduralistisches Verständnis, sowohl des Gesetzes, als auch der deliberativen Demokratie²²⁷. Aber, wenn das Verfahren des Diskurses durch seine Ergebnisse beobachtet wird, es sollte normalerweise eine Unterscheidung zwischen reinem Verfahrensdiskurs und unperfekten Verfahrensdiskurs vorhanden sein. Nach dem reinen Verfahrensdiskurs kann das Ergebnis garantiert werden, weil es durch bestimmte Kriterien verwirklicht wird. Nur der ideale Diskurs kann diese Bedingungen erfüllen. Es geht um einen unangeschränkten Diskurs. Aber, wenn von der Realität die Rede ist, kann der Diskurs unter solche Umstände kein bestimmtes Ergebnis garantieren. Diskurse, die in der Realität stattfinden sollen, können nur Eigenschaften haben, die sich vielleicht verwendbaren Konzeptionen des Gutes anpassen könnten. Es könnte passieren, dass die Teilnehmer dazu gezwungen werden könnten, das passende Ergebnis zu schaffen, aber immer noch kann keine Garantie gegeben werden, dass so es wird. Habermas nimmt keine Rücksicht auf solche Faktoren. Er wartet auf bestimmte Ergebnisse, obwohl er nicht im voraus das Verfahren gesichert hat. Habermas scheint zu versuchen, eine empirische Art von Diskurs zu rechtfertigen. In *Faktizität und Geltung* gewinnen die nicht institutionalisierten Diskurse eine angesehene Stelle²²⁸. In diesen öffentlichen Diskursen sollen alle wichtigen Elemente gehandelt werden.

²²⁵ Wellmer 1992, 30.

²²⁶ Wellmer 1992, 30.

²²⁷ Habermas 1996c, 137.

²²⁸ Habermas 1992a, 436.

Obwohl Habermas die Kriterienfrage dahingehend abzuschwächen sucht, dass sie sich lediglich auf eine Annäherung an die ideale Sprechsituation unter gegebenen restriktiven Bedingungen beziehen sollte, bleibt sie jedoch prinzipiell bestehen. Die Meinung ist verfehlt, dass sich jeder Sprecher durch seine Behauptungen dazu verpflichtet, diese in Diskursen als These²²⁹ zu rechtfertigen. Wenn ich nur das sagen dürfte, was ich beweisen kann, müsste ich sehr viel mehr schweigen. Meiner Meinung nach bedarf es dann eines Metadiskurses, wenn entschieden werden soll, ob gleiche Redechancen vorliegen, bzw. ob ein Argument im Diskurs erlaubt ist. Da der Metadiskurs selbst Fragen an seine Diskursivität ausgesetzt ist, führt der ganze Prozess in einen unendlichen Regress.

Der Diskurs ist kein Kriterium der richtigen Politik, sondern nur eine Vorbedingung²³⁰ des demokratischen Lebens. Der Diskurs ist nur dann wirkend und Erfolg versprechend, wenn allseits geistige Offenheit herrscht. Die Forderung der offenen Gesellschaft ist umfassender und die eigentliche Grundvoraussetzung der Demokratie. Der Diskurs ist nur ein Mittel in diesem Rahmen. Nach Habermas erziehen Diskurse das Wesen der Demokratie. Diskurse bilden selbst eine Rechtfertigung des Rechts und der sozialen Institutionen. Ich halte es aber für unangebracht anzunehmen, dass Diskurse Richtlinien oder Rechtfertigungen gesellschaftlicher Normen und Institutionen sind. Habermas betont, dass wahr ist, was im idealen Diskurs universalen Konsens erzielt. Dem traditionellen Wahrheitsbegriff wird der Begriff Konsenswahrheit entgegengestellt. Einen solchen Grenzbegriff, wie es die Konsenswahrheit ist, hineinzuschieben, wäre logisch nur dann legitimiert, wenn die Existenz dieses Grenzwertes bewiesen wäre. Es ist aber nicht möglich, Wahrheit als Grenzwert idealer Diskurse zu verstehen, weil nicht bestätigbar ist, dass ein solcher Diskurs immer genau zu einer These konvergieren müsste. Konsens ist kein Richtigkeitskriterium.

²²⁹ Chambers zweifelt an die Effektivität der Thesen von den Beteiligten in dem Diskurs. Sie diskutiert die Fälle, unter denen es nicht möglich ist, von einem Diskurs zu einer Übereinstimmung zu kommen. Chambers 1995, 248 - 249.

²³⁰ "Discourses are not organizing principles or institutions; it is an organizing principle of democratic judgement and legitimacy." Warren 1995, 171. Für die Rolle des Diskurses auf einer institutionellen Ebene kann man den Artikel von Grimm studieren. Grimm 2001, 498.

Ich glaube, dass Habermas einen Fehler macht, wenn er das praktische „Interesse“ in ein transzendentes Ideal transformiert²³¹. Diesem Fehler unterliegt auch die Transformation der kommunikativen zur administrativen Macht. Habermas denkt, dass wir etwas lernen können, wenn wir Interesse an anderen zeigen. Wenn Menschen miteinander in Berührung kommen, sind sie verpflichtet, sich moralisch zu benehmen. Betreten wir aber den politischen Rahmen, wie ist dieser Übergang von der kommunikativen zur administrativen Macht dann möglich? Ich stimme Larmore zu, wenn er erwähnt, dass der theoretische Ansatz von Habermas im politischen Bereich eine „post-metaphysische“ Bedeutung hat. Habermas will nicht einfach die Probleme der Prinzipien der politischen Assoziation lösen. Er versucht vielmehr im politischen Bereich allein die allgemeinen philosophischen Perspektiven anzuwenden, die in unsere heutige Situation passen.²³²

Fassen wir jetzt die Punkte zusammen, die bis jetzt erläutert wurden. Durch die Öffentlichkeit dürfen die Adressaten der Rechtsnormen sich zugleich in ihrer Gesamtheit als vernünftige Urheber dieser Normen verstehen.²³³ Auf diese Weise strebt Habermas danach, jene „räsonierende“ Öffentlichkeit zu rechtfertigen. Er sagt: „Die von Beschlüssen entkoppelte Meinungsbildung vollzieht sich in einem offenen und inklusiven Netzwerk von sich überlappenden subkulturellen Öffentlichkeiten mit fliehenden zeitlichen, sozialen und sachlichen Grenzen. Die Strukturen einer solchen pluralistischen Öffentlichkeit bilden sich, innerhalb eines grundrechtlich garantierten Rahmens, mehr oder weniger spontan.“²³⁴ Wenn die Konsequenz seiner Rekonstruktion das Plädoyer für ein Konzept „deliberativer Politik“ ist, bleibt die Frage: Wie kann diese Spontanität funktionieren?

Der Fundus der Öffentlichkeit hat nicht mit kontinuierlichen und effektiven bürgerschaftlichen Teilhabeansprüchen im alltäglichen politischen Prozess zu tun. Wie stellt sich dann Habermas vor die Vermittlung zwischen

²³¹ Das macht Habermas im Bezug seiner Argumentation über transzendente Argumente. Alexy argumentiert: „Die transzendentalen Argumente begründen keine argumentativen Pflichten gegenüber jedermann. Um an der allgemeinsten Lebensform des Menschen teilzunehmen, ist es nicht erforderlich, jedem gegenüber, der dies verlangt, Behauptungen zu äußern und diese zu begründen; es reicht aus, dies irgendwelchen Zusammenhängen gegenüber irgendjemandem zu tun.“ Alexy 1995, 139 - 140.

²³² Larmore 1995, 61.

²³³ Habermas 1992a, 52.

²³⁴ Habermas 1992a, 373.

politischer Macht und Öffentlichkeit zu vereinbaren, wenn die bürgerschaftliche Selbstbestimmungspraxis im Rahmen etablierter repräsentativer Verfahren seine Auflösung findet? Um solche Probleme zu vermeiden, entwirft Habermas das Bild einer zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit, während die kommunikative Macht unkalkulierbar außerhalb des mainstreams institutionalisierte Prozesse erzeugt; „im diskurstheoretisch begriffenen Rechtsstaat verkörpert sich die Volkssouveränität nicht mehr in einer anschaulich identifizierbaren Versammlung autonomer Bürger. Sie zieht sich in die gleichsam subjektlosen Kommunikationskreisläufe von Foren und Körperschaften zurück.“²³⁵ Dann zeichnet sich die politische Öffentlichkeit durch mindestens zwei überschneidende Prozesse aus: zum einen durch die „kommunikative Erzeugung legitimer Macht“ und zum anderen durch die den „manipulativen“ Gebrauch der Medienmacht zur Erzeugung von Massenloyalität, Konsumnachfrage und Erfüllung von Systemimperativen.²³⁶

Dann bleibt die Frage offen: Was ist das Medium dazu, um kommunikative Prozeduren als Basis der Öffentlichkeit zu stellen? Habermas antwortet: die Ausgangsposition des „idealen Diskurses.“ Dieser ideale Diskurs stützt sich auf den Begriff „Wahrheit“, was problematisch ist. Habermas erreicht durch die Verwendung des Begriffs „Wahrheit“ das, was er mit Konsens meint. Folgen dieses Verfahrens sind die kommunikative und administrative Macht, die als Übergang zum Rechtsstaat benutzt werden. Habermas hat somit die Grundlage für die Fundierung des Rechtsstaats gestellt. Er schafft ein Politikmodell mit Hilfe des Begriffs „Öffentlichkeit“ und der Strukturanalyse der „zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit“. Ich nehme an, dass der Funktionsbestimmung von Öffentlichkeit als politisch wirkmächtiger Instanz, die für das deliberative Politikmodell ein wichtiger Bestandteil ist, und in Zusammenhang mit der Strukturanalyse zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit funktioniert, die letztlich durch die Vernachlässigung politikstrategischer und institutioneller Aspekte in einem a-politischen Verständnis kulminiert, entgegengearbeitet wird. Meiner Auffassung nach muss ein sowohl normativ starker als auch politikpraktisch anschlussfähiger Begriff von Öffentlichkeit mit einem offensiv gewendeten Verständnis deliberativ Politik ein mehr an

²³⁵ Habermas 1992a, 170.

²³⁶ Habermas 1992a, 45.

bürgerschaftlicher Einflussnahme auch im „Routinenprozess“ politisch – administrativer Praxis einfordern.

Habermas hat als Vorbild die „Athenische Agora“,²³⁷ aber er erkennt, dass eine dezentrale Öffentlichkeit in den modernen Demokratien vorherrscht, durch die unterschiedliche Teile der Gesellschaft mit einer Vielzahl von Medien, nämlich Internet, Zeitungen usw. Wir müssen nicht den gleichen Raum teilen oder sogar dieselbe Sprache sprechen, solange es genügend vermittelnde Instanzen zwischen zwei Gruppen oder Individuen gibt. Die Öffentlichkeit ist nötig, um Deliberation zu fördern. Die Lösung bringen laut Habermas immer die überprüfbar Diskurse. Er denkt, dass die Menschen innerhalb ihrer Verständigungspraxis immer vernünftig handeln. Es geht um freistehende Diskurse. Benötigen dann die Menschen ein Leitbild, das vernünftig sein muss? Und Habermas schildert eine Utopie, die allen Menschen gerecht wird. In so einem Verfahren ist es möglich, dass auch einseitige Urteile sich anschließen. Aber die Einseitigkeit solcher Thesen wird im Nachhinein bewiesen, solange es Menschen gibt, die sich gegen Vernünftiges, gegen rational Nachvollziehbares entscheiden.²³⁸ Auch denkt Habermas, dass eine entwickelte Zivilgesellschaft in einen revolutionären historischen Moment den richtigen Weg finden kann. Er darf innerhalb einer unkritischen Öffentlichkeit nicht alles Mögliche darunter verstanden werden. Manchmal bekommt man den Eindruck, dass der Begriff „Zivilgesellschaft“ keine klare Erklärung vor allem in Bezug auf den Begriff „Öffentlichkeit“ hat. Was kann dann „Autonomie“ und „Selbstbestimmung“ bedeuten?

Habermas soll sowohl die ideale Sprechsituation als auch die ideale Sprechgesellschaft rechtfertigen oder verteidigen. Die Betroffenen, die sich auf

²³⁷ Als Volksversammlung, die durch diskursive Handlungen mit Probleme der politischen Angelegenheiten sich konfrontiert.

²³⁸ Die Schlussfolgerungen, die man aus in *Faktizität und Geltung* daraus ziehen kann, weisen darauf hin, dass Habermas ab und zu inkonsequent gegenüber den Ansprüchen seiner Diskursethik ist. Matthias Kettner ist der Meinung, dass Habermas auf grundlegende Thesen seiner Diskursethik in *Faktizität und Geltung* verzichtet. Kettner 2002, 201 – 218. Ich habe mich mit der Thematik der Diskursethik nicht beschäftigt, weil sie den Zielen dieser Arbeit nicht entspricht. Habermas definiert sie durch zwei Grundsätze, die er „D“ und „U“ nennt. „D“ wird folgendermaßen definiert: „Normen beanspruchen nur dann Geltung, wenn sie die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden“, und „U“ wird so dargestellt: „Die Gültigkeit einer Norm muss die Bedingungen entsprechen, dass 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.“ Habermas 1983, 103.

diese Sprechsituation einlassen, sollen genau wissen, was es bedeutet, kommunikativ zu handeln aber auch Interesse zu zeigen, um mit dieser Art zu wirken. Aber Habermas analysiert nicht, was die Teilnehmer machen sollen, welche Normen als Basis grundgelegt werden. Ein solches System braucht einerseits allgemeine Strukturen-Prinzipien der Gerechtigkeit,²³⁹ der Solidarität, um die kommunikative Handlung zu erschaffen und andererseits braucht die Vielfalt von bestimmten Lebensweisen oder Konzeptionen, was Gutes bedeutet. Ein weiteres Problem, das Habermas nicht in Erwägung zieht, ist, wie erreicht er, die Bewahrung der kommunikativen Handlung zu legitimieren. Die kommunikativen Handlungen, welche die Legitimität eines Regels in Betrachtung ziehen, sollen auch sowohl die Art der Forderungen als auch die Konsequenzen, die als Folge der Bewahrung der kommunikativen Handlung mit sich bringt, betrachten.

2.1.2. Individuum und Gesellschaft²⁴⁰

Nach der Beschreibung des Begriffes der Öffentlichkeit bei Habermas, und wie sie von seinem früheren Werk *Strukturwandel der Öffentlichkeit* bis zum *Faktizität und Geltung* entwickelt wurde, komme ich darauf zu sprechen, welche Rolle die Individuen²⁴¹ spielen, und in welcher Art von Gesellschaft ihre diskursiven Fähigkeiten entfalten lassen. Ich werde nicht auf allen möglichen Details der Form der Gesellschaft eingehen. Ich habe eher mehr vor durch die

²³⁹ Höffe 1987, 26.

²⁴⁰ Nach Habermas verwirklichen die diskursorientierten Bestimmungen der Individuen und der Gesellschaft eine deliberative Form von Demokratie.

²⁴¹ Ich benutze die Begriffe „Aktoren“ und „Individuen“ wechselseitig. Aber ich denke, dass die Aktoren bei Habermas mehr als Individuen betrachtet wurden. Er spricht über „Persönlichkeit“ in *Theorie des kommunikativen Handelns*, um sein Begriff der Lebenswelt zu definieren. Habermas 1981a, 126. Er sucht bei den Teilnehmern einer Gesellschaft oder einer Assoziation nach speziellen Charakteristika. Sie sind nicht, wie bei Rawls Personen, die erst politische Wesen sind. Bei Habermas werden die Individuen gerufen, um zu verstehen und um genau zu handeln und die Gründe zu finden, warum etwas annehmbar sein sollte. Deshalb benutzt Habermas sehr oft in *Faktizität und Geltung* den Begriff „Aktor/en“ oder „Subjekt/en“, „Rechtssubjekt/ten“, um die Teilnehmer seines Systems zu erörtern. Vgl. auch Habermas 1981a, 297f.

Beschreibung der Konzeption der Individuen auch seine Gesellschaftstheorie²⁴² zu erläutern. Die Individuen nach Habermas nehmen ihre Eigenschaften durch die Gesellschaft²⁴³ an und die Gesellschaft verliert ihre Bedeutung, wenn die Individuen keinen Raum für Handeln schaffen können. Um den Zusammenhang der Argumente von Habermas zu verstehen, möchte ich auch kurz über die Lebenswelt sprechen.

Weil das Prinzip der Lebenswelt die Schilderung der Akteure und der Gesellschaft verständlicher macht, komme ich kurz darauf zu sprechen. Sowohl das Individuum als auch die Gesellschaft sind in der Lebenswelt eingeschlossen.²⁴⁴ Die Lebenswelt ist die Synthese unserer sozialen Basis, die mit unserer Vergangenheit und Gegenwart zu tun hat. Trotz unserer Unterscheidungen – jeder kommt aus verschiedenen sozialen Hintergründen – sind wir alle Mitglieder der gleichen Lebenswelt. Die Akteure treten in einem Diskurs ein, und sie besitzen die Sicherheit, die die Lebenswelt vermittelt, dass sie Gespräche durch Argumentation führen können. Habermas meint damit: „in der kommunikativen Alltagspraxis gibt es keine schlechthin unbekannt Situationen. Auch neue Situationen tauchen aus einer Lebenswelt auf, die aus einem schon vertrauten kulturellen Wissensvorrat aufgebaut ist.“²⁴⁵ Die Ausgangsposition lautet: „Die Lebenswelt bildet gleichzeitig den Horizont für Sprechsituationen und die Quelle von Interpretationsleistungen, während sie sich ihrerseits nur durch kommunikative Handlungen hindurch reproduziert.“²⁴⁶ Die Lebenswelt ist dann der nicht in Frage gestellte Hintergrund des Diskurses.²⁴⁷ Die Lebenswelt²⁴⁸ stellt sicher, dass die Bedingungen für diskursive Prozeduren

²⁴² Habermas erläutert in seinem Werk *Theorie des kommunikativen Handelns* im Detail, welche allgemeine Form eine Gesellschaft annehmen soll. Ich werde auf die Punkte dieser früheren Darstellung hinweisen, aber nicht ausführlich, sondern nur wenn seine gelieferten Argumente von *Faktizität und Geltung* bezüglich sowohl der Gesellschaft, als auch des Individuums nicht ausreichend sind.

²⁴³ Im Laufe dieser Kapitel wird es hoffentlich deutlicher.

²⁴⁴ Habermas 1988, 96 und Habermas 1981a Band 1, 209 – 210.

²⁴⁵ Habermas 1981a, Band 2, 191.

²⁴⁶ Habermas 1992a, 38.

²⁴⁷ Habermas 1981a, Band 2, 191 – 192.

²⁴⁸ Habermas argumentiert für den Unterschied zwischen „System“ und „Lebenswelt“, um klar zu stellen, dass, während die Systeme den Akteure zwingen, die Lebenswelt auf Verständigungsprozesse basiert. Die Lebenswelt führt, und das System tritt zurück. Ich will nicht auf diese Diskussion eingehen. Vgl. Habermas 1981a, Band 2, 277. Vgl. auch Restoff 1997, 24 – 32, Detel 2000, 175 – 197.

immer aufbewahrt sind.²⁴⁹ „Die Lebenswelt ist der für die Individuen selbstverständlichen Hintergrund für kommunikatives Handeln und damit Grundlage für die Verständigung. Sie ist der Ort, an dem die Selbstreproduktion und Selbstinterpretation einer sozialen Gruppe stattfindet.“²⁵⁰ Darüber hinaus sollen die Individuen die Gesellschaften durch die Rationalisierung der Lebenswelt interpretiert werden.²⁵¹ McCarthy bemerkt richtig bei Habermas: „Habermas undertakes to demonstrate that society cannot be represented exclusively, or even fundamentally, as a boundary – maintaining system. It must be grasped also and primordially as the lifeworld of a social group.“²⁵²

Die Konzeption der Lebenswelt hängt mit der Konzeption des kommunikativen Handelns zusammen.²⁵³ Die Akteure im Rahmen der Lebenswelt können ihre Potenzial erkennen, und dadurch aktive diskursive Individuen sein. „Die Lebenswelt bildet keine Organisation, [...] keinen Verband, zu dem sich Individuen zusammenschließen [...].“²⁵⁴ Der Begriff der „Lebenswelt“ tritt nicht nur aus den Traditionen, dem Glauben heraus, sondern ist auch „aktive normengenerierender Modernisierungsfaktor in den Rationalisierungsprozess.“²⁵⁵ Die Akteure als kollektive Wesen verlangen im Rahmen der Lebenswelt kommunikative Akteure zu sein. Darüber hinaus sind die Akteure die treibende Macht, welche die Ziele der Gesellschaft umsetzt. Einerseits sind die Individuen die Urheber verschieden Angelegenheiten, und andererseits reflektieren sie durch ihre Handlungen die Tradition der unterschiedlichen Kulturen, zu denen sie gehören²⁵⁶. Anders gesagt, tragen die Individuen Verantwortung für ihre Handlungen und sind sich selbst das Produkt ihre eigene Vergangenheit. Dann bestimmen die Akteure die Gesellschaft durch

²⁴⁹ „Die Lebenswelt, von den Institutionen einen Bestandteil bilden, rückt als ein durch kommunikatives Handeln reproduzierter Zusammenhang verschränkter kultureller Überlieferungen, legitimer Ordnungen und personaler Identität vor Augen.“ Habermas 1992a, 40.

²⁵⁰ Treibel 2000, 168. „Die Lebenswelt setzt sich als ein symbolisch strukturierter Sinnzusammenhang [...]“ Habermas 1988, 99.

²⁵¹ Habermas 1981a, Band 2, 514.

²⁵² MacCarthy 1991, 156.

²⁵³ Benhabib 1986, 239.

²⁵⁴ Habermas 1988, 100.

²⁵⁵ Gimmler, 1998, 184.

²⁵⁶ Solche Gedanken sind auch bei Rawls zu finden.

ihre Aufgabe und Rolle. Die Individuen kommen in der Gesellschaft²⁵⁷, solange sie ihre Traditionen formiert haben. Die Individuen sind Akteure, die durch die öffentliche Diskussion ihre Identität bekommen. Dadurch werden nicht nur die Individuen, sondern auch die Gesellschaft bestimmt.

Unter diesen Umständen scheint Habermas sagen zu wollen, dass die Vorstellungen von verschiedenen Subjekten im Grunde genommen die gleichen Gedanken umfassen, im Sinne dass sie diskursiv über ihre Überzeugungen entscheiden können. Es ist wieder hier zu sehen, dass Habermas die Rolle und die Beschreibung der Individuen diskursiv erklären will. Die Individuen als Teile der Gesellschaft bekommen ihre Identität, solange sie handlungsfähig sind. Also, wenn diese Voraussetzung erfüllt wird, die von Welt Darstellungen und Moralsystemen sich ergibt, wird sowohl die kognitive als auch die moralische Perspektive erfüllt. Dadurch will er sichern, dass die Individuen, indem ihre beiden Seiten ausgedrückt werden, gegenseitig über die verschiedenen Probleme entscheiden. Habermas scheint davon auszugehen, dass die Individuen keine autonome Existenz hätten und er sie befreien wollte. Die Individuen wollen sich miteinander auf unterschiedliche Themen aufmerksam machen und „sie liegen die angestrebten illokutionären Ziele aus ihrer Sicht jenseits der Welt, auf die sie sich in der objektivierenden Einstellung eines Beobachters beziehen und in die sie zweckmäßig intervenieren können.“²⁵⁸ Es sieht so aus, als ob Habermas von der „Ich-Identität“²⁵⁹ anfängt, indem sie erst eine symbolische Bedeutung annimmt und sich im Rahmen der Gesellschaft entwickelt. Die Akteure kämpfen, um Gleichgewicht zu erhalten, indem sie sich durch die sozialen Begrenzungen entwickeln lassen. Am Anfang werden die Individuen symbolisch betrachten, bevor sie durch kulturelle Gestaltungen sozialisiert werden.

Anfänglich mit der Konzeption der „Ich-Identität“ versucht Habermas die Spannung zwischen der „Ich- Identität“ und der kollektiven Identität innerhalb der Gesellschaft aufzulösen. Um diese vorerwähnte Spannung zu lüften, braucht Habermas eine starke Gesellschaft.²⁶⁰ Dann findet die Natur der

²⁵⁷ Nach Habermas soll die aktive Bürgerschaft sich auf jede Ebene des politischen Lebens beziehen. Nach Habermas muss man die aktive Bürgerschaft nicht einschränken, indem man zwischen national und international unterscheidet.

²⁵⁸ Habermas 1988, 67.

²⁵⁹ Seine Gedanken über die genaue Beschreibung sind auch in seinem Werk *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* zu sehen. Habermas 1973c, 177.

²⁶⁰ Habermas 1981a, Band 2, 150 – 154.

Gesellschaft ihre vernünftige Identität, während sie in einem Verfassungsstaat gewandelt wird. Die Gesellschaft bietet den Individuen die Gelegenheit an, von der „Ich-Identität“ zur „Gesellschafts-Identität“ zu ersetzen.²⁶¹ Die Gesellschaft, bevor sie als Form der Institutionalisierung²⁶² betrachtet wird, ist die symbolische Darstellung der strukturierten Lebenswelt, die sich dank des kommunikativen Handelns reproduziert. Habermas meint damit, dass die Individuen und die Gesellschaft kein System bilden, das im voraus existiert. Sie sind nämlich Subjekte im Rahmen einer institutionellen Ordnung, die auf Traditionen und Kultur basieren. Wenn diese Formulierung auf der Ebene des Rechts und der Politik transformiert wird, glaubt Habermas, dass die Meinungsverschiedenheiten über die Entwicklung der Gesellschaft als Dissens gesehen werden sollen, die eine Lösung durch Argumentation²⁶³ bekommen werden. Es ist nämlich nötig, dass das kommunikative Handeln institutionalisiert wird, um Lösungen im Rahmen der politischen Wirklichkeit zu liefern, die mit der Realität zu tun haben. Durch die kommunikativen Prozeduren werden die Probleme diskutiert, und die institutionalisierten politischen Prozesse werden die Handlungen der Akteure zusammenbinden. Wenn es vollendet wird, während das Recht nicht nur Mittel der Macht, sondern auch Einschränkung der Macht ist, trägt das Recht zur Integration der heutigen politischen Gesellschaften bei.

Habermas versucht durch ein Diagramm²⁶⁴ in *Nachmetaphysisches Denken* die reziproke Einfluss zwischen Individuum, Gesellschaft und Kultur deutlich zu machen. Er beschreibt²⁶⁵ die Prozeduren der Sozialisation, indem er zeigen will, dass Gesellschaft und Individuen wechselseitig bestimmt werden.²⁶⁶

²⁶¹ „Die Gesellschaft besteht aus den legitimen Ordnungen, über die die Kommunikationsteilnehmer ihre Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen regeln und Solidarität sichern.“ Habermas 1988, 96 - 97.

²⁶² Die Gesellschaft ist weiterhin als Zivilgesellschaft und Rechtsstaat zu sehen. Vgl. Kapitel 3.1.1.

²⁶³ Diese Argumentationsprozess sucht nicht nach einer Lösung im Rahmen einer politischen Auseinandersetzung, wie wahrscheinlich Honneth oder Marx argumentieren, sondern die politischen Dissense betrachten sich einfach als Meinungsverschiedenheiten, die durch kommunikatives Handeln klar werden können.

²⁶⁴ Habermas 1988, 102.

²⁶⁵ Es gehört nicht zu meinen Zielen detailliert darüber zu sprechen. Ich will einfach ganz kurz darauf hinweisen, welche Art von Beziehung zwischen Individuen und Gesellschaft besteht, bevor die Gesellschaft als Zivilgesellschaft und Rechtsstaat beschrieben wird.

²⁶⁶ Benhabib formuliert diese Gedanke folgendermaßen: „Social integration means that individuals orient their actions to one another because they cognitively understand the social rules of action in question.“ Benhabib 1986, 231.

Diese Beziehung ist nach Habermas ein dauerhafter Lernprozess²⁶⁷. Wenn dieser Lernprozess ihre Potenz behält und aktiv bleibt, erlangt die Gesellschaft ihre substantiellen Bestandteile, um die Willensbildungsprozess zu gewährleisten. Dabei hilft „dem verständigungsorientierte Sprachgebrauch, der auf das kommunikative Handeln angewiesen ist.“²⁶⁸ Der Sprachgebrauch ordnet die Handlungen der Akteure ein, und „jenes Spannungsverhältnis wandert in die Welt der sozialen Tatsachen ein.“²⁶⁹ Dann ist auch die Gesellschaft nach Habermas von einer Handlungsorientierten Perspektive zu sehen. Er betont: „Der Gesichtspunkt der handlungskoordination liegt mithin auf einer abstrakteren Ebene als die vom Akteur unmittelbar intendierte Herstellung einer bestimmten interpersonalen Beziehung.“²⁷⁰

Habermas' Absicht ist die Individuen durch ihre Sozialisation, ihre Integration und kulturelle Reproduktion zu verstehen. Die vorgenannten Beziehungen²⁷¹ beinhalten jeder Art von Handlungen, die auf Normen basieren. Die soziale Integration beabsichtigt die Gesellschaft zusammenzuhalten, indem sie die intersubjektiven Beziehungen durch legitimierte Formen fundiert. Die Sozialisation hat mit der Fähigkeit der Akteure zu tun, ihre eigene Identität zu entwickeln um kooperative Zusammenarbeit zu gewährleisten.²⁷² Mit der kulturellen Reproduktion will Habermas die Bedeutung des rationalisierten Wissens betonen. Damit deutet er an, dass die Individuen, wenn sie später als Rechtssubjekte betrachtet werden, ihre Wesenheit als Ergebnis ihrer selbst - Handlungen interpretiert werden. Dadurch stellt ihre Akteure als autonome und rationale Wesen dar.²⁷³ Die interne Beziehung zwischen der Akteure und der Gesellschaft ist bestimmt.

Später werden die Individuen als Rechtsgenossen betrachtet, solange die Rechtsordnung in einer Gesellschaft garantiert wird. Sie haben die Möglichkeit

²⁶⁷ Ein solcher Lernprozess können wir mit der Konzeption des Überlegungs- Gleichgewichts bei Rawls identifizieren.

²⁶⁸ Habermas 1992a, 34.

²⁶⁹ Habermas 1992a, 53.

²⁷⁰ Habermas 1988, 95.

²⁷¹ Vgl. auch Habermas 1992a, 43 – 44.

²⁷² Für weitere interpretative Informationen bezüglich der Sozialisation vgl. McCarthy 1980, 378 - 406.

²⁷³ Ich wollte hier ganz kurz über diese drei Elemente – soziale Integration, Sozialisation und soziale Reproduktion – sprechen, um zu zeigen, unter welche Basis die Individuen ihre Rolle annehmen. Detaillierte Beschreibung kann man in dem zweiten Band von *Theorie des kommunikativen Handelns* finden. Habermas 1981 Band 2. 136 - 138 und 213 – 220.

ihre Meinungen und Willen frei zu bilden und sie werden auch als Adressaten unterstellt.²⁷⁴ Sowohl den Rechtsgenossen „als auch [den] Staatsbürger werden als Normadressaten Normverletzungen zugerechnet.“²⁷⁵ Die Staatsbürger²⁷⁶ unterscheiden sich nur geringfügig von Privatleuten, welche ihre vorpolitischen Interessen dem Staatsapparat gegenüber zur Geltung bringen. Die Staatsbürgerschaft wird also nicht rechtlich, sondern ethisch im Bezug auf eine konkrete sittlich integrierte Gemeinschaft verstanden. Zusammen suchen die Bürger in der politischen Öffentlichkeit nach dem jeweils Besten für das Kollektiv.²⁷⁷ Habermas will die Spontaneität, die er als einen bedeutsamen Faktor im Zusammenleben ansieht, zum Recht verschaffen. Habermas verlangt vieles von den Individuen.²⁷⁸ Sie sollen einerseits immer in der Lage sein, zu interpretieren und zu unterscheiden, nicht nur was das Gutes betrifft, aber auch die Gerechtigkeit, solange alle mögliche Themen zu Diskurs gehören können. „So the ideal role- taking“ in which each participant must engage will require putting him- or herself in the place of every other participant in the very strong sense of coming to understand and appreciate the consequences from all of their interpretive and evaluative perspectives.“²⁷⁹ Und andererseits, obwohl sie immer verschiedene Themen unter Diskussion stellen sollen, zweifeln sie nicht an ihre eigene Identität.

Fassen wir jetzt kurz zusammen, wie die Beziehung zwischen Individuen und Gesellschaft lautet. Die Individuen verwenden ihren freien Willen und die rechtlichen Institutionen versichern, dass die Freiheit der Individuen im Rahmen der kollektiven Entscheidungen Bestandteil ist. Das Individuum wird nicht durch die Institutionen definiert, sondern das Individuum kommt mit seinen Werten in der Gesellschaft und in dieser Richtung bekommt es die Unterstützung von Recht und Staat. Die freie Selbstbestimmung der Individuen wird durch die freie Selbstbestimmung den anderen erfüllt. Die autonomen

²⁷⁴ Habermas 1992a, 52.

²⁷⁵ Günther 1999, 85. Günther untersucht den Begriff „Person“ angesichts der Perspektive des Rechts.

²⁷⁶ Habermas 1996a, 12 – 16.

²⁷⁷ Habermas 1992a, 339.

²⁷⁸ Warren betont: „[Habermas] implies a particular kind of personality as a condition of discursive resolutions of conflict, namely, an autonomous individual who is capable of cognitive motivation and reflection, who can distinguish discursive from other uses of languages, and who is motivated to ascend to a discursive level in the face of conflict.“ Warren 1995, 182.

²⁷⁹ McCarthy, 1995, 471.

Individuen vollenden ihre Bestimmungen durch die Gesellschaft, und dadurch wird die Gesellschaft durch die Rolle der Individuen abgegrenzt. Die handlungsorientierte Interpretation der Individuen und der Gesellschaft zielt darauf das mögliche Konfliktpotential abzubinden. Dadurch will Habermas eine gesicherte Basis stellen, die seine Form von deliberativen Demokratie aufbewahrt, indem die demokratische Willensbildung auf die Autonomie – private und politische – der Individuen beruht. Sein Ziel ist die Partizipationsbedingungen zu optimieren, damit das deliberatives Verfahren im Rahmen der Gesellschaft wirkt. Und die Grundlagen dieses Systems sind diskursiv ausgestaltet. Die diskursiven Bedingungen ermöglichen, dass die Individuen sich gegenseitig ergänzen können. Die Pointe liegt in der Rechtfertigung der Selbstgesetzgebung, die von Individuen und Gesellschaft verlangt, dass die Ergänzung zwischen den beiden unter das Dach der Demokratie und des Rechtes sich befindet.²⁸⁰ Die Meinungsbildung, die ihre Qualität der Zusammenarbeit zwischen den Akteuren und der Gesellschaft verdankt, wird auf das politische System ausübt.²⁸¹ Die reziproke Anerkennung zwischen den Akteuren und die Übertragung in der Gesellschaft, die unter die Rolle des Rechtes „Rechtstaat“ genannt wird, wird auch durch die Gleichursprünglichkeit der privaten und öffentlichen Autonomie verstärkt.

Um die Bedeutung diese Darstellung zu erklären, werde ich jetzt die Elemente des Zusammenhangs zwischen privaten und öffentlichen Autonomie beleuchten und zeigen, wie diese Beziehung funktioniert.

2.1.3. Private und öffentliche Autonomie

Nachdem ich mit den Schlüsselbegriffen der Öffentlichkeit und des Diskurses angefangen habe und die Zusammenhang zwischen der Individuen und der Gesellschaft bei Habermas aufzuweisen versuchte, ist es jetzt notwendig zu

²⁸⁰ Habermas argumentiert: „Und was im Bereich der persönlichen Lebensführung Selbstgesetzgebung oder moralische Autonomie heißt, bedeuten die vernunftrechtlichen Lesarten der politischen Freiheit, d.h. der demokratischen Selbstgesetzgebung für die Konstitution einer gerechten Gesellschaft.“ Habermas 1992a, 127.

²⁸¹ Habermas 1992a, 439.

beschreiben, wie Habermas die Beziehung zwischen privater und öffentlicher Autonomie definiert. Nach ihm ist die Ergänzung der beiden Begriffe das Zentrum seiner Theorie der deliberativen Demokratie. Ich werde erst der Begriff „Autonomie“²⁸² verständlich machen und dann ziele ich darauf ihre ergänzenden Elemente „privat“ und „öffentlich“ zu definieren.²⁸³

Autonomie ist nach Habermas das Medium der sozialen Realisierung. Sie ist der Ausdruck der Institutionalisierung in der Praxis und ihre Definition basiert auf der Rolle des diskursorientierten Prozesses, indem die Akteure ihre Bestimmung nach definieren werden. „Autonomie muss allgemeiner und neutraler begriffen werden.“²⁸⁴ Habermas geht davon aus, dass der problematische Zusammenhang sowohl zwischen subjektiven und privaten Freiheiten als auch staatsbürgerlicher Autonomie mit der Hilfe des „Diskursbegriffs zu erklären ist.“²⁸⁵ Benhabib fasst den Autonomiebegriff bei Habermas so zusammen: „Autonomy means the communicative competence in examining and justifying the grounds of our actions from a universalist standpoint and the ability to act on such a basis.“²⁸⁶ Dann Habermas scheint zu sagen, dass die Autonomie allgemein mit unserer Fähigkeit zu tun hat, kritische Überlegungen bezüglich der diskutierten Themen zu liefern.

Aber Autonomie bekommt nach Habermas ihre wahre Natur, sobald man die Elemente „privat“ und „öffentlich“ dazubringt. Habermas hält den „reziproken Verweisungszusammenhang“²⁸⁷ zwischen privater und öffentlicher Autonomie für bedeutsam. „Dass bisher nicht gelungen ist, private und öffentliche Autonomie auf eine grundbegrifflich befriedigende Weise in Einklang zu bringen, zeigt sich innerhalb der Rechtsdogmatik an dem

²⁸² Allgemein gesehen, können wir die folgende Definition geben: „Is a term used to characterize systems which are self - referential and self – sustaining, insusceptible to external control, except insofar as internal system-elements can transform new information into a form recognizable and usable within the system.“ MacCormick 1995, 69, oder „Autonomie ist allgemein die Fähigkeit von Individuen, Gruppen, Organisationen, Unternehmen, Staaten, ihre Ziele und Entscheidungsprämissen im Verhältnis zur jeweiligen Umwelt soweit wir möglich selbst zu bestimmen.“ Druwe 2002, 54. Für die Vieldeutigkeit des Autonomiebegriffs und der Zusammenhang mit dem Begriff „Freiheit“ vgl. Höffe ⁶2002, 69. „Autonomie is a kind of freedom.“ Warren 1995, 173. Autonomie „qualifies the value of popular rule.“ Gutmann 1993, 151.

²⁸³ Die Ausübung der öffentlichen Autonomie entspricht der Ausübung der politischen Autonomie. Ich werde „öffentliche Autonomie“ und „politische Autonomie“ synonym verwenden.

²⁸⁴ Habermas 1992a, 154.

²⁸⁵ Habermas 1992a, 111.

²⁸⁶ Benhabib 1986, xi.

²⁸⁷ Habermas 1992a, 478.

ungeklärten Verhältnis von subjektivem und öffentlichem Recht, innerhalb der Tradition des Vernunftrechts an der ungeschlichteten Konkurrenz zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität.²⁸⁸ Habermas weist auf, dass private und öffentliche Autonomie gleichursprünglich sind. Sie setzen sich wechselseitig voraus. Die wechselseitige Einwirkung zwischen privater²⁸⁹ und öffentlicher Autonomie ist das Desiderat. Und dadurch wird auch der Zusammenhang zwischen Rechtsstaat und radikale Demokratie definiert.²⁹⁰ Es gibt eine innere Beziehung zwischen privater und öffentlicher Autonomie, in dem Sinn dass die eine den anderen nicht voraussetzt. Habermas betont, dass „[...] das Verhältnis von privater und staatsbürgerlicher Autonomie nicht länger als Gegensatz, sondern als reziproken Verweisungszusammenhang zu begreifen [ist].“²⁹¹ Der Diskurs wird das Gleichgewicht zwischen privater und öffentlicher Autonomie halten. Habermas expliziert, „dass die Autonomie ihre Legitimität den Formen der Kommunikation verdankt, in denen sich diese Autonomie allein äußern und bewahren kann.“²⁹²

Um die Gleichursprünglichkeit²⁹³ der privaten und öffentlichen Autonomie zu beweisen, betont Habermas der Status des Rechtsmediums, die dadurch „begrifflich erzeugt“²⁹⁴ werden. Dazu gehört, dass die Personen sowohl als Adressaten als auch Urheber des Rechts, wie wir schon gesehen haben,²⁹⁵ dargestellt werden und dadurch die Bedeutung des deliberativen Modells betont wird. Es ist klar, dass die Teilnehmer ihre öffentliche Autonomie dann wirksam ausüben können, solange die private Autonomie gesichert wird.²⁹⁶ Durch die

²⁸⁸ Habermas 1992a, 111. Habermas liest Autonomie als die Aufeinanderfolge von Menschenrechten und Volkssouveränität. Vgl. Habermas 1992, 151.

²⁸⁹ Bei Habermas bedeutet private Autonomie nicht nur persönliche Autonomie. Vgl. Cooke 1999, 41ff.

²⁹⁰ Ich komme auf diesen Zusammenhang im Kapitel 3.1.1 und 3.1.3 zurück.

²⁹¹ Habermas 1992a, 479.

²⁹² Habermas 1992a, 493.

²⁹³ Die Gleichursprünglichkeit bedeutet: „Private and public autonomy mutually presuppose each other in such a way that neither human rights nor popular sovereignty can claim primacy over its counterpart.“ Habermas 1995b, 17.

²⁹⁴ Habermas 1996b, 127.

²⁹⁵ Die Individuen, die als Rechtssubjekte und Staatsbürger beschrieben wurden, sind unter diese Termini sowohl Adressaten als auch Autoren des Rechts. Vgl. in dieser Arbeit Kapitel 2.1.2 und 3.1.3.

²⁹⁶ Das Problem, die viele in der Sekundärliteratur ans Licht bringen, ist nämlich, dass das Argument über die Relation der privaten und öffentlichen Autonomie zirkulär ist. Vgl. Rasmussen 1996, 21 – 43. Vgl. auch Pinzani 2000, 80 – 85. Ich werde mich hier nicht mit diesem Problem auseinandersetzen. Meine Absicht ist nur ein Bild zu geben, wie der Begriff der Autonomie von Habermas beschrieben wurde.

Gewährleistung der privaten Autonomie wird auch die öffentliche Autonomie gesichert. Die Selbstbestimmung der Bürger ist die Form, durch die private und öffentliche Autonomie gestaltet wird. Private Autonomie bedeutet nicht nur freie Wahl unter gesicherte Rahmen. Habermas will eine moralische Form in dem Begriff der Autonomie hineinbringen, ohne dass die moraltheoretische²⁹⁷ Perspektive an erste Stelle steht. Die Teilnehmer können nur dann ihre Leben richtig bauen, solange das Rechtmedium Freiheitsrechte einschließt. Der demokratische Prozess soll die private und öffentliche Autonomie sichern. Die Beziehung zwischen den beiden entspricht der Beziehung zwischen privater und politischer Freiheiten.²⁹⁸

Um das Gleichgewicht der privaten und öffentlichen Autonomie zur Geltung zu bringen, will Habermas ein System der Rechte begründen.²⁹⁹ Er meint, dass das Mitleben durch dieses System mit Mitteln des positiven Rechts legitim werden kann.³⁰⁰ Die Rechte sichern die Freiheit. Die Rechte sollen sich den „subjektiven Handlungsfreiheiten“³⁰¹ anpassen. Habermas spricht vor allem über die negative Freiheit, die in Zusammenhang mit privater Autonomie gelesen wird. Diese negative Freiheit ist „sich aus dem öffentlichen Raum gegenseitiger illokutionärer Verpflichtungen auf eine Position wechselseitiger Beobachtung und reziproker Einwirkung zurückzuziehen“³⁰² zu verstehen. Die private Autonomie ist das Feld, in dem die Teilnehmer keine Erklärung für ihre Handlungen schulden.³⁰³ Die Entstehung der privaten Sphäre wird durch die Existenz der Grundrechte gesichert. Dabei hilft die Befreiung von den Pflichten, um die kommunikative Freiheit zu sichern. Die Definition von kommunikativer Freiheit bekommt Habermas von Glaus Günther: „Kommunikative Freiheit ist,

²⁹⁷ Habermas stellt Moral und Recht auf eine Stufe. Ich werde später darauf hinweisen, in welchem Sinn Recht und Moral in Ergänzung stehen. Vgl. auch Habermas 1992, 154. Die Verschränkung zwischen Recht und Moral, die auch im System der Rechte zu sehen ist, versichert ebenfalls die Einbeziehung von privater und öffentlicher Autonomie. Vgl. Habermas 1992a, 166.

²⁹⁸ Habermas 1992a, 162. Es geht um „die Gleichursprünglichkeit der klassischen Freiheitsrechte mit den politischen Bürgerrechten“, in Sinne dass die „Menschenrechte die Selbstbestimmungspraxis der Bürger ermöglichen.“ Habermas 1996b, 300.

²⁹⁹ Habermas 1992a, 151. Ich werde das ganz kurz diskutieren. Vgl. hierzu die ausführliche Argumentation über die Rechte in Habermas bei Pinzani 2000 und auch bei Restorff 1997, 79 – 82. Für eine kritische Darstellung der Habermaschen Argumentation ist interessant auf die Interpretation von Forst in Rücksicht zu nehmen. Forst 1999, 156 – 159.

³⁰⁰ Habermas 1992a, 151.

³⁰¹ Habermas 1992a, 151.

³⁰² Habermas 1992a, 153.

³⁰³ Vgl. Habermas 1992a, 153.

die im verständigungsorientierten Handeln wechselseitig vorausgesetzte Möglichkeit, zu den Äußerungen eines Gegenübers und zu den erhobenen, auf intersubjektive Anerkennung angewiesenen Geltungsansprüchen Stellung zu nehmen.“³⁰⁴

Um danach den Begriff der politischen Autonomie zu erklären, knüpft Habermas die politische Autonomie an den Zusammenhang zwischen Demokratieprinzip und Diskursprinzip an. Das Demokratieprinzip ist wiederum auf dem Diskursprinzip aufgebaut.³⁰⁵ Das Demokratieprinzip basiert auf der Verbindung der Rechtsform und des Diskursprinzips. Das Ergebnis dieser Zusammenarbeit ermöglicht die diskursive politische Autonomie. „Das Diskursprinzip kann über das Rechtsmedium die Gestalt eines Demokratieprinzips nur annehmen, indem sich beide miteinander verschränken und zu einem System der Rechte ausbilden, das private und öffentliche Autonomie in ein Verhältnis wechselseitiger Voraussetzung bringt.“³⁰⁶ Darüber hinaus wird das Demokratieprinzip³⁰⁷ mit dem Rechtssystem in Einklang kommen. Die Grundrechte funktionieren nicht als Beschränkung der Demokratie, sondern sie ermöglichen ihre Mission in dem Rechtsstaat, in dem eine deliberative Form von Demokratie beherrscht. Habermas führt vier Rechtskategorien ein, die den Status von Rechtspersonen anordnen, „wenn sie ihr Zusammenleben mit Mitteln des positiven Rechts legitim regeln wollen“³⁰⁸: „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 Mitgliedes 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

³⁰⁴ Habermas 1992a, 152.

³⁰⁵ „Das Demokratieprinzip resultiert aus der Spezifizierung des Diskursprinzips für diejenigen Normen, die auf jeweils bestimmte Gesellschaften begrenzt sind und bei deren Rechtfertigung nicht nur moralische, sondern auch ethische und pragmatische Gründe angeführt werden können.“ Gosepath 2003, 99.

³⁰⁶ Habermas 1992a, 162.

³⁰⁷ Ein System von Rechten ist der Leitgedanke eines Demokratieprinzips. „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.“ Habermas 1992a, 155.

³⁰⁸ Habermas 1992a, 155.

Willensbildung, worin Bürger ihre politische Autonomie ausüben und wodurch sie legitimes Recht setzen. Und sie sind schließlich: 5. Grundrechte auf die Gewährung von Lebensbedingungen, die in dem Maße sozial, technisch und ökologisch gesichert sind, wie dies für eine chancengleiche Nutzung der ersten bis vierten Kategorie der Grundrechte genannten bürgerlichen Rechte unter gegebene Verhältnisse jeweils notwendig ist.³⁰⁹

Die erste Kategorie von Grundrechten ermöglicht, dass alle Teilnehmer subjektive Handlungsfreiheiten genießen, die zweite Kategorie garantiert die Interaktionszusammenhänge innerhalb eines sozialen Raums. Die Würde der Menschen, die Freiheit, Leben können einige Beispiele der ersten Kategorie sein. Für die zweite Kategorie bietet die Staatsbürgerschaft den materialen Pflichtenstatus.³¹⁰ Die dritte Kategorie sichert alle Beteiligten durch ein Rechtsverfahren, dass ihre Erfordernisse berechtigt und geltend werden. Dadurch werden die Entscheidungen nach der Gesetze getroffen.³¹¹ Durch die dritte Kategorie wird auch die unparteiische Justiz garantiert. Diese drei ersten Kategorien sind die Basis, um legitimes Recht sicherzustellen. Es geht um Rechtprinzipien, an denen sich die politische Autonomie, in diesem Fall die Verfassungsgesetzgebung, orientiert.³¹² Mit der vierten Kategorie ermöglichen die Grundrechte die Rechtssubjekte von Adressaten zu Autoren der Rechte umzuwandeln. Aus dieser Perspektive dürfen die Normen nach dem Diskursprinzip Geltung beanspruchen, die die Einigkeit der Teilnehmer finden könnte.³¹³ Die fünfte Kategorie der Grundrechte wird von Habermas nicht in der gleichen Weise konkretisiert. Dieser Kategorie entspricht „die Ausgestaltung privater und öffentlicher Autonomie zu verändern.“³¹⁴

Habermas versucht, die Grundrechte rational herzuleiten. Er spricht sich für eine verfassungsorientierte Interpretation der Rechte aus. Er betont, dass das System der Rechte nicht wie das Naturrecht vorgegeben ist. Gleichzeitig äußert er keine letzte Wahrheit, oder dass er sein System historisch vorfindet.³¹⁵ Dabei

³⁰⁹ Habermas 1992a, 155 – 157.

³¹⁰ Habermas 1992a, 159.

³¹¹ „Der Staat gestattet freien Zugang zu unabhängigen und effektiv arbeitenden Gerichten, die Streitfälle im Rahmen der Gesetze unparteilich und autoritativ entscheiden.“ Habermas 1992a, 158 – 159.

³¹² Habermas 1992a, 160.

³¹³ Habermas 1992a, 161.

³¹⁴ Habermas 1992a, 156.

³¹⁵ Habermas 1992a, 163.

gelingt es ihm mit seiner Rekonstruktion des Systems der Rechte, private und öffentliche Autonomie gleichberechtigt nebeneinander zu stellen um die Spannung zwischen Faktizität und Geltung zu verarbeiten.³¹⁶

Fassen wir jetzt zusammen, wie genau die Vorstellung über die private und öffentliche Autonomie bei Habermas lautet. Die private Autonomie wird ihren wahren Sinn bekommen, wenn das Recht auf kommunikativen Bedingungen beruht, es wird die Privatheit den Teilnehmern gesichert. Im Rahmen der privaten Autonomie ist es nicht nötig, dass die Rechtssubjekte Gründe öffentlich liefern sollen, um ihre Thesen zu begründen.³¹⁷ Die Kommunikation ermöglicht die Entwicklung der privaten Autonomie. Solange die Wichtigkeit der privaten Autonomie festgestellt wird, wird die Rekonstruktion der Grundrechte zur einer Gesellschaft stattfindet, in der alles verhandelt wird. Dazu kommt auch die Notwendigkeit der staatsbürgerlichen Autonomie, die durch die staatliche Führung institutionalisiert wird. Die politische Autonomie ist von Habermas erst als normative Basis des Rechtsstaats verstanden worden.³¹⁸ Die Voraussetzung ist, dass die private Autonomie die Bedingungen sichert, unter der die öffentliche Autonomie stattfinden soll. Das gleiche soll auch von der Seite der öffentlichen Autonomie passieren.³¹⁹ Das gesetzliche System ist dann legitim, wenn die gleiche Basis der Ursprünglichkeit der privaten und öffentlichen Autonomie der Bürger abgesichert wird.

Dann suchen die Teilnehmer nach einem Medium, mit dem eine gemeinsame Sprache zu finden ist, die als Bürger benützen können. Zunächst ist festzuhalten, dass die Rechtssubjekte ihre Autonomie ausdrücken, indem sie durch den Rechtskode ihr Leben zu organisieren versuchen. Der erste Teil dieser Argumentation handelt über die private Autonomie und der zweite Teil über die

³¹⁶ Die Spannung zwischen Faktizität und Geltung hat mit den Ansprüche zu tun, „was ist zu tun“ und „was muss tun.“ Nach Habermas solche Grundsätze sind nicht widersprüchlich, sondern es gibt einen inneren Zusammenhang, der in den kommunikativen Prozeduren zu sehen ist. Das Recht kommt dann als Medium, um die kommunikativen Bedingungen zu sichern. Einerseits wird der Diskurs auf die Rechtsordnung beziehen, und andererseits, wenn das Medium des Rechts garantiert wird, wird die private Autonomie garantiert. Dann die Rechte lösen die Spannung zwischen Faktizität und Geltung auf. „Indem das System der Rechte gleichwertig private und öffentliche Autonomie sichert, operationalisiert es jene Spannung zwischen Faktizität und Geltung.“ Habermas 1992a, 163. Gimmler betont auch: „Faktizität und Geltung beschreiben dabei das Spannungsverhältnis, das dem Rechtsbegriff ebenso wie dem Konzept des Diskurstheorie und der kommunikativen Vernunft selbst immanent ist.“ Gimmler 1998, 207.

³¹⁷ Habermas 1992a, 153.

³¹⁸ Habermas 1992a, 326.

³¹⁹ Habermas 1998b, 18.

öffentliche Autonomie. Die Beteiligte bestimmen durch den Diskurs die Bedingungen, unter denen das Recht legitim wird. Insofern beteiligen sich die politischen Grundrechte an den „Meinungs- und Willensbildungsprozessen.“³²⁰ Die Beteiligten selbst entscheiden, wie die Prozeduren sich entwickeln werden. Die kommunikative Freiheit liegt zugrunde, um die diskursiven Bildungsmeinungen zu fördern. Dadurch ist die private Autonomie nicht untergeordnet, sondern sie beteiligt sich durch das kommunikative Verfahren, damit die Willen der Betroffenen geäußert werden. Habermas zielte ab die Macht der Kommunikation durch die private Autonomie zu befreien und folglich durch die politische Autonomie zu verstärken.³²¹

Ich wollte mit diesem Kapitel (2.1) die Rahmen der Habermaschen Theorie skizzieren, um die wichtigste Pointe zu erläutern, die zugrunde liegen, um die Demokratietheorie von Habermas zu verstehen. Meine Absicht war hier meine Problematisierung³²² darzustellen, damit es klar wird, unter welche Voraussetzungen oder Bedingungen seine Demokratiekonzeption stattfindet. Danach werde ich die Rawlschen Theorie vorstellen, um die Notwendigkeit der politischen Konzeption der Gerechtigkeit nach Rawls zu deuten und die parallelen Begriffe bei Rawls zu definieren.

³²⁰ Habermas 1992a, 160.

³²¹ Habermas 1992a, 165.

³²² In *Faktizität und Geltung* sind die in diesem Kapitel analysierten Begriffe manchmal oberflächlich und vorausgesetzt, ohne sie genau erklärt zu werden, deshalb habe ich für wichtig gehalten, die Begriffe zu durchleuchten, wie sowohl in *Faktizität und Geltung* als auch in seinen früheren Werken erscheinen. Ich habe die Beweisführung aus früheren Werken verwendet, solange die erwähnten Informationen in *Faktizität und Geltung* nicht genügend waren.

2.2 Rawls: Die Notwendigkeit eines Gerechtigkeitsbegriffes

2.2.1 Die Rolle der politischen Gerechtigkeitskonzeption³²³

Mit diesem Kapitel rekonstruiere ich Rawls' Fortsetzung der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness³²⁴ und versuche zu erklären, wie sie von Rawls dargestellt wurde. Diese „Reformulierung“³²⁵ baut deutlich auf einem deliberativen Verfahren auf, vielleicht mehr, als Rawls zugeben will. Ich werde anfänglich versuchen zu zeigen, welche Form seine Konzeption der Gerechtigkeit im *Politischer Liberalismus* annimmt und inwiefern diese Theorie von anderen unterscheidet. Danach ist es zu sehen, wie Rawls seine Auffassung entfaltet. Ich werde nicht auf Rawls' Begriffe des Urzustandes oder des Schleiers des Nichtwissens eingehen. Ich lasse die große Diskussion³²⁶ über die Problematik dieser Begriffe³²⁷ beiseite und ich fange mit der nächsten Ebene³²⁸ an, in der die Natur der Gerechtigkeit bestimmt wird. Es handelt sich um eine politische Gerechtigkeitskonzeption, und die Frage, die wir stellen sollen, lautet: inwiefern ist Rawls' politische Gerechtigkeitsauffassung politisch?

Mit seinem Werk *Politischer Liberalismus* versucht Rawls zu zeigen, was eine politische Theorie erzielen soll und kann. Im Mittelpunkt dieses Versuchs steht die Gerechtigkeit als Fairness. Die Form der Gerechtigkeit als Fairness ist selbst-genügend (self-sufficient), im Sinne, dass die politische

³²³ Ich habe schon im Kapitel II die Ausgangsposition des Denkens von Rawls bezüglich der Darstellung der Gerechtigkeitsprinzipien, wie in seinem Werk *A Theory of Justice* kurz dargestellt. Hier werde ich die Gerechtigkeit als Fairness in Form des politischen Liberalismus untersuchen. „It –justice as fairness– tries to articulate a family of highly significant values that characteristically apply to the political and social institutions.“ Rawls 2001, 40.

³²⁴ Rawls erwähnt wechselseitig den Begriff „Gerechtigkeit als Fairness“ und „politische Gerechtigkeitskonzeption.“ Es geht um die Darstellung der Gerechtigkeit als Fairness als eine politische Auffassung. Ich werde das Gleiche tun.

³²⁵ Rawls betont einerseits, dass die Gerechtigkeitskonzeption in *Theory of Justice* missverstanden wurde, und andererseits spricht er von einer „reformulation oder „transformation.“ Rawls 1993/1998, xv/11, xvii/13 und 53/125.

³²⁶ Vgl. anzeigend Barry 1973, 116 - 127, MacCormick 1976, 367 – 384, Levin 1978, 147 – 160, Katzner 1980, 42 – 70, Sandel 1982, Maus 1998, 71 – 95.

³²⁷ Rawls behält in *Political Liberalism* die grundlegenden Begriffe des Urzustands, Schleier des Nichtwissens und die zwei Gerechtigkeitsprinzipien bei. Rawls 1993/1998, xvi/12.

³²⁸ Ich befasse mich mit den Prinzipien zweiter Stufen, solange ich die deliberative Auffassung von Rawls analysieren will. Wir können das Leitpfand so darstellen: welche Rolle hat die politische Gerechtigkeitskonzeption zu spielen, sobald der Mechanismus des Urzustandes nicht im Hintergrund steht? Da ich im Kapitel 3.2 über den Kontext der deliberativen Perspektive eingehe, wird es deutlicher.

Gerechtigkeitskonzeption als Grundlage einer informierten und freiwilligen politischen Übereinkunft zwischen Bürgern dienen kann³²⁹ und in *Political Liberalism* beweist, dass die Gerechtigkeit als Fairness³³⁰ keine umfassende Lehre – gegen einige Kritiken – ist. Die neue Dimension der Gerechtigkeit, die im *Politischen Liberalismus* die Form des Politischen nimmt, ist der neue Rahmen der liberalen Theorie. Das ist eine neue Art und Weise des Auffassens der Methoden und der Zielsetzungen der politischen Philosophie. Rawls nennt diese neue Art des politischen Theoretisierens „Politischer Liberalismus.“ Er fängt nicht mit einer Darstellung der menschlichen Natur an, wie es die andere Theoretiker –Locke und Rousseau – der liberalen Tradition gemacht haben. Er sucht nicht nach solchen Rechtfertigungen. Rawls will keine umfassende Theorie des Liberalismus liefern. Rawls formuliert eine politische liberale Theorie. Wenn die anderen Theorien mit der menschlichen Natur anfangen und auf dieser Ebene ihre Fundamente suchen, schafft Rawls eine „free standing philosophical“³³¹ Perspektive, im Sinne dass sie die keine Hintergrundtheorie braucht, um sich selbst zu beweisen. Theorien, wie die von Locke, Rousseau oder Mill, benötigen eine allgemeine Basis, die Rawls als „fundamental philosophical theory about human nature of morality“ bezeichnen würde. Solche Theorien haben eine umfassende philosophische Perspektive und sie versuchen

³²⁹ Rawls 1980, 306 und Rawls 1985, 394. Hirsch betont: „Damit eine politische Konzeption von Bürgern, die verschiedene umfassende und teilweise konträre moralische und religiöse Auffassungen vertreten, allgemein anerkannt werden kann, muss sie in besonderer Weise formuliert und begründet werden.“ Hirsch 1997a, 14.

³³⁰ Es gibt mehrere Kritiken, die Rawls unterstellen, dass seine Meinung verändert hat und mit dem *Politischen Liberalismus* auf die Ansprüche verzichtet, die er in der *Theorie der Gerechtigkeit* hatte. Es wird behauptet, dass Rawls die philosophische Perspektive verliert und den Kritikern mehrere Zugeständnisse gemacht hat. Nach solchen Kritiken ist es unvorstellbar, dass eine normative Konzeption, wie Rawls die Gerechtigkeitsauffassung darstellt, weder abstrakt noch gebunden an die politischen Institutionen sein sollte. Ich lese *Politischer Liberalismus* als ein Versuch eine normative Konzeption auf politische Einstellungen einzubringen. Was ich damit meine, ist nämlich, dass die Beteiligte eines Systems ihre private und öffentliche Darstellung vereinigen können und eine gemeinsame politische Konzeption der Gerechtigkeit gerechtfertigt werden kann. Die politische Gerechtigkeitskonzeption von Rawls will es beweisen.

³³¹ Er will philosophische Kontroversen beiseite zu lassen. Er betont: Wir sollen nach Wegen suchen, auf denen wir traditionelle philosophische Problem meiden können.“ Rawls 1985/1992, 229/264. Die Erklärung von Cohen kann hilfreich sein: „A political conception is presented as freestanding in the way that logic or number theory is. A presentation of logical laws – for example, the law of excluded middle – proceeds without tying the laws to a theory of truth or issues in the theory of meaning; a presentation of number theory proceeds without reference to questions about the ontological status of numbers.“ Cohen 1994, 1522.

ihre Konzeption der Gerechtigkeit auf einer fundamentalen Ebene zu beruhen.³³² Rawls lehnt die traditionelle vorgenannte Perspektive ab und begründet, was er als Politischer Liberalismus einführt.

Der *Politischer Liberalismus* ist ein Versuch, der nicht auf einer moralischen oder theologischen Ebene basiert. Rawls betont: „we start within the tradition of democratic thought.“³³³ Rawls argumentiert für eine Gerechtigkeitskonzeption, die den politischen Liberalismus verstärkt und die als „eine freistehende Auffassung“³³⁴ zu sehen ist. Der Versuch besteht darin, den Liberalismus neu zu formulieren, der auf einer politischen Gerechtigkeitskonzeption beruht, die philosophischen Probleme vermeidet.³³⁵ „The aim of justice as fairness then is practical: it presents itself as a conception of justice that may be shared by citizens as a basis of a reasoned, informed, and willing political agreement. It expresses their shared and public political reason.“³³⁶ Nach Rawls ist es nicht nötig, nach einer Rechtfertigung zu suchen, die auf Gott oder auf die menschliche Natur stützt. Der Pointe ist, eine politische Gerechtigkeitskonzeption anzunehmen, die auf gemeinsam entschiedene Grundsätze basiert, die alle Betroffene akzeptieren und in der öffentlichen Sphäre anerkennen. Georgia Warnke formuliert die Ansprüche einer politischen Gerechtigkeitskonzeption bei Rawls folgendermaßen: „we must propose a conception of justice that complies with a certain picture of this public political culture, a picture on which we can all agree even if it does not satisfy all of the intuitions and interpretation on which we differ.“³³⁷

Fassen wir jetzt zusammen, was Rawls mit der politischen Gerechtigkeitskonzeption meint, bevor wir uns die Einzelheiten ansehen

³³² Mill würde zum Beispiel sagen, dass, wenn man ein liberaler Status begründen will, auf „utility“ alles basieren. „I regard utility as the ultimate appeal an all ethical questions.“ Mill 1991, 15.

³³³ Rawls 1993/1998, 18/85.

³³⁴ Rawls 1993/1998, 12/77

³³⁵ „Der politische Liberalismus kann als die Auffassung verstanden werden, dass unter den einigermaßen günstigen Bedingungen, die einen demokratischen Verfassungsstaat ermöglichen, die politische Institutionen, welche den Grundsätzen einer liberalen Gerechtigkeitskonzeption genügen, politische Werte und Ideale hervorbringen, die normalerweise alle Werte aufwiegen, die ihnen gegenübergestellt werden mögen.“ Rawls, 1988/1992, 471/395.

³³⁶ Rawls 1993/1998, 9/74.

³³⁷ Warnke 1992, 43. Warnke charakterisiert so eine Konzeption politischer Gerechtigkeit einseitig, weil nur bestimmte Themen in dem Dialog vorkommen. Warnke 1992, 58. Es ist klar, dass Rawls eine solche Perspektive annimmt, aber wie kann Warnke uns überzeugen, dass, wenn in einer Diskussion alle möglichen Themen bewilligt sind, die Ergebnisse nicht wieder einseitig sind?

werden. „Wenn ich sage, eine Gerechtigkeitskonzeption sei politisch, so meine ich damit ebenfalls dreierlei: Sie ist so konzipiert, dass sie sich ausschließlich auf die Grundstruktur einer Gesellschaft bezieht, auf ihre wichtigsten politischen, sozialen und wirtschaftlichen Institutionen, insofern sie ein einheitliches System der Kooperation bilden. Sie wird unabhängig von jeder weitergehenden umfassenden religiösen oder philosophischen Lehre dargestellt. Sie wird in Begriffen grundlegender politischer Ideen formuliert, von denen wir annehmen, dass sie implizit zur öffentlichen politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft gehören.“³³⁸ Was will Rawls damit sagen? Gehen wir jeden Punkt nach: Eine Gerechtigkeitskonzeption ist politisch, wenn einerseits ihr Wesen durch die Grundstruktur der Gesellschaft und die sozialen und politischen Institutionen bekommt, und andererseits wenn sie sich unter der Kontrolle des Vernunftgebrauchs mit den politischen Angelegenheiten – den Werten³³⁹ – befasst. Rawls argumentiert für eine Theorie, die für eine demokratische Gesellschaft geschaffen wird und die dadurch gegründete politische Auffassung der Gerechtigkeit nicht auf alle Bereiche sich bezieht, sondern sie soll sich mit den politischen Angelegenheiten befassen. Die politische Konzeption der Gerechtigkeit versucht „eine vernünftige Konzeption ausschließlich für die Grundstruktur auszuarbeiten und setzt, soweit dies möglich ist, keine weitergehenden Bindungen an andere Lehren voraus.“³⁴⁰ Nach Rawls soll eine politische Theorie, die einer demokratischen Gesellschaft dient, „ihr Inhalt in Begriffen gewisser grundlegender Ideen ausgedrückt werden, die als Bestandteil der öffentlichen politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft angesehen werden.“³⁴¹ Seine politische Theorie zielt darauf ab, gemeinsame Ideen und Prinzipien so zu formulieren, dass alle Betroffene am Ende diese Vorstellungen akzeptieren würden. Es wird von den Betroffenen verstanden, dass solche Prinzipien und Ideen eine kohärente Konzeption der Gerechtigkeit ausbauen können und sie werden als notwendig für die Grundstruktur der Gesellschaft betrachtet. Während Rawls in *Theory of justice* seine Theorie beschreibt, weist er in *Political Liberalism* die Natur dieser

³³⁸ Rawls 1993/1998, 223/325.

³³⁹ Man kann sagen, dass politische Werte nach Rawls die Werte sind, die von allen vernünftigen Bürgern bejaht werden können.

³⁴⁰ Rawls 1993/1998, 13/78.

³⁴¹ Rawls 1993/1998, 13/79.

Theorie vor. „Wir sammeln gefestigten Überzeugungen wie den Glauben an religiöse Toleranz und die Ablehnung der Sklaverei und bemühen uns, die Ihnen zugrunde liegenden Ideen und Grundsätze in einer kohärenten politischen Gerechtigkeitskonzeption zusammenzubringen.“³⁴² Bis jetzt nun haben wir gesehen, was Rawls machen will und worin der Unterschied mit der Tradition besteht. Rawls behauptet: „Die Frage, auf welche die herrschende Tradition eine Antwort suchte, lässt sich deshalb nicht beantworten: keine umfassende Lehre ist als politische Konzeption für eine konstitutionelle Ordnung geeignet.“³⁴³ Es „muss eine Theorie der Gerechtigkeit um vernünftig zu sein, politischer sein.“³⁴⁴ Sie soll nicht-politisch³⁴⁵ auf die falsche Art und Weise, im Sinne eines Kompromiss zwischen umfassenden Lehren sein. Die politische Gerechtigkeitskonzeption hat mit der Grundstruktur der Gesellschaft zu tun. Sie formuliert keine umfassende Lehre. Sie geht nicht Fragen nach, wie z. B. was am Leben von Wert ist, oder unter welche Tugenden die Personen leben sollen. So eine Konzeption soll die Basis einen minimalen Konsens über die politische Organisation unser Leben ermöglichen.

Bevor erklärt wird, wie sich Rawls genau seine politische Gerechtigkeitskonzeption vorstellt, stellt sich die Frage: Warum sollen wir die politische Theorie von Rawls akzeptieren? Warum sollen wir einen umfassenden Liberalismus ablehnen? Eine erste Antwort auf die Frage wäre, dass Rawls eine neue Perspektive für die politische Philosophie schaffen will. Wenn man weiter argumentieren will, kann man sagen, dass diese Perspektive auf ein komplexes System basiert, das zu zeigen versucht, dass ein kooperatives faires System am besten oder nur funktionieren kann, wenn die politische Übereinstimmung auf keiner umfassenden Lehre beruht. Wenn es den Fall wäre, würde so etwas nur passieren können, falls der Staat seine Bürger dazu zwingt einer bestimmten umfassenden Lehre zuzustimmen. Aber der politische Liberalismus, der die Beteiligten als freie und gleiche Mitglieder einer Kooperation betrachtet, soll nur als Basis eine reine politische Konzeption der Gerechtigkeit sich vorstellt

³⁴² Rawls 1993/1998, 8/72.

³⁴³ Rawls 1993/1998, 135/221.

³⁴⁴ Forst 1997, 397.

³⁴⁵ Nicht-politisch bedeutet im positiven Sinn moralisch. Rawls will keine moralische Gerechtigkeitskonzeption liefern. Die Bezeichnung moralisch benutzt Rawls im Zusammenhang mit den umfassenden Lehren, die auf gewisse metaphysischen Wahrheiten basieren.

werden. Politischer Liberalismus und „Unterdrückung“ können nicht zusammenhängen. Jetzt sollen wir sehen, was Rawls mit der politischen Gerechtigkeitskonzeption meint, bevor die weiteren wichtigen Teile³⁴⁶ dieser politischen Konzeption erklärt werden.

Ich will noch einmal klar stellen, dass ich nicht beabsichtige in die Diskussion um den Urzustand einzutreten. Ich interessiere mich mehr dafür zu untersuchen, wie Rawls sich vorstellt, eine demokratische Gesellschaft zu rechtfertigen, die auf deliberativen Prozeduren basiert. Rawls argumentiert, dass die Bürger in einer politischen Gesellschaft die gleiche Konzeption der Gerechtigkeit teilen. Die politische Gerechtigkeitskonzeption zielt darauf ab, den geeigneten Inhalt³⁴⁷ für eine solche Konzeption zu bestimmen. Nach Rawls ist der Gerechtigkeitsbegriff und vor allem die politische Konzeption der Gerechtigkeit die Basis für einen wirksamen Dialog, um ein System zu gründen, das die öffentliche Sphäre als das entscheidende Bereich der Interaktion betrachtet, die zwischen den makropolitischen Institutionen einer demokratischen Staatsverfassung und dem privaten Bereich vermittelt. Rawls vertritt die Meinung, dass eine politische Gerechtigkeitskonzeption die Richtung zeigen kann, wie eine Gesellschaft am besten funktionieren kann. Die Teilnehmer sollen sich über eine gemeinsame politische Auffassung der Gerechtigkeit fortbewegen. Es kann nicht gelingen, wenn alles in einem öffentlichen Diskurs entschieden wird. Sehen wir jetzt Schritt zum Schritt, wie Rawls so ein System aufbaut.

Um die politische Gerechtigkeitskonzeption näher zu betrachten, sollen wir im voraus zwei Bedingungen betrachten. Erstens behauptet Rawls auf keinen Fall, dass alle Bürger die gleichen Vorstellungen haben, und zweitens, wenn er über die Gesellschaft spricht, in der die politische Gerechtigkeitsauffassung als Orientierungsmittel funktioniert, begrenzt er seine Vorstellungen nur auf die Gesellschaft selbst. Nämlich, zumindest in *Political*

³⁴⁶ Solange Rawls mit der Idee des demokratischen Denkens anfängt, soll erklärt werden, wie die Personen und die Gesellschaft verstanden werden, und danach, wie in der öffentlichen Sphäre diese reine politische Konzeption der Gerechtigkeit verwirklicht wird.

³⁴⁷ Cohen erklärt es folgendermaßen: „Its formulation must be understandable to citizens with competing views of the good and must not itself preclude acceptance by some citizens. [...] Suppose an account of justice requires a distribution of resources that ensures equal pleasure, or suppose it mandates a distribution that enables each citizen to come equally close to achieving his aims. Both views face troubles because citizens reasonably disagree about the relative value of pleasure and of relative achievement.“Cohen 1994, 1521.

Liberalism beschreibt er nicht die Anwesenheit und Notwendigkeit der politischen Gerechtigkeitskonzeption auf einer internationalen Ebene.³⁴⁸ Rawls fängt mit der Darstellung an, dass die Bürger an einen Punkt kommen, in dem sie merken, dass sie die dieselbe öffentliche Gerechtigkeitskonzeption haben.³⁴⁹ Es mag sein, dass Rawls keine bestimmte oder genaue Definition der politischen Gerechtigkeitskonzeption liefern will, aber er schildert ihre Bestandteile und stellt dar, wie die Funktion der öffentlichen Gerechtigkeitsauffassung aussieht. Sie hat drei Charakteristika. Die politische Gerechtigkeitskonzeption hat erstens eine moralische Komponente. Damit will Rawls zeigen, dass die Verbindung der Adjektive „politisch“ und „moralisch“ die Interpretation von Idealen und Prinzipien als politische Werte bedeutet. Er versucht eine bestimmte Konzeption der Gerechtigkeit zu gründen. Diese Konzeption hat einige gewisse Aufgabe, die auf das Politische begrenzt ist. Dies erste Merkmal der politischen Gerechtigkeitskonzeption als moralische Konzeption hat mit der Grundstruktur³⁵⁰ der Gesellschaft zu tun. Aber es bedeutet nicht, dass so eine Konzeption eine Auffassung ist, die direkt an Assoziationen oder Gruppen innerhalb der Gesellschaft wendet. Sie wird durch deliberative Prozeduren ihr Wesen bekommen.³⁵¹ Erst versuchen die Bürger³⁵² zusammenzukommen und dann erreichen sie durch vernünftige Diskussionen einen Punkt, in dem eine politische Gerechtigkeitskonzeption aufgebaut wurde. Sodann streben sie auf die Anpassung und die Verknüpfung dieser politischen Konzeption, die alle Bürger geschafft haben, mit aktuellen politischen Prinzipien der Gesellschaft, um eine Brücke zwischen den Mitgliedern zu bauen.³⁵³ Diese Prinzipien und Institutionen reflektieren die Ideale und die Engagement der Bürger, und auf diesen Rahmen ist die politische Gerechtigkeitskonzeption fokussiert.

³⁴⁸ In *Law of Peoples* versucht Rawls seine Theorie auf eine internationale Ebene zu entwickeln. Es ist ein schwacher Versuch, der viele unbeantwortete Fragen offen lässt. Rawls 2001.

³⁴⁹ Rawls 1993/1998, 39/109.

³⁵⁰ Für eine Definition der Grundstruktur vgl. Rawls 1971/1975, 7/23.

³⁵¹ Rawls betont: The essential idea is that deliberative democracy, limits relevant human interests to fundamental interests of certain kinds, or to primary goods, and require that reasons be consistent with citizens mutual recognition as equals.“ Rawls 1995, 178.

³⁵² Rawls beschränkt sich darauf die Personen als Bürger einer Gesellschaft zu betrachten. Für ihn erfüllen die Personen als Bürger ihre Aufgabe in der Gesellschaft. In dem nächsten Kapitel folgt eine genaue Untersuchung der Begriffe „Person“ und „Bürger“ bei Rawls.

³⁵³ Man sieht auch hier Rawls' Versuch die normative Seite seiner Theorie mit der deskriptive zu verknüpfen.

Das zweite Merkmal ist, dass seine Konzeption der Gerechtigkeit keine umfassende Lehre ist, oder besser formuliert, seine Konzeption basiert nicht auf einer einzelnen umfassenden Lehren, sondern sie ist das Ergebnis von verschiedenen vernünftigen Lehren. Sie ist nämlich eine freistehende Auffassung. Rawls unterscheidet, um die vorgenannte Beschreibung zu erklären, zwischen „der Darstellung einer politischen Konzeption einerseits und ihrem Enthaltensein in einer umfassenden Lehre anderseits.“³⁵⁴ Diese freistehende politische Gerechtigkeitskonzeption schließt alle gemeinsame Ideale und Vorstellungen der Bürger für eine Gerechtigkeitsauffassung ein. Sie beruht nicht auf einen weiteren Hintergrund. Darin liegt die Notwendigkeit einer politischen Gerechtigkeitskonzeption. Sie ist der Bezugsposition zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft. Sie bringt nämlich alle wichtigen Elemente zusammen, „die in der von ihr geordneten Gesellschaft Bestand haben.“³⁵⁵ Rawls scheint zu sagen, dass es wegen der Vielfältigkeit der heutigen Gesellschaften wichtig ist für die Personen zu wissen, dass sie einen gemeinsamen Weg gehen und alle den Eindruck haben, dass sie auch etwas beigetragen haben, um diese Konzeption der Gerechtigkeit zu gestalten. „Sie kann deshalb vorgestellt werden, ohne etwas darüber zu sagen oder zu wissen oder Mutmaßungen darüber anzustellen, zu welchen solchen Lehren sie gehören und von welchen sie unterstützt werden mag.“³⁵⁶ Die politische Gerechtigkeitskonzeption trägt nicht die Prämisse, dass sie eine allgemeine Vorstellung für alle Bereiche liefert. Sie begrenzt sich nur eine Darstellung anzuliefern, die vernünftig ist und für die Grundstruktur der Gesellschaft ausgearbeitet wird.³⁵⁷

Die dritte Eigenschaft bezeichnet die politische Konzeption als Resultat von bestimmten grundlegende intuitiven Ideen³⁵⁸, die als selbstverständlich für die politischen Angelegenheiten einer demokratischen Gesellschaft betrachtet werden. Rawls ist davon überzeugt, dass solche Ideen sich für jede

³⁵⁴ Rawls 1993/1998, 12/77.

³⁵⁵ Rawls 1993/1998, 12/78.

³⁵⁶ Rawls 1993/1998, 12-13/78.

³⁵⁷ „Justice as fairness as a political doctrine wants no part of any [such] comprehensive account of the form and structural presuppositions of thought and action. Rather, as I have said, it aims to leave these doctrines as they are and criticizes them only so far as they are unreasonable, politically speaking.“ Rawls 1995, 179.

³⁵⁸ Die Personen werden erkennen, dass die Kooperation die Basis für ein effektives Zusammenleben ist. Sie setzen einfach durch, solche intuitiven Ideen, die so eine Kooperation ermöglichen können. Rawls 1985/1992, 229/261.

„longstanding“ demokratische Gesellschaft ergeben können. Die fundamentalen Ideen, die die politische Konzeption formulieren, sind zum Beispiel die Idee der Gesellschaft als ein faires kooperatives System oder die Betrachtung der Bürger als freie und gleiche Wesen.³⁵⁹ Dieses dritte Charakteristikum betont das Erfordernis der beiden vorgenannten Konzeptionen. Solche Konzeptionen gehören zu dem politischen Bereich, den Rawls als solchen betrachtet. Andere Ideen sind Teile der umfassenden Lehren und gehören zur Hintergrundkultur.³⁶⁰ Alle diese drei Eigenschaften sind Bestandteile der politischen Gerechtigkeitskonzeption und können durch einen übergreifenden Konsens³⁶¹ ausgearbeitet werden. Die politische Auffassung der Gerechtigkeit soll nicht metaphysisch sein. Das ist der wichtige Punkt, den alle drei Eigenschaften der Gerechtigkeit als politische Konzeption zu betonen versuchen.

Der Bereich der politischen Philosophie soll eine Gerechtigkeitskonzeption rechtfertigen, die auf grundlegende politische Fragen eingeht. Das Ergebnis ist die so genannte Gerechtigkeit als Fairness, die politischen Charakter hat und die durch Deliberation Prinzipien unserer moralischen und politischen Überzeugungen zur Sprache bringt. Das Ganze fängt an, indem wir die politische Kultur als „Fundus implizit anerkannter Ideen und Grundsätze“³⁶² betrachten. Unser Versuch besteht darin Prinzipien, so klar wie möglich, für eine politische Gerechtigkeitskonzeption zu formulieren. Diese politische Konzeption steht nach „gebührender Überlegung mit unseren wohlerrwogenen Überzeugungen“³⁶³ bevor. Unsere Überzeugungen sowohl im Überlegungs-Gleichgewicht als auch im Übergreifenden Konsens wurden überprüft. Die Entstehung der politischen Konzeption fängt als ein Verfahren auf einer normativen Ebene an und versucht dann auf einer begrenzten politisch-faktischen Ebene sich vorzustellen, wie das deliberative Verfahren weitergeht. Wie ein deliberatives Verfahren funktioniert, oder ob es etwas Positives ist, und

³⁵⁹ Rawls 2001, 27.

³⁶⁰ Im Kapitel 2.2.3 wird der Begriff der „Hintergrundkultur“ erklärt.

³⁶¹ Ich betrachte die Anwesenheit des übergreifenden Konsenses im Kapitel 3.2.2 als ein der wichtigsten Bestandteile des Rawlschen deliberativen Verfahrens.

³⁶² Rawls 1993/1998, 8/73.

³⁶³ Rawls 1993/1998, 8/73.

wer an so ein Verfahren teilnehmen soll, sind Fragen, die von der realistischen Aspekte der Deliberation verlangt werden.³⁶⁴

Kehren wir jetzt zurück, um die politische Konzeption näher zu betrachten. Wie schon angedeutet wurde, ist die politische Konzeption der Gerechtigkeit das wichtigste Merkmal des umfassenden Begriffes „Gerechtigkeit als Fairness.“³⁶⁵ „Die Hauptaufgabe der Gerechtigkeit als Fairness besteht darin, eine sicherere und akzeptablere Grundlage für Verfassungsgrundsätze, Grundrechte und Grundfreiheiten bereitzustellen.“³⁶⁶ Das Ziel der Gerechtigkeit als Fairness durch ihre politische Charakteristik ist es eine gemeinsame Basis der politischen Übereinstimmung abzuleiten. Aber was bedeutet politisch bezüglich der Gerechtigkeitskonzeption bei Rawls? Die Argumentation über die politische Auffassung der Gerechtigkeit ist nicht bloß die Beschreibung eines Gegenstandes, oder wie Bittner es schildert, es handelt sich nicht um ein „Dokument“.³⁶⁷ Die politische Konzeption der Gerechtigkeit spielt der Rolle des Scharniers zwischen den Bürgern um zusammenzukommen und gemeinsam Prinzipien – solche Prinzipien sind schon in der politischen Kultur aufzuweisen - zu entfalten, die die politische Praxis bestimmen können. Solange die Rede um Prinzipien ist, die als Mittel für die Organisation des politischen Lebens benützt werden, schlägt Rawls eine neue Perspektive vor, wie das Politische gestaltet werden kann. Die politische Gerechtigkeitskonzeption dient dem Bereich der politischen Philosophie.³⁶⁸ Im Folgenden erfüllt der Auftrag der politischen Gerechtigkeitskonzeption auch den Zweck der politischen Philosophie. Die politische Gerechtigkeitskonzeption ist

³⁶⁴ Ich werde in meinem Schlusskapitel Rawls Prinzipien auf einer faktischen Perspektive erklären. Es wird verdeutlicht, dass wichtige Eigenschaften einer deliberativen Entscheidungsfindung schon faktisch zu finden sind. Rawls betrachtet Konsens als wichtiges Ziel eines deliberative Verfahren und will nicht seine deliberative Prozedur auf schwächere Begriffe, wie Kompromisse, aufbauen.

³⁶⁵ Um die politische Dimension der Gerechtigkeit zu erklären, braucht Rawls dazu die politische Konzeption der Personen mit den bestimmten Eigenschaften, die sie mitbringen, und die Begriffe des vernünftigen Pluralismus und der vernünftigen Personen zu erläutern. Und dann kommt die politische Rechtfertigung durch den öffentlichen Vernunftgebrauch. Diese Reihenfolge nimmt meine Arbeit auch an.

³⁶⁶ Rawls 1985/1993, 391/259.

³⁶⁷ Bittner 1999, 39.

³⁶⁸ Rawls will die politische Gerechtigkeitskonzeption im Dienst einer politischen Philosophie stellen, die „nicht als Suche nach der Wahrheit einer unabhängigen metaphysischen und moralischen Ordnung“ betrachtet werden muss. Rawls 1985/1992, 229/264. Vgl. auch Rawls 1993/1998, 45/117.

der Schlussbegriff, um sowohl den Fehlern³⁶⁹ der Tradition – Locke, Rousseau – auszuweichen als auch die Werte von Gleichheit und Freiheit³⁷⁰ durch bestimmte institutionelle Ordnung zu sichern. Rawls beweist die Notwendigkeit der politischen Gerechtigkeitskonzeption, indem er erklärt, wie sie funktioniert. Stärker als Rawls vielleicht merkt, wird durch das Erfordernis der politischen Gerechtigkeitskonzeption die Bedeutung der Partizipation betont und während die Partizipation notwendig für die Deliberation ist, hat Rawls auch die wichtigsten Bestandteile eines deliberativen Verfahrens bewiesen. Das Argument fängt mit der Beschreibung der politischen Gerechtigkeitskonzeption an und wird mit der begrenzten Definition des öffentlichen Vernunftgebrauchs beendet.

Wie früher erwähnte, hat die politische Philosophie den gleichen Auftrag wie die politische Gerechtigkeitskonzeption. Die politische Philosophie versucht, mindestens für Rawls, eine Gerechtigkeitstheorie zu entwickeln, die unsere moralischen und politischen Prinzipien für ein gemeinsames Leben zusammenbringt. Seine Gerechtigkeitstheorie liefert eine Zwischenlösung für die Probleme, die Utilitarismus und Intuitionismus verursacht haben. Sein Versuch³⁷¹ in *Theory of Justice* richtet sich nicht an die Personen als Bürger, wie er es in *Political Liberalism* macht, sondern er betrachtet die Personen eher als Individuen, die nach ihrer eigenen Konzeption der Gerechtigkeit suchen. Diese Gerechtigkeitskonzeption sorgt für die Reduktion der Differenzen zwischen

³⁶⁹ Sowohl Rawls als auch Habermas glauben an die deliberativen Prozeduren, während z. B. Rousseau nicht zu verstehen scheint, dass die Teilnehmer einer Gesellschaft durch Deliberation über die Kriterien übereinstimmen sollen, die „la volonté générale“ bestimmen.

³⁷⁰ Die Werte der Freiheit und Gleichheit sollen durch bestimmte Bedingungen gesichert werden. Diese Voraussetzungen gehören nämlich den wichtigsten Faktoren, die für das deliberative Verfahren nötig sind. Vgl. Bohman and Rehg 1999, xviii.

³⁷¹ In *Theory of Justice* entwickelt Rawls seine Gerechtigkeitsprinzipien als Grundlage seines Denkens und er begründet ein reines normatives System, das über historische und kulturelle Möglichkeiten hinaus gilt. Die Begriffe der Freiheit und Gleichheit sind Bestandteile von ihr. Die Freiheit ist Mittel, um die Ansprüche der Gleichheit verwirklichen zu können. Die Formulierung der zwei Gerechtigkeitsprinzipien sieht folgendermaßen aus: I. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist. II. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen, und b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen (Rawls 1971/1975, 60-61, 250 - 251, 302 - 303/81, 280 – 283, 336 - 337). In *Political Liberalism* will Rawls beweisen, dass seine Konzeption, Gerechtigkeit als Fairness, die beste mögliche Lösung für eine Gesellschaft von gleichen und freie Mitgliedern ist. Die zwei Gerechtigkeitsprinzipien sind anwesend, aber Rawls beschäftigt sich jetzt mehr mit Fragen: Warum soll ich mich gerecht benehmen, wenn Gerechtigkeit nicht in der Lage ist, mich zu zeigen, dass sie eine stabile Gesellschaft bewahren kann? Vgl. Daniels 2000, 130.

Meinungen.³⁷² Die Gerechtigkeit ermöglicht alle diese Motivationen, die Bürger benötigen, um zusammenzusetzen und über gemeinsame Lösungen zu entscheiden. Wie kann ein stabiler Status geschaffen werden? Die freistehende politische Konzeption der Gerechtigkeit ist der am meisten plausible Kandidat, um das zu verwirklichen.

Während Rawls in *Theory of Justice* über einen Gerechtigkeitsbegriff spricht, beschreibt er in *Political Liberalism* die politische Konzeption, um die vorerwähnte Frage – trotz des Dissenses ist es möglich die politische Gerechtigkeitskonzeption Stabilität zu leisten – in den heutigen pluralistischen Gesellschaften zu definieren. Rawls erkennt die Bedeutung „des Faktums eines vernünftigen Pluralismus“³⁷³ an und betont, dass, wenn man unsere demokratischen Gesellschaften beobachtet, man Meinungsverschiedenheiten feststellt. Das ist etwas normales und die politische Gerechtigkeitskonzeption funktioniert als „module.“³⁷⁴ Sie gibt uns vernünftige Antworten über „constitutional essentials and basic questions of justice.“³⁷⁵. Nur durch sie können wir einen gemeinsamen Weg finden, um die Meinungsverschiedenheit auszunützen und eine Lösung für das Wohl aller sein. Man kann fragen: wie können die Bürger über eine gemeinsame Lösung entscheiden? Sie werden zusammenkommen und sie werden langsam wahrnehmen, dass sie über einige Themen schon die gleiche Meinung vertreten. Sie werden zum Beispiel merken, dass die religiöse Toleranz allgemein anerkannt ist und die Sklaverei ungerecht ist.³⁷⁶ Der Sinn ist es solche Überzeugungen zusammenzubringen und von ihnen grundlegende Prinzipien in einer kohärenten Gerechtigkeitskonzeption zusammenzubringen. Die Antworten, die gegeben werden, sind vernünftig im Licht der Arten der Gründe, zu denen die politische Auffassung der Gerechtigkeit eingeschränkt ist. Die Gründe der politischen Rechtfertigung werden nur in der öffentlichen Sphäre erklärt. Sowohl „reflective equilibrium“

³⁷² Rawls 1971/1975, 44/64, diese Gedanken entwickeln sich weiter in *Political Liberalism*. Rawls 1993/1998, 239 – 240/344.

³⁷³ Rawls unterscheidet zwischen „dem Faktum des Pluralismus als solchem und dem Faktum eines vernünftigen Pluralismus. Vgl. Rawls 1993/1998, 63 - 64/138 - 139. Für eine allgemeine Darstellung des Begriffs „Pluralismus“ vgl. Höffe, 1988b, 124. Im Buch *Pluralism: The Philosophy and politics of diversity* kann man verschiedene Artikel über Pluralismus finden. Baghramian und Ingram (Hrsg.) 2000.

³⁷⁴ Rawls 1993/1998, 145/233.

³⁷⁵ Rawls 1995, 142.

³⁷⁶ Rawls 1985/1993, 393/261.

als auch „overlapping consensus“³⁷⁷ tragen dazu bei, damit diese politische Rechtfertigung deliberativ gilt.

Rawls ist der Meinung, dass die politische Gerechtigkeitskonzeption benötigt wird, weil die Gesellschaften eine Art von Führer brauchen, um verschiedene Probleme zu lösen. Er glaubt an die Macht der Diskussion, aber die Bürger sollen nicht beim Punkt Null anfangen. Für ihn ist das nicht möglich. Die Meinungsverschiedenheit beansprucht eine Ausgangsposition. Und, wenn sie die drei vorgenannten Eigenschaften hat, zeigt den richtigen Weg. Unsere Gesellschaften zeigen, dass die freistehende Konzeption der Gerechtigkeit anwesend ist, wenn man die Institutionen betrachtet. Rawls macht einen möglichen Vorschlag, mit dem wir etwas anfangen können. Was wäre uns helfen, um Themen unter Diskussion zu stellen und zu entscheiden? Der Übergreifende Konsens bringt alle wichtigen Punkte in eine Diskussion und obwohl die Bürger über einige „matters of justice“ misstrauisch sein können, sind imstande wieder durch richtige Argumente trotz der Meinungsverschiedenheiten etwas aufzubauen. Der wichtige Faktor, der durch diese Konzeption betont wird, ist, dass alle eingeladen sind, an jede Sache teilzunehmen. Unsere „considered judgements“³⁷⁸ sind es, die uns den nach der Politisierung der Gerechtigkeit als Fairness bringen. Wir wurden uns aufgerufen, über verschiedene Probleme nachzudenken und unsere Gedanken umzusetzen.

2.2.2 Die zwei moralischen Vermögen. Bürger³⁷⁹ und Gesellschaft

Nach der Erläuterung des Wesens und der Wichtigkeit der politischen Gerechtigkeitskonzeption bei Rawls und inwiefern wir eine solche Auffassung als politisch betrachten sollen, und bevor die Bedeutung des öffentlichen Vernunftgebrauchs in Betracht gezogen wird, sollt untersucht werden, auf

³⁷⁷ Rawls spricht immer für einen übergreifenden Konsens für die richtigen Gründe.

³⁷⁸ In dem nächsten Kapitel werde ich diesen Begriff erklären.

³⁷⁹ Angesichts der Prämisse, die die politische Gerechtigkeitskonzeption stellt, betrachtet Rawls die Teilnehmer mehr als politische Personen–Bürger. Es geht darum „eine geeignete Basis für demokratische Staatsbürgerschaft“ zu bieten. Rawls 1993/1998, 18/84. Es bedeutet aber längst nicht, dass er die Personen als Persönlichkeiten missachtet.

welche Konzeption der Person Rawls System aufbaut. Durch die Beschreibung der Personen³⁸⁰ als politischen Wesen können wir auch verfolgen, wie er sich vorstellt, dass eine Gesellschaft funktionieren soll. Mit Blick auf diese Elemente fängt Rawls mit der folgenden Idee an: Solange die politische Gerechtigkeitskonzeption auf den Fundus beruht, dass die Gesellschaft ein faires kooperatives System ist, „wählen wir eine Personkonzeption, die zu dieser Idee passt.“³⁸¹ Rawls betont von vorneherein, dass die politische Konzeption der Person als normative Auffassung betrachtet werden soll. Darüber hinaus soll so eine Konzeption nicht als Teil einer philosophischen Theorie der menschlichen Natur³⁸² verstanden werden. Demgegenüber wird Rawls darauf beruhen, dass die widersprüchlichen umfassenden philosophischen Ansichten vermieden werden.

Gehen wir jetzt nach, wie Rawls diese normative Konzeption der Person darstellt. Nämlich, wenn die Beschreibung der Personen nach Habermas das Resultat von verschiedenen soziologischen und psychologischen Theorien sein sollen³⁸³, liefert Rawls im Gegenteil eine andere Interpretation, die auf die Grundlage beruft, dass die Bürger sich sowohl selbst als auch gegenüber den Mitbürgern als freie und gleiche Mitglieder der Gesellschaft verstehen³⁸⁴. Rawls sieht an den Personen mehr ihre politische oder sogar ihre praktische Seite, ohne gleichzeitig den Sinn der soziologischen und psychologischen Theorien zu missachten. „Bei der Umwandlung der umfassenden Lehre der Gerechtigkeit als Fairness in die politische Konzeption von Gerechtigkeit als Fairness verwandelt sich die Idee der Person als einer moralischen Persönlichkeit mit

³⁸⁰ Ich habe nicht vor, die moralische Perspektive in Zusammenhang mit den verschiedenen Konzeptionen über den Begriff „Person“ darzustellen. Mein Versuch liegt darin, Rawls' Konzeption zu rekonstruieren, ohne auf „die moral point of view“ zu bestehen. Baynes diskutiert ausführlich diese Pointe. Vgl. Baynes 1992, 125 – 135. Forst betont auch: „Rawls' Begriff der moralischen Person korrespondiert einem Ideal des Bürgers einer fairen, kooperativen Gesellschaft. [...] Die Personen haben die moralische Fähigkeit, sich kooperativ und gerecht zu verhalten.“ Forst 1995, 225.

³⁸¹ Rawls 1993/1998, 18/84.

³⁸² Was Rawls damit sagen will, ist, dass er keine metaphysische Theorie der Person liefern will, wie es der Fall bei den philosophischen Theorien vermutlich immer war. Seine Form von Anthropologie – trotz der Tatsache, dass er nie eine solche Konzeption benützt – bezieht sich nur auf die politischen Eigenschaften der Personen, um ihr Zusammenleben zu gestalten. Es geht um eine begrenzte Anthropologie bezüglich des politischen Wesens der Personen zu bestimmen, deshalb verwendet auch nicht den Begriff „Mensch/Menschen“, wenn er seine politische Konzeption der Personen aufbaut. Vgl. Rawls 1980/1992, 534/100.

³⁸³ Detaillierte Auffassung kann man im Kapitel 2.1.3 finden.

³⁸⁴ Rawls 1993/1998, 149/72.

uneingeschränkter moralischer Handlungsfähigkeit in die des Bürgers.“³⁸⁵ Die Personen nach Rawls setzen sich mit Fragen auseinander, die mit dem Begriff der Gerechtigkeit zu tun haben. Um das zu erklären, möchte ich genau nachgehen, wie Rawls sich seine Gesellschaft vorstellt und wie die Teilnehmer durch ihre bestimmte Elemente seine eigene Art von Deliberation entwickeln können. Um das zu explizieren, fängt Rawls mit der Idee an, dass die Teilnehmer die Bedeutung der Kooperation anerkennen werden, weil sie „die Grundelemente der Konzeption des vernünftigen und rationalen Bürgers“ beherrschen.³⁸⁶ Solange ich die spezielle Konzeption der Person als politische Person bei Rawls klargemacht habe, werde ich die Zusammenhänge dieser Idee kurz schildern. Ich fange erst mit einer kurzen Beschreibung der zwei moralischen Vermögen an, und dann werde ich die Ausgangsperspektive der Personen in der Gesellschaft erläutern, bis sie als politische Wesen betrachtet werden, die nicht psychologisch oder metaphysisch gemeint sind.³⁸⁷

Rawls' These fängt mit der Idee der gleichen und freien³⁸⁸ Personen an. Um diese Pointe zu erklären, beginnt Rawls mit der Aussage, dass die Personenkonzeption eine moralische Konzeption ist, im Sinne dass „von unserer alltäglichen Vorstellung einer Person als elementarer Einheit des Denkens, Überlegens und der Verantwortlichkeit und wird von einer politischen Gerechtigkeitskonzeption – nicht einer umfassenden Lehre – angepasst“³⁸⁹. Die Personen halten sich selbst für moralische Wesen mit einer Konzeption des Guten „um derentwillen sie es für angemessen halten, Forderungen bezüglich der Gestaltung ihrer gemeinsamen Institutionen zu stellen“³⁹⁰. Demzufolge, da die politische Gerechtigkeitskonzeption³⁹¹ auf die Idee der sozialen Kooperation basiert, argumentiert Rawls detailliert, dass die Personen zwei moralischen Vermögen besitzen, nämlich „the capacity for a sense of justice“ und „the capacity for a conception of the good“³⁹². Eine erste Beschreibung der zwei moralischen Vermögen wäre, dass die zwei moralischen Vermögen grundlegende menschliche Fähigkeiten sind, die erklären, warum Menschen

³⁸⁵ Rawls 1998, 42.

³⁸⁶ Rawls 1993/1998, 81/159.

³⁸⁷ Rawls 2001, 19.

³⁸⁸ Diese Idee ist auch in *A Theory of Justice* zu sehen. Rawls 1971/1975, 203 - 204/232.

³⁸⁹ Rawls 1993/1998, 18/84.

³⁹⁰ Rawls 1980/1992, 312/93.

³⁹¹ Erinnern wir uns: Diese Konzeption ist keine moralische umfassende Lehre.

³⁹² Rawls 1993/1998, 19/85 - 86.

sowohl die geeignete Subjekte als auch die geeignete Vertreter einer Gesellschaft sind. Sie besitzen einerseits die Befähigung zu einer Konzeption des Gutes und andererseits die Fähigkeit des Gerechtigkeitssinns. Nach dem ersten Vermögen haben die Personen die Fähigkeit in der Lage zu sein unter der Perspektive einer öffentlichen Gerechtigkeitskonzeption zu handeln, die faire Kooperationsbedingungen bewahrt. Das zweite moralische Vermögen hat mit der Befähigung zu tun „eine Vorstellung von eigenem rationalen Vorteil oder Wohl ausbilden, revidieren und in rationaler Weise verfolgen zu können.“³⁹³ Die Ausübung dieses Vermögens ist für die Personen ihr „höherrangiges Interesse.“³⁹⁴ Es ist für Rawls wichtig, dass irgendjemand die Auffassung von Gutes mit der Zeit wahrscheinlich ändert wird. Diese Änderung kann durch die Diskussion mit den anderen und neue Informationen hervorgerufen werden. Auch wenn eine Person rational ihre grundlegenden Werte nachprüft und eine korrigierte oder sogar verschiedene Konzeption des Gutes annimmt, ist er immer noch die gleiche Person. Die Personen kommen in die Gesellschaft und bringen ihre Eigenschaften mit, die für die politische Konzeption der Gerechtigkeit verwendet werden sollen. Durch die weitere Grenze, die Rawls zieht, zielt er ab „ein normatives System erlernen zu können und es benutzen, um uns selbst in unserem moralischen und politischen Denken und Handeln zum Ausdruck zu bringen.“³⁹⁵

Forschen wir jetzt weiter, solange die Mitglieder eines Systems diese zwei moralischen Vermögen besitzen, wie sie politisch verstanden werden können, wenn sie von verschiedenen Perspektive beobachtet werden. Im Folgenden unterscheidet Rawls zwischen den Personen³⁹⁶, erstens von denen die sich im Urzustand³⁹⁷ befinden können, zweitens den Personen als Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft und drittens zwischen den Personen wie wir – „ourselves“ – die von keiner speziellen Färbung charakterisiert werden. In allen diesen Gesichtspunkten ist die Gerechtigkeit als Fairness – politische

³⁹³ Rawls 1993/1998, 19/86.

³⁹⁴ Rawls 1993/1998, 74/151.

³⁹⁵ Rawls 1993/1998, 88/167.

³⁹⁶ Rawls 1980/1992, 320/105.

³⁹⁷ Der Urzustand funktioniert als Methode Repräsentierung. „When, in this way, we stimulate being in the original position, our reasoning no more commits us to a particular metaphysical doctrine about the nature of the self than our acting a part in a play, say of Macbeth or Lady Macbeth, commits us to thinking that we are really a king or a queen engaged in a desperate struggle for political power.“ Rawls 1993/1998, 27/95 - 96.

Gerechtigkeitskonzeption – die Basis für eine Gerechtigkeitsauffassung. Wenn die Teilnehmer im Urzustand und als Bürger in einer wohlgeordneten Gesellschaft betrachtet werden, drücken sie die grundlegende Perspektive dieser Begriffe aus. „Während die Begriffe der wohlgeordneten Gesellschaft und der moralischen Person grundlegend sind, [...] die Parteien als rationale Akteure der Konstruktion vernünftigen Einschränkungen unterworfen sind und sich selbst als Grundsätze anerkennend betrachten müssen, die als öffentliche Gerechtigkeitskonzeption einer wohlgeordneten Gesellschaft dienen sollen.“³⁹⁸ Die Teilnehmer unter diese Umstände genießen rationale Autonomie, im Sinne dass die Personen nach bestimmten Gerechtigkeitsprinzipien suchen. Mit rationaler Autonomie meint Rawls nur die politischen Aspekten nach einer Konzeption der Gerechtigkeit. Sie unterscheidet sich von der vollständigen Autonomie, die sich für ein umfassendes Ideal der wohlgeordneten Gesellschaft interessiert.³⁹⁹ Die Perspektive der „ourselves“⁴⁰⁰ ist, sozusagen, eine Ausgangsposition, in der alle Teilnehmer eine allgemeine Vorstellung über die Gesellschaft haben und mitbringen.

Rawls scheint damit sagen zu wollen, dass wir als Personen unsere Welt mitbringen, bevor wir als Mitglieder in dem Urzustand und als Bürger in der Gesellschaft eintreten. Unsere Vorstellungen – Ihre und meine – durch rationale Deliberation, – ich nenne es „Selbstdialog“ – fangen bei einer umfassenden Lehre über die Dinge an und entwickeln sich, bis sie mit der Aufgabe der Einstellung von Fragen über die Gerechtigkeit konfrontiert werden. Darin liegt auch die Unterscheidung, die Rawls zwischen den Aufgaben eines Begriffs der Person und einer Theorie der menschlichen Natur⁴⁰¹ macht. Die Perspektive von „ourselves“ ist Überlegung unserer Vorstellungen, bevor wir sie in einem bestimmten Kontext- Urzustand oder wohlgeordnete Gesellschaft – einlassen. Diese Perspektive ist auch von Belang, obwohl „die Übereinstimmung der Parteien relativ zu diesen Überzeugungen über Gerechtigkeitsgrundsätze

³⁹⁸ Rawls 1980/1992, 321/105.

³⁹⁹ Rawls 1980/1992, 321/105.

⁴⁰⁰ Ich folge Rawls' Analyse, während er erst die Beschreibung der Personen in Urzustand und in der wohlgeordneten Gesellschaft erklärt, und dann über „Ihrer und meiner“ Darstellung bezüglich allgemein auf die umfassende wohlgeordnete Gesellschaft spricht.

⁴⁰¹ Rawls 1980/1992, 322/107 „Vielmehr ist eine Theorie der menschlichen Natur ein hinzuzufügendes Element, das von den allgemeinen Tatsachen über Menschen und von der Funktionsweise der Gesellschaft, deren Kenntnis wir den Parteien in ihren Überlegungen zugestehen, abgängig ist.“

besteht.“⁴⁰² Aber dadurch haben die Personen die Gelegenheit ihre Weltanschauungen zusammenzustellen, und in die Gesellschaft mitzunehmen. Dann versuchen die Personen, wie von Rawls beschrieben wurden, ihre moralischen Prinzipien und ihre besonderen Urteile, die aus verschiedenen Quellen stammen, unter ein Dach zu bringen. Die Zusammenarbeit dieser moralischen Prinzipien und besonderer Urteile ergeben, was Rawls unter wohlüberlegte Urteile versteht, die nachfolgend unsere gemeinsamen Gerechtigkeitsprinzipien bestimmen können.

Es ist hier kurz nötig, über die wohlüberlegten Urteile – „considered judgements“ zu sprechen. Die Personen als Besitzer der zwei moralischen Vermögen und angesichts ihrer Thesen in der Gesellschaft, und unter der Perspektive, dass sie Teil einer kooperatives System sein sollen, um gemeinsam Entscheidungen zu treffen, sollen eine Methode erfinden, um nur diese Elemente zu behalten, die am wenigsten widersprüchlich sind. Die Methode ist, was Rawls unter wohlüberlegten Urteilen versteht. „Considered judgements“ sind nach Rawls alle unsere Auswertungen, denen wir intuitiv folgen, während sie intuitiv als festgelegte und grundlegende Tatsachen betrachtet werden, mit denen jede mögliche vorgeschlagene Theorie von Gerechtigkeit übereinstimmen muss. Es sollten einige Einschränkungen eingeführt werden. „Der Gedanke ist einfach der, uns die Einschränkungen lebhaft vor Augen zu führen, die für die Argumentation über Gerechtigkeitsgrundsätze und damit für diese selbst als vernünftig erscheinen.“⁴⁰³ Was Rawls damit meint, sieht folgendermaßen so aus: Ziehen wir z. B. ins Betracht das Thema der sexuellen Diskriminierung. Wir könnten uns eine Theorie der Gerechtigkeit vorstellen, deren grundlegende Struktur so aussieht, dass die sozialen und ökonomischen Ungleichheiten der Personen entsprechend dem Geschlecht vorkommen. So eine Theorie wäre für uns als vernünftige Personen nicht annehmbar, denn eine solche Theorie könnte mit unseren gehalttätlichen moralischen Überzeugungen deshalb nicht übereinstimmen, weil wir als vernünftige Personen alle ein Minimum gemeinsamer Vorstellungen teilen und dazu die Meinung gehört, dass sexuelle Diskriminierung ungerecht ist. Da diese Vorstellung für rassische Diskriminierung zu unseren wohlüberlegten Urteilen nicht passt, stellt sich

⁴⁰² Rawls 1980/1992, 322/107.

⁴⁰³ Rawls 1971/1975, 36/18.

„prima facie“ die Ablehnung solcher Theorien. Anders gesagt, unsere wohlüberlegten Urteile geben uns Richtlinien, wie wir verschiedene Gerechtigkeitstheorien am besten bewerten können, die an unsere wohlüberlegten Urteile passen. Wenn dieser Schritt gegangen ist, soll die gesuchte Gerechtigkeitskonzeption Anleitung liefern, jedes Mal wenn es nötig ist.

In dieser Richtung und angesichts des Faktums des vernünftigen Pluralismus, betont Rawls, dass die Personen, während sie durch die wohlüberlegten Urteile These für die eine oder andere Entscheidung treffen, sie auch als vernünftige Wesen betrachtet werden sollen. Es bedeutet, dass sie immer in der Lage sein sollen zwischen umfassenden metaphysischen Lehren und politischen vernünftigen Lehren zu unterscheiden. Sie richten sich nach so einer Vorstellung unter der Aussicht, dass sie kooperative Mitglieder einer Gesellschaft sind, und sie „wollen nicht das Allgemeinwohl als solches, sondern erstreben eine soziale Welt um ihrer selbst willen, in der sie als freie und gleiche mit anderen unter Bedingungen kooperieren können, die für alle akzeptabel sind.“⁴⁰⁴ Die vernünftigen Personen⁴⁰⁵ werden anerkennen, dass in den Gesellschaften Meinungsverschiedenheiten herrschen, und sie werden daraus das Beste machen. Sie schlagen Möglichkeiten vor, die nicht nur mit ihren persönlichen Präferenzen zu tun haben. Sie nehmen Rücksicht auf die Mit-Beteiligten, und sie versuchen kooperativ zu sein. „Sie sind dazu bereit, faire Kooperationsbedingungen vorzuschlagen, die vernünftigerweise erwarten lassen, dass andere Ihnen zustimmen.“⁴⁰⁶ Darüber hinaus, solange von vernünftigen Personen faire Kooperationsbedingungen angenommen wurden, werden sie klarstellen, dass es unvernünftig ist politische Macht zu nutzen, wenn wir in der Lage sind, „nicht unvernünftige umfassende Ansichten zu unterdrücken.“⁴⁰⁷ Der Besitz der Macht des Vernünftigen hat nicht nur mit Toleranz zu tun, wie Habermas es bei Rawls interpretiert⁴⁰⁸. Rawls will damit

⁴⁰⁴ Rawls 1993/1998, 50/122.

⁴⁰⁵ Da Rawls über die vernünftigen Personen spricht, deutet es nicht an, dass die unvernünftigen Personen nicht ernst nehmen will, wie Marilyn Friedman meint. Friedman 2000, 22 – 28. Rawls wollte damit die vernünftige Perspektive der Personen in Vorschein bringen, um sie politisch und deliberativ zu handeln.

⁴⁰⁶ Rawls 1993/1998, 81/160.

⁴⁰⁷ Rawls 1993/1998, 61/136.

⁴⁰⁸ Habermas 1995, 109 – 131.

sagen oder betonen, dass die Bürger in ihrem Zusammenleben mit den Mitbürgern dadurch fähig sind, einerseits nach Prinzipien ihre Leben zu führen, und andererseits ihre Thesen gegenüber den anderen begründen zu können. Das Vernünftige gibt es die Möglichkeit das Unterschiedliche bezüglich der politischen Überzeugungen anzuerkennen und politisch zu adressieren.⁴⁰⁹

Um es zu rechtfertigen und um die Voraussetzung der zwei moralischen Vermögen auszuüben, fügt Rawls auch „die Bürden der Vernunft“ hinzu. Damit meint Rawls, dass die Teilnehmer als vernünftige Wesen in der Lage sind, ihre Präferenzen und Meinungen zu verarbeiten. Und wenn die Teilnehmer ihre Meinungen verarbeitet haben, kommt die Fähigkeit des Gerechtigkeitssinns hinzu, am Deliberationverfahren mitzumachen. Dann ermöglichen die vernünftigen Personen faire Bedingungen für die Kooperation, während sie das akzeptieren, was Rawls „Bürden der Vernunft“ nennt. Rawls betont, dass eine Theorie dann die „Bürden der Vernunft akzeptieren würde, wenn sie auch vernünftige Unstimmigkeiten als Ergebnis über das Gute akzeptieren könnte. Das ist nach Rawls das Desiderat nämlich, dass die vernünftige Unstimmigkeit Tatsache ist, die niemand bestreiten kann. Beliebige Konflikte werden dann nicht nur als etwas Negatives gemeint, sondern auch als Konflikte, die dadurch positiven Elemente ans Licht bringen, im Sinne dass auf den Bereich des Politisches die Diskussion einschränken können, um eine minimale Basis von Übereinkünften zu schaffen. Die politische Konzeption der Gerechtigkeit besteht auf einer vernünftigen Unstimmigkeit, anstatt einfach den Fakt des Pluralismus zu akzeptieren.⁴¹⁰ Wenn die Teilnehmer in der Lage sind faire Bedingungen zu schaffen, dann werden sie keine Macht nützen, um den Mitmenschen ihre Konzeption des Gutes aufzuerlegen. Sie können respektieren, dass die Gesellschaft pluralistisch ist und dadurch ergibt sich das Bedürfnis zu einer öffentlichen Deliberation. Wenn das gegeben ist, dann bedeutet das, dass jeder die zwei moralischen Vermögen hat. „Jemand, der nicht entwickelt und nicht die moralischen Vermögen zum minimalen erforderlichen Grad ausüben kann, kann nicht ein normaler und völliger kooperatives Mitglied der Gesellschaft über

⁴⁰⁹ Im Rahmen seiner Erklärung bezüglich des übergreifenden Konsenses betont Rawls die unterschiedliche Perspektive der Personen. Er unterscheidet zwischen moralischer und politischer Identität und will der öffentlichen – politischen – Perspektive nachforschen, um die Verwirklichung einer Übereinstimmung zu ermöglichen. Rawls 1993/1998, 163/255.

⁴¹⁰ Rawls 1993/1998, 51/123

einem kompletten Leben sein.“⁴¹¹ Die Teilnehmer werden dann, nicht nur ihre Argumente in eine Weise einsetzen, die möglicherweise annehmbar für andere sein können, sondern auch Argumente zuhören, die hilfreich für ihre Einstellungen sind. „Viele unserer wichtigsten Urteile werden unter Bedingungen gebildet, in denen es nicht erwartet werden soll, dass gewissenhafte Personen mit vollem Vermögen der Vernunft, selbst nachdem freie Diskussion, alle zu der gleichen Zusammenfassung kommen.“⁴¹²

Kehren wir jetzt zurück, um die politische Konzeption der Person bei Rawls zusammenzufassen. Die Personen, die Vertreter des Partizipationsverfahrens sind, besitzen zwei moralischen Vermögen, und betrachten sich als Bürger⁴¹³ einer wohlgeordneten Gesellschaft. Sie sind nicht nur in der Lage zu debattieren, sondern sie sind auch bereit zu einem deliberativen Verfahren beizutragen. Und das gelingt unter der Form der wohlgeordneten Gesellschaft. Mit der Analyse der politischen Konzeption der Person sollen wir nicht vergessen, dass diese Konzeption⁴¹⁴ die Funktionen der Personen als Bürger bestimmen. Rawls gründet seine politische Konzeption der Gerechtigkeit auf „die Tradition des demokratischen Denkens.“⁴¹⁵ Seine politische Konzeption der Person zielt darauf ab auch umstrittene philosophische Ansprüche und Voraussetzungen zu vermeiden. Es handelt sich um einen Begriff „zweiter Ordnung“, wie Forst richtig betont hat.⁴¹⁶

„Eine –politische – Person sei jemand, der ein Bürger sein kann, dass heißt ein während seines gesamten Lebens normales und uneingeschränkt kooperatives Gesellschaftsmitglied.“⁴¹⁷ Die politische Ansicht der Personen soll nicht als Teil einer philosophischen Theorie der menschlichen Natur oder des Selbst verstanden werden. Es geht um die politische Konzeption der Personen im Sinne, dass sie als Bürger frei sind. Durch diese Darstellung werden die

⁴¹¹ Rawls 1993/1998, 74/151

⁴¹² Rawls 1993/1998, 58/132

⁴¹³ Die Bürger wurden bei Rawls fast immer mit dem Kennzeichen „Mitglieder“ bezeichnet.

⁴¹⁴ Ich lese Rawls, ohne zwischen frühere und spätere Rawls zu unterscheiden. Ich beschäftige mich mehr mit den neuen Werken von Rawls, aber ich glaube daran, dass die *Theorie der Gerechtigkeit* die wichtigsten Bestandteile seiner Theorie enthält und Rawls sowohl mit *Politischer Liberalismus* als auch mit *Justice as Fairness: A Restatement* seine Gedanken entwickelt. Es wäre eine andere Diskussion zu versuchen, die Kohärenz seiner gesamten Theorie zu rechtfertigen.

⁴¹⁵ Rawls 1993/1998, 18/85.

⁴¹⁶ Forst 1997, 401.

⁴¹⁷ Rawls 1993/1998, 18/85.

Bürger für fähig gehalten „Als freie Personen beanspruchen Bürger das Recht für sich, ihre Person als unabhängig von jeder derartigen Konzeption und dem zugehörigen System letzter Ziele zu betrachten und nicht mit ihr identifiziert zu werden.“⁴¹⁸ Wenn die Personen in einer Gesellschaft nach ihren religiösen Vorstellungen Entscheidungen treffen, dann missbrauchen sie nach Rawls die Ansicht der gleichen und freien Personen, weil sie nicht in einem bestimmten Rahmen einschränken, und ihren Dissens nicht zu bewältigen versuchen. Dadurch missbrauchen sie auch ihre Fähigkeit vernünftig zu handeln.

Ihre politische Identität ist das Ergebnis von politischen und nicht-politischen Elementen. „In einer politischen Gerechtigkeitskonzeption für einen demokratischen Verfassungsstaat ist dies vernünftig; denn sofern die Konzeptionen des Guten und die von den Bürgern vertretenen moralischen Lehren mit der öffentlichen Gerechtigkeitskonzeption zu vereinbaren sind [...] sind [sie] selbstbeglaubigend.“⁴¹⁹ Zusammengefasst, die Personen mit der Vorstellung von sich selbst und der Besitz der zwei moralischen Vermögen betrachten sich als freie Bürger, die „im Namen ihrer höchstrangigen Interessen und letzten Ziele, wenn diese Ziele innerhalb bestimmter Grenzen liegen, Ansprüche bezüglich der gesellschaftlicher Institutionen geltend zu machen.“⁴²⁰ Die Bürger – politische Personen – sind als „selbstglaubigende Quellen gültiger Ansprüche“⁴²¹ anzusehen. Sie sind Teile einer Gesellschaft und ihre Ansprüche haben Gewicht, wenn bei einer Gesellschaft zurückzuführen sind. Die Wichtigkeit dieser politischen Konzeption der Person dient die Verantwortlichkeit unsere Ziele in dem öffentlichen Leben und „fügt in die Idee der Gesellschaft als eines fairen Systems der Kooperation ein.“⁴²² Die politische Konzeption trägt dazu bei, dass die Bürger über die fairen Bedingungen übereinstimmen können und am Ende herrscht die Kooperation vor. Rawls' politische Auffassung der Person legt Wert auf die Sache, die sehr nah an der Autonomie im gewöhnlichen Sinn sind. Rawls hält die Entwicklung und das Ausüben eines Gerechtigkeits sinnes und einer persönlichen Auffassung des Guten für wichtig. Diese zwei Werte umfassen den

⁴¹⁸ Rawls 1993/1998, 30/98 – 99.

⁴¹⁹ Rawls 1993/1998, 32-33/102.

⁴²⁰ Rawls 1980/1992, 330/119

⁴²¹ Rawls 1993/1998, 33/102.

⁴²² Rawls 1993/1998, 33/104.

Raum um, der durch eine weitgehende Darstellung der Autonomie besetzt wird.⁴²³

Das „Puzzle“⁴²⁴ bekommt langsam Gestalt. Es fehlt nur noch den der Begriff der wohlgeordneten Gesellschaft näher zu betrachten. Die Gesellschaft bewilligt die Entwicklung der zwei moralischen Vermögen der Personen als Bürger. „Die wohlgeordnete Gesellschaft ist keine rein private oder instrumentelle Gesellschaft, denn sie sieht die Gerechtigkeit als gemeinsames Ziel an.“⁴²⁵ Die wohlgeordnete Gesellschaft ist weder eine Gemeinschaft noch eine Vereinigung. Die Gesellschaft ist keine Vereinigung, weil wir in sie hineingeboren sind.⁴²⁶ Sie ist ebenso keine Gemeinschaft, weil „eine Gemeinschaft von einer gemeinsamen umfassenden religiösen, philosophischen oder moralischen Lehre gelenkt wird.“⁴²⁷ Die wohlgeordnete Gesellschaft hat keine letzten Ziele, wie wahrscheinlich die Personen oder die Vereinigungen haben können. Die wohlgeordnete Gesellschaft ist der Raum, in dem die Konzeption der Gerechtigkeit anerkannt wird. Sie liefert also die Idee der Kooperation, weil alle Teilnehmer wissen, dass die Grundstruktur⁴²⁸ dieser Gesellschaft die Bürger gleich handelt. „In einer solchen Gesellschaft bildet die öffentlich anerkannte Gerechtigkeitskonzeption eine gemeinsame Basis, von der aus die Ansprüche der Bürger an ihre Gesellschaft beurteilt werden können.“⁴²⁹

Rawls betont, dass die wohlgeordnete Gesellschaft drei wichtige Charakteristika enthält. Erstens, nehmen alle Teilnehmer die gleiche politische⁴³⁰ Konzeption der Gerechtigkeit in dieser Gesellschaft an. Die Teilnehmer versuchen gemeinsam einen Weg nachzugehen. Zweitens ist die

⁴²³ Vgl. Rawls 1993/1998, 73 - 80/148 – 154.

⁴²⁴ Ich betrachte oft metaphorisch meinen Versuch, die deliberative Elemente von Rawls zusammenzubringen, als ein Puzzle, dessen Stücke zusammengebracht werden sollen.

⁴²⁵ Forst 1997, 406.

⁴²⁶ Rawls 1993/1998, 41/112.

⁴²⁷ Rawls 1993/1998/, 42/114..

⁴²⁸ Grundstruktur bedeutet, wie die sozialen Institutionen funktionieren und sie gibt uns als Teilnehmer Richtungen über die Prinzipien, die notwendig sind, um die Hintergrundgerechtigkeit zu wahren –die Analyse dieses Begriffs ist im Paragraph 3.2.1 dieser Arbeit zu sehen. Über die Grundstruktur vgl. Rawls 2001, §4, 15 und §16. „Unter dieser Struktur verstehe ich die wichtigsten politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Institutionen einer Gesellschaft und die Art und Weise, in der sie in einer sozialen Kooperation aufeinander bezogen sind.“ Rawls 1987/1992, 423/296.

⁴²⁹ Rawls 1993/1998, 35/105. Wie kann man unter so einer Perspektive, behaupten, dass die wohlgeordnete Gesellschaft das Wesen des Politischen vernichtet? Mouffe 1993, 51.

⁴³⁰ Rawls 1993/1998, 43/114 „ Es wäre jedoch auch ein Missverständnis, sich eine demokratische Gesellschaft als eine Vereinigung vorzustellen und anzunehmen, ihre öffentliche Vernunft schliesse nicht politische Ziele und Werte ein.“

Gegenseitigkeit der Schlüssel dafür. Die Beziehungen zwischen den Bürgern werden durch das Kriterium der Reziprozität gesteuert. Es geht um Beziehungen zwischen freien und gleichen Bürgern, und dadurch wird auch die gegenseitige Rechtfertigung ihrer Auffassungen gegründet. „Unserer Ausübung politischer Macht ist nur dann angemessen, wenn wir ernsthaft davon überzeugt sind, dass die Gründe, die wir für unsere politischen Handlungen anführen, von anderen vernünftigerweise als Begründungen für diese Handlungen anerkannt werden können.“⁴³¹ Die Reziprozität als das Merkmal gegenseitiger Anerkennung zwischen freien und gleichen Bürgern unabhängig ihrer religiöse oder philosophischer Weltanschauungen gehört zu den grundlegenden Ausgangspositionen von Rawls' System. Die Personen werden nicht nach Kriterien wie z. B. ihr sozialer Status, geordnet. Die Beteiligten kommen zu einer öffentlichen Einigung, weil genau in einer solchen Gesellschaft mit so einer Struktur anerkannt wird, dass die Teilnehmer alles bekommen können, was sie brauchen, um ein faires kooperatives System zu gründen. Die Struktur dieser Gesellschaft hilft dabei das Vertrauen der Bürger zu gewinnen und unterstützt die politische Konzeption der Gerechtigkeit. Und der dritte Bestandteil der wohlgeordneten Gesellschaft sind die Eigenschaften der Bürger, unter denen die politische Konzeption der Gerechtigkeit verstanden wird.

Die Idee der wohlgeordneten Gesellschaft hilft Rawls, eine politische Konzeption der Gerechtigkeit zu schaffen, die auf die Zusammenarbeit der Beteiligten basiert und demokratischen Gesellschaften⁴³² dienen kann. Die wohlgeordnete Gesellschaft dient dem Weg, dass die verschiedenen Auffassungen der Gerechtigkeit im Vergleich kommen und die beste davon sich ergibt. Dieses Ergebnis beruht auf den Begriff der Kooperation und die Reziprozität. „The idea of well-ordered society helps to formulate that criterion and to specify further the central organizing idea of society cooperation.“⁴³³ Die Idee der wohlgeordneten Gesellschaft vollbringt es, dass die Mitglieder einer Gesellschaft sich durch eine deliberative Prozedur auf eine politische Konzeption der Gerechtigkeit einigen würden. Die wohlgeordnete Gesellschaft ist der Rahmen, in dem die öffentliche politische Auffassung der Gerechtigkeit

⁴³¹ Rawls 1998, 43.

⁴³² Nach Rawls die Begriffe demokratische Staat und demokratische Verfassungsstaat ähnliche Wendungen haben.

⁴³³ Rawls 2001, 9.

verwirklicht wird. Diese Gesellschaft hat nur mit einer politischen Auffassung der Gerechtigkeit zu tun. Um es zu erklären und zu rechtfertigen, macht Rawls die Unterscheidung zwischen „dem Faktum des vernünftigen Pluralismus“ und „dem Faktum des Pluralismus.“⁴³⁴ Nach Rawls führt das Faktum des vernünftigen Pluralismus zu einer politischen Konzeption der Gerechtigkeit und unterstützt die Idee des politischen Liberalismus.

Was Rawls damit sagen will, ist, dass der vernünftige Pluralismus Teil unseres Lebens ist. Unsere demokratischen Gesellschaften werden durch das Element des Pluralismus charakterisiert. Jeder vertritt eine andere Meinung bezüglich des Lebens, religiöse Darstellungen oder allgemein Ziele, die gestellt hat. Und obwohl vielleicht andere Meinungen vertreten wurden, ist es klar, dass einige dieser Meinungen unter das Kennzeichen „vernünftig“ bezeichnen werden können. Der Unterschied liegt daran, dass einige Darstellungen „umfassende Lehren“ verkörpern. Rawls betont, dass es „kein vorübergehender Zustand ist“,⁴³⁵ sondern „langfristig gesehen ist der vernünftige Pluralismus das Ergebnis des menschlichen Vernunftgebrauchs unter dauerhaft freien Institutionen.“⁴³⁶ Rawls glaubt an den „free human reason“ und spricht für die politische Konzeption der Gerechtigkeit, weil im Gegenteil umfassende Lehren – religiöse, philosophische oder moralischen – „der repressiven Gewalt der Staatsgewalt“⁴³⁷ für die Grundierung einer politischen Gesellschaft benötigen. „Das Faktum der Unterdrückung“⁴³⁸ wird nicht nur auf die religiösen umfassenden Lehren eingeschränkt. Nach Rawls existiert keine umfassende Lehre, die als Basis für eine politische Konzeption der Gerechtigkeit in eine freie Gesellschaft funktionieren kann. Zusammengefasst, ist eine politische Gerechtigkeitskonzeption in der wohlgeordneten Gesellschaft „one that can be endorsed by widely different and opposing though reasonable comprehensive doctrines“⁴³⁹ und sie soll sich auf den Bereich des Politischen beziehen. Dann

⁴³⁴ Rawls 1993/1998, 36/106.

⁴³⁵ Rawls 1993/1998, 36/106.

⁴³⁶ Rawls 1993/1998, 129/215 und Rawls 1997, 573.

⁴³⁷ Rawls 1993/1998, 37/107.

⁴³⁸ Rawls 1993/1998, 37/108.

⁴³⁹ Rawls 1993/1998, 38/108.

kommt es auf die Personen an. Sie sollen mit der Hilfe der „Burden of Judgement“⁴⁴⁰ die politische Gerechtigkeitskonzeption erschaffen.

2.2.3 Öffentlicher Vernunftgebrauch

Nach der Analyse der politischen Gerechtigkeitskonzeption und der Beschreibung der politischen Konzeption der Person in einer wohlgeordneten Gesellschaft möchte ich jetzt genau betrachten, was bei Rawls der Begriff des Vernunftgebrauchs bedeutet. Es ist wichtig zu erklären, was Rawls damit meint, um nämlich weiter seinen Gedanken zu folgen und die Stücke des „Puzzles“ zusammensetzen. Die Gerechtigkeitsauffassung, die im Rahmen eines öffentlichen Dialogs die Rolle des Präjudizes übernimmt⁴⁴¹, braucht ein Rahmen, in dem die Bürger frei diskutieren und zusammenkommen können, in dem eine Kollektivwillensordnung überlegen und sich engagieren. Dieser Raum ist die öffentliche Sphäre. Die öffentliche Sphäre wird in der Zivilgesellschaft verwirklicht. Nach Rawls ist die öffentliche Sphäre durch den Begriff der Vernunftgebrauch zu verstehen. Ich werde nahe an Rawls' Text bleiben, um die Struktur seines Arguments zu erklären.

Bevor ich die Grundlage des Begriffes des öffentlichen Vernunftgebrauchs bei Rawls erläutere, ist von Belang kurz ihn im Vergleich zum Habermaschen Öffentlichkeitsbegriff zu sehen. Von Anfang an sollen wir klar stellen, dass der Begriff der Öffentlichkeit bei Rawls eine ganz andere Bedeutung als bei Habermas hat. Rawls macht nämlich eine Unterscheidung zwischen dem Begriff „public reason“ und der allgemeinen Idee der Öffentlichkeit, die bei Habermas beide unter dem Begriff der Öffentlichkeit

⁴⁴⁰ „The Burden of Judgements include such factors as the following: the evidence bearing on the case is complex and conflicting; the weight to be attached to any give piece of evidence is contestable; our concepts are vague and subject to hard cases; and our judgements are imponderably but decisively and differently influenced by whole course of our individual moral experience“ Mulhall and Swift 1996, 177 und vgl. Rawls, 1989/1992, 476 - 477/337 - 338.

⁴⁴¹ Ich benutze den Begriff „Präjudiz/Präjudizien“, wie von Höffe eingeführt wurde. Höffe 1994, 378 – 390. Ich habe schon in Kapitel 2.2.1 über den Charakter der Gerechtigkeitskonzeption angedeutet, dass sie als Basis/Vorentscheidung funktioniert, um als die beste Ausgangsposition für die Deliberation selbst verwenden zu können. Ich erkläre später in Kapitel 3.2.3, wenn ich Rawls' System vollständig rekonstruiert habe, was ich genauer damit meine.

zusammengefasst werden.⁴⁴² Nach Rawls Auffassung von „public reason“ und dem Begriff der „Öffentlichkeit“, wie er von Habermas gezeichnet wurde, sind zwei unterschiedliche Begriffe. Rawls spricht über Öffentlichkeit nur im Rahmen einer wohlgeordneten Gesellschaft, die durch eine politische Gerechtigkeitskonzeption reguliert ist,⁴⁴³ im Gegenteil zu Habermas, der darunter keine Begrenzung versteht. Rawls argumentiert, dass, wenn die Bedingungen der Öffentlichkeit erfüllt werden, die wirksame Form der Deliberation durch den speziellen Faktor des öffentlichen Vernunftgebrauchs verwirklicht wird. Die Rahmen des Vernunftgebrauchs sind: „The public reason is the reasoning of legislators, executives, and judges. It includes also the reasoning of candidates in political elections and of party leaders and others who work in their campaigns, as well as the reasoning of citizens when they vote on constitutional essentials and matters of basic justice.“⁴⁴⁴ Der Begriff der Öffentlichkeit, wie er von Habermas benutzt wird, ist von Rawls als „background culture“ bezeichnet worden. „Zu der „Hintergrundkultur“⁴⁴⁵ einer Zivilgesellschaft gehören umfassende Lehren aller Art (religiöse, philosophische und moralische).“⁴⁴⁶ Versuchen wir jetzt näher die ganze Argumentation betreffs des Vernunftgebrauchs zu verfolgen, um den vorgenannten Begriffen nachzugehen. Um die Grundgedanken der Rawls' Theorie bezüglich des Vernunftgebrauchs zu verstehen, soll ich auch die Unterscheidung zwischen öffentlichen und nicht-öffentlichen Formen⁴⁴⁷ des Vernunftgebrauchs erläutern, und am Ende zu überprüfen, ob diese begrenzte Auffassung der öffentlichen Sphäre, die von Rawls vorgeschlagen wurde, vielleicht die bessere Garantie ist, um wirksamste Deliberation zu ermöglichen.

⁴⁴² Rawls 1995, 140.

⁴⁴³ Rawls 1993/1998, 66/141.

⁴⁴⁴ Rawls 1995, 140.

⁴⁴⁵ Im Kapitel 3.2.1 werde ich die Bedeutung der Hintergrundgerechtigkeit erläutern. Hier wurde sie einfach erwähnt, um einem ersten Bild des Kontexts des Vernunftgebrauchs zu dienen.

⁴⁴⁶ Rawls 1993/1998, 14/79.

⁴⁴⁷ Diese Unterscheidung zwischen öffentlichen und nicht-öffentlichen Formen des Vernunftgebrauchs hat viele Diskussionen verursacht. Ich halte die folgende Kritik gegen ihn teilweise als gerechtfertigt, dass er nämlich die Individuen nicht als einzigartige Identitätswesen betrachtet, vor allem, wenn sie in der öffentlichen Sphäre eintreten. Meines Erachtens erkennt zwar Rawls an, dass die Personen ihre eigene Wege - reflective equilibrium - finden sollen, aber, solange sie in dem politischen Forum sich befinden, sie sollen ihre Überzeugungen filtern, um die möglichen Konflikte zu vermeiden, und um dadurch Stabilität zu erreichen. Das setzt die Grenze zwischen öffentlichem und nicht öffentlichem Leben unter Spiel. Es ist eine interessante Diskussion, aber sie benötigt eine spezielle Behandlung.

Beginnen möchte ich damit, dass Rawls der Begriff der Öffentlichkeit mit der politischen Konzeption der Gerechtigkeit in Betracht zieht und in der Öffentlichkeit die freien und gleichen Personen⁴⁴⁸ die Basis der sozialen Einflüsse erkennen und annehmen können. Ich möchte zuerst kurz erklären, was Rawls unter dem Begriff Öffentlichkeit versteht. Es handelt sich um die Funktion der Öffentlichkeit. In *Politischer Liberalismus* unterscheidet Rawls drei verschiedene Stufen bezüglich der Öffentlichkeit. Auf der ersten Ebene steht die Effektivität der politischen Gerechtigkeitskonzeption und dadurch weiß jeder, dass so eine Konzeption öffentlich anerkannt werden soll. Die Teilnehmer kommen zusammen und sie werden darüber klar sein, dass „only a political conception of justice that all citizens might reasonably be expected to endorse can serve as the basis of public reason and justification.“⁴⁴⁹ Dann wird die Grundstruktur von dieser Gerechtigkeitsauffassung „regiert.“ Auf der zweiten Ebene steht das Interesse der Öffentlichkeit an allgemeinen Überzeugungen, nach denen die Gerechtigkeitsprinzipien hergeleitet sind und im Allgemeinen annehmbar werden. In der öffentlichen Sphäre sollen die Bürger „to be able to explain to one another on those fundamental questions how the principles and policies they advocate and vote for can be supported by the political values of public reason.“⁴⁵⁰ Die dritte Ebene bezieht sich auf völlige Rechtfertigung der politischen Gerechtigkeit. Diese Rechtfertigung reflektiert sowohl die politischen Institutionen als auch das System der Gesetze. „Wenn die Bedingung vollständiger Öffentlichkeit verwirklicht ist, entsteht durch sie eine soziale Welt, in der das Ideal des Staatsbürgers erlernt werden kann und der wirksame Wunsch aufkommen kann, diese Art von Person zu sein.“⁴⁵¹ Wenn die politische Gerechtigkeit nach den öffentlichen Regeln gerechtfertigt ist, sind dann die Bürger bereit dazu, nämlich ihre Einstellungen zu erklären und dazu zu stehen. Sie sind bereit, eine starke öffentliche Deliberation zu ermöglichen. „Die Bürger können einander Gründe für ihre Überzeugungen und Handlungsweise angeben im Vertrauen darauf, dass durch diese Weise, voreinander Rechenschaft

⁴⁴⁸ „Das Prinzip knüpft an zwei charakteristische Eigenarten des politischen Verhältnisses von Bürgern einer Demokratie an. Ersten handelt sich um ein Verhältnis zwischen Personen innerhalb der Grundstruktur der Gesellschaft, [...]. Zweitens ist dies stets mit Zwangsbefugnissen verbundene politische Macht in einer Demokratie die Macht der Öffentlichkeit, das heißt die kollektive Macht freier und gleicher Bürger.“ Rawls 1997b, 119.

⁴⁴⁹ Rawls 1993/1998, 137/221.

⁴⁵⁰ Rawls 1993/1998, 217/317 - 318.

⁴⁵¹ Rawls 1993/1998, 71/148.

abzulegen, die öffentliche Übereinstimmung gestärkt und geschwächt wird.“⁴⁵² Die Bürger sind in der Lage zu verstehen, dass die Entscheidungen in ihrer Macht liegen. Durch diese Bewusstheit können die Bürger ein kooperatives System aufbauen, und dann ist das System der Kollektivbeschlussfassung Bestand der Grundstruktur und folglich ist sie abhängig von der öffentlichen Rechtfertigung –gelieferte Gründe in der öffentlichen Sphäre – angesichts der politischen Gerechtigkeitskonzeption. Die Bedingungen der Kollektivbeschlussfassung sollen öffentlich stattfinden, und ihre Ergebnisse annehmbar von allem sein, um eine effektive Partizipation zu ermöglichen. Daraus ist zu verstehen, dass die Gerechtigkeit als Fairness die deliberative Fähigkeiten der Personen ausübt.

Um zusammenzufassen, ist dadurch zu verstehen, dass die Öffentlichkeit zuerst sichert, dass die Gesellschaften effektiv durch öffentliche Prinzipien der Gerechtigkeit reguliert werden. Zweitens stellt die Öffentlichkeit fest, dass der allgemeine Glauben der Bürger die gegenwärtige allgemeine Ansicht in der wohlgeordneten Gesellschaft reflektiert. Drittens sichert die Öffentlichkeit, dass die vollständige Rechtfertigung der öffentlichen Konzeption der Gerechtigkeit öffentlich stattfindet oder mindestens öffentlich vorhanden ist. Die wohlgeordnete Gesellschaft erfüllt den vollen Öffentlichkeitszustand, wenn alle drei Stufen beleuchtet werden.⁴⁵³ Die Idee der öffentlichen Sphäre⁴⁵⁴ gehört zu der Konzeption der wohlgeordneten, konstitutionellen demokratischen Gesellschaft. Nach Rawls ist die öffentliche Sphäre in einer demokratischen Gesellschaft der Grund dafür – solange die Entscheidungen durch öffentliche politische Dialogen stattfinden, und „that it is the shared possession of citizens“⁴⁵⁵ –, dass die Bürger gleichberechtigt sind und sie als Kollektivkörper abschließende politische und zwangsmäßige Potenz über einer andere ausüben, wenn sie Gesetze verordnen und sie ihre Konstitution ändern. Die Begrenzungen, die durch die Öffentlichkeit auferlegt werden, treffen nicht auf alle politischen Fragen, aber nur auf die zu, die konstitutionelle

⁴⁵² Rawls 1993/1998, 68/144.

⁴⁵³ Rawls 1980/1992, 537 -539/ 114 - 117.

⁴⁵⁴ Die Begriffe „Öffentlichkeit“ und „öffentliche Sphäre“ sind austauschbar.

⁴⁵⁵ Greenawalt 1994, 267. Obwohl Greenawalt für die Rolle des Vernunftgebrauchs bei Rawls plädiert, ist er skeptisch, wie man die Themen zwischen fundamentalen und nicht – fundamentalen unterscheiden kann.

Wesensmerkmale und Fragen der grundlegenden Gerechtigkeit miteinbeziehen. Die persönlichen Überzeugungen – beispielsweise christliche Überzeugungen oder Überzeugungen aufgrund der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Organisation – sollen die öffentlichen Überzeugungen nicht einschränken.⁴⁵⁶

Bevor ich weiter über die Unterscheidung zwischen öffentlichen und nicht öffentlichen Formen des Vernunftgebrauchs anspreche, will ich definitorisch⁴⁵⁷ den Begriff des Vernunftgebrauchs durch die Methode der Negation darstellen. Der Vernunftgebrauch hat nichts mit umfassenden⁴⁵⁸ Lehren zu tun. Er versucht nicht unter der Macht unvernünftiger Lehren zu erliegen. Diese unvernünftigen umfassenden Lehren werden gehört, aber der Dialog zwischen den Teilnehmern wird zeigen, dass die unvernünftigen Lehren ertragen werden können, aber sie nicht unterstützt werden können, weil die vernünftigen Personen ihre Überzeugungen in der öffentlichen Sphäre rechtfertigen werden, in der Art dass sie geeignete Gründe dafür liefern, die von den anderen Teilnehmern angenommen werden. Der Vernunftgebrauch hat mit der Organisation der Gesellschaft als Ganzes zu tun. Es hat mit der politischen Gestalt der Gesellschaften zu tun. Die Teilnehmer kommen zusammen und sie versuchen trotz der verschiedenen Vorstellungen ein rationales Übereinkommen zu finden. Konsequenterweise lernen die Beteiligten durch den Vernunftgebrauch sich selbst politisch zu betrachten. Dadurch sollen wir immer bereit sein, „wenn grundlegende Dinge auf dem Spiel stehen, unsere politischen Auffassungen und Handlungen mit Hilfe politischer Werte rechtfertigen, von denen wir vernünftigerweise annehmen dürfen, dass andere sie anerkennen.“⁴⁵⁹ Der Vernunftgebrauch ist Mittel des politischen Dialogs und Deliberation, die von den tieferen Überzeugungen der Personen angeleitet sind. Der Vernunftgebrauch privatisiert politischer Angelegenheiten und bringt das politische Leben auf der Ebene kollektiver Entscheidungen.

Im Folgenden werde ich zunächst die nicht-öffentlichen Formen des Vernunftgebrauchs darstellen, die Prämisse sind, womit der Deliberationprozess

⁴⁵⁶ Rawls 1993/1998, 214- 215/324 – 325.

⁴⁵⁷ Ich folge Freemans' ausgezeichnete Schilderung bezüglich des Vernunftgebrauchs. Freeman 2000, 401 - 402.

⁴⁵⁸ „Comprehensive doctrines of all kinds – religious, philosophical and moral – belong to what we may call the background culture of civil society. This is the culture of the social, not of the political.“ Rawls 1993/1998, 14/79.

⁴⁵⁹ Rawls 1997b, 137.

anfängt. Die nicht-öffentlichen Formen sind ein Teil der Hintergrundkultur⁴⁶⁰. Rawls versteht unter der Unterscheidung zwischen „öffentlich“ und „nicht-öffentlich“, nicht was als „öffentlich“ und „privat“ beschrieben wird.⁴⁶¹ Rawls versucht die Unterscheidung zwischen privat und öffentlich zu vermeiden, weil der Begriff „privat“ zu den individualistischen Konnotationen gehört, welche die Zusammenarbeit der Personen aufs Spiel setzen könnten. Nach Rawls gibt es keine private Vernunft sondern nur soziale Vernunft⁴⁶². Diese soziale Vernunft wird geschaffen, indem die Personen mit ihre „Gewohnheiten und Konventionen“⁴⁶³ in sozialen Vereinigungen eintreten und sich als Bürger „gleichberechtigt“ an allen Formen des Vernunftgebrauchs beteiligen“⁴⁶⁴. „Nicht-öffentliche Formen des Vernunftgebrauchs finden wir in allen Arten von Vereinigungen: in Kirchen und Universitäten wissenschaftlichen Gesellschaften und Berufsvereinigungen.“⁴⁶⁵ Der Begriff „nicht-öffentlich“ trägt immer zu dem gemeinsamen Leben bei. In *Der Theorie der Gerechtigkeit* nennt Rawls als Beispiel für die nicht-öffentlichen Formen des Vernunftgebrauchs die „social unions“ in den USA. Solche Gemeinschaften sind beispielsweise „Familien Freundschafts- und andere soziale Gruppen.“⁴⁶⁶. Es ist hier von Bedeutung zu merken, dass das Adjektiv „soziale“ das Schlüsselwort ist. Auch in nicht-öffentlichen Formen des Vernunftgebrauchs werden die Teilnehmer sich auf eine Situation einlassen, in der sie „concerned with reason, not simply with discourse.“⁴⁶⁷ Die Personen haben ein gemeinsames Ziel und sie kommen in einem deliberativen Verfahren zusammen, während sie bewusst ist, dass sie

⁴⁶⁰ Rawls 1993/1998, 220/321.

⁴⁶¹ McCarthy scheint mir diese Bemerkung von Rawls nicht in Betracht zu ziehen, weshalb McCarthy behauptet, dass die Unterscheidung zwischen „public“ and „nonpublic reasons“, die Rawls macht, Probleme hervorruft. Und argumentiert weiter, da der Inhalt dieser Begriffe, wie er von Rawls formuliert wurde, problematisch ist, im Sinne dass die Teilnehmer nicht nach der Wahrheit in die Diskussionen suchen, sondern nach den Mitteln, wie genau die fundamentale Sache der Gerechtigkeit verwirklicht werden können. Er sieht nämlich Einschränkungen, in der Art, wie die öffentliche Deliberation bei Rawls stattfindet. McCarthy 1994, 50 – 51.

⁴⁶² Rawls 1993/1998, 220/321.

⁴⁶³ Rawls 1993/1998, 222/323.

⁴⁶⁴ Rawls 1993/1998, 220/321. Ein Beispiel, das Rawls erwähnt, um der nicht- öffentlichen Vernunftgebrauch zu erklären, ist die Autorität, die z. B. eine Kirche über ihre Mitglieder hat. „Die Abtrünnigkeit vom Glauben und das Vertreten von Irrlehren keine Rechtsverletzungen darstellen, können diejenigen, welche die Autorität der Kirche nicht länger anerkennen, aus der Kirche austreten, ohne in Konflikt mit der Staatsgewalt zu geraten.“ Rawls 1997b, 123.

⁴⁶⁵ Rawls 1993/1998, 220/321.

⁴⁶⁶ Rawls 1971/1975, 525/570.

⁴⁶⁷ Rawls 1993/1998, 220/321.

durch dieses Ziel „die Leistungen jedes einzelnen allgemein erkennbar machen.“⁴⁶⁸

Durch diese nicht-öffentliche Formen zeigt Rawls, dass die Entscheidungen in den entwickelten Beziehungen zwischen den Teilnehmern, die auch auf diese Ebene stattfinden, durch bestimmte Kriterien⁴⁶⁹ getroffen sind, die die Diskussion weiterführen. Die Personen lernen sowohl in nicht-öffentlichen Formen “Non-public reason guides individuals and associations how they quite properly deliberate in making their personal and associational decisions“⁴⁷⁰ als auch in öffentlichen Formen des Vernunftgebrauchs aktiv zu sein und durch ihre Züge, die sie mitbringen und gründlich ausgeübt haben, ihre Fähigkeiten als Bürger zu verstärken.

Der Vernunftgebrauch ist ein normatives Ideal, das „für Bürger gilt, wenn sie vor dem Forum der Öffentlichkeit politisch Stellung beziehen, und deshalb auch für die Mitglieder politischer Parteien, für ihre Kandidaten in Wahlkämpfen und für die sie unterstützenden Gruppen.“⁴⁷¹ Der öffentliche Vernunftgebrauch begrenzt sich auf spezielle Angelegenheiten. Es geht um politische Angelegenheiten. Die Rede ist von „matters of justice“ und „constitutional essentials.“⁴⁷² Diese politischen Themen können immer durch Diskussion mit anderen Bürgern überprüft werden.⁴⁷³ Es handelt sich um konkrete ⁴⁷⁴ politische Entscheidungen die durch eine politische Gerechtigkeitskonzeption zu legitimieren sind. Die Frage ist, wie werden die Bürger mit politischen Entscheidungen, wie Wahlen oder Abstimmungen, auseinandersetzen. Die Basis ist dann, dass in der Gesellschaft, die als ein faires System der Kooperation dargestellt wird, dass „die Bürger in ihrem politischen Denken und bei der Diskussion politischer Fragen die soziale Ordnung nicht als eine festgelegte natürliche Ordnung oder als eine auf religiöse oder

⁴⁶⁸ Rawls 1971/1975, 526/571.

⁴⁶⁹ Rawls 1993/1998, 221/322.

⁴⁷⁰ Rawls 2001, 92.

⁴⁷¹ Rawls 1993/1998, 215/315 und 216/316. „Das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs gilt für öffentliche Foren: für Abgeordnete, wenn sie im Parlament sprechen, und für Regierungen in ihren öffentlichen Handlungen und Verlautbarungen“

⁴⁷² Rawls 1993/1998, 214/314.

⁴⁷³ Rawls 1997a, 579.

⁴⁷⁴ „Die dem öffentlichen Vernunftgebrauch auferlegten Beschränkungen gelten nicht für alle politischen Entscheidungen, sondern nur, wenn wesentliche Verfassungsinhalte oder Fragen grundlegender Gerechtigkeit betroffen sind: Wer soll politische gleiche Rechte haben? Wer hat Anspruch auf Chancengleichheit?.“ Rawls 1997b, 117.

aristokratische Werte gegründete institutionelle Hierarchie betrachten.“⁴⁷⁵ In der öffentlichen Sphäre, wie sie von Rawls verstanden wurde, soll man der Unterschied zwischen einer politischen Gerechtigkeitskonzeption und anderen moralischen Konzeptionen in Betracht ziehen. Es bestehen nämlich die gleichen Kriterien, welche die Entscheidung für die zwei Gerechtigkeitsprinzipien legitimiert haben, die auch die Gründe für die Legitimierung der öffentlichen Sphäre benützt werden können.⁴⁷⁶ Dadurch ist zu verstehen, dass nur vernünftige Umfassende Lehren in der öffentlichen Sphäre eintreten können.⁴⁷⁷

Die Kriterien, unter denen entschieden wird, welche Informationen für politische Fragen wesentlich sind, grenzen das Feld der öffentlichen Sphäre weiter ein, während gleichzeitig der Raum für wirksame Deliberation vorbereitet wird.⁴⁷⁸ Dadurch macht Rawls deutlicher, dass, wenn wir als Teilnehmer unsere Macht nur für private Angelegenheiten verwenden, wir dann nicht in der Lage sind, unsere Mitbürger als Gleiche respektieren zu können. Solange der Vernunftgebrauch Richtlinien dafür vorgibt, allgemeine Argumentationsprozeduren verwendet zu werden, können die Beteiligten einer Gesellschaft ihrer „Pflicht zur Bürgerlichkeit“ erfüllen.⁴⁷⁹ Das bedeutet, dass wir als Betroffene durch die Pflicht zur Bürgerlichkeit unsere politischen Urteile vor unseren Mitbetroffenen rechtfertigen und begründen müssen, und dadurch die Anderen als Gleiche betrachten. Es kann nicht alles als eine passende Rechtfertigung zählen. Wir sollen Argumente finden, die alle anderen unter vernünftige Argumentation zustimmen konnten. Dieses Verfahren ist nach Rawls „public reason.“⁴⁸⁰ Rawls scheint zu sagen, dass die politischen Wahlen nicht wie z. B. Verbrauchervahlen sind, weil sie nicht privat sind, sondern weil öffentlich sind, im Sinne dass der Gebrauch unserer gemeinsamen Macht betrifft. Das Desiderat ist, um sowohl als Individuen als auch als

⁴⁷⁵ Rawls 1993/1998, 15/81.

⁴⁷⁶ Rawls 1993/1998, 225-226/328. “In justice as fairness, then, the guidelines of public reason and the principles of justice have essentially the same ground. “

⁴⁷⁷ Rawls 1993/1998, 243/349 „Nur diejenigen umfassenden Lehren geraten mit dem öffentlichen Vernunftgebrauch in Konflikt, die keine vernünftige Abwägung politischer Werte zulassen.“ Vgl. auch Rawls 2001, 90.

⁴⁷⁸ Rawls 1993/1998, 224/326. „[...] nur auf gegenwärtig allgemein akzeptierte Überzeugungen stützen dürfen sowie auf die zum common sense gehörigen Formen des Argumentierens und die unumstrittenen Methoden und Ergebnisse der Wissenschaften.“

⁴⁷⁹ Rawls 1997b, 119.

⁴⁸⁰ Rawls 2001, 90. „[...] the duty of civility requires us in due course to make our case for the legislation and public policies we support in terms of public reasons, or the political values covered by the political conception of justice.“

Gruppenmitglieder vernünftig handeln zu können und anerkannte Argumentationsweise mitzubringen, über was getan werden soll.⁴⁸¹ Im Rahmen des Vernunftgebrauchs argumentiert Rawls, dass wir unsere Mitglieder als Gleichgestellte nicht respektieren können, wenn wir unsere gemeinsame Kraft für Privatzwecke zu verwenden versuchen. Wir verdanken anderen „duty of civility“, das bedeutet, dass wir sie ihnen verdanken, um zu versuchen, unsere Politikwahlen zu ihnen zu rechtfertigen. Durch den öffentlichen Vernunftgebrauch gestaltet Rawls eine gemeinsame Basis öffentlicher politischer Rechtfertigung, die sich auf die politischen Angelegenheiten bezieht und in der Lage ist, in einer pluralistischen Gesellschaft anzuwenden. Es ist dann zu lesen, dass dieser öffentliche Vernunftgebrauch eine Form von deliberative Gegenseitigkeit repräsentiert. Es ist von Gutmann und Thompson schön formuliert: „When citizens deliberate, they seek agreement on substantive principles that can be justified on the basis of mutually acceptable reasons.“⁴⁸²

Mit Blick auf den Zusammenhang der Habermas' Argumentation bezüglich der Rolle der Öffentlichkeit, werde ich einige Punkte hier erläutern. Obwohl der Vernunftgebrauch von Rawls begrenzt skizziert wurde, bedeutet es nicht, wie Habermas angedeutet hat, dass das Öffentliche das Private beherrscht.⁴⁸³ Rawls behauptet nicht, dass der private Bereich zurückgestellt wurde. Zwar argumentiert Rawls für Bürger, die sich gegenseitig deliberativ benehmen sollen, aber er bestreitet nicht, dass sie erst als Individuen mit allen ihre Konventionen in die öffentliche Sphäre eintreten. Die nachfolgende Gesetzgebung wird in gemeinsamen öffentlichen politischen Werten ausgedrückt gerechtfertigt. Es wird nicht alles unter öffentliche Deliberation in der öffentlichen Sphäre diskutiert. Die Individuen sollen schon in voraus einige Sache verarbeiten. Wir sollen immer in Erinnerung behalten, dass die zwei Gerechtigkeitsprinzipien und die öffentliche Sphäre die gleiche Grundlage haben. Das bedeutet, dass einige Elemente im voraus geschlossen sind. Da es angenommen wird, dass die Teilnehmer verschiedene umfassende Lehren haben, nehmen wir an zum Beispiel religiöse Glauben, die sie „vordringen“ suchen, wird die geeignete Rolle der Regierung auf der Ebene der öffentlichen Sphäre

⁴⁸¹ Rawls 2001, 92. “To act reasonably and responsibly, corporate bodies as well as individuals need some recognized way of reasoning about what is to be done. “

⁴⁸² Gutmann and Thompson 1996, 55.

⁴⁸³ Habermas 1995, 129.

die Freiheit zu unterstützen und solchen Glauben ausüben zu können. Um das besser zu erklären, bleibt auf diese Art die freie Religionsausübung ein privates Recht der Einzelpersonen, obgleich es als ein Recht häufig von den Einzelpersonen als Mitglieder der verschiedenen Gruppen ausgeübt ist. Der Versuch, diese Region des privaten Gebietes zu regulieren, würde eine Verletzung sowohl des öffentlichen Vernunftgebrauchs als auch der grundlegenden Prinzipien einer liberalen demokratischen Gesellschaft bedeuten, welche die Trennung zwischen Kirche und Staat und der Gedankenfreiheit mitteilt. Rawls betont: „Die Verfassung Staat ergreift vernünftige Maßnahmen, um die Formen des Denkens und Empfindens zu stärken, die faire soziale Kooperation zwischen seinen als frei und gleich angesehenen Bürgern erhalten.“⁴⁸⁴

Ich habe schon darauf hingewiesen, dass die Bedeutung des Dialogs durch den öffentlichen Vernunftgebrauch im Mittelpunkt steht. Aber selbst wenn der Vernunftgebrauch eine begründete Debatte in der Zivilgesellschaft zulässt, was wird dann, wenn die Debatte über bestimmte Angelegenheiten betrifft, die mit gewissen politischen Programmen zu tun hat? Ist nicht genau dieser Art einige der bestreitenden Ausgabe in unserer Gesellschaft? Rawls erkennt das Problem und antwortet darauf, indem er dem öffentlichen Vernunftgebrauch eine beschränkte Rolle zuweist. Rawls argumentiert, dass zusätzlich zu den bestimmten Arenen mit Regierungsmacht und Regierungsoffiziellen, gilt der öffentliche Vernunftgebrauch für die Bürger, wenn sie in Wahlen abstimmen, wenn konstitutionelle Wesenselemente und Angelegenheiten der grundlegenden Gerechtigkeit auf dem Spiel stehen und wenn sie in der politischen Befürwortung im allgemeinen im öffentlichen Forum sich engagieren.⁴⁸⁵ Der Vernunftgebrauch gilt sowohl für politische Partei als auch für Kandidaten und Gruppen, welche die politische Partei unterstützen. Das versteht Rawls unter der un-zweideutig Verwendung des Begriffes „öffentliches Forum.“ Öffentlicher Vernunftgebrauch kann auf jenen Arenen verwenden

⁴⁸⁴ Rawls 1993/1998, 195/292. Wir sollen im Sinne behalten, dass, während wir den vier Stufen-Gang folgen, wie ich am Anfang des Kapitels 2.2.1. erklärt habe, in jeder Stufe ein Teil des deliberativen Verfahren entfaltet oder sich vorbereitet. Es geht um rohe Präferenzen in betrachtete Urteile durch ihres Aussetzen in der öffentlichen Betrachtung umzuwandeln. Dabei sind bestimmte Charaktereigenschaften der Bürger notwendige Vorbedingung. Detaillierter Darstellung ist im Kapitel 2.2.2 zu sehen.

⁴⁸⁵ Rawls 1993/1998, 215/316.

werden, in denen Debatte oder Befürwortung bezüglich der möglichen Gesetzgebung und in Hinsicht der Bürger und der Argumente ist, die auf die Gründe sich berufen. Der Vernunftgebrauch kann von Mitgliedern von beliebigen, beispielsweise religiösen Verbindungen angewendet werden, wenn diese z. B für oder gegen eine Gesetzgebung sind. Hier sollte nicht missverstanden werden, dass die Frage nicht eine von Gesetz ist. Der öffentliche Vernunftgebrauch ist selbst-auferlegtes Prinzip, „duty of civility“ and Reziprozität. Es ist nicht abhängig von gesetzlicher Durchsetzung mindestens nicht mehr als zum Beispiel die Aufgabe der Höflichkeit ist.

Was bei der vorigen Argumentation herauskommt, ist, dass Rawls zwar eine beschränkte Form der öffentlichen Sphäre vorstellt, aber durch diese beschränkte Auffassung das wichtigste Element der Deliberation als Verfahren einschließt, nämlich das der Gegenseitigkeit.⁴⁸⁶ Der Begriff der Gegenseitigkeit dient Rawls, wenn er betont: „the reason of associations in civil society is public with respect to their members, but nonpublic with respect to political society and to citizens generally.“⁴⁸⁷

⁴⁸⁶ Ich habe schon in der Einleitung dieser Arbeit über die Notwendigkeit der Gegenseitigkeit in deliberativen Formen von Demokratie gesprochen. Benhabib zum Beispiel, vergisst die Notwendigkeit dieses Begriffes. Benhabib 1996, 71-72.

⁴⁸⁷ Rawls 1993/1998, 220/321.

Exkurs. Höffe: eine alternative Gerechtigkeitskonzeption

Höffe zählt zu den bedeutenden deutschen Vertretern der politischen Philosophie, der international anerkannt ist.⁴⁸⁸ Höffe hat entscheidend zur Wiederbelebung einer politischen Philosophie in der Zeit nach 1968 beigetragen, und seine Thesen gehören zu den Bestandteilen der heutigen Diskussionen über die politische Philosophie. Höffe steht der Philosophie von Rawls und Habermas kritisch gegenüber. In zahlreichen Büchern und Artikeln⁴⁸⁹ untersucht er die Argumentation von beiden Philosophen, und erklärt seine eigene Position.⁴⁹⁰ Der Philosoph Otfried Höffe bietet eine interessante alternative Gerechtigkeitskonzeption an, der ich in diesem Exkurs nachgehen will. Ich werde mich kurz mit seinen philosophischen Gedanken auseinandersetzen.

Höffe befasste sich anfänglich mit der Philosophie von Aristoteles befasste. Hauptsächlich hat er die praktische Philosophie von Aristoteles erläutert. Er bewies den Modellcharakter der Aristotelischen praktischen Philosophie. Während er die Thesen von Aristoteles – in den im Mittelpunkt seiner Philosophie stellt, ist Kants Werk sein zweiter Bezugspunkt. Höffe schafft eine Basis, die eine neue Interpretationsperspektive für die politische Philosophie gründet, in der unterschiedliche philosophische Schulen zusammenkommen. Er interpretiert produktiv die unterschiedlichen Punkte der Philosophen, zu denen auch Plato gehört, und entfaltet dadurch eine kritische Philosophie. Höffe liefert demzufolge das Terrain für die Verarbeitung heutiger philosophischer Probleme, um eventuell Klarheit für vielfältige Themen zu schaffen. In der gleichen Richtung bemüht sich Höffe die Problematik von Hobbes einzubeziehen. Er begründet seine Theorie auf der Basis der Beziehung zwischen Anthropologie und Ethik und argumentiert, dass Metaphysik auf

⁴⁸⁸ Vgl. auch Gander 2004, 233 – 237.

⁴⁸⁹ Vgl. anzeigend z. B. Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat (1987), J. Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit (1988), Zur Gerechtigkeit der Verteilung, 169 – 186 (1988), Eine Konversion der kritischen Theorie? Zu Habermas' Rechts- und Staatstheorie, 70 – 88 (1993), Kategorische Rechtsprinzipien, 306 – 330 und 351 - 390 (1994), Vernunft und Recht, 137 – 159 (1996), Gerechtigkeit: Eine philosophische Einführung, 66—68 (2001).

⁴⁹⁰ Vgl. zum Beispiel Höffe 1995, 306 – 330 und 351 – 390.

Ethik⁴⁹¹ angewiesen ist und nicht das Gegenteil. Bezüglich der vorgenannten Basis, auf die Höffe seine Philosophie begründet, werde ich mich mit drei Richtungslinien seiner Denkweise beschäftigen. Ich werde mich erst mit seiner Anthropologie und dann mit seiner Gerechtigkeitskonzeption befassen, die so genannte „Tauschgerechtigkeit“,⁴⁹² und schließlich werde ich seinen Vorschlag für eine demokratische Weltrepublik⁴⁹³ darstellen.

Der philosophischen Anthropologie von Höffe liegt ein Gedanken zugrunde. Er fängt mit der Prämisse der Anthropologie an: die Menschen sind soziale Wesen, die sich einerseits gegenseitig ergänzen und sich andererseits wechselseitig gefährden. Das zeigt, dass der Mensch zum einem Tier für die Mitmenschen sein kann, und zum anderen verletzbar ist. Obwohl Höffe für die Zweideutigkeit der menschlichen Natur argumentiert, will er sie nicht auf die negative Ebene der Gewalt einschränken, wie Hobbes es macht. Höffe erkennt an, dass man die reziproke Gefährdung nicht als „Einbahnstrasse“ betrachten soll. Es wird daher betont, dass die Menschen genauso nach Kooperation streben, um ihre Handlungsfreiheit durchzuführen. Nach Höffe können die Menschen vor allem unter drei Perspektiven betrachtet werden: erstens als Leib- und Lebenswesen, zweitens als Denk- und Sprachwesen, und drittens als Sozial- und politisches Wesen im Rahmen einer Gesellschaft.⁴⁹⁴ Er betont die Notwendigkeit „die Integrität von Leib und Leben zu gewährleisten“,⁴⁹⁵ aber parallel hebt er hervor, dass die Integrität von Leib und Leben nicht das einzige Ziel der Menschen ist, das in Erfüllung gehen kann. Menschen setzen auch andere Prioritäten, wie politische Werten oder faire Gerechtigkeitsprozeduren,

⁴⁹¹ „Die moderne philosophische Ethik versucht, ohne solche Prämissen auszukommen; sie will nicht mehr, wie häufig in der Tradition, das sittliche Handeln aus einer Gesamtkonzeption des Seienden heraus verstehen.“ Höffe 2002b, 175. Vgl. auch wie Höffe Aristoteles interpretiert. Höffe 1992b, 38- 83.

⁴⁹² Da ich auf die Argumentation von Höffe über die Menschenrechte nicht detailliert eingehe, bedeutet es nicht, dass sie von geringer Bedeutung ist. Ich schließe mich nur der gleichen Strategie an, die schon bei Habermas und Rawls verfolgt habe, nämlich die Diskussion über die Menschenrechte beiseite zu schieben, weil, wie ich schon bei Habermas und Rawls erwähnt habe, so eine Problematik nicht zu den Schwerpunkten meiner Arbeit gehört. Den Zusammenhang zwischen Anthropologie und Menschenrechte sind im Artikel „Sieben Thesen zur Anthropologie der Menschenrechte“ zu finden. Höffe 1992c, 188 – 211.

⁴⁹³ Ich werde hier kurz die wichtigsten Punkte der Argumentation von Höffe im Bezug auf seinen Gedanken über eine Weltrepublik skizzieren. Ich habe hier trotz des unterschiedlichen Charakters so eines Versuchs über die Weltrepublik zu sprechen, um die Entwicklung von Höffes Theorie nachzuvollziehen.

⁴⁹⁴ Höffe 2001, 74.

⁴⁹⁵ Höffe 1992a, 21.

die sie für wichtig halten. Höffe schlägt eine Anthropologie vor, die weder auf normative Grundsätze basiert, noch nach teleologischen Begründungen sucht.⁴⁹⁶ Höffe liefert keine apodiktische Definition der Anthropologie und erweiternd auch der Menschen. Er spricht nur für die Wichtigkeit der Bedingungen, die die Natur der Menschen verwirklichen können. Er kennzeichnet seine Anthropologie als „minimal“ oder „partial“, weil sie genau als Ausgangsposition auf die Betonung der zwei Dimensionen der Menschen als Opfer und Täter ausgeht und dass die Menschen den anderen Menschen gegenüber schuldig sind.

Höffe behauptet, dass, wenn man eine bestimmte Definition der Menschen befürwortet, die Gefahr besteht, wichtige Bestandteile der Menschen als „Humane“ zu missachten.⁴⁹⁷ Es handelt sich dann nach Höffe um transzendente Interessen. Sie sind Interesse zweiter Stufe. Solche Interessen beziehen sich auf viele verschiedene Bereiche des menschlichen Zusammenlebens und sie haben mit „den Bedingungen der Möglichkeit“ zu tun. Versuchen wir es durch ein Beispiel das Wesen der transzendentalen Interessen zu nähern: ich drücke z. B. den Wunsch aus, dass ich in New York studieren will; man kann sagen, dass einerseits es um Wünsche überhaupt zu haben geht, und andererseits konkret, wie man Wünsche ermöglichen kann. Um Wünsche zu haben, soll man unversehrt sein, kognitive und psychische Fähigkeiten besitzen, Freibewegung und das Interesse an Selbstverwirklichung haben. Das ist der erste Schritt, aber das allein reicht nicht um sie zu ermöglichen. Es müssen einige Voraussetzungen erfüllt sein, nämlich – in dem vorerwähnten Beispiel – dass niemand mich davon hindern will dahin zu fliegen, dass ich an der gewünschten Universität willkommen bin, das Geld habe, um mir so einen teuren Aufenthalt leisten zu können und so weiter. Transzendente Interessen haben mit der Erfüllung der Bedingungen zu tun, unter denen man weitere Ziele erreichen kann. Es geht elementar um Interessen, nach denen alle Menschen streben. Es handelt sich sozusagen um Interessen einer höheren Stufe, die als „Bedingungen von“ erläutert werden können. Dadurch ist zu verstehen, wie die Interessen der

⁴⁹⁶ „Statt den Menschen von dem her zu definieren, was ihm Glück, die Selbstverwirklichung oder eine sinnerfüllte Existenz erlaubt, muss die Anthropologie normative und teleologische Begriffe verabschieden.“ Höffe 1996a, 66.

⁴⁹⁷ „Der befürchteten Tyrannei des Allgemeinen entgeht eine Anthropologie der Menschenrechte dadurch, dass sie sich auf das hier Wesentliche konzentriert, deshalb die Frage nach dem Humanum offen lässt.“ Höffe, 1996a, 65.

Menschen durchzuführen sind, um Menschen sein zu können. Die transzendentalen Interessen zeigen die Bedingungen⁴⁹⁸ auf, wie die Menschen ihre Interessen verfolgen können. Darüber hinaus unterstreicht Höffe die Tatsache, dass die Menschen immer auf die Mitmenschen angewiesen sind.⁴⁹⁹ Höffe spricht sich dadurch für eine neue Anthropologie an.

Seine Argumentation über diese minimale Anthropologie ist mit seiner Konzeption der Gerechtigkeit⁵⁰⁰ eng verbunden. Höffe nennt seine Konzeption der sozialen Gerechtigkeit als Tausch ein „neues Paradigma“.⁵⁰¹ Durch die historische Perspektive der Gerechtigkeitskonzeption fängt er an zu schildern, wie die soziale Gerechtigkeit beschrieben werden kann. Er geht von den bisherigen dargestellten Konzeptionen der sozialen Gerechtigkeit aus, und er versucht sie auf der empirischen Ebene zu begreifen. Er bemerkt, dass das „Geben“ und „Nehmen“⁵⁰² ein zentrales Element von Gesellschaften ist.⁵⁰³ Höffe nimmt Ereignisse, die in der Gesellschaft vorkommen, und versucht dadurch die Bedeutung der Tauschgerechtigkeit zu bestimmen. Er betont, dass, wenn man an den Begriff „Tausch“ denkt, sich nicht nur auf den ökonomischen Bereich einschränken soll. Es kann sein, dass auch Gedanken oder Geschichten getauscht werden. „Außer materiellen Vorteilen gibt es nämlich auch ideelle: Sicherheit, Macht, Anerkennung, vielleicht auch Selbstachtung, insbesondere auch Freiheiten und Chancen der Selbstverwirklichung.“⁵⁰⁴ Ohne dass Höffe die nachfolgenden Schwierigkeiten⁵⁰⁵ unterschätzt, argumentiert er für die Basis der Tauschgerechtigkeit⁵⁰⁶, die auf dem Prinzip der Äquivalenz⁵⁰⁷ beruht. Er weist

⁴⁹⁸ Es handelt sich um die Bedingungen der Handlungsfähigkeit. Vgl. Höffe 1996a, 76.

⁴⁹⁹ Die Bedingungen machen die Menschen als Menschen möglich. Höffe 1992a, 14.

⁵⁰⁰ Es wäre interessant, die politische Gerechtigkeitskonzeption von Höffe, mit der von Rawls zu vergleichen. Vgl. Rümelin 1999, 59 – 75.

⁵⁰¹ Höffe 1996a, 202 - 210.

⁵⁰² „In der Regel denkt man bei der Wechselseitigkeit bloß an ein positives Nehmen und Geben, an Kooperation. Zweifelsohne gibt es aber auch die negative Form, die schon genannte wechselseitige Gefährdung.“ Höffe 1996a, 75.

⁵⁰³ „[...] jenes gesellschaftliche Ansehen kommt dort vom Geben und noch mal Geben“ Höffe 1996a, 206.

⁵⁰⁴ Höffe 2001, 68 – 69. Solche vorerwähnte Eigenschaften sind auch, wenn Höffe der Status der Weltrepublik skizziert, bei Weltbürger zu sehen.

⁵⁰⁵ Höffe bezieht auch seine Tauschgerechtigkeitskonzeption auf die Fragen des Umweltschutzes, und obwohl der problematische Charakter des Tausches in diesem Bereich anerkennt, untersucht bezüglich der künftigen Generationen, wie die Tauschgerechtigkeit wirken lässt. Höffe 1996 217 – 219.

⁵⁰⁶ Pars pro toto, für Wechselseitigkeit. Höffe 2001, 68.

⁵⁰⁷ Es soll nicht missverstanden werden: Höffe sieht die Bedeutung des Konflikts an, aber nach ihm liegt die Lösung an „die Korrelation von Rechten und Pflichten.“ Höffe 1996a, 73.

auch darauf hin, dass der Tauschbegriff auf gar keinen Fall mit dem „ungeduldigen“ Tauschbegriff verwechselt werden darf, der „Phasenverschiebungen einzurechnen vergisst.“⁵⁰⁸ Höffe spricht das Beispiel an, in dem die Personen in einer Familie aufwachsen, und am Anfang und am Ende ihres Lebens hilflos sind. Es geht um eine ungeschriebene Vereinbarung zwischen Eltern und Kindern, die einer Art Gegenleistung entspricht; die Hilfe, die gegenseitig Eltern und Kindern „tauschen.“ Fortgesetzt kann dieser Begriff des Tauschs in der Gesellschaft in Form der Zusammenarbeit bezüglich verschiedener Angelegenheiten stattfinden. Es handelt sich um einen Tausch, der einen negativen und transzendentalen Charakter hat⁵⁰⁹, negativ als Verzicht auf Gewaltausübung und transzendental als notwendige Bedingung der Menschseins.⁵¹⁰ Höffe schlägt durch dieses Paradigma der Tauschgerechtigkeit eine neue Perspektive der sozialen Gerechtigkeit vor, indem er eine Gerechtigkeitskonzeption skizziert, die einerseits die Verteilungsgerechtigkeit ersetzen kann und andererseits der soziale Charakter einwilligen kann. Jedes Mitglied der Gesellschaft kann dadurch profitieren. Es geht um die Bedingungen, unter denen die Teilnehmer ihre Freiheitsrechte anwenden, indem die Vorbedingung der Gegenseitigkeit⁵¹¹ erfüllt wird. Die Prozedur des reziproken Gebens und Nehmens liegt dem transzendentalen Tausch zugrunde. Solange auf der Ebene des primären Naturzustandes die Tauschgerechtigkeit die Form der Begründung der elementaren Rechte annimmt, kommt die Ebene des sekundären Naturzustandes, in dem der Staat das Mittel zur Gerechtigkeit ist. Auf beide Ebene werden Ideologien wie Altruismus oder Egoismus unwesentlich sein, weil jeder anerkennt, dass die Zusammenarbeit für die Zweckmäßigkeit aller Betroffene ist.

Bevor ich den Begriff „Weltrepublik“ bei Höffe eingehe, will ich hier über seine Darstellung über Bürger im Rahmen seiner politischen Philosophie erläutern. Höffe fängt seine Argumentation folgendermaßen an: „Kein Mensch bringt ein Engagement für sein Gemeinwesen von Geburt an mit. Jeder muss es

⁵⁰⁸ Höffe 1996a, 205.

⁵⁰⁹ Höffe 1996a, 207.

⁵¹⁰ Höffe 2001, 69.

⁵¹¹ Höffe meint, dass seine These über das Wesen der Gegenseitigkeit elementar ist. Er betrachtet sie als ein interaktiver Begriff, die als vordemokratisches Element aufmerken werden soll. Es wäre interessant nachzugehen, wie dieser Begriff nach Höffe auf die deliberative Demokratie wirken könnte.

in einem Prozess lernen, den man politische Bildung nennen mag.“⁵¹² Dadurch will Höffe betonen, dass die Bürger sowohl Ergebnis ihrer persönlichen Bedürfnisse als auch der Institutionen und der Gesetze sind. Das Eine ohne den anderen nicht ergeben kann. Zusätzlich nach Höffe soll auch die Bedeutung der Bürgertugenden⁵¹³ im Gegenteil zu Staatsbürgertugenden⁵¹⁴ betont werden.⁵¹⁵ In diesem Rahmen sollen die Bürger Tugenden besitzen, wie „Rechtssinn“ und „Zivilcourage.“ Diese Tugenden „fordern lediglich, sich nichts zuschulden kommen zu lassen; in bewusster Bescheidenheit begnügt sie sich mit rechtlicher Unbeschlossenheit.“⁵¹⁶ Höffe verlangt diese Bürgertugenden in jeder Form des alltäglichen Lebens. Jeder soll dadurch für die Mitmenschen einsetzen, ohne dass das bedeutet, dass man es von reinem Altruismus spricht. Viel mehr geht es um die Wahrnehmung was Recht und Unrecht ist.⁵¹⁷ Darüber hinaus repräsentieren die Bürger als Teil der Gesellschaft die Macht. Sie sind nach Höffe Träger des Gerechtigkeitssinns.⁵¹⁸ In Form dieses Gerechtigkeitssinns kommt die Macht der Bürger durch drei Stufen vor. „In seiner systematisch primären, konstitutionellen Gestalt errichtet er die Staatsgewalt und setzt sich zunächst auf einzelstaatlicher, später großregionaler, etwa europäischer und schließlich auf globaler Ebene für eine im großen und ganzen gerechte Verfassung ein.“⁵¹⁹ Der Gerechtigkeitssinn soll als Scharnier zwischen dem Gemeinwesen der Bürger als gleiche und frei Personen und der Institutionen gelingen. Während einerseits der Gerechtigkeitssinn „von einer allzu krassen Vorteilsnahme“⁵²⁰ bewahrt, wird dadurch auch die spezielle Bedeutung des

⁵¹² Höffe 2004, 82.

⁵¹³ Höffe glaubt an die demokratische Integrität der Bürger, im Sinne, dass es dadurch angesehen wird: „wo die Bürgertugenden blühen, können sich die zwangsbefugten Institutionen des Staates mit ihnen berechtigten Zwang zurückhalten, und die Demokratie wird zu einer im emphatischen Sinn freien Selbstorganisation der Bürger.“ Höffe 2004, 89.

⁵¹⁴ Während die Bürgertugenden mit der Form der „qualifizierten Demokratie“ zu tun haben, die Staatstugenden beziehen sich auf die Individualität der Teilnehmer. Es hängt mit dem Staatsbürgersinn zusammen. „Wie man für die eigene Familie mehr Verantwortung trägt als für fremde Familien, so auch für das eigene Gemeinwesen mehr als für ein fremdes, da auch hier eine Gemeinschaft des Gebens und Nehmens, eine Solidaritätsgemeinschaft vorliegt.“ Höffe 1999, 209.

⁵¹⁵ „Im Folgenden geht es um die andere, strittige Seite, um die Moral der Bürger. Dabei sprechen wir bewusst von Bürgertugenden, nicht bloß Staatsbürgertugenden, da auch ein weiterreichender Gemein Sinn gefragt ist.“ Höffe 1999, 193.

⁵¹⁶ Höffe 1999, 196.

⁵¹⁷ Höffe 1999, 199.

⁵¹⁸ Höffe 2004, 84.

⁵¹⁹ Höffe 2004, 84.

⁵²⁰ Höffe 1999, 202.

Gerechtigkeitssinns als Toleranz⁵²¹ betont. Unter diese Bedingungen im Mittelpunkt kommt die Rolle des sozialen Engagements, das Höffe Gemeinsinn nennt. „Ein Gemeinsinn, der sich fürs Gemeinwohl einsetzt, hat jedenfalls eine Sicht, die grundlegender als die Bereitschaft ist, ein öffentliches Amt zu übernehmen, Mäzen zu werden oder sich sozial zu engagieren.“⁵²² Höffe will dadurch betonen, dass die Teilnehmer einer Gesellschaft sowohl ihre Individualität behalten können und sollen, als auch sich selbst als Teil eines Gemeinsinnes betrachten können. „Der Individualismus untergräbt nicht den Gemeinsinn.“⁵²³ Sehen wir jetzt, wie sich Höffe vorstellt, solche Thesen auf eine globale Ebene anzuwenden.

Während die Partialanthropologie und die Tauschgerechtigkeit als Grundlage benutzt werden, entfaltet Höffe seine Argumentation auf einer globalen Ebene. Er legt großen Wert auf die Erweiterung zu einer globalen Gerechtigkeit. Höffe untersucht, welche Gestalt eine Weltordnung annehmen sollte. Er geht von empirischen Analysen aus, und arbeitet daran, eine normative Begründung betreffs der globalen Rechts- und Staatsordnung zu liefern.⁵²⁴ Höffe folgt der Vertragstradition, in dem er über eine Ausgangsposition spricht, wo alle Teilnehmer einen Vertrag unter einigen Konzessionen abschließen, nämlich dass sie nicht nur um ihr eigenes Nutzen kümmern, sondern alle auch den gleichermaßen Freiheitstausch besitzen. Dadurch verringert er die Möglichkeit, dass Ergebnisse zu Lasten einer Minderheit durchgesetzt werden.⁵²⁵ Darüber hinaus entfaltet Höffe sein Experiment auf globale Ebene. Höffe betont, dass die Weltordnung ohne öffentlicher Gewalt⁵²⁶ nicht vorstellbar ist; es geht um die öffentliche Rechtfertigung der Macht der Bürger, die als kooperatives Gemeinwesen die Herrschaftsordnung bestimmen. Er argumentiert für die Notwendigkeit öffentlicher Gewalt, der im Sinne der Zwangbefugnisse von Rechts- und Staatsordnung gedacht ist.

Er fängt mit der Bemerkung an, dass die Einzelstaaten mit den Individuen bezüglich der Reaktionen auf verschiedene Angelegenheiten

⁵²¹ Für die genaue Rolle der Toleranz bei Höffe vgl. Höffe 2000, 60 – 76.

⁵²² Höffe 2004, 86. Es geht um den dreidimensionalen Charakter des Gemeinsinnes: zukunftsverpflichteter Gemeinsinn, sozialer Gemeinsinn und Gemeinsinn als Bürgersinn.

⁵²³ Höffe 2004, 87.

⁵²⁴ Höffe 2001, 25 – 29.

⁵²⁵ Für genaue Details dieser Prozedur vgl. Höffe 2001, 48 – 57.

⁵²⁶ Höffe 1999, 40 – 41.

vergleichbar sind.⁵²⁷ Es ist damit gemeint, dass genau, wie die Individuen vernünftigerweise durch Regeln ihre Leben organisieren, die Staaten durch Regeln versuchen Konflikte zu vermeiden. Solange man Gerechtigkeitsargumente für Staaten begründen will, können die gleichen Argumente auch auf globale Ebene gelten. Unter dieser Perspektive sollen auch auf die Weltebene Prinzipien, wie Subsidiarität⁵²⁸ und Gewaltenteilung herrschen. Es handelt sich um eine Weltordnung, die Höffe subsidiäre und föderale Weltrepublik nennt. Er beschränkt sie nicht nur auf die Wirtschaftsperspektive, sondern betrachtet sie als dreidimensionale Gemeinschaft, nämlich, „globale Gewaltgemeinschaft“, „globale Kooperationsgemeinschaft“ und „globale Schicksalsgemeinschaft.“⁵²⁹ Diese universellen Elemente betonen den Handlungsbedarf, der auf diese minimale Weltrepublik im Mittelpunkt steht. Höffe betont in seinem Werk *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* den Bedarf an rechtsstaatlicher Ordnung, die durch die Bestimmung der Menschenrechte ermöglicht wird. Die Weltrepublik soll nicht für eine zentralistische Perspektive gehalten werden. Höffe lehnt einen zentralistischen Weltstaat in der Form eines „globalen Leviathans“ ab.⁵³⁰ Es geht nicht um einen Weltzentralstaat, die alle andere auf sie angewiesen ist, oder ob sie die Machtposition hat, sondern es handelt sich um eine Weltföderation, die unter den Status der Einheit, Probleme zu bewältigen versucht, die die Einzelstaaten nicht schaffen würden. Die Rede ist von einer „plurale Welt qualifizierter Demokratien“ die sowohl als normatives als auch als pragmatisches Paradigma wirken kann.⁵³¹ Höffe zielt darauf ab den normativen Rahmen einer „Weltrepublik“ zu überarbeiten, ohne zu behaupten, dass sein System rein utopisch ist.⁵³²

Die Weltrepublik trägt die Verantwortung den Rahmen zu sichern, unter denen der Handlungsbedarf an Rechtsform und Weltstaatlichkeit verwirklicht wird. Dazu ist die Rolle globaler politischer Gerechtigkeit von großer

⁵²⁷ „Sie sind zwar keine organischen Ganzheiten, aber entscheidungs- und handlungsfähige Kollektivsubjekte.“ Höffe 2001, 97.

⁵²⁸ Höffe 2001, 134 – 140. Vgl. auch Höffe 1996b, 56 – 73.

⁵²⁹ Höffe 2001, 98.

⁵³⁰ Höffe 2001, 315 – 325.

⁵³¹ Höffe 2002, 267.

⁵³² Höffe antwortet negativ auf die Behauptungen, dass seine Vorschläge im Buch *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* nicht realisierbar sind. Es geht um eine vernunftgerechte Vision, die Alternative anbietet, um die Forderungen der Realität nachzugehen. Höffe 2002, 269.

Bedeutung. Sie verpflichtet Rechtordnung und Frieden mit der Hilfe der Menschenrechte zu bewahren. Wichtig ist auch, dass die Weltrepublik auf Gerechtigkeitsprinzipien basiert, die das Recht auf Differenz respektiert. Es geht um die gleichen Rechtsregeln, ohne die besondere Elemente jeder Kultur zu verachten. Zusammengefasst handelt es sich um die Notwendigkeit eines globalen Staatesystems, das auf die Grundlage universaler Menschenrechte, Bürgertugenden, Föderalismus und Subsidiarität beruht. Sie ist eine Weltgemeinschaft, die sich selbst organisiert und durch diese Selbstorganisation politische Anforderungen befolgt. Er sieht nicht⁵³³ die Weltrepublik, wie Kant, als Weltbürgerrepublik, sie als Völkerunion verfasst ist. In Höffes Darstellung der Weltrepublik gehört auch die Rolle der Macht, die aber begrenzt sein müsse.⁵³⁴ Am Ende ist Höffe davon überzeugt, dass die Zukunft der Globalisierung in einem rechstaatlichen Kosmopolitismus zu suchen ist. Als Bürger dieser Weltrepublik sind wir erst z. B. Griechen oder Deutsche, dann Europäer, oder erst Nordamerikaner dann Amerikaner, und am Ende Weltbürger einer föderalen und subsidiären Weltrepublik.

⁵³³ Höffe 1998, 58 – 62.

⁵³⁴ Vgl. Höffe 2001, 272 – 274.

III. Rawls' und Habermas' Demokratiemodelle im Vergleich

3.1 Habermas' deliberatives Modell einer radikalen Demokratie

3.1.1 Zivilgesellschaft und Rechtsstaat

Wie in Kapitel 2.1 gezeigt wurde, versucht Habermas die Rolle der Demokratie zu verstärken⁵³⁵, indem er die Notwendigkeit des Diskurses in dem Mittelpunkt stellt. Der Platz des Diskurses in der Öffentlichkeit ist seine Ausgangfrage. Sein Interesse liegt darin, die Partizipation durch die diskursive Praxis zu verstärken⁵³⁶. Er zielt darauf ab, aufzuzeigen, dass wir als Wesen mit der Hilfe des Diskurses ins Kontakt Mitaneinander kommen und über gemeinsame Interessen des menschlichen Lebens diskutieren können. Habermas⁵³⁷ versucht seinen normativen Ansprüchen treu zu bleiben, während seine Grundlage der radikalen Demokratie mit Verwendungszusammenhängen verbindet. Die Gleichursprünglichkeit (co-originality) zwischen privater und öffentlicher Autonomie liefert die Ausgangsposition der radikalen Demokratie. Sein Ziel ist, die autonome freie Selbstbestimmung⁵³⁸ der Menschen zu erläutern. Nach der Einschätzung von Habermas selbst befindet sich sein politisches Denken nicht auf einer Meta-Ebene, sondern entspricht der Wirklichkeit und kann realisiert werden, sobald man seine Rahmenbedingungen akzeptiert hat. Habermas sagt: "Das Verfahren deliberativer Politik ist das Kernstück des demokratischen Prozesses."⁵³⁹ Dieses Merkmal ist der Kern der Demokratie nach Habermas.

Der demokratische Bestand der Gesellschaften ist auf das kommunikative Handeln angewiesen. Im ersten Kapitel (2.1) dieser Arbeit, wo die Rekonstruktion der Habermaschen Theorie dargestellt wurde, habe ich allgemein bei Habermas die Verbindung zwischen Individuen und Gesellschaft

⁵³⁵ Habermas unterscheidet sich von der Kritischen Theorie bezüglich dieser Betonung.

⁵³⁶ Die Partizipation durch die diskursive Praxis ist der Fundus der Deliberation. Das Medium des Rechts kommt die Ergebnisse zu legitimieren.

⁵³⁷ Ich habe mich mit den Termini von Habermas unter Berücksichtigung der entsprechenden Begriffe von Rawls auseinandergesetzt. Ich möchte die politischen Modelle dieser beiden Denker analysieren, und die von ihnen vorgeschlagenen Theorien der Demokratie vergleichen.

⁵³⁸ Im Gegenteil fängt Rawls mit diesem Element an.

⁵³⁹ Habermas 1992a, 359.

erläutert. Jetzt ist zu definieren, was Habermas mit Zivilgesellschaft⁵⁴⁰ und Rechtsstaat meint. Dadurch möchte ich auch einige problematische Punkte seines deliberativen Modells besprechen, um mit dem Begriff der Volkssouveränität zu schließen. Damit beabsichtige ich sein Partizipationsmodell deliberativ zu beschreiben. Ich werde erst mit der Beschreibung der Zivilgesellschaft anfangen, und dann werde ich die Rahmen des Begriffes „Rechtsstaat“ definieren. Während Zivilgesellschaft als die nicht-institutionalisierte Basis seines Systems zu interpretieren ist, Rechtsstaat symbolisiert die gesicherte konstitutionelle Ordnung, die auch durch diskursive Bedingungen verwirklicht. Die Zusammenarbeit der beiden sichert den Weg zur Deliberation.

Der Begriff der Zivilgesellschaft wird von Habermas betreffs der Rolle der Öffentlichkeit geklärt.⁵⁴¹ Genau gesagt, behauptet Habermas, dass die diskursive begründete Partizipation, die in der Öffentlichkeit aufbewahrt wird für die „Wiederentdeckung der Zivilgesellschaft“⁵⁴² sorgt. Ohne öffentliche Kommunikationsbedingungen ist die Zivilgesellschaft nicht begreifbar. Darüber hinaus definiert Habermas die Zivilgesellschaft durch die Öffentlichkeit.⁵⁴³ Zivilgesellschaft ist „die soziale Grundlage autonomer Öffentlichkeit.“⁵⁴⁴ Die öffentliche Sphäre ist der Bereich, in dem die Zivilgesellschaft mit grundlegenden Elementen der Staat verbunden wird. Im Rahmen der Öffentlichkeit findet Zivilgesellschaft ihre Rechtfertigung, weil genau da das deliberative Verfahren, das mit der Zivilgesellschaft eng verbunden ist, seine Macht aussucht. Die Öffentlichkeit als nicht-institutionalisierte politische

⁵⁴⁰ Ich beschäftige mich nicht mit den allgemeinen Elementen, die eine Zivilgesellschaftstheorie behält. Ich konzentriere mich nur auf die Punkte betreffs der Zivilgesellschaft, die bei Habermas von Bedeutung ist. Für eine allgemeine Darstellung vgl. Forst 1996, 181 – 190. Für eine allgemeine Definition vgl. Cohen-Arato 1992, ix.

⁵⁴¹ Ich habe schon im Kapitel 2.1.1 darauf hingewiesen, als ich den Begriff der Öffentlichkeit erläutere habe.

⁵⁴² Habermas 1990, 45. „Es bedarf die Konkretisierung nicht nur im Hinblick auf Sozialisationsmuster und kulturelle Überlieferungen. [...] Aber noch wichtiger sind die Verkehrs- und Organisationsformen, sind die Institutionalisierungen von Trägern einer nichtvermachteten politischen Öffentlichkeit.“ Und „Die traditionellen Gemeinschaftsformen modernisieren sich zu einer Zivilgesellschaft, die im Zeichen des religiösen Pluralismus auch von den kulturellen Handlungssystemen Abstand gewinnt.“ Habermas 1992a, 101.

⁵⁴³ Habermas betont den Zusammenhang zwischen Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft. Die Zivilgesellschaft ist immer auf die Öffentlichkeit angewiesen. Es geht mehr oder weniger um eine gegenseitige Beziehung. Die Zivilgesellschaft wird auch die Öffentlichkeit geprägt. Erinnern wir uns: „Eine politische fungierende Öffentlichkeit braucht nicht nur die Garantien rechtstaatlicher Institutionen, sie ist auch auf das Entgegenkommen von kulturellen Überlieferungen und Sozialisationsmustern, auf die politische Kultur einer an Freiheit gewöhnten Bevölkerung angewiesen.“ Habermas 1990, 45.

⁵⁴⁴ Habermas 1992a, 363.

Bewegung- und Ausdruckform hat weniger Handlungsspielraum, wenn sie auf die Zivilgesellschaft bezogen ist.⁵⁴⁵ Es soll auch noch einmal betont werden, dass Habermas die Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft stark betont, um zu versichern, dass die soziale Macht der Zivilgesellschaft nicht willkürlich zur administrativen Macht übersetzt wird.⁵⁴⁶

Versuchen wir jetzt den Begriff der Zivilgesellschaft zu definieren. Habermas versteht unter Zivilgesellschaft eine Art von Organisationsform. Die Zivilgesellschaft⁵⁴⁷ definiert die Rahmen der Selbstorganisation der Gesellschaft. Diese Selbstorganisation vermittelt sich durch die kommunikative Öffentlichkeit. Die Zivilgesellschaft ist der Bereich der politischen Deliberation. Sie ist das „Netzwerk von sich überlappenden subkulturellen Öffentlichkeiten.“⁵⁴⁸ Es wird gezeigt, dass Habermas für die Beschreibung der Zivilgesellschaft Elemente des Diskurses verwendet. Habermas formuliert nämlich dadurch die Grenze und überlässt es dem Diskurs die entwickelten Probleme zu lösen. Die Zivilgesellschaft ist der Punkt, wo die Bürger in der Lage sind, sowohl die Legitimität als auch die Gerechtigkeit von Rechnormen beurteilen zu können.⁵⁴⁹ Die Verfassung der Zivilgesellschaft verwirklicht die deliberative Konzeption der Demokratie. Sie ist das Modell, das idealisieren kann, wie eine Gesellschaft funktionieren kann, wenn alle Teilnehmer aktive Mitglieder dieser Gesellschaft sind. Die Zivilgesellschaft funktioniert als ein „kommunikatives Filter.“ Die Bürger haben sich mit der Begründung der Zivilgesellschaft entschlossen ein Leben rechtstaatlich zu organisieren. Die Bürger haben diese Verfassung gegründet und sie stehen dazu dieser Standpunkt der Gesellschaft weiter zu rechtfertigen.

⁵⁴⁵ Habermas 1992a, 449.

⁵⁴⁶ Ich habe schon im Kapitel 2.1.2 darauf hingewiesen, als ich über den Zusammenhang zwischen Individuum und Gesellschaft gesprochen habe, dass Habermas Staat und Gesellschaft trennt und unter Staat die politische Sphäre versteht und die Gesellschaft mehr mit der Marktwirtschaft zu tun hat. Trotz dieser Unterscheidung Habermas weist nicht auf, wie Rawls, eine Grundstruktur der Gesellschaft. Es geht mehr und nur um die eine diskursorientierte Gesellschaft.

⁵⁴⁷ Ich werde nicht auf den Zusammenhang zwischen Zivilgesellschaft und Diskursethik eingehen. Dafür vgl. Cohen Jean 1998, 315 – 337, wo Cohen für die Diskursive Ethik plädiert. Sie ist der Meinung, dass die Diskursethik die beste Basis für eine Demokratietheorie. Vgl. auch Cohen – Arato 1992, 345 – 420.

⁵⁴⁸ Habermas 1992a, 373.

⁵⁴⁹ Gerstenberg 1997, 56.

Um das Ganze näher zu betrachten, werde ich detailliert den Gedanken von Habermas darüber folgen. Habermas versucht im Bezug auf die deskriptive Beschreibung die Zivilgesellschaft weiterzuentwickeln und eine klare Definition zu liefern. Seine Beschreibung basiert auf die Trennung zwischen Staat und Gesellschaft,⁵⁵⁰ aber ohne zu sagen, ob seine Beschreibung der Zivilgesellschaft eine Alternative der Staat⁵⁵¹ sein wird. In der Zivilgesellschaft wird die kommunikative Macht stattfindet. In solche Rahmen haben die Mitglieder die Gelegenheit, kommunikativ zu handeln. Der Kernpunkt der Zivilgesellschaft besteht aus freiwilligen, nicht - staatlichen und nicht - ökonomischen Zusammenschlüssen sowie Assoziationen. Die Zivilgesellschaft kann nicht mit „bürgerlichem Rechtstaat“⁵⁵² oder mit „bürgerlicher Gesellschaft“⁵⁵³ gleichgesetzt werden, und die privatrechtlich gesteuerte Ökonomie ist ebenfalls nicht gemeint.⁵⁵⁴ Was Habermas zeigen will, ist dass die Zivilgesellschaft die Basis autonomer Öffentlichkeit ist. Die Zivilgesellschaft hat nicht staatliches. Sie ist das Gebiet, in dem der gewünschte Konsens stattfindet. Der Gestalt der Zivilgesellschaft enthält einerseits eine normative Orientierung, die eine aktive Bürgerschaft benötigt und andererseits versucht er diese Orientierung handlungstheoretisch zu definieren. Er will die politische Meinungs- und Willensbildung wieder mit „den lebensweltlichen Wurzeln in Zivilgesellschaft“⁵⁵⁵ vereinbaren. Nach Habermas braucht eine Demokratietheorie eine starke Zivilgesellschaft, um das politisch deliberative Verfahren pragmatisch zu ermitteln. Er betont: „Die Zivilgesellschaft muss die Ungleichverteilung sozialer Machtpositionen und der aus ihnen resultierenden Machtpotentiale abfedern und neutralisieren, damit soziale Macht nur so weit

⁵⁵⁰ Habermas 1992a, 215. Habermas unterscheidet auch zwischen „Staatbürgern als Träger der politischen Öffentlichkeit, und den Gesellschaftsbürgern.“ Habermas 1992a, 442.

⁵⁵¹ Höffe unterscheidet zwischen Bürgerschaft und Zivilgesellschaft folgendermaßen: „Die Bürgergesellschaft, wie sie etwa in zahlreichen Bürgerorganisationen, in den (Massen)-Medien und in der Gestalt von intellektuellen sichtbar wird, ist nicht Staat, sondern Gesellschaft.“ Höffe 2004, 92.

⁵⁵² Dieses Modell „beschränkt sich auf die Gewährleistung äußerer und innerer Sicherheit [...]“ Habermas 1992a, 215

⁵⁵³ Habermas zieht die Grenze zwischen „Bürgerschaft“ und „Zivilgesellschaft.“ Habermas 1992a, 443. In Bürgerschaft „kontrolliert ein panoptischer Staat nicht nur unmittelbar die bürokratisch ausgetrocknete Öffentlichkeit, er untergräbt auch die private Basis dieser Öffentlichkeit.“ Habermas 1992a, 446.

⁵⁵⁴ Habermas 1992a, 443. „Der Kern der Zivilgesellschaft bildet ein Assoziationswesen, das problemlösende Diskurse zu Fragen allgemeinen Interesse im Rahmen veranstalteter Öffentlichkeit institutionalisiert.“

⁵⁵⁵ Habermas 1992a, 406.

zum Zuge kommt, wie sie die Ausübung staatsbürgerlicher Autonomie ermöglicht und nicht beschränkt.“⁵⁵⁶ Damit will Habermas sagen, dass die Zivilgesellschaft nicht nur „als Fokus betrachtet werden, in dem sich die Strahlen einer Selbstorganisation der Gesellschaft im ganzen konzentrieren.“⁵⁵⁷

Die Bürger sind sowohl Rechtsgeber als auch Urheber⁵⁵⁸ des Rechtes. Die Zivilgesellschaft findet im Medium des Rechtes statt. Die Gründe sollen durch erfolgreiche politische Diskurse ergeben. Die Zivilgesellschaft ist eine pluralistische Gesellschaft. Die Teilnehmer respektieren⁵⁵⁹ die verschiedenen Perspektive von Lebensformen und die reziproke Anerkennung, dass alle gleiche und freie Mitglieder der Gesellschaft sind, macht das Recht das Integrationsmedium.⁵⁶⁰ Das Recht soll auch der Reihe nach Integration schaffen. Durch Recht verwirklicht einen öffentlichen Zugang zur demokratischen Verfassungspraxis. Das Recht entsteht nur als Ergebnis der Zivilgesellschaft.⁵⁶¹

Habermas behauptet, dass die Zivilgesellschaft und der Diskurs zusammengehören.⁵⁶² Es geht im Rahmen der Zivilgesellschaft um die Möglichkeit der Individuen, frei zu entscheiden und zu handeln. Erst kommen die öffentlichen Diskurse, die zur Geltung zu bringen sind und „ihr Einfluss muss sich auf die Beratung demokratisch verfasster Institutionen der Meinungs- und Willensbildung auswirken [...]“⁵⁶³ Von der Zivilgesellschaft wird erfordert, dass sie die Strukturen der öffentlichen Diskurse bedient, und sie befindet sich immer in Verbindung, um ihr Wesen zu behalten.⁵⁶⁴ Dazu gehört, dass die private Sphäre unantastbar ist. In der Zivilgesellschaft soll Pluralismus von

⁵⁵⁶ Habermas 1992a, 215.

⁵⁵⁷ Habermas 1992a, 449.

⁵⁵⁸ Nach Habermas sind die Bürger – „als Staatsbürger, Abgeordnete, Richter, Beamte usw.“ sowohl die Quelle als auch Medium des Rechts. „Die Beteiligten müssen von ihrer jeweiligen Praxis ausgehen, wenn sie sich darüber klar werden wollen, was eine solche Praxis überhaupt bedeutet.“ Habermas 1992a, 467.

⁵⁵⁹ White betont, dass Habermas die Basis einer deliberativen Demokratie begründen will, indem die Mitglieder benötigen, „to live in a society which treats nature in a way substantially different from that of advanced industrial societies.“ White ⁴1995, 70.

⁵⁶⁰ Habermas 1992a, 450.

⁵⁶¹ „Die Zivilgesellschaft kann unmittelbar nur sich selbst transformieren und mittelbar auf die Selbsttransformation des Rechtsstaatlich verfassten politischen Systems einwirken.“ Habermas 1992a, 450.

⁵⁶² „Die Kommunikationsstrukturen der Öffentlichkeit müssen vielmehr von einer vitalen Bürgerschaft intakt gehalten werden.“ Habermas 1992a, 447.

⁵⁶³ Habermas 1992a, 450.

⁵⁶⁴ Habermas 1992a, 447. „Die Kommunikationsstrukturen der Öffentlichkeit müssen vielmehr von einer vitalen Bürgerschaft intakt gehalten werden.“

Meinungen beherrschen und „die Freiheit von Presse, Rundfunk und Fernsehen sowie das Recht zu freier publizistischer Betätigung sichern die mediale Infrastruktur der öffentlichen Kommunikation.“⁵⁶⁵

Es sollte auch hier betont werden, dass in dieser Organisationsform, die Habermas Zivilgesellschaft nennt, der Begriff der Gerechtigkeit keine zentrale Rolle spielt. Habermas spricht mehr über Justiz⁵⁶⁶, wenn er im Rahmen des Rechtsstaates über die Gewaltenteilung Definitionen zustellt. Laut Habermas hat Justiz mehr mit der Durchsetzung und dem Rechtsauferlegung zu tun. Er sieht die Notwendigkeit der Justiz, indem sie mit dem geltenden Recht verbunden ist. Folglich hat für ihn die Justiz mit der Anwendung der Ergebnisse von den Diskursen zu tun. Sie und die anderen Prinzipien des Rechtsstaates garantieren, dass das Recht so angewendet werden soll, dass „rationale Akzeptabilität der richtigen Entscheidungen“ sich ergibt.⁵⁶⁷ Es ist damit offensichtlich, dass Justiz bei Habermas einfach Mittel für die Durchsetzung der Entscheidungen, während die Gerechtigkeit bei Rawls der Führer des deliberativen Verfahrens ist. Habermas scheint kein Interesse zu haben, die Rolle der Gerechtigkeit zu erläutern. Er versucht überhaupt nicht in *Faktizität und Geltung*, ihre Anwesenheit oder Abwesenheit begrifflich zu machen. Er bezieht sich kein einziges Mal auf ihre Rolle oder nicht in der Zivilgesellschaft, oder ob sie überhaupt im Rahmen der Öffentlichkeit eventuell die Meinungs- oder Willensbildung zusammen bringen darf, kann. Ist sie präsent, obwohl sie nicht erwähnt wurde? Nur *In Einbeziehung des Anderen* kommt zu diesem Thema, wenn er McCarthy's Bemerkungen über die Gerechtigkeit kommentieren will. Aber die Erklärung, die er liefert, beschränkt sich, meinem Erachten nach nur darauf zu sagen, dass die Betonung oder die Bedeutung dieses Begriffes trivial ist.⁵⁶⁸ Aber dann ist die Bemerkung von McCarthy ordnungsgemäß, nämlich,

⁵⁶⁵ Habermas 1992a, 445.

⁵⁶⁶ „Der Begriff Justiz umfasst nicht nur- synonym mit Judikative- eine der drei Gewalten im demokratischen Rechtsstaat neben der Legislative und Exekutive, sondern er benennt auch die Binnenstruktur der staatlichen Tätigkeit, die der Rechtspflege dient.“ Mengel 2002, 393.

⁵⁶⁷ Habermas 1992a, 213.

⁵⁶⁸ Die Diskussion läuft folgendermaßen so: „Das gibt McCarthy einerseits zu, andererseits insistiert er darauf, dass auch hier Gerechtigkeitsfragen letztlich nicht von ethisch-politischen Fragen getrennt werden können.“ [Habermas zitiert jetzt die These von MacCarthy]. „Er wiederholt seine frühere Aussage: We cannot agree on what is just without achieving some measure of agreement on what is good. Das ist richtig, aber trivial, soweit sich jenes gewisse Maß an Übereinstimmungen nur auf das funktionale Erfordernis einer hinreichenden Überlappung der subkulturellen Lebensformen bezieht.“ Habermas 1996b, 333.

dass das, was als richtig von der Gesellschaft anerkannt wurde, nicht von was als Gutes gilt, isoliert werden kann.⁵⁶⁹ Dann fragt man, was erfüllt den Platz der Gerechtigkeit? Wie kann das Verhältnis mit der politischen Öffentlichkeit am besten funktionieren, wenn das Zwischenmittel dazu fehlt? Er behauptet, dass die Zivilgesellschaft eine Konstituierung von fast spontanen Assoziationsverbindungen ausgemacht wird. Mit diesen Assoziationsverbindungen werden gesellschaftliche Probleme durch die öffentliche Sphäre von privaten Angelegenheiten zu öffentlichen Themen übersetzen. Braucht man dazu keine Richtlinien? Wie kann man es genau wahrnehmen? Benötigen die Teilnehmer, die verschiedene Lebensformen oder Meinungen sind, keine Art von Präjudizien, um den stattgefundenen Diskurs zu beherrschen oder besser zu kontrollieren, um effektiver Ergebnisse zu haben? Die unterschiedlichen Argumente haben verschieden Ansprüche bezüglich der gesellschaftlichen Themen und klingt es plausibel, dass ein Kriterium gebraucht wird, um den gewünschten Konsens mit der Hilfe der Gegenseitigkeit, die an den Fundamenten des deliberativen Verfahrens liegt, zu ermöglichen. Wir sprechen dann eigentlich über Voraussetzungen, die erfordert werden,⁵⁷⁰ um die deliberative Politik als Kern der Demokratie zu betrachten.

Mit der Beschreibung des Rechtsstaates will Habermas seine Vorstellung über die Lebenswelt sichern. Darüber hinaus kann man sagen, dass Habermas anfänglich von der minimalen Basis des Rechtsstaats mittels des Rechts, und dann auf eine konstitutionelle Ebene wieder mittels des Rechts aufbaut, um am Ende seine radikale Form der Demokratie zuzukommen⁵⁷¹, während der Diskurs immer präsent ist. Versuchen wir dieses Leitfadens nachzuvollziehen. Fangen wir mit dem folgenden Zitat an: „Im Zeichen einer vollständig säkularisierten Politik ist der Rechtsstaat ohne radikale Demokratie nicht zu haben und nicht zu erhalten.“⁵⁷² Der Rechtsstaat kombiniert normative Elemente und versucht durch

⁵⁶⁹ McCarthy 1991, 319.

⁵⁷⁰ Ich werde an dieser Stelle nicht mehr dazu sagen. Ich wollte nur auf das Brauchen von Vorentscheidungen hinweisen. Ich komme später zurück im Kapitel 3.2.3 um zu betonen, wie bei Rawls solche Präjudizien funktionieren. Ich behaupte nicht, dass die politische Gerechtigkeitskonzeption von Rawls, die richtige Vorentscheidung wäre. Ich sage nur, dass Habermas nichts anderes besser vorschlägt. Bei Habermas scheint den Diskurs die Rolle der politischen Gerechtigkeitskonzeption zu übernehmen, wenn man die politische Gerechtigkeitskonzeption als „Präjudiz“ betrachtet. Ich gehe später noch einmal näher ein.

⁵⁷¹ Ich danke Höffe, dass diese Formulierung mir klar gemacht hat. Meine weitere Darstellung wird diese Pointe erläutern.

⁵⁷² Habermas 1992a, 13.

eine „sinnverstehende Soziologie“⁵⁷³ sich auf die politische Praxis zu beziehen. Nämlich scheint Habermas zu glauben, dass die Zusammenarbeit von Moral und Recht in einem Rechtsstaat eine empirische Darstellung mitbringen kann. Solange die Zivilgesellschaft die soziale Sphäre darstellt, ist der Rechtsstaat das Terrain, wo unparteiliche Meinungen geäußert werden und wo die Willensbildung strukturiert wird. Das Recht als Medium garantiert, dass die kommunikativen Freiheiten ausgeübt werden. Das Recht wird gesichert⁵⁷⁴, durch die Öffentlichkeit in der Öffentlichkeit ermittelt wird. Der Rechtsstaat beruht auf der Notwendigkeit Sanktions-, Organisations- und Exekutivgewalt nach dem Recht zu ordnen.⁵⁷⁵ Habermas rekonstruiert den Rechtsstaat diskurstheoretisch durch „erklärte normative Selbstverständnisse“,⁵⁷⁶ dessen normativen Kern in der er „reziproken Anerkennung kooperierter Rechtssubjekte“⁵⁷⁷ bestimmt. Der demokratische Rechtsstaat ist die Garantie für eine funktionierende rechtstaatliche Demokratie.

Der Rechtsstaat ist nicht einfach ein Rang von allgemeinen Gesetzen. Sie repräsentieren unsere Ideen und das Zusammenleben in der politischen Gesellschaft. Nach unserer politischen Kultur existiert keinen anderen Weg außer einer demokratischen konstitutionellen Gesellschaft. Diese konstitutionelle Gesellschaft sichert die Menschenrechte und sie widerspricht nicht sowohl die Anwesenheit der Volkssouveränität als auch der Demokratie. Habermas sagt, dass, einerseits, der konstitutionelle Staat die Demokratie voraussetzt und andererseits die Demokratie den konstitutionellen Staat voraussetzt. Sie sind auf die gleiche Art und Weise wichtig. Habermas betont, dass der Rechtsstaat eine Konzeption des Rechtes braucht, das die Beziehungen zwischen den Personen als rechtliches Medium regelt. „Die Idee des Rechtsstaates lässt sich deshalb anhand der Prinzipien entfalten, nach denen legitimes Recht aus kommunikativer Macht hervorgebracht [...]“⁵⁷⁸ Danach kommt das Prinzip der Volkssouveränität, das das System der Rechte und der Aufbau des demokratischen Rechtsstaates zusammenbringt. Das Diskursprinzip

⁵⁷³ Habermas 1992a, 37.

⁵⁷⁴ Habermas 1992a, 219.

⁵⁷⁵ Baynes spricht für den Zusammenhang zwischen Demokratie und Rechtsstaat, der auf das Recht basiert. Er ist der Meinung, dass Habermas' System sowohl „strong“ als auch „weak“ interpretiert werden kann. Baynes 1995, 212 – 218.

⁵⁷⁶ Habermas 1992a, 350.

⁵⁷⁷ Habermas 1992a, 330.

⁵⁷⁸ Habermas 1992a, 209.

hilft im Rahmen des Rechtsstaates, um jede Art von Dialogen verwirklichen zu können. Der Diskurs zeigt die Richtlinien um den Pluralismus in dem Rechtsstaat am besten ausgenutzt zu werden. Der Praxis wird in der Politik durchgesetzt, indem „die politischen Parteien durch eine allen Staatsbürgern offen-stehende informelle Meinungsbildung in der politischen Öffentlichkeit ergänzt.“⁵⁷⁹ Die Kommunikationsbedingungen werden in öffentlichen Bereichen stattfinden und es soll gesichert werden, dass diese Bereiche konstitutionell geschützt werden. Die Institutionen eines Rechtsstaates sollen die politische Autonomie sichern. Der Rechtsstaat sichert, dass die kommunikativen Freiheiten in der öffentlichen Sphäre verwirklicht werden, und dass die kommunikative Macht in der administrativen Macht umgesetzt wird.⁵⁸⁰

3.1. 2 Die Ergänzung zwischen kommunikativer und administrativer Macht. Die Funktion des Rechts

Bis jetzt haben wir erklärt, welche Rolle der Diskurs bei Habermas spielt und wie er seine Theorie organisiert, um die Demokratietheorie von Begrenzungen zu befreien⁵⁸¹. Mein Ziel ist in diesem Kapitel, die Beziehung zwischen kommunikativer und administrativer Macht aufzuzeigen und versuchen klarzustellen, wie die „Übersetzungsbrücke“ lautet, die Habermas zwischen den beiden zu entwickeln versucht. Ich bemühe mich zuerst, die Begriffe der kommunikativen und administrativen Macht zu erklären und zu definieren, und dann werde ich den Zusammenhang der beiden erklären und die problematische Darstellung⁵⁸² dieses Zusammenhangs erläutern. Ich beabsichtige Argumente vorzubringen, welche die Problematik der Interpretation von Habermas' Werk

⁵⁷⁹ Habermas 1992a, 211.

⁵⁸⁰ Habermas 1992a, 217. In dem nächsten Kapitel werde ich genau erklären, wie meint Habermas die Transformation der kommunikativen zur administrativen Macht im Rahmen des Rechtsstaates.

⁵⁸¹ Sowohl Habermas als auch Rawls, wie ich schon erwähnt habe, scheinen zu denken, dass die Demokratie in Krise sich befindet, und sie versuchen jeder mit seinem Art eine deliberative Form von Demokratie zu begründen, um sie davon zu befreien. Habermas 1992a, 367.

⁵⁸² Auf diese Darstellung baut Habermas die Entwicklung seines Systems auf, um seine deliberative Form von Demokratie zu rechtfertigen.

deutlicher machen. Meiner Auffassung gelingt Habermas nicht zu dem Endziel, das er verfolgt: nämlich zum Aufbau des demokratischen Rechtsstaates. Mir erscheint der Übergang von dem idealen Zustand des „Diskurses“ in das „deliberative Politikmodell“ mittels Umwandlung der kommunikativen Macht in eine administrative Macht schwach zu sein. Um die beiden Richtlinien – kommunikative und administrative Macht – begreiflich zu machen, sollen wir gleichzeitig die Rolle des Rechtes klar stellen. „Recht und kommunikative Macht entspringen gleichursprünglich der Meinung, auf die sich viele öffentlich geeinigt haben.“⁵⁸³ Das Recht funktioniert nämlich als Scharnier zwischen den politischen Institutionen und der informellen Grundlage der Gesellschaften.

Um die Bedeutung der kommunikativen Macht zu erläutern, ist es erforderlich kurz anzudeuten, was Habermas mit sozialer Macht meint. Habermas beginnt seinen Gedanken zur kommunikativen Macht, indem er die Bedeutung der sozialen Macht andeutet. Die soziale Macht basiert auf der Zivilgesellschaft und ist das Ergebnis, indem die Teilnehmer jeder Zivilgesellschaft diskursiv ihre Probleme zu lösen versuchen. Die soziale Macht⁵⁸⁴ ist die Fähigkeit unsere Ziele als Personen durchzusetzen und unsere Meinungen zu vertreten. Die soziale Macht ist notwendig, behauptet Habermas, weil dadurch die Ziele der Trennung zwischen Staat und Gesellschaft weiter erfüllt werden können. Diese soziale Macht ist im Rahmen eines konstitutionellen Staates, die Macht die alle zusammen gestalten wollen, und sie wird verwirklicht, wenn die Rechte gesichert werden und die Spaltung zwischen Staat und Gesellschaft die kommunikative Entscheidungsfindung sichert.

Solange das Vorstadium der sozialen Macht stattgefunden hat, kann sich die kommunikative Macht entfalten. Sodann steht die kommunikative Macht bevor, die die Mitglieder als Bürger einer Gesellschaft zusammenbringt, um in der Öffentlichkeit über gemeinsame Ziele zu entscheiden. Die Macht, die Habermas meint, ist eine Art kooperative Arbeit zwischen den Menschen. Sie ist ein freier Versuch, der sich nach Kooperation richtet, um ein Kooperationsklima zu ermöglichen. Diese kommunikative Macht ist jedes Mitglied der Gesellschaft

⁵⁸³ Habermas folgt an diesem Punkt H. Arendt' Vorstellungen. Habermas 1992a, 182.

⁵⁸⁴ Habermas betont: „Ich verwende den Ausdruck soziale Macht als Maß für die Möglichkeit eines Aktors, in sozialen Beziehungen eigene Interessen auch gegen das Widerstreben anderer durchzusetzen.“ Habermas 1992a, 215.

offen und sie ist als eine Gelegenheit gemeint, die die Individuen haben, um zusammenzukommen und gemeinsam Lösungen für verschiedene Themen des alltäglichen Lebens zu finden. Diese Macht bekommt ihre Geltung, sobald die Personen Brücke zu bauen versuchen, um Konsens zu erzielen. Der Konsens findet in der Öffentlichkeit statt und er ist das gewünschte Ergebnis der kommunikativen Macht. Der Begriff der kommunikativen Macht, den Habermas einführt, berechtigt, wie er sagt, „eine Differenzierung im Begriff der politischen Macht fällig zu sein.“⁵⁸⁵ Die Politik verlangt den Dienst eines gemeinsamen Willens. Es soll also klar werden, dass die kommunikative Macht und die administrative Macht den Begriff des Politischen verwirklichen. „Die Konstituierung eines Machtkodes bedeutet, dass ein administratives System über Befugnisse zu kollektiv bindenden Entscheidungen gesteuert wird.“⁵⁸⁶

Die erreichte durch die kommunikative Macht Ziele durchgesetzt werden können, wenn „die Filter der institutionalisierten Verfahren demokratischer Meinung und Willensbildung“ durchlaufen werden.⁵⁸⁷ Die demokratischen Bewegungen der Zivilgesellschaft sollten nicht der Illusion der „sich im ganzen selbst organisierenden Gesellschaft verfallen. Die Zivilgesellschaft kann unmittelbar nur sich selbst transformieren, mittelbar aber durch die kommunikative Macht auf die Selbsttransformation des rechtsstaatlich verfassten politischen Systems einwirken.“⁵⁸⁸ Auf jeden Fall übernehmen die zivilgesellschaftlichen Akteure in Krisensituationen eine überraschend aktive und folgenreiche Rolle und sie haben die Möglichkeit, die konventionell eingespielten Kommunikationskreisläufe der Öffentlichkeit umzuwenden und damit zum „Problemlösungsmodus des ganzen Systems“ verändernd beizutragen.⁵⁸⁹ Die zivilgesellschaftliche Peripherie besitzt gegenüber den Zentren der Politik „den Vorzug größerer Sensibilität für die Wahrnehmung und Identifizierung neuer Problemlagen“, weil die Kommunikationsstrukturen der Öffentlichkeit mehr mit den privaten Lebensbereichen verknüpft sind. Politische Macht ist die einzige autorisierende Kraft, die das legitime Recht schafft und

⁵⁸⁵ Habermas 1992a, 186.

⁵⁸⁶ Habermas 1992a, 187.

⁵⁸⁷ Habermas 1992a, 449.

⁵⁸⁸ Habermas 1992a, 450.

⁵⁸⁹ Habermas 1992a, 460.

Institutionen fundiert. Das politische System mit seiner rechtsstaatlichen Verfassung darf sich nicht verselbständigen.⁵⁹⁰

Der weitere Schritt hat mit der Transformation der kommunikativen Macht zur administrativen Macht zu tun. Dadurch wird gezeigt, wie es gelungen ist, von abstrakten kommunikativen⁵⁹¹ Verfahren zu administrative gesteuerte Prozeduren zu kommen. Diese Transformation wird im Rahmen des Rechtsstaates geschehen. Der Rechtsstaat regelt sozusagen diese Übertragung. „Die administrative Macht soll sich nicht selbst reproduzieren, sondern allein aus der Umwandlung kommunikativer Macht regenerieren dürfen.“⁵⁹² Die politische Vernunft ist nur ein Mittel die administrative Macht zu erschaffen aber Habermas setzt mehr Wert darauf, als dies Mittel aufbringen kann. Die formellen politischen Institutionen kodifizieren die Ergebnisse der öffentlichen Ansicht, sodass diese gesetzliche Form bekommen. Die Grundlagen befinden sich in der Gemeinschaft, die ich als Kern einer freien und freiwilligen Diskussion fern einer politischen Ebene wahrnehme, trotzdem übernimmt diese Diskussion die Verantwortung dem politischen Interesse Gestalt zu geben. Die Zivilgesellschaft stellt sich als „kommunikative Macht“ dar. Diese kommunikative Macht aber, deren Anwendung er in modernen Gesellschaften verlangt, nimmt durch administrative Organe Gestalt an, die auf Strategien rationaler Handlungsformen beruhen. Die administrative Gewalt erscheint als ein Instrument für die Erlangung spezieller Zwecke.⁵⁹³ Für Habermas jedoch, der hier der Theorie H. Arendts folgt⁵⁹⁴, kommt es zu einem Zusammenstoß der administrativen Gewalt mit der kommunikativen Macht. Weder die administrativen Organe noch die Gesetze des Marktes können sich in kooperativer Weise mit den Grundsätzen der kommunikativen Kraft organisieren. Hier wird das Gesetz zum Mittel, das die kommunikative Kraft in eine administrative verwandelt. Es geht dann um ein Vermittlungsproblem. Die

⁵⁹⁰ Habermas 1992a, 462f.

⁵⁹¹ Ich betrachte als abstrakt die Erfordernisse der kommunikativen Macht, während die administrative Macht meines Erachtens mehr als das verlangt. Mein Besorgnis ist: Was wird genau transformiert?

⁵⁹² Habermas 1992a, 187.

⁵⁹³ Vgl. Marsaw 1985.

⁵⁹⁴ Habermas 1992a, 184 – 187 und Habermas 1981b, 228 und 230. „Hannah Arendt löst den Begriff der Macht von teleologischem Handlungsmodell: Macht bildet sich im kommunikativen Handeln, sie ist ein Gruppeneffekt der Rede, in der für alle Beteiligten Verständigung Selbstzweck ist“ Habermas 1981b, 231. Macht nach Habermas ist eine ideologische Deformation unter Umständen der Kommunikation.

kommunikative Macht, die in der Zivilgesellschaft ihre Wesen bekommt, oder die die Form der Zivilgesellschaft annimmt, soll dafür in der Lage sein, zu beweisen, dass ihre kommunikative Wirkungen von Belang sind, um Mittel der administrativen Macht werden zu können. Wer übernimmt wieder diese Beweislast?

Nach Habermas wird also jede administrative Kraft auf das kommunikative Verfahren⁵⁹⁵ bezogen. Die Priorität des deliberativ erzeugten Gesetzes garantiert die Wirksamkeit der kommunikativen Kraft. „Denn unter machttheoretischen Gesichtspunkten erklärt sich die Logik der Gewaltenteilung erst daraus, die funktionale Trennung zugleich den Vorrang der demokratischen Gesetzgebung und die Rückbindung der administrativen Macht an die kommunikative sichert.“⁵⁹⁶ Bedeutet dies etwa, dass die kommunikative Kraft ihre Macht deshalb erhält, um den administrativen Mechanismen des Marktes gegenüberzustehen?⁵⁹⁷

Im Kapitel vier von „Faktizität und Geltung“, in dem Habermas die Beziehung zwischen kommunikative und administrative Macht zu erklären versucht, stellt er das Parlament⁵⁹⁸ als eine Repräsentation der deliberativen Formen der Gesellschaft dar, als ein grundlegendes Diskursforum.⁵⁹⁹ Was bleibt denn schließlich strukturell unterscheidbar innerhalb dessen, was man als „weak and strong publics“ bezeichnen kann?⁶⁰⁰ Nach Habermas wird die kommunikative Kraft stets beherrschen. Wenn wir zu dem Punkt gelangen, zu akzeptieren, dass Habermas Model des Parlaments mehr ein Ideal vertritt, das uns den Weg zeigt, wie ein Parlament zu funktionieren hat, wie versöhnt es sich dann mit Habermas Definition der sozialen Kraft?⁶⁰¹ Wie versöhnt es sich wiederum auf einer Meta -theoretischen Ebene mit folgender These: „Allerdings bezieht sich diese Einschätzung nur auf eine Öffentlichkeit im Ruhestand.“⁶⁰² Und wenn die soziale Ungleichheit unter solchen Umständen die Funktionen der Zivilgesellschaft zerstört?

⁵⁹⁵ Habermas 1992a, 209.

⁵⁹⁶ Habermas 1992a, 230.

⁵⁹⁷ Habermas 1992a, 363.

⁵⁹⁸ Für die Beschreibung des Parlaments als Ideal Vgl. auch Müller, 1993, 161-167.

⁵⁹⁹ Habermas 1992a, 222 – 224.

⁶⁰⁰ Fraser 1989, 110 – 190.

⁶⁰¹ Habermas 1992a, 235.

⁶⁰² Habermas 1992a, 458.

Mit einem ehrgeizigen Versuch bemüht sich Habermas zu zeigen, dass die kommunikative Kraft sich in eine administrative Kraft umwandeln. Aber er scheint nicht sicher zu sein in welchem Maß der Eingriff der „weak publics“ oder der „strong publics“ und der administrativen Organe ausfällt, um diese Umschreibung zu erreichen. Dasselbe scheint auch für das Parlament zu gelten. Einerseits besteht eine Verbindung zur kommunikativen und administrativen Kraft, andererseits jedoch scheint er mir das Parlament so darzustellen, wie einen liberalen Mythos. Die liberale Tradition gibt mindestens eine einfache Antwort, wie aus einem kommunikativen Zustand eine legislative Gewalt hervorgehen und erfolgreich in eine administrative Energie umschrieben werden kann. Es genügt, dass Letztere die Vorige nicht übergeht.⁶⁰³ Und was macht Habermas? Er betont im Gegenteil dazu: „Der reflexive Umgang mit Recht verlangt vom parlamentarischen Gesetzgeber zunächst Entscheidungen auf einer Metaebene-Entscheidungen darüber, ob er überhaupt entscheiden soll, wer an seiner Stelle entscheiden könnte und, falls er entscheiden will, welche Folgen sich für die legitime Verarbeitung seiner Gesetzesprogramme ergeben.“⁶⁰⁴ Wir können dann daraus die Schlussfolgerung ziehen, dass wir also eine Analyse brauchen, wie das deliberative Verfahren zur Entscheidungsfindung in der Verwaltung selbst wirksam beitragen kann. Ich frage mich dann: Was geschieht in Krisenperioden von modernen repräsentativen Gesellschaften? Und Habermas hat schon eine Antwort: Das deliberative Verfahren soll verändert werden, und den Diskurs soll nach einiger Zeit abgebrochen und in einen Entscheidungsprozeß überführt werden. „Aus diesem Grund ist die entsprechende Diskussion nicht handlungsentlastet, also nicht wirklich ein Diskurs, sondern eine gewöhnliche Debatte.“⁶⁰⁵ Und lässt dadurch wieder die offene Frage: Und innerhalb dieses Ruhezustandes was wird passieren? Können die komplexen Gesellschaften, die er sich vorstellt, so eine „Pause“ leisten? Und wenn so eine „Pause“ leisten kann, unter welche Form sollen die entwickelten Probleme gelöst werden?⁶⁰⁶

⁶⁰³ Freeman 1992, 20 – 42.

⁶⁰⁴ Habermas 1992a, 529.

⁶⁰⁵ Höffe 1993, 86.

⁶⁰⁶ Ich behaupte nicht, dass die Gesellschaften nicht in Krisen geraten werden, sondern ich sage nur, dass der Dialog immer präsent sein soll.

Solange Habermas zwischen den verschiedenen Formen⁶⁰⁷ der Macht unterscheidet, betont er, dass das Recht die Institutionen der politischen Macht nicht beherrscht, sondern wird nur benötigt, um die Übersetzung der kommunikativen zur administrativen Macht zu regulieren. Habermas scheint zu glauben, dass solche Grenzen festgestellt sind, solange er behauptet, dass die Transformation von einer Ebene zu einer anderen problemlos stattfinden kann. Aber wie kann man in solchen Fällen genau die Grenze ziehen? Die Gerichte zum Beispiel üben auch legislative Macht. Ebenfalls in den heutigen Gesellschaften beansprucht die Administration ihre eigene Achtsamkeit, wenn sie Entscheidungen trifft. Die Formen der neuen Politik basieren häufig auf Delegation oder Beauftragung. Solche Tatsache verursachen Probleme im Bezug auf die genaue Unterscheidung zwischen legislativer, judikativer und exekutiver Macht. Diese gegenseitige Abhängigkeit bedarf einer Rechtstheorie, die sich nicht auf abstrakte Rechtswerte stützt, sondern auf die Rechtswirklichkeit. Trotz solcher Probleme ist Habermas für diese Unterscheidung und er glaubt, dass die Entscheidungen der exekutiven und administrativen Körper der Macht nur dann legitimiert sind, wenn sie unter eine gesetzmäßige Grundlage gerechtfertigt werden können. Es ist die kommunikative Macht und die Grundelemente, die seine Bestimmung bedingen, die die Legitimität des Gesetzes sicherstellen. Alle diese bedeuten, dass die Bürger das möglichste gute Leben haben, solange sie dem Recht folgen. Die Bürger sollen anerkennen, dass die kommunikative Macht die einzige Möglichkeit es ist, die erlaubt, Partizipation und Willensbildung zusammenzuarbeiten. Habermas erzielt durch diese Korrelation die Erschaffung einer Theorie, die der Wirklichkeit entspricht, befindet sich aber, meiner Auffassung nach, immer noch auf einer idealen Ebene. Es bleibt zu beweisen, dass die kommunikative Macht und die Öffentlichkeit sich gegenüber einer geldgesteuerten Öffentlichkeit durchsetzen und die Spielregeln bestimmen können.

Versuchen wir jetzt die Rolle des Diskurses zu rekonstruieren, wie sein System betreffs der Beziehung zwischen kommunikativen und administrativen Macht aussieht. Nach seiner Formulierung soll die administrative Macht

⁶⁰⁷ Habermas unterscheidet zwischen legislative Judikative und exekutive Macht. Jeder hat eigene Funktionen und sie beziehen sich auf verschiedene Institutionen und sie bedürfen unterschiedliche Art von Diskurse, um ihre Ziele zu ermöglichen.

verschiedene Meinungen, Ansichten, Argumenten von unterschiedlichen Teilen der Gesellschaft empfangen. Das Resultat solcher Verfahren ist das Ergebnis vom „Kneten“ der Willen. Dieses „Kneten“ ist durch die öffentliche Diskussion bezüglich gerechtfertigten Interessen des gemeinsamen Gutes überprüft. Dann die soziale Macht, die durch die nicht- autorisierte Macht der Individuen und Gruppen repräsentiert, wird durch die öffentliche Diskussion zu der administrativen Macht übersetzt. Das verwirklicht, wenn alle Meinungen die gleiche Aufmerksamkeit bekommen haben. Diese Transformation macht nach Habermas den Unterschied im Vergleich zu dem liberalen Modell aus.⁶⁰⁸ Die Teilnehmer haben Einfluss auf die diskutierten Themen, aber sie haben keine politische Macht. Im Folgenden sollen die diskutierten Themen auf verschiedene politische und administrative Programme anpassen. Auch auf dieser Ebene sollen alle Probleme die gleiche Aufmerksamkeit bekommen. Aber zusätzlich sollen Leute zuständig für die politischen Programme sein. Es ist eine lästige Prozedur.⁶⁰⁹ Die Frage ist, wie kann die administrative Macht von der kommunikativen Macht in den heutigen Gesellschaften kontrolliert werden, wenn berechtigt ist Entscheidungen zu treffen, die administrative Aktoren durch Ermöglichengesetzgebung beauftragen. Das bedeutet, dass man auf jeder Ebene behaupten kann, dass Recht den Kompass ist. Jede Ebene hat ihre eigenen Regeln. Die legislative und politische Beschlussbefassung anschließt, mit was die soziale Macht befürwortet, aber es ist mehr, was die Experten formuliert haben und nicht was die Logik der demokratischen Gestaltung der öffentlichen politischen Meinung dazusagt. Ich will damit sagen, dass die verschiedenen Meinungen, die durch die kommunikative Macht formuliert werden, und die Willengestaltung, die die administrative Macht vertritt, eine problematische Unterscheidung⁶¹⁰ ist.

Mein Versuch hat jetzt mit der Vorstellung zu tun, dass die Zusammenarbeit von Recht und Macht im Rahmen des Rechtsstaates an die

⁶⁰⁸ „Nach liberaler Auffassung vollzieht sich der demokratische Prozess ausschließlich in der Form von Interessenkompromissen.“ Habermas 1992a, 359.

⁶⁰⁹ Es ist eine Prozedur, die mit Meinungsbildung in der öffentlichen Sphäre durch Diskussion anfängt, und dann die Willetransformation in den verschiedenen politischen Organisationen reinkommt, bis eine Beschlussfassung in dem administrativen Bereich stattfindet.

⁶¹⁰ Habermas sagt nicht so viel darüber, wie zum Beispiel die beiden vorerwähnten Elemente mit einander wechselseitig wirken. Und wie diese Wechselwirkung funktionieren kann, um zu sichern, dass die Ergebnisse, die daraus kommen werden, rational sind.

Realität entspricht. Habermas betont. „Der konstitutive Zusammenhang zwischen Macht und Recht über die konzeptuell unvermeidlichen pragmatischen Voraussetzungen der legitimen Rechtsetzung und über die Institutionalisierung einer entsprechenden Selbstbestimmungspraxis der Bürger empirische Relevanz gewinnt.“⁶¹¹ Er ist davon überzeugt, dass das politische System nur durch eine rechtsstaatliche Organisation und die Betonung eines demokratischen Verfahrens unter empirische Vorgänge am besten beschrieben werden kann. Das Recht soll ein Mittel sein, mit dem die Teilnehmer eines kooperativen Systems kommunizieren können und deshalb bezieht sich das Recht auf die kommunikative Macht.

Wir sollen jetzt kurz erklären, was Habermas unter Recht versteht, das mit dem Diskurs immer als Deus ex machina vorkommen, um die Rolle des „Scharniers“ zu übernehmen. Wie wir schon gesehen haben, die Bedeutung von Recht war auch während der Erklärung des Rechtsstaates offensichtlich. Das Recht⁶¹² kann bei Habermas’ Theorie als Schlüssel verstanden werden, der Meinungsverschiedenheiten zu kontrollieren versucht. Das Recht spielt neben dem Diskurs eine zentrale Rolle. Nach Habermas es gibt kein Recht ohne die private Autonomie von Rechtsgenossen überhaupt. Habermas rechtfertigt die Anwesenheit der Rechtsform nicht normativ, sondern funktionalistisch. Er versteht unter Recht die im demokratischen Verfahren zustande gekommenen Rechtsnormen.⁶¹³ Er betont immer wieder, dass eine Rechtsphilosophie sich auf Rechtsregeln (Recht, Gesetze) stützen muss, aus denen das geltende Recht, die Gesetze herkommen.⁶¹⁴ Nach Habermas behält das Recht „eine Scharnierfunktion zwischen System und Lebenswelt.“⁶¹⁵ Darüber hinaus betont

⁶¹¹ Habermas 1992a, 351.

⁶¹² Habermas definiert auch das Recht im Bezug auf das Diskursprinzip. Habermas 1992a, 138 - 139. Das Demokratieprinzip folgt aus einer „Verschränkung von Diskursprinzip und Rechtsform.“ Habermas 1992a, 154. Noch einmal kurz zu erwähnen: Das Diskursprinzip funktioniert als Scharnier zwischen Moralvorstellungen und politischem System. Habermas sagt aber nichts darüber, wie z. B. pragmatische Diskurse aus verschiedenen Vorstellungen ergeben können und wie die Anwendung dieser Vorstellungen auf übereinstimmende Normen die Probleme, die hervorgerufen werden, vermeiden kann. Nach Habermas: „Erweist sich ein Rechtsprogramm als diskriminierend, wenn es gegen die freiheitseinschränkenden Nebenfolgen faktischer Ungleichheiten, als paternalistisch, und wenn es gegen die freiheitseinschränkenden Nebenfolgen der staatlichen Kompensation dieser Ungleichheiten unempfindlich ist.“ Habermas 1992a, 503.

⁶¹³ Habermas 1992a, 106.

⁶¹⁴ Habermas 1992a, 240.

⁶¹⁵ Habermas 1992a, 77.

er die Beziehung zwischen Recht und Moral. Nach der Habermasschen Einstellung ist sowohl das Recht als auch die Moral an den Problemen einer Gemeinschaft beteiligt, und beide haben ihm zufolge zu der Bewältigung von Handlungsunterschieden beizutragen. Moral und Recht greifen die Probleme aus verschiedenen Perspektiven an. Der Unterschied liegt in der Art der Bestimmung von Normen und Werten. „Normen haben einen deontologischen, Werte hingegen einen teleologischen Sinn.“⁶¹⁶ Habermas befasst sich mit dem Verhältnis von Recht und Moral unter dem Gesichtspunkt der Diskurstheorie: Recht und Moral befinden sich hiernach in einer einander ergänzenden Beziehung. Wenn moralische Normen allein keine für moderne Gesellschaften hinreichende Verbindlichkeit bei der Regelung praktischer Probleme mehr gewährleisten können, bedarf es ihrer Ergänzung durch das Recht, das von den Angehörigen eines Gemeinwesens als ebenso legitim anerkannt werden kann.⁶¹⁷ Notwendige Bedingungen der Geltung des Rechts sind: „es soll erstens sozial wirksam sein und zweitens soll gerechtfertigt sein.“⁶¹⁸ Recht wird zum Bindemittel des in modernen Gesellschaften stets hochgradig fragilen Netzes „sozialintegrativen gesamtgesellschaftlichen Kommunikation.“⁶¹⁹ Zusammenzufassen wird Recht von Habermas als Institution beschrieben, die trotz allen auch moralische Rechtfertigung benötigt. Aber zusätzlich ist das Recht sowohl als Medium, als auch als System abgetrennt von moralischen – praktischen Interessen dargestellt worden.⁶²⁰

Es fällt auf, dass sich in *Faktizität and Geltung* keine Art von Kritik gegen das Recht als Medium zu sehen ist. Im Gegenteil, Recht und Diskurs begründen sein System. Es sind oft Prämisse wie solche zu finden: „Die wechselseitige Konstituierung von Recht und politischer Macht stiftet beiden Momenten einen Zusammenhang, der die latente Möglichkeit einer Institutionalisierung des Rechts für den strategischen Einsatz von Macht eröffnet

⁶¹⁶ Habermas 1992a, 310.

⁶¹⁷ Habermas 1992a, 150 und 397.

⁶¹⁸ Habermas 1992a, 48.

⁶¹⁹ Habermas 1992a, 78.

⁶²⁰ „Rechnormen sind gültig, auch wenn sie nicht nur mit moralischen, sondern auch mit pragmatischen und ethisch – politischen Gründen gerechtfertigt werden können und gegebenenfalls das Ergebnis eines fairen Kompromisses darstellen.“ Habermas 1992, 193. Dieser Widerspruch wird mit der Zeit deutlicher werden.

und perpetuiert“⁶²¹. Das Recht ist immer präsent, nicht nur als Fundus seiner Vorstellung des Rechtsstaats, der im Zentrum seiner radikalen Form von Demokratie steht, sondern auch als Transformationsmittel zwischen kommunikativen und administrativen Macht. Er versucht auch seine Bedeutung zu rechtfertigen, während er rechnungspflichtig füllt, und er erwidert gegenüber negativen Kritiken im Bezug auf das Recht. „Die Kritiken stützen sich auch nicht auf methodologische Erwägungen, sondern nehmen eine historische Perspektive ein, um aus der Entwicklung des Rechtssystems im Ganzen eine rechtstaatlich bedenkliche Verschiebung der Gewichte zwischen Parlamenten und Verfassungsgerichten festzustellen“⁶²². Und trotzdem hatte Habermas noch vor einigen Jahren in *Theorie des kommunikativen Handelns* die Einmischung des Rechtsmediums in die Lebenswelt als „Engt - Weltlichung“ beschrieben, die die Individuen isoliert, gegeneinander aufbringt und die im wesentlichen, die in Werten, Normen und Verstehensprozessen begründete soziale Integration zerstört. Und obwohl das Recht in *der Theorie des kommunikativen Handelns* kritisch im Hinblick auf seine kolonialisierenden Effekt als Medium erscheint wird, erhält es jetzt den Status einer systemisch lebensweltlichen Transferstelle. Eben verzichtet Habermas auf diese Konzeption eines unvermeidlichen strukturellen Dilemmas der gleichzeitigen Emanzipation und Kolonisierung, ohne die dieser Prozess der übergreifenden „Verrechtlichung“ nicht zu haben ist. Es ist jedoch angemessen, zu fragen, ob Habermas' frühere Erkenntnisse durch seine jetzige, positivere Einschätzung des Rechts nicht verdrängt worden sind.⁶²³

3.1.3 Volkssouveränität und Partizipation unter der Perspektive der Deliberation

Nach Kapitel 2.1, das den allgemeinen Rahmen seines deliberativen Systems schildert, die als Peripherie bezeichnet werden können, wollte ich im Kapitel 3.1 das Zentrum dieses Systems beschreiben. Um die Beschreibung seines Systems

⁶²¹ Habermas 1992a, 208.

⁶²² Habermas 1992a, 299.

⁶²³ Vgl. auch Heming 1997, 173.

zu vollenden, sollen wir die Rolle der Volkssouveränität bei Habermas erklären. Und während ich mit seiner Öffentlichkeitsbeschreibung (2.1.1) angefangen habe, die nach mehr Partizipation verlangt, werde ich hier die Bedeutung der Partizipation erklären. Dadurch kann man dann das deliberative Modell der radikalen Demokratie von Habermas besser verstehen.

Habermas versucht der Zusammenhang zwischen Demokratie und Rechtsstaat auszuarbeiten, um sein Modell der deliberativen Politik zu entwickeln. Nach Habermas soll eine Demokratietheorie, die auf deliberativen Prozeduren basiert, zwei wichtige Elemente beinhalten. Erstens, soll der Schutz der Menschenrechte⁶²⁴ gewährleistet werden und zweitens soll durch die Erfüllung politischer Freiheiten das demokratische Verfahren stattfinden. Wie ich schon erwähnt habe, habe ich die erste Seite seiner These beiseite gelassen und habe mich mehr für die Rechtfertigung und Untersuchung des zweiten Teils seines Versuches interessiert. Ich komme jetzt zu dem Punkt, wo die Erklärung der Rolle der Volkssouveränität notwendig ist, um das Bild von Habermas' Demokratietheorie abzuschließen. Die Volkssouveränität ist nämlich das Scharnier zwischen dem Rechtsstaat und der Demokratie.

Das Prinzip der Volkssouveränität kann im Rahmen des Rechtsstaates erfüllt werden und sichert auch das System der Rechte.⁶²⁵ Mit der Basis, dass die Volkssouveränitätsprinzip die Macht ist, die von Volk bestimmt wird, wird von Habermas der Begriff der Volkssouveränität diskurstheoretisch interpretiert. Von dem Prinzip der Volkssouveränität leiten sich, „a) das Prinzip des individuellen Rechtsschutzes, der durch eine unabhängige Justiz gewährleistet wird, b) die Gesetzmäßigkeit der Verwaltung und der gerichtlichen sowie parlamentarischen Verwaltungskontrolle und c) die Trennung von Staat und Gesellschaft ab.“⁶²⁶ Dadurch will Habermas noch einmal betonen, dass die politische Macht sich auf kommunikative Macht zurückzuführen lässt. Das Volk bildet diskursiv seine Meinung und begründet dann durch Gesetze seine

⁶²⁴ „Die Menschenrechte konkurrieren nicht mit der Volkssouveränität; sie sind mit den konstitutiven Bedingungen einer sich selbst beschränkenden Praxis öffentlich- diskursiver Willensbildung identisch.“ Habermas 1989, 469.

⁶²⁵ Habermas 1992a, 209. Ich will nicht genau durchgehen, wie die Beziehung zwischen Volkssouveränität und Menschenrechten lautet. Ich interessiere mich mehr um die Rahmen der Volkssouveränität zu definieren, um die Partizipationsbedingungen unter einer deliberativen Perspektive anzudeuten. Für Details vgl. Pinzani 2000, 61 und 90 – 91.

⁶²⁶ Habermas 1992a, 209.

Entscheidungen. Das Verfahren ist demokratisch, solange „die rationale Akzeptabilität der Verfahrenskonform erzielten Ergebnisse aus der Institutionalisierung vernetzter Kommunikationsformen sich erklärt.“⁶²⁷ Dadurch wird garantiert, dass die soziale Macht zur administrativen Macht durch autonome Öffentlichkeit übersetzt wird. „Der öffentliche Diskurs muss zwischen Vernunft und Willen, der Meinungsbildung [...] vermitteln.“⁶²⁸ Die politisch kommunikativ erzeugte Macht hebt den internen Zusammenhang zwischen politischer Willens- und Meinungsbildung hervor. Habermas benötigt eine starke Volkssouveränität dazu und er glaubt, dass keine Volkssouveränität „ohne die Rückendeckung einer entgegenkommenden politischen Kultur, nicht ohne jene durch Tradition und Sozialisation vermittelten Gesinnungen einer an politische Freiheit gewöhnten Bevölkerung operieren können.“⁶²⁹ Solange der Rechtsstaat als Rationalisierung der Lebenswelt wird, wird die „öffentliche verfasste Meinung auf dem Wege über eine durch demokratische Verfahren organisierte und verantwortliche Beschlussfassung“ erfüllt.⁶³⁰

Das Prinzip der Volkssouveränität legitimiert die politische Macht, wenn die kommunikative Macht wirksam ist, indem sie die administrative Macht begrenzt. „Kommunikative Macht kann nur indirekt, in der Art einer Begrenzung des Vollzugs der administrativen- also der tatsächlich ausgeübten – Macht wirksam werden.“⁶³¹ Und wenn diese Voraussetzungen erfüllt werden, „finden Resonanz die öffentlichen Diskurse unter Bedingungen einer breiten und aktiven zugleich zerstreuten Partizipation.“⁶³² Laut Habermas kann die Volkssouveränität als normatives Prinzip gelten, das auf einer diskurstheoretischen Rekonstruktion basiert. Der Fundus der Volkssouveränität nach Habermas ist das Zusammenwirken von legitimierten Institutionen und öffentlichen Diskursen, die eine Selbstorganisation erschaffen. „Das Prinzip der Volkssouveränität, wonach alle Staatsgewalt vom Volke ausgeht, trifft auf das subjektive Recht auf die chancengleiche Teilnahme an der demokratischen Willensbildung mit der objektiv – rechtlichen Ermöglichung einer

⁶²⁷ Habermas 1992a, 210.

⁶²⁸ Habermas 1992a, 613.

⁶²⁹ Habermas 1992a, 626 – 627.

⁶³⁰ Habermas 1992a, 630.

⁶³¹ Habermas 1992a, 630.

⁶³² Habermas 1992a, 630.

institutionalisierten Praxis staatsbürgerlicher Selbstbestimmung.“⁶³³ Habermas überprüft auch, wie die Volkssouveränität „unter dem Machtaspekt“ funktionieren kann.⁶³⁴ Er argumentiert: „Das Prinzip der Gewährleistung autonomer Öffentlichkeiten und der Grundsatz der Parteienkonkurrenz erschöpfen, zusammen mit dem parlamentarischen Prinzip, den Gehalt des Prinzips der Volkssouveränität.“⁶³⁵ Habermas versucht damit zu rechtfertigen und zu verstärken, dass die Freiheitsrechte und die politischen Bürgerrechte gleichursprünglich sind.⁶³⁶ Habermas argumentiert nämlich, dass, solange die Kommunikation aktiv ist, die Volkssouveränität die öffentliche Autonomie sichert und das Recht die private Autonomie gewährleistet. Das Recht bearbeitet die soziale Integration und wird als wichtiges Element für die Funktion der Demokratie aufgewiesen.

Die Grundlagen seines Denkweizens zielen darauf ab, die Bedingungen für eine aktive Partizipation durch Beschlussfassung zu sichern. Habermas benötigt kommunikative Prozeduren, um eine Konsensbildung zu ermöglichen. Der Konsens sorgt dafür, dass sowohl die Individuen Adressaten und Urheber sind als auch reziproke Anerkennung zwischen den Teilnehmern herrscht. Habermas versucht das Konsensparadox der Moderne⁶³⁷ umzugestalten, indem die Meinungsverschiedenheiten die Notwendigkeit des Konsenses beauftragen. Die Verwirklichung dieses Konsenses basiert auf die Begründung der gelieferten Argumente. Nur dann wird das demokratische Verfahren durch Konsens erschaffen, nämlich wenn dieser Konsens aus den richtigen Gründen⁶³⁸ stattgefunden hat. Die Gründe⁶³⁹, die jeder in einer kommunikativen Prozedur mitbringt, sind die Ausgangsposition nach Habermas, um Kommunikation richtig fortzusetzen. Die Beteiligte vermeiden dadurch Konflikte und schließen faire

⁶³³ Habermas 1992a, 209.

⁶³⁴ Habermas 1992a, 210.

⁶³⁵ Habermas 1992a, 211.

⁶³⁶ Habermas 1996b, 300. Habermas wirft Rawls vor, dass er nicht auf diese Ursprünglichkeit achtet und dadurch die Selbstbestimmungspraxis der Bürger schadet.

⁶³⁷ „Damit ist zu verstehen: „Die Steigerung der Notwendigkeit von Konsensbildung und gleichzeitig anwachsende Schwierigkeit, zwischen dissertierenden Parteien einen Konsens zu erzielen.“ Giegel 1992, 8

⁶³⁸ Konsens aus den richtigen Gründen zu begründen, oder politisch aus den richtigen zu bestimmen, ist auch bei Rawls zu finden, obwohl es bei Rawls anders gemeint ist.

⁶³⁹ „Was für den Akteur gute Gründe sind, eine Handlung zu beabsichtigen, sind für den Adressaten gute Gründe, nicht an dessen Absicht zu zweifeln.“ Habermas 1999, 118.

Kompromisse.⁶⁴⁰ Der Konsens verwirklicht sich durch die demokratische Partizipation, die in Gestalt kommt, solange der Leitfaden die Idee des Diskurses⁶⁴¹ ist. Habermas spricht über eine „ideale Sprechsituation“⁶⁴² oder über eine Gesellschaft, die unter einen kommunikativen Status⁶⁴³ stattfindet. Das bedeutet nach Habermas, dass jedes Thema in einer informalen Diskussion diskutiert werden soll und es ist notwendig, dass verschiedene Optionen bezüglich des alltäglichen Lebens in die Diskussion eintreten sollen.⁶⁴⁴ Wenn dieses Stadium erreicht wird und eine Vereinbarung stattfindet, dann kommt die Rolle der politischen Behörden, die getroffenen Entscheidungen einzugehen und sie zu bearbeiten. Die Gesetzgebung ist nur dann legitimiert, wenn die getroffenen Entscheidungen durch ein argumentatives Verfahren gestalten werden.

Die Volkssouveränität bestätigt die Macht, die die Beteiligten haben, um kommunikativ Probleme zu bearbeiten. Zusätzlich erfüllt inhaltlich das Volkssouveränitätsprinzip das Demokratieprinzip. Die Volkssouveränität basiert eher auf abstrakten Regeln, die für die demokratische Selbstorganisation einer Rechtsgemeinschaft sorgt. Die Volkssouveränität verlangt, dass die Akteure als Rechtsgenossen gesehen, nach Selbstbestimmung streben, die „einander als freie und gleiche Mitglieder [...] anerkennen.“⁶⁴⁵ Sie soll nicht nur als eine „Versammlung autonomer Bürger“⁶⁴⁶ betrachtet werden, sondern als die Verwirklichung kommunikativen Formen Zusammenarbeit auf alle Ebene der Gesellschaft.⁶⁴⁷ Darüber hinaus bewahrt die Volkssouveränität „einen diskursiven Vergesellschaftung“⁶⁴⁸ auf. Die Volkssouveränität als Fundus der deliberative Politik, „verweist in ihrer prozeduralistischen Lesart auf gesellschaftliche Rahmenbedingungen, die die Selbstorganisation einer Rechtsgemeinschaft ermöglichen, aber ihrerseits nicht ohne weiteres dem Willen

⁶⁴⁰ Regh - Bohman 2002, 45.

⁶⁴¹ Ich habe schon im Kapitel 2.1.1. darauf hingewiesen, was Konsens bei Habermas ausdrückt, als ich nach der Erläuterung des Diskurses gesucht habe. Hier wollte ich nur kurz betonen, was die Konsensbildung für die Partizipation bedeutet.

⁶⁴² Habermas 1992a, 31.

⁶⁴³ „His concern is to reconstruct the conditions and presuppositions of democratic deliberation which, he argues, will lead to the formulation of rationality grounded, legitimate law.“ Ashenden 1999, 127.

⁶⁴⁴ Habermas 1992a, 277.

⁶⁴⁵ Habermas 1992a, 141.

⁶⁴⁶ Habermas 1992a, 170.

⁶⁴⁷ Habermas 1992a, 195.

⁶⁴⁸ Habermas 1992a, 366.

der Staatsbürger zur Disposition stehen.“⁶⁴⁹ Mittel dazu ist der öffentliche Diskurs. „Der öffentliche Diskurs muss zwischen Vernunft und Willen, der Meinungsbildung aller und der majoritären Willensbildung der Volksvertreter vermitteln.“⁶⁵⁰ Die Betonung der Selbstbestimmung durch kommunikative Prozeduren benutzt Habermas, damit die Akteure einer Gesellschaft wieder souverän wirken. Das Recht⁶⁵¹ als Medium wird diese Selbstbestimmung sichern und nicht auflösen. Habermas hat als Ziel gesetzt, eine Demokratietheorie zu liefern, die auf ein solches Volkssouveränitätsprinzip basiert, „die auch einem komplexen, segmentieren, unterschiedlich betroffenen Demos erlauben, souverän zu sein.“⁶⁵²

Um weiter die Form der Volkssouveränität zu verstehen, ist es wichtig zu erwähnen, welche Demokratietheorie Habermas begründet; was der Begriff der „deliberativen Demokratie“ umfassen soll. In der Einführung des Buches „Deliberative Democracy“ von Bohman- Rehg ist zu finden: „First, it would have to specify a goal for deliberative decision making: should this goal be consensus, or something weaker such as cooperation or compromise? Second, it would have to say more about the process of deliberation, involving public discussion, formal institutions and various methods of decision making. Third, it would have to specify certain conditions necessary for deliberation to be democratic, these are usually discussed broadly as freedom and equality of citizens. But in what sense are citizens to be free and equal in deliberation? Finally, the conditions of deliberation also must be shown to apply, even if only approximately, to current social conditions, including increasing cultural pluralism and social complexity.“⁶⁵³ Bis jetzt haben wir gesehen, dass die vorerwähnten Bedingungen von Habermas beim „Aufbau“ der deliberativen Demokratie von Bedeutung sind.⁶⁵⁴

⁶⁴⁹ Habermas 1992a, 366.

⁶⁵⁰ Habermas 1992, 613.

⁶⁵¹ Das ist Antwort auf Einsprüche der folgenden Form: Das Volk kann als souverän gelten, wenn es erfolgreich das Recht für sich in Anspruch nimmt.“ Abromeit 1999, 20.

⁶⁵² Abromeit 1999, 22.

⁶⁵³ Bohman - Rehg 1999: xviii. Ich habe schon in der Einleitung dieser Arbeit über die Bestandteile einer deliberativen Demokratie gesprochen. Hier wollte ich nur durch die Definition, die von Bohman- Rehg gegeben wurde, zusammenfassen, ob Habermas Rücksicht auf diese Elemente genommen hat.

⁶⁵⁴ Habermas 1992a, 349. Habermas spricht über eine Soziologie der Demokratie, die „verkörperte Partikel und Bruchstücke einer existierenden Vernunft identifizieren kann.“

Das Ziel von Habermas ist es über seinen Rekonstruktionsansatz, einen internen Zusammenhang zwischen Recht und öffentlichen Diskursen herzustellen, welche beide die politische Macht und die Rechtsgenerierung beeinflussen. Habermas beginnt mit der Annahme, dass die öffentliche Deliberation die Quelle der Legitimation ist. Sowohl das persönliche Urteil als auch die öffentliche Rechtfertigung betreffen nämlich öffentliche und politische Angelegenheiten. Habermas spricht sich für eine diskursive Struktur eines „gegenstandslosen“ Diskurses in der Öffentlichkeit aus.⁶⁵⁵ Er betont: „Das demokratische Verfahren institutionalisiert Diskurse und Verhandlungen mit Hilfe von Kommunikationsformen, die für alle verfahrenskonform erzielten Ergebnisse die Vermutung der Vernünftigkeit begründen sollen.“⁶⁵⁶ Mit diesem Ansatz wird ein Typus „deliberativer Politik“ zum „Kernstück der demokratischen Prozess“, der aus einem „Netzwerk von Diskursen und Verhandlungen“ besteht.⁶⁵⁷ Habermas ist davon überzeugt, dass der Schlüssel für so ein Netzwerk ist, prozedurale Verfahren „auf der richtigen Ebene zu operationalisieren.“⁶⁵⁸ Er behauptet, dass ein Zwischenweg zu suchen ist, und folglich die Basis des demokratischen Rechtsstaats und dadurch das demokratische Verfahren zu gründen, das auf Deliberation basieren soll. Er ist für die Operationalisierung des demokratischen Verfahren, indem er betont, dass „ das demokratische Verfahren Diskurse und Verhandlungen mit Hilfe von Kommunikationsformen institutionalisiert, die für alle verfahrenskonform erzielten Ergebnisse die Vermutung der Vernünftigkeit begründen soll.“⁶⁵⁹ Während Habermas als Ausgangsposition die Argumente von Cohen hat, versucht er Rücksicht auf die Bedeutung der Selbstorganisation zu nehmen. Er macht das, indem er die Stellung der Beratungen voraussetzt, aber er fügt die bedeutsame Rolle den informellen Meinungsbildungen hinzu, um der operative Sinn der demokratischen Verfahren durch die Öffentlichkeit zu verstärken. Die Rolle der Deliberation beschränkt sich nicht nur auf die formellen parlamentarischen Körpern, sondern wird ihre Aufgabe erfüllt, indem die öffentlichen strukturieren Meinungen sich auf praktische Probleme orientieren.

⁶⁵⁵ Habermas 1992a, Kapitel 8.

⁶⁵⁶ Habermas 1992a, 368. Habermas sagt auch: „Das demokratische Verfahren soll die Legitimität des Rechtes begründen.“ Habermas 1992, 188.

⁶⁵⁷ Habermas 1992a, 359 und 388.

⁶⁵⁸ Habermas 1992a, 367.

⁶⁵⁹ Habermas 1992a, 368.

Die parlamentarischen Körperschaften drücken die „regulierte Öffentlichkeit“ aus. Dieses Verfahren wird in einem grundrechtlichen Rahmen stattfinden, das mehr oder weniger spontan ist. Die Individuen sind Teile eines kulturellen Pluralismus, dessen ihre Meinungen in Rücksicht genommen werden und das Ziel ist die kooperative Regelung ihres Zusammenlebens. Der politische Diskurs schließt nicht ethische Fragen aus, weil er dann seine „Kraft zur rationalen Veränderung von vorpolitischen Einstellungen“⁶⁶⁰ verlieren würde. Nach Habermas genießt die deliberative Politik ihre Ziele, solange die vorgenannte Form von Diskurs stattfindet. Die verschiedenen Probleme kommen in der Diskussion und es wird mit der Zeit ein gemeinsames Wissen als Ergebnis ergeben. Dieses Wissen wird mit praktischen Problemen zu tun haben, um die Institutionalisierung des deliberativen Verfahrens erstatten zu werden. Habermas ist für eine breitende Form von Diskussionen. Er behauptet, dass alle Themen, die politische Lösungen benötigen, öffentlich diskutiert werden sollen. Aber das bedeutet nicht, dass „was berechtigterweise Gegenstand einer öffentlichen Diskussion ist, auch einer politischen Regelung zugeführt wird.“⁶⁶¹

Solange die kommunikative Kooperation nicht sich nach der Wirklichkeit richtet, ist sie nach Habermas ohne Bedeutung⁶⁶². Deshalb werden geeignete Faktoren benötigen, die einfache Meinungen mit politischen Entscheidungen vereinigen. Das Recht autorisiert die politische Macht. Das prozedurale Rechtsparadigma ist eine Art einer Verfahrensrationalität, die allerdings nur dann in Funktion treten kann, wenn darauf zu vertrauen ist, dass der demokratische Staat im Sinne einer Radikaldemokratie funktioniert. Habermas begreift Demokratie⁶⁶³ als eine Art von Konglomerat, welche auf dem allgemeinen Willen beruht und sich durch eine kritische Diskussion konstituiert. Die Individuen beteiligen sich aktiv an den Entscheidungen, so dass diese Entscheidungen sich stets unter einer genauen öffentlichen Untersuchung befinden. „Die politische Autonomie der Bürger soll sich in der

⁶⁶⁰ Habermas 1992a, 375.

⁶⁶¹ Habermas 1992a, 381.

⁶⁶² Habermas 1992a, 382. Habermas betont, dass, wenn die Rede über schwierige Situationen ist, in denen man nicht weiß, wo die Grenzen ziehen darf, nach informeller Meinungsbildung und Willensbildung sich anrichten soll.

⁶⁶³ Habermas 1992a, 209.

Selbstorganisation einer Gemeinschaft verkörpern, die sich durch den souveränen Willen des Volkes ihre Gesetze selber gibt.“⁶⁶⁴

Eine solche Begründung wirft Fragen auf. Es ist leicht gesagt, dass die Demokratie die Herrschaft des Volkes ist. Die Frage ist nur, zu verstehen, wie es möglich ist und in welcher Weise der Wille des Volkes durchsetzbar ist. Wie wird die Volksouveränität stattfinden? Die Praxis der deliberativen Demokratie, die durch die Volkssouveränität ermöglichen will, sollte sich nicht auf Konsensfinden konzentrieren, sondern auch Meinungsdivergenzen und Dissens ertragen. Demokratie bedeutet „offene Gesellschaft“, ein Tolerieren von Differenzen der Lebensformen und des kritischen Dissenses, nicht Stagnation im Geist der Meinungen. Demokratie umfasst sowohl Regeln, die die Lenkungsform öffentlicher politischer Angelegenheiten determinieren als auch ein offenes System von Werteinstellungen, die man als Leitideen des demokratischen Systems ansehen kann.

Habermas betont in *Faktizität und Geltung* von Anfang an die Notwendigkeit einer „radikalen Demokratie“⁶⁶⁵: „Der Rechtsstaat ist im Zeichen einer vollständig säkularisierten Politik ohne radikale Demokratie nicht zu haben.“⁶⁶⁶ Eine Gerechtigkeitstheorie ist für ihn nicht notwendig – diese hält er mit Hinblick auf Rawls für zu abstrakt. Vielmehr will er eine Rechtstheorie aufbauen, die mehr Gemeinsamkeiten zu Walzers Gerechtigkeitsauffassung aufweist. Aber das System der radikalen Demokratie, das Habermas sich vorstellt, nämlich die „radikaldemokratische Praxis“ einer „fundamentalen Bürgergesellschaft“ muss sich selbst begrenzen, sonst entstehen populistische Bewegungen, die die „Traditionsbestände einer von kapitalistischer Modernisierung gefährdeter Lebenswelt blind verteidigen.“

Nachdem wir alle wichtige Bestandteile der Habermaschen Theorie zusammengefügt haben, sollen wir jetzt genau nachgehen, welche Probleme seine Demokratietheorie unter einer deliberativen Perspektive hat. Wie wir bis jetzt gesehen haben, strebt Habermas mit seinem Politikmodell nach einem

⁶⁶⁴ Habermas 1996b, 298 – 299.

⁶⁶⁵ Ich habe schon in der Einleitung darauf hingewiesen, was Habermas unter radikaler Demokratie versteht.

⁶⁶⁶ Habermas 1992a, 13. Es ist in der Sekundärliteratur darauf hingewiesen worden, dass die Tautologie der Termini „radikal“ und „deliberativ“ nicht immer selbstverständlich ist.

Muster, das das liberale und republikanische Modell kombiniert, um seine deliberative Politik neue Perspektive zu ermöglichen. Die Legitimationsbasis seines Modells ist das demokratische Verfahren.⁶⁶⁷ Er fordert eine deliberative Demokratietheorie, die auf Begründungsdiskursen basiert. Habermas schlägt eine institutionalisierte Gestalt vor, aber es ist nicht deutlich, wie die Rolle des Staates lautet. Er spricht sich für einen demokratischen Rechtsstaat aus, aber er erklärt nicht, in welcher Hinsicht der Staat einwirken kann. Er gibt uns auch keine Antwort, inwiefern das Recht die Prozeduren in der Gesellschaft koordinieren soll. Wie sollen die Aufgaben des Staates oder besser gesagt die Aufgabe des Rechtsstaates aussehen? Unter welchen genauen Kriterien sollen diese Aufgaben gestalten? Und wie wird es erreicht, wenn die Rahmen der Gerechtigkeit nicht aufgestellt sind? Sein Ziel war doch mit seinem Modell zu schaffen, was das liberale und republikanische Modell nicht ermöglichen könnten. Aber ist es wirklich so oder ist eine Rückkehr zu einem liberalen Demokratiemodell⁶⁶⁸, wie es Rawls auch gemacht hat?⁶⁶⁹

Es lohnt auch noch einmal in Erinnerung zu rufen, dass nach der Habermaschen Ankündigung ein normatives Programm⁶⁷⁰ hat, das institutionalisiert werden kann. So lautet nämlich sein Plan. Er behauptet, dass seine Theorie empirische Elemente hat. Er fängt mit einer normativen Darstellung der Überzeugung an, dass seine deliberative Theorie trotz der Pluralität in den heutigen Gesellschaften Stabilität durch freibeherrschte Diskurse schaffen kann. Kritiker, wie Forst,⁶⁷¹ betonen, dass man durch solche allgemeine Diskurse den Überblick über die verschiedenen Themen verliert und nicht wirklich das Potential hat, um die Bedeutung aller möglichen Diskurse nachzuvollziehen. Habermas könnte darauf antworten, dass er schon die Anwesenheit verschiedener Bedingungen⁶⁷² für die richtige Funktion des Diskurses verlangt hat. Er erklärte nämlich in seinem Werk *Wahrheitstheorien*⁶⁷³, wie die Bedingungen lauten: einerseits, sollen alle

⁶⁶⁷ Vgl. Strecker & Schaal 2001, 99.

⁶⁶⁸ Schmalz – Bruns 1995, 115 – 116.

⁶⁶⁹ Benhabib scheint derselben Meinung zu teilen. Benhabib 1992, 71.

⁶⁷⁰ Vgl. z. B. Dryzek 2000 betreffs dieser These.

⁶⁷¹ Forst 1999, 105 – 137.

⁶⁷² Es mag sein, dass Habermas über Bedingungen spricht, aber er sieht keine Beschränkungen für Diskurse vor.

⁶⁷³ Habermas 1999, 49 und 103 – 104. Das neue Buch von ihm *Wahrheit und Rechtfertigung* setzt seine Gedanken weiter, während er die Punkte zu erklären versucht, die nach der

Teilnehmer die gleichen Chancen haben sowohl einen Diskurs anzufangen als auch an einen Diskurs teilzunehmen, indem sie Positionen und Fragen vertreten und stellen können. Habermas fordert auch, dass die potentiellen Teilnehmer Rechtfertigungen und Erklärungen liefern sollen, die durch Kritik und Auseinandersetzung zustande kommen.⁶⁷⁴ Diese Bedingungen⁶⁷⁵ garantieren, dass die Deliberation auf der richtigen Basis beruht. Aber dort fängt das Problem genau an: dass die Teilnehmer aufgerufen sind, Wahrhaftig zu sein. Das bedeutet, dass sie immer verpflichtet sind, ihre Gefühle und ihre Natur auszudrücken und gleichzeitig, solange alle Themen in die Diskussion kommen, in der Lage sein sollen, Reziprozität zu bewahren und einseitige Handlungen auszuschließen.⁶⁷⁶ Aber wie garantiert Habermas den zweiten Teil⁶⁷⁷ seiner Bedingungen? Diese Prämissen, die er stellt, setzen den gewünschten Konsens aufs Spiel. „Die Argumentation bleibt nämlich das einzige verfügbare Medium der Wahrheitsvergewisserung, weil sich anders problematisch gewordene Wahrheitsansprüche nicht prüfen lassen.“⁶⁷⁸ Wenn alles von Anfang an grenzenlos ist, können die potentiellen Teilnehmer wahrhaftig sein? Kann die Wahrhaftigkeit, die Habermas verlangt und für zweiten notwendigen Schritt der Diskurse hält, definitiv beschrieben wird oder garantiert? Ich denke nicht.

Die Lösung wäre ein begrenzter Bereich von Diskursen, der Neutralität bewirkt. Ich will damit nicht sagen⁶⁷⁹, dass ich für die Konzeption eines neutralen Diskurses⁶⁸⁰ bin, wie es zum Beispiel Bruce Ackerman meint, sondern verstehe ich unter wirksame Deliberation die Prozedur, in der der Dialog auf

Sekundärliteratur problematisch waren. Solche Formulierungen kann man auch *in Faktizität und Geltung* finden: Habermas 1992a, 224.

⁶⁷⁴ Habermas 1973b, 255.

⁶⁷⁵ Habermas 1999, 118 – 121.

⁶⁷⁶ Habermas 1973b, 256.

⁶⁷⁷ Wie kommt es in Zusammenhang mit der Erklärung: „Nicht Wahrheit, sondern ein epistemisch gewendeter generalisierter Begriff von Geltung im Sinne rationaler Akzeptabilität ist der Schlüsselbegriff der pragmatischen Bedeutungstheorie“? Habermas 1999, 136. Schießt so eine Prämisse der Gefahr einseitiger Handlungen aus? Und was kann auch wieder heißen: „Man kann einen Sprechakt verstehen, wenn man die Bedingungen kennt, unter denen er mit seinen handlungsfolgenrelevanten Verpflichtungen als gültig akzeptiert werden darf?“ Habermas 1999, 135. Kann das funktionieren?

⁶⁷⁸ Habermas 1992, 51.

⁶⁷⁹ Ich kommentiere hier kurz meine Gedanken über Deliberation, um nur den wichtigsten Unterschied in Bezug auf einen wirksamen Dialog im Rahmen einer deliberativen Theorie. Im Kapitel 3.2.3 werde ich mich aus Anlass von Rawls' Theorie mit der Frage noch einmal auseinander setzen.

⁶⁸⁰ Ich teile nicht die Meinung von Ackerman, der über eine Art von Dialog spricht, der mehr als Fessel für verschiedene Themen wirkt. Ackerman 1995, 399.

politische Fragen angewandt wird.. Dieser Art von Dialog, wie er von Rawls gemeint wurde, unterstützt die Bürger als politische Wesen, ohne die Problematik der Spaltung zwischen privatem und politischem Vernunftgebrauch zu erhöhen. Rawls fängt nämlich bei dem privaten Bereich mit einer Art von innerem Dialog an und er führt diesen fort, indem er in der öffentlichen Sphäre auf politische Themen übersetzt wird.

3.2 Rawls' deliberative Auffassung der Demokratie

3.2.1 Hintergrundgerechtigkeit⁶⁸¹

Nach der Beschreibung der Prinzipien zweiter⁶⁸² Stufe bei Habermas, um seine Form deliberativen Demokratie als vollständiges System sich vorzustellen, sehen wir jetzt, wie Rawls sein deliberatives Modell der Demokratie aufbaut.⁶⁸³ Wie im zweiten Teil dieser Arbeit gezeigt wurde, liefert Rawls ein System, das die Voraussetzungen oder die Grundelemente einer deliberativen Auffassung der Demokratie erfüllt. Seine deliberative Darstellung der Demokratie basiert auf der Einheit von Elementen, die in seinem Begriff des „öffentlichen Vernunftgebrauchs“ wahrzunehmen sind. Mittels seiner politischen Gerechtigkeitskonzeption, die dazu beiträgt, dass die Teilnehmer imstande sind nicht nur ihre Meinungen zu äußern, sondern auch gehört zu werden, indem sie ihre Rolle als Bürger im Rahmen einer wohlgeordneten Gesellschaft verwirklichen können, setzen sich alle Betroffene deliberativ ein, sodass Entscheidungen unter dem Status der Deliberation getroffen werden; dann können solche Argumente durch die gegenseitige Anerkennung eingesetzt werden, die die Partizipation deliberativ mittels fairer Prozeduren vorweist. Rawls strukturiert ein deliberatives Modell mehr als er glaubt.

⁶⁸¹ Ich fange dieses Kapitel mit dem Begriff der Hintergrundgerechtigkeit an, weil Rawls sie als Scharnier betrachte, das die zwei hier studierten Stufen der Rawlschen Philosophie für meine Absichten zusammenbringt. Dadurch wird noch einmal die Bedeutung der Gerechtigkeit vorgehoben. Deshalb fängt der Abschnitt 3.2 mit dem Begriff der Hintergrundgerechtigkeit an und er endet wieder mit der Gerechtigkeitskonzeption. Die schematische Darstellung, die im Kapitel 3.2.2 anbiete, zeigt, wie ich Rawls' System folge.

⁶⁸² Ich nenne Prinzipien der zweiten Stufe sowohl bei Habermas als auch bei Rawls wie die Entwicklung ihrer Gedanken analog der idealen Sprechsituation (Habermas) und dem Urzustand (Rawls) – Prinzipien ersten Stufe - aussieht. Ich beschäftige mich nicht mit der Argumentation und Problematik der ersten Stufe, sondern ich fange schon mit den Grundgedanken ihres Versuchs an, die ihre Systeme aufbaut. Ich nehme keinen Standpunkt, wie ich mich gegenüber den Prinzipien der ersten Stufe einstelle.

⁶⁸³ Ich will noch einmal klarstellen, dass die Darstellung der Punkte der Entwicklung der Systeme sowohl von Habermas als auch von Rawls auf dieser Ebene unter Vergleich steht, im Sinne dass sie, obwohl beide mit den fast gleichen Vorbedingungen anfangen, verschiedene Wege gehen. Ich habe für diese fast parallele Schilderung in diesem dritten Kapitel entschlossen, weil ich die Konstruktion der Vorbedingungen der Beiden nachvollziehen will. Nehmen wir zum Beispiel ein Bezugspunkt von jedem; solange Diskurs bei Habermas die Basis seines Systems ist, der unter der Öffentlichkeit stattfinden soll (Vgl. hier das zweite Kapitel), kann sich dadurch eine Ergänzung (Drittes Kapitel) zwischen kommunikativen und administrativen Macht ergeben. Entsprechend ist bei Rawls zu sehen, die Verbindung seiner Konzeption der Gerechtigkeit (Zweites Kapitel) mit der Rolle der Hintergrundgerechtigkeit (Drittes Kapitel) zu sehen. Solche sind die Kriterien, die ich gesetzt habe, damit ich die zwei Systeme vergleichen kann.

Meine Argumentation beruht auf die Überzeugung, dass Rawls eine Idee von Gerechtigkeit hat, die er in seinen Schriften weiterentwickelt. Die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness ist weiterhin das beherrschende Thema seines philosophischen Interesses geblieben. In *Theorie der Gerechtigkeit* stellt Rawls die Gerechtigkeitsprinzipien im Mittelpunkt, um die normativen Fundamente seiner Theorie zu sichern.⁶⁸⁴ Obwohl in seinem Werk *Politischer Liberalismus* das Besondere das Motiv einer Politisierung der Gerechtigkeit ist, lässt er den Kern seiner Konzeption „Gerechtigkeit als Fairness“ unberührt.⁶⁸⁵

Rawls will eine stabile Gesellschaft gründen. In den Fundamenten dieser Gesellschaft befindet sich die politische Gerechtigkeitskonzeption, welche die Basis liefert im Rahmen öffentlicher Diskussionen politische Probleme zur Sprache zu bringen. Die Teilnehmer verwirklichen ihr Potenzial, solange sie in der öffentlichen Sphäre als aktive Bürger zu sehen sind. Sie versuchen durch ein Konstruktionsverfahren⁶⁸⁶ erst ihre Weltanschauungen klarzustellen und demzufolge ihre Konzeptionen in Verbindung zu bringen. Es wird ihnen bewusst, dass sie für Argumente oder Richtungen am Ende entscheiden werden, die das gemeinsame Interesse verwirklichen. Solange die Vorbedingungen gesichert sind, nämlich dass die Adressaten als Bürger im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs sich mitdenken sollen, wird es der Fall sein, solange die Grundstruktur der Gesellschaft die Bedingungen der sozialen Kooperation sichert. „Es geht nicht darum, oberste Grundsätze zu formulieren, die gleichermaßen für alle Gegenstände gelten“⁶⁸⁷, sondern er stellt sich die Frage, ob eine vernünftige Übereinstimmung geschafft werden kann. Der Pointe ist, dass alle Teilnehmer die so genannte Pflicht zur Bürgerlichkeit besitzen um den Status der Stabilität zu ermöglichen, und das gewiss aus den richtigen Gründen. Die Bürger formulieren dann ihre These auch mittels der reziproken

⁶⁸⁴ Baynes 1992, 154 – 161.

⁶⁸⁵ Es gibt eine große Debatte- vgl. anzeigend z. B. Barry 1995, 876, Sandel 1994, 1765 – 179 oder die Darstellung von MacCarthy kann auf die gleiche Weise interpretiert werden. Vgl. MacCarthy 1994, 44 – 63, ob Rawls an seinen ersten Gedanken in *Theory of Justice* treu geblieben ist, oder er mit seinem Werk *Politischer Liberalismus* auf seine früheren Ansprüche sich verzichtet hat. Rawls betont, dass er in *Politischer Liberalismus* die politische Konzeption der Gerechtigkeit hervorgehoben hat, um unter den neuen Umständen ihre Rolle zu verwirklichen. Rawls 1993/1998, xxix/27. Die genaue Untersuchung solcher Betrachtungen verlangt eine andere Art von Arbeit, als die hier vorgenommen wurde.

⁶⁸⁶ Rawls 1993/1998, 90/169.

⁶⁸⁷ Rawls 1993/1998, 258/367.

Annerkennung⁶⁸⁸, und dadurch gewinnen sie klare Vorstellung, wie die grundlegenden Grundsätze ihrer Gesellschaft aussehen sollten. Die Frage lautet dann: Welches Kriterium kann Sicherheit gewährleisten? Rawls beginnt mit dieser offenen Frage, wenn er über Institutionen spricht und die Hintergrundgerechtigkeit dient dazu, die Thesen der Betroffene zu schützen. Um die Anwendungsaufgabe der Philosophie in bezug auf die Grundstruktur der Gesellschaft und die zukünftigen Generationen anzusprechen, führt Rawls in *Politischer Liberalismus* den Begriff der Hintergrundgerechtigkeit ein.

Ich will kurz an dieser Stelle den Begriff der Hintergrundgerechtigkeit⁶⁸⁹ erläutern, um dadurch auch das Wesen der Deliberation zu entdecken. Die Hintergrundgerechtigkeit wird die Sicherheitsbedingungen liefern, die für freie und faire Bedingungen das Desiderat sind. Sie steht im Hintergrund, um zu sichern dass die Bedingungen der Deliberation erfüllt werden. Sie sichert, faire Kooperationsbedingungen.⁶⁹⁰ Die Institutionen, die zur Grundstruktur gehören, werden „die gerechten Hintergrundbedingungen für das Handeln der Individuen und Vereinigungen gewährleisten.“⁶⁹¹ Sobald die Grundstruktur der Gesellschaft als Basis gesichert wird, funktioniert die Hintergrundgerechtigkeit als Sicherheitsmassnahme. „Der vorhandene Wohlstand muss rechtmäßig erworben sein, und alle müssen faire Chancen gehabt haben, etwas zu verdienen, sich fehlende Fähigkeiten anzueignen usw.“⁶⁹² Die Hintergrundgerechtigkeit befindet sich in engem Kontakt mit der Grundstruktur, in dem Sinne, dass die Grundstruktur nach speziellen Prinzipien sucht, die sie regulieren sollen, und die Hintergrundgerechtigkeit ist dann der Wächter der fairen Bedingungen, die die Grundstruktur verlangt. Die gegenseitige Ergänzung zwischen den Beiden bewahrt, dass die Vereinbarungen frei und fair sind. Die Hintergrundgerechtigkeit wird als gesichertes Ventil des Hindergrunds definiert,

⁶⁸⁸ Ich werde im 3.2.3 detailliert auf diesen Begriff bei Rawls zusprechen kommen.

⁶⁸⁹ Rawls macht keine etymologische Trennung zwischen den zwei Teilen des Begriffs „Hintergrundgerechtigkeit.“ Er meint damit, dass die Gerechtigkeit in Form der Hintergrundgerechtigkeit im Hintergrund bleibt, um zu bewahren, dass die deliberativen Prozeduren stattfinden. Solange die Ergebnisse der Deliberation sich zeigen, hat die Hintergrundgerechtigkeit ihre Mission erfüllt und kann sich zurücktreten. Sie „ensure fairness over time.“ Rawls 2001, 53 – 54.

⁶⁹⁰ Rawls 2001, 52. „The rules of background justice makes possible that important values expressed by free and fair agreements reached by individuals and associations within the basic structure.“ Rawls 2001, 53.

⁶⁹¹ Rawls 1993/1998, 266/377.

⁶⁹² Rawls 1993/1998, 266/377.

auf das die gesellschaftlichen Bedingungen der Menschen und der Assoziationen beruhen. Solange es um die Begründung einer konstitutionellen Demokratie geht, benötigen sowohl die Betroffene und als auch die Vereinigungen nach Rawls gerechte Hintergrundbedingungen. Die Hintergrundgerechtigkeit hat nicht mit der Durchsetzung von bestimmten Grundsätzen zu tun. Sie drückt eigentlich das Verlangen aus, die fairen Bedingungen der Prozeduren immer in Betracht zu ziehen. Sie erkennt an, dass „die Beziehungen und Chancen die Bürger verändern“⁶⁹³, aber solange eine bestimmte Gerechtigkeitskonzeption auftaucht, und Institutionen die Hintergrundgerechtigkeit bewahren, die ebenso den Rahmen der Prozeduren bewahrt, wird die Grundlage einer deliberativen Auffassung bestimmen.

Da die Grundstruktur notwendig ist, um diese Hintergrundgerechtigkeit zu erhalten⁶⁹⁴, sollen alle Betroffene darin übereinstimmen. Es geht um die Übereinstimmung, dass „spezielle Institutionen zur Bewahrung der Hintergrundgerechtigkeit und eine besondere Gerechtigkeitskonzeption, die festlegt, wie diese Institutionen eingerichtet werden müssen, benötigt sind.“⁶⁹⁵ Die Frage ist, wie werden es die Teilnehmer schaffen, dass die Hintergrundgerechtigkeit nicht untergraben wird? Hier kann man vermuten, dass die Rolle der Deliberation die Verantwortung übernimmt. Die Individuen werden erkennen, „dass es keine formulierbaren und praktikablen Regeln gibt, die man Individuen vernünftigerweise auferlegen könnte und die verhindern, dass die Hintergrundgerechtigkeit untergraben wird.“⁶⁹⁶ Diese Anerkennung wird durch eine Art von Deliberation verwirklicht. Deliberation ist vor allem und als erstens eine Diskussion mit sich selbst und dann kann diese Diskussion weitergeführt werden, wenn die Betroffene bereit sind, die Kenntnisse, die durch die selbst Diskussion gewonnen haben, in Kontakt mit anderem durchzusetzen. Nach so einem Verfahren ergeben sich Regeln, „die für Individuen und Vereinigungen gelten [...]“ und „[...] die notwendigen Korrekturen zur Bewahrung der Hintergrundgerechtigkeit vorgenommen werden.“⁶⁹⁷ Die Hintergrundgerechtigkeit, die durch eine politische Dimension bestimmt wird,

⁶⁹³ Rawls 1993/1998, 266/376.

⁶⁹⁴ Die Grundstruktur sorgt für die Hintergrundgerechtigkeit. Rawls 1993/1998, 261/371.

⁶⁹⁵ Rawls 1993/1998, 267/378.

⁶⁹⁶ Rawls 1993/1998, 267/378.

⁶⁹⁷ Rawls 1993/1998, 269/380.

bezieht sich auf die Grundstruktur der Gesellschaft. Sie wird hergestellt, indem man sicherstellt, dass die Grundstruktur der Gesellschaft gerecht bleibt, aber es wird nicht durch eine Durchsetzung von Beschränkungen auf einzelnen Verhandlungen zwischen Individuen und /oder Assoziationen stattfinden.⁶⁹⁸

Die politische Gerechtigkeitskonzeption begleitet die Teilnehmer, um ihre Wege zu entdecken. Es wird empfohlen die zwei Gerechtigkeitsprinzipien anzunehmen, aber dieser Vorschlag hat nicht mit Zwang zu tun. Aber die Adressaten werden erkennen, dass eine politische Gerechtigkeitskonzeption deliberativ wirkt. Die Rolle der Hintergrundgerechtigkeit vermittelt den Bedarf an einer solchen Zielrichtung, um stabile Fundamente zu schaffen. Durch die Argumente, die Rawls in dem Abschnitt über die Hintergrundgerechtigkeit liefert, zeigt sein Interesse an die Begründung von Fundamente, die durch die Hintergrundgerechtigkeit gerechtfertigt können, sodass die zukünftigen Generationen einen Bezugspunkt haben werden. Im Laufe der Prozeduren werden die Betroffene merken, dass sie, damit ihre Thesen gehört werden und dadurch faire Resultate erzielen, gerechte stattgefundene Handlungen brauchen. Diese Handlungen sollen sowohl die speziellen Situationen durch die Hintergrundgerechtigkeit als auch das allgemeine Feld der privaten und öffentlichen Angelegenheiten durch die politische Gerechtigkeitskonzeption färben. Nach Rawls soll der Rahmen eines Systems, das für deliberative Ergebnisse sorgt, immer anpassungsfähig sein. Die Hintergrundgerechtigkeit soll folgendermaßen durch die Bewahrung der Bedingungen präsent sein, die die Grundstruktur einer Gesellschaft bieten soll. Dann, wenn die Hintergrundgerechtigkeit bewahrt wird, können alle Betroffenen, „ihre Ziele wirksamer verfolgen.“⁶⁹⁹

Bis jetzt haben wir gesehen, dass Rawls ein System aufbaut, dass, solange die Adressaten in der Gesellschaft als Bürger betrachtet werden, sie sich für eine politische Gerechtigkeitskonzeption aussprechen Sie sind aktive Mitglieder der Gesellschaft und sie üben ihre Pflicht der Bürgerschaft aus, während die Grundstruktur der Gesellschaft, die dadurch im Zentrum steht, die Idee der Hintergrundgerechtigkeit bewahrt, damit die Prozeduren gerechtfertigt

⁶⁹⁸ Rawls 1993/1998, 268/379.

⁶⁹⁹ Rawls 1993/1998, 269/380.

werden können. Die politische Gerechtigkeitskonzeption hat dann die Form der Gerechtigkeit als Fairness, die durch Deliberation, die von den individuellen Präferenzen gestaltet wird, legitimiert wird. Es ist demnach folgendes zu sehen: wie die Teilnehmer ihre Präferenzen zusammenbringen, und unter welchen Kriterien die Resultate gesichert werden. Sie bearbeiten ihre Thesen, indem sie auf das Verfahren des übergreifenden Konsenses eingehen und das Überlegungsgleichgewicht halten. Und diese sind durch deliberative Prozeduren imstande gekommen.

3.2.2 Überlegungs-Gleichgewicht und Übergreifender Konsens

Ich befasse mich in diesem Kapitel weiter mit der Entfaltung des Systems von Rawls unter der deliberativen Perspektive. Welche sind die Fundamente⁷⁰⁰ dieses Versuchs von Rawls und wie sehen sie unter der deliberativen Sichtweise aus? Bevor die Hintergrundgerechtigkeit durch die Institutionen in der Grundstruktur unterstützt wird, ist die Rolle des Überlegungs-Gleichgewichts und des Übergreifenden Konsenses von Bedeutung. Wenn man das System von Rawls schematisch als Pyramide betrachten würde, wäre es dann klar: Der Grundstruktur der Gesellschaft ist die Basis der Verwirklichung des übergreifenden Konsenses, während die Hintergrundgerechtigkeit als Teil der Grundstruktur der Gesellschaft die Bedingungen liefert, unter denen die Individuen fair handeln. Der Überlegungs- Gleichgewicht ist die Bedingung eines übergreifenden Konsenses, indem der übergreifender Konsens die Basis für die Rechtfertigung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption bezüglich des Faktums des Pluralismus ist. In der Spitze dieser Pyramide⁷⁰¹ sieht man die

⁷⁰⁰ Ich habe, wie schon erwähnte, das System von Rawls auf zwei verschiedene Ebenen gefolgt. Ich begann mit der zweiten Ebene der wichtigsten präliminaren Grundsätze und ich komme jetzt zu der dritten Ebene, um zu untersuchen, in welchem Sinn Rawls' Fundamente deliberativ zu verstehen sind. Wir sollen nicht außer Acht lassen, dass die Prinzipien seines Systems eng verbunden sind, und die Einen die Andere voraussetzen.

⁷⁰¹ Ich habe die Pyramide verkehrt skizziert, um metaphorisch zu zeigen, dass, was die Spitze von Rawls System vertritt, auch als Basis seines Systems zu sehen ist. Vgl. Tabelle 3.2. Wenn diese Bedingungen der Deliberation erfüllt sind, wird die Deliberation im Rahmen des Vernunftgebrauchs als Prinzip deliberativen Reziprozität verwirklicht.

politische Gerechtigkeitskonzeption, die im Kapitel 3.2.3 näher als Präjudiz der Deliberation, im Sinne einer „free-standing“ Konzeption betrachtet wird.

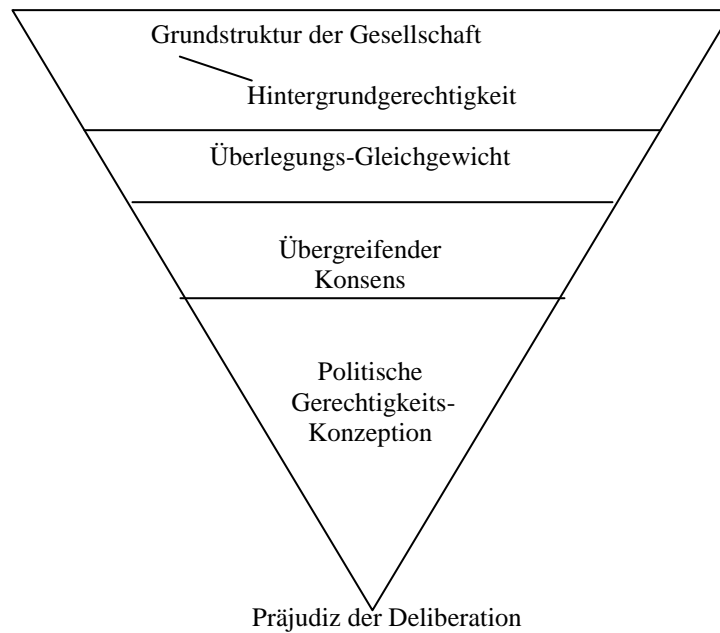


Tabelle 3.2. Die Schematische Form des deliberativen Systems von Rawls

Um sein System weiter zu untersuchen und zu verstehen, sollen wir jetzt die Bedeutung des Überlegungsgleichgewichts in Betracht ziehen, das bei Rawls als Methode einer Rechtfertigung funktioniert. Rawls benützt anfänglich die Methode des Überlegungs-Gleichgewichts um zu rechtfertigen, ob die zwei Gerechtigkeitsprinzipien, die im Urzustand⁷⁰² gewählt würden, unsere Urteile erfüllen. Er unterscheidet in seinem Werk *Eine Theorie der Gerechtigkeit* zwischen „narrow reflective equilibrium“ und „wide reflective equilibrium.“⁷⁰³ Die enge⁷⁰⁴ Form von Überlegungs-Gleichgewicht hat mit dem Faktum zu tun,

⁷⁰² Ich möchte nicht die Rolle des Überlegungs-Gleichgewichts im Urzustand genau erläutern, sondern ich will mehr darauf eingehen, wie das Überlegungsgleichgewicht in der öffentlichen Sphäre zu interpretieren ist.

⁷⁰³ Rawls 1971/1975, 49 – 50/68 – 69.

⁷⁰⁴ Es interessiert mich nicht die Beschreibung der engen Form von Überlegungs-Gleichgewicht zu schildern. Wenn ich ohne Qualifizierung von Überlegungs-Gleichgewicht spreche, meine ich die weite Form von Überlegungs-Gleichgewicht. Vgl. Rawls 1971/1975, 49/68. Daniels beschreibt kurz das Wesen des engen Überlegungs-Gleichgewicht folgendermaßen: „Narrow reflective equilibrium leaves us with the traditional two-tiered view of moral theories and is particularly ill-suited to provide a basis for a justificational argument [...]“ [Daniels 1996, 41ff.]

wie die Personen von moralischen Prinzipien ihre besonderen Urteile herleiten können. Es bedeutet: „For example, the person is calm and has adequate information about cases being judged. When then propose alternative sets of moral principles that have varying degrees of “fit“ with the moral judgments, however, which would give us only a narrow equilibrium.“⁷⁰⁵ Nach der breiten Form von Überlegungs-Gleichgewicht handelt sich um die Überprüfung verschiedener Betrachtungen, die auf eine vielfältige Perspektive basieren. Dadurch haben wir die Gelegenheit unsere Urteile auf verschiedene Ebene zu bearbeiten und durchzugehen.⁷⁰⁶ Die Personen unter den Status des Überlegungs-Gleichgewichts filtern ihre Überzeugungen, die die Einbeziehung⁷⁰⁷ von moralischen Gewissheiten und allgemeinen moralischen Auffassungen beinhalten. Am Ende werden nach dem Verfahren des Überlegungs-Gleichgewichts solche Elemente stehen bleiben, die am meisten annehmbar sein können, und später in der Auseinandersetzung oder Diskussion über politische Angelegenheiten öffentlich überprüft werden. Die Personen sollen dadurch in der Lage sein ihre Mitmenschen von ihren Auffassungen zu überzeugen. Um dann diese breite Form von Überlegungs-Gleichgewicht zu ermöglichen, indem jeder Teilnehmer in der öffentlichen Sphäre alle vorgeschlagene Themen überprüfen soll, zwischen den Linien lesen zu können und bereit zu sein, verschiedene Thesen anzunehmen oder abzulehnen, oder zu rekapitulieren, um die besten akzeptablen Thesen zu gewährleisten. Das Überlegungs-Gleichgewicht scheint eine immer fortgesetzte Entwicklung zu vertreten; nämlich eine Entwicklung, die einerseits mit der persönlichen Entfaltung der Personen zu tun hat, und andererseits den Dialog über politischen Themen fortführt. Dabei wird der Status des Übergreifenden Konsenses die Stabilität dieses Verfahren sichern. Aber ich werde noch näher darauf zu sprechen kommen.

⁷⁰⁵ Daniels 1996, 22.

⁷⁰⁶ „Wide reflective equilibrium forces us to elaborate moral theory in many directions and to attend to the broadest range of considerations and arguments [...] it force us to examine the structure of this far-flung system of beliefs and theories.“ Daniels 1996, 6.

⁷⁰⁷ Man kann darunter das vielgestaltige Wesen von Personen vorstellen, die das Ergebnis ihre Gesichte, ihr soziales Leben, ihre persönlichen Präferenzen sind.

Das Verfahren des „reflective equilibrium“⁷⁰⁸ stellt sich im breiten Sinn als Methode der Legitimation dar. Dadurch können die Beteiligten alle Betrachtungsweisen in Rücksicht nehmen und alle Alternative vergleichen. Das Überlegungs-Gleichgewicht ist der Zustand, in dem „alle unsere Überzeugungen auf allen Abstraktionsebenen nach gebührender Überlegung übereinstimmen.“⁷⁰⁹ Durch das Überlegungs-Gleichgewicht betrachten wir „unseren eigenen [Vorstellungen] – Ihre und meine, die wir Gerechtigkeit als Fairness als Grundlage für eine Gerechtigkeitskonzeption untersuchen, die zu einem angemessenen Verständnis von Freiheit und Gleichheit führen kann.“⁷¹⁰ Das Überlegungs-Gleichgewicht ist von großer Bedeutung nach Rawls, weil es die Rechtfertigung der zwei Gerechtigkeitsprinzipien liefert. Das Überlegungs-Gleichgewicht⁷¹¹ kann das Gleichgewicht zwischen unseren alten moralischen Grundregeln und unseren Reaktionen auf neue Entwicklungen bringen. Das Überlegungs-Gleichgewicht bringt eine Gleichmäßigkeit, wenn verschiedenen Möglichkeiten, die offen stehen, abgewogen werden.⁷¹² Das Überlegungs-Gleichgewicht stürzt das Pseudoproblem der Asymmetrie zwischen der persönlichen Moralität und dem öffentlichen Leben. Dadurch will Rawls Antwort auf die folgende Frage geben: „How can we make our own considered judgments of political justice more consistent both within themselves and with the considered judgments of others without imposing on ourselves an external political authority?.“⁷¹³

Zusätzlich durch die Funktion des Überlegungs-Gleichgewichts kann die Frage negativ beantwortet werden, die nämlich Ackerman stellt, „warum der Dialog im öffentlichen Leben so viel fundamentaler zu sein scheint als im

⁷⁰⁸ Von jetzt an, wenn die Rede einfach vom Überlegungs-Gleichgewicht ist, wird damit die weite Form von Überlegungs-Gleichgewicht gemeint.

⁷⁰⁹ Rawls 1993/1998, 8/73. „Dieser Zustand tritt ein, [...] wenn jemand verschiedene ihm vorgelegte Vorstellungen geprüft hat und entweder seine Urteile einer von ihnen angepasst hat oder aber an seinen anfänglichen Überzeugungen (und der ihnen entsprechenden Vorstellung) festhält. Rawls 1971/1975, 48/68.

⁷¹⁰ Rawls 1992, 105.

⁷¹¹ Ich werde die relativistische Interpretation von Rorty (Rorty 1988, 257 - 282) für das „reflective equilibrium“ vernachlässigen, nachdem Rawls deutlich seine Vorsätze genannt hat. Es mag sein, dass Rawls eine Theorie liefert, die sich nicht auf alle Gesellschaften bezieht, aber sie ist keine relativistische oder historische Theorie. Vgl. Rawls 1989, 231 - 251 und Rawls 2001, 29 - 32.

⁷¹² Vgl. Rawls 1971/1975, 48 - 51/68 - 69.

⁷¹³ Rawls 2001, 28.

persönlichen.“⁷¹⁴ Die Person wendet sich erst an sich selbst und sucht dann nach einer Allgemeingültigkeit im bezog auf die anderen Beteiligten.⁷¹⁵ Rawls interessiert nicht zu zeigen, ob die Geltung der Prinzipien wesentlich ist, die durch so ein Verfahren stattfinden. Das Wichtigste ist, dass das Verfahren des Überlegungs-Gleichgewichts als eine kontinuierliche Sozialkritik aber keine radikale Sozialtheorie zu verstehen ist, wenn radikal bedeutet, „appealing to something beyond inherited principles and reactions to new developments.“⁷¹⁶ Der Ausgangspunkt kann sein, dass erst ein Selbstdialog⁷¹⁷ durchgeführt werden soll, bevor „eine gegenseitige Stützung vieler Erwägungen“ als Resultat eines Dialogs mündet. Rawls zielt darauf ab, zu zeigen, dass eine Auffassung von Gerechtigkeit nicht von den selbstverständlichen Voraussetzungen oder Bedingungen auf Grundregeln abgeleitet werden kann. Die Rechtfertigung ist eine Angelegenheit der gegenseitigen Unterstützung vieler Betrachtungen. „[...] vielmehr ergibt sich ihre Rechtfertigung aus der gegenseitigen Stützung vieler Erwägungen, daraus, dass sich alles zu einer einheitlichen Theorie zusammenfügt.“⁷¹⁸ Das Überlegungs-Gleichgewicht verlangt von den Personen nachzudenken, im Sinne dass „reflective equilibrium is fully intersubjective; that is each citizen has taken into account the reasoning and arguments of every other citizen.“⁷¹⁹ Dadurch wird das Verfahren der öffentlichen Deliberation unterstützt, solange die Teilnehmer zu verstehen versuchen, was von allen Betroffenen annehmbar sein kann.

Die Beteiligten nach dem Überlegungs-Gleichgewicht haben ihre Auffassungen gefiltert, und sie sind in der Lage die Notwendigkeit ihrer Zusammenarbeit zu anerkennen. Und solange die Basis der wohlgeordneten Gesellschaft gegründet wird, wird die Gerechtigkeit als Fairness in Form einer politischen Gerechtigkeitskonzeption durch den übergreifenden Konsens unterstützt. Dieser Konsens⁷²⁰ bringt unterschiedliche Auffassungen unter ein Dach, die vernünftigerweise in den heutigen pluralistischen Gesellschaften

⁷¹⁴ Ackerman 1995, 387.

⁷¹⁵ Rawls /1993/1998, 28/97.

⁷¹⁶ Daniels 2000, 138 – 139.

⁷¹⁷ Rawls 2001, 30.

⁷¹⁸ Rawls 1971/1975, 21/39.

⁷¹⁹ Rawls 1995, ff16.

⁷²⁰ Die Bedeutung des Konsenses für eine Demokratietheorie und speziell für das Ideal der deliberativen Demokratie wurde allgemein in der Einleitung dieser Arbeit erläutert.

herrschen. Da keine soziale Einheit dadurch möglich ist, lehnt Rawls eine umfassende Auffassung ab. Eine einzige umfassende Lehre dient nicht der Basis eines Kontexts, indem öffentliche Gründe über verschiedene Themen gegeben werden können. Um dann „soziale Stabilität von einer Generation zur nächsten zu sichern“⁷²¹ und soziale Einheit im Rahmen einer wohlgeordneten Gesellschaft zu erzielen, führt Rawls den Begriff des übergreifenden Konsenses ein. Ein solcher Konsens ermöglicht es, dass alle vertretenen vorstellbaren Weltanschauungen zu einer gleichen politischen Konzeption zusammenkommen können, indem jeder Auffassung dieselbe politische Perspektive von ihrer Sichtweise als die beste mögliche Antwort ansieht. Der übergreifende Konsens beruht auf eine politische Sichtweise und bietet Stabilität. Versuchen wir uns jetzt dem Wesen des übergreifenden Konsenses zu nähern, indem wir die Unterscheidung erörtern, die Rawls einerseits zwischen übergreifendem Konsens und „modus vivendi“, und andererseits zwischen übergreifendem Konsens und Verfassungskonsens macht, obwohl Rawls mit der zweiten Unterscheidung den Übergang von dem Verfassungskonsens zu dem übergreifenden Konsens betonen mag.⁷²²

Der Übergreifende Konsens⁷²³ drückt aus, was dem der Bereich des Politischen nach einer Auffassung zusteht „welche die zu ihm gehörigen charakteristischen Werte ausdrückt.“⁷²⁴ Unter den Faktoren des Pluralismus und der politischen Konzeption der Gerechtigkeit soll der übergreifende Konsens⁷²⁵ „soweit wie möglich losgelöst von umfassenden religiösen, philosophischen und moralischen Lehren vorgestellt werden.“⁷²⁶ Rawls geht der Frage nach: wie kann die Gesellschaft unter diesen Voraussetzungen stabil bleiben, wenn nämlich diese Faktoren in Betracht kommen? Um es zu erläutern, weist Rawls darauf hin, dass seine Konzeption des übergreifenden Konsenses nicht mit einem „modus vivendi“ zu tun hat. Wenn das der Fall wäre, wäre die

⁷²¹ Rawls 1987/1992, 421/293.

⁷²² Rawls 1993/1998, 238/149 - 150

⁷²³ Um die Beziehung zwischen dem übergreifenden Konsens und dem Urzustand nachzuvollziehen, bietet Hirsch eine ausreichende Zusammenfassung der wichtigsten Grundelemente dieser Beziehung. Vgl. Hirsch 1997b, 67 – 115.

⁷²⁴ Rawls 1989/1992, 333/473.

⁷²⁵ Jedes Mal, wenn die Rede um den übergreifenden Konsens ist, wird damit ein vernünftiger übergreifender Konsens gemeint. „Wir suchen nach einem Konsens vernünftiger umfassender Lehren.“ Rawls 1993/1998, 144/231.

⁷²⁶ Rawls 1993/1998, 144/232.

Orientierungslinie der politischen Gerechtigkeitskonzeption politisch⁷²⁷ auf die falsche Art und Weise. Rawls zielt darauf, eine stabile Basis zu gründen, indem die Teilnehmer im Rahmen des öffentlichen Dialogs Grenze ziehen, um gegenseitig vollständige reziprok gerechtfertigte Argumente zu liefern. Während ein „modus vivendi“ mit Kompromissen zu tun hat, die auf Kosten der Mitbeteiligte gerechnet werden, solange ein solcher „modus vivendi“ im Dienst eigener Interesse steht⁷²⁸, „ist ein übergreifender Konsens nicht lediglich ein auf einer Konvergenz von Eigen – oder Gruppeninteressen beruhender Konsens darüber, bestimmte Autoritäten anzuerkennen oder sich an bestimmte institutionelle Regelungen zu halten. Alle, die die politische Konzeption bejahen, beginnen innerhalb ihrer eigenen umfassenden Auffassung und gehen von den darin enthaltenen religiösen, philosophischen und moralischen Gründen aus.“⁷²⁹ Es geht nicht um Zufälligkeiten,⁷³⁰ sondern um genaue Überlegungen, die schon mit dem Status des Überlegungs-Gleichgewichts geplant sind. Der übergreifende Konsens⁷³¹ besteht in vernünftigen Konzeptionen des Gutes bezüglich auf den Forderungen der politischen Gerechtigkeit. Die Bürger sind frei ihre eigene Vorstellung das Gute auszusuchen. „Um eine gemeinsame, für politische Zwecke geeignete Idee des für die Bürger Guten zu finden, sucht der politische Liberalismus nach einer Idee des rationalen Vorteils innerhalb einer politischen Konzeption, die von jeder besonderen umfassenden Lehre unabhängig ist und die deshalb zum Fokus eines übergreifenden Konsenses werden kann.“⁷³²

⁷²⁷ „It must not be political in the sense of merely specifying a workable compromise between known and existing interests, not political in looking to the particular comprehensive doctrines known to exist in society and in then being tailored to gain their allegiance.“ Rawls 1993/1998, 142/229.

⁷²⁸ Rawls erklärt der Sinn des „modus vivendi“ mit zwei Staaten, die einen Vertrag abgeschlossen haben, indem sie einige Kompromisse eingegangen sind. Diese Kompromisse schränken die Staaten in gewisser Weise ein, um gleiche Bedingungen zu bewahren. Rawls 1993/1998, 147/235.

⁷²⁹ Rawls 1993/1998, 147/236.

⁷³⁰ Der „modus vivendi“ „bleibt abhängig vom zufälligen Zusammentreffen glücklicher Umstände.“ Rawls 1987/1992, 421/293.

⁷³¹ Man bezeichnet diesen Versuch von Rawls als politischer Konstruktivismus - Der politische Konstruktivismus ist eine Weise, die Struktur und den Inhalt einer politischen Konzeption zu verstehen, [...] als das Ergebnis eines bestimmten Konstruktionsverfahrens dargestellt wird, falls dies möglich ist, ein Überlegungs-Gleichgewicht zu erreichen.“ Rawls 1993/1998, 89 - 90/169. Vgl. auch Rawls 1993/1998, 99-101/180 – 183. Vgl. auch die Definition von Freeman. Freeman 2003, 27. Wir dürfen jedoch diesen Konstruktivismus nicht mit dem „modus vivendi“ von Bruce Ackerman durcheinander bringen, Ackerman 1980: 7-9 und Ackerman 1983, 372 – 375.

⁷³² Rawls 1993/1998, 180/274.

Breiter dann gedacht, wie Cohen⁷³³ es formuliert hat, bezieht sich der übergreifende Konsens auf eine bestimmte Form von Ausschluss. „It does not amount to a deprivation of liberties or of what are conventionally understood to be the advantages of social cooperation. Instead, exclusion lies in the fact that the arguments used to justify the exercise of power depend on norms, values, and ideals that are rejected by some peoples whose views will as a consequence not belong to an overlapping consensus.“⁷³⁴ Durch den übergreifenden Konsens realisieren wir, dass die Erlangung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption möglich ist. Es handelt sich um eine freistehende Gerechtigkeitskonzeption. Die Methode, die dabei hilft, nennt Rawls Methode der Vermeidung – method of avoidance⁷³⁵ Beginnend mit der Tatsache, dass unterschiedliche philosophische oder soziale Theorien keine Basis für Übereinstimmung liefern können, soll der Konsens auf Prinzipien basiert, die in der öffentlichen Sphäre überprüft werden sollen. Der öffentliche Dialog, den er sich vorstellt, beruht auf dem Verlangen nach einer gemeinsamen Basis gesuchter Übereinstimmung bezüglich Prinzipien, die sich schließlich als Grundelemente des Zusammenlebens erweisen. Er setzt somit voraus, dass die Parteien die Fähigkeit besitzen, zwischen weltlichen Ansichten und dem, was er „comprehensive doctrines“ nennt, unterscheiden können, wie auch zwischen der öffentlichen und nicht-öffentlichen Auffassung ihrer eigenen Existenz. „Wenn wir der Methode der Vermeidung, [...] versuchen wir, so weit wie möglich religiöse, philosophischen Theorien und die mit ihnen verbundenen philosophischen Konzeptionen der Wahrheit und des Status von Werten weder zu bejahen noch zu verneinen.“⁷³⁶ Diese Methode⁷³⁷ scheint mir eine Art Realisierbarkeit zu sein, mit der alle Teilnehmer⁷³⁸ erkennen werden, dass, solange sie die Bedeutung einer freien Übereinkunft in dem öffentlichen Forum ermöglichen wollen, sie dazu kommen

⁷³³ Cohen 1993, 285 - 287.

⁷³⁴ Cohen 1993, 285 – 286.

⁷³⁵ Rawls 1980, 231/265.

⁷³⁶ Rawls 1987/1992, 434/312.

⁷³⁷ Baynes liest die Methode der Vermeidung als Beweis dafür, dass Rawls' Argumente im Rahmen der Habermaschen diskursive Ethik gelesen werden können. Baynes 1992a, 49 - 76. Ich kann für diese Interpretation nicht plädieren.

⁷³⁸ Dadurch wird die öffentliche Identität der Personen/Bürger gemeint, solange die Rede über die Übereinstimmung nicht metaphysischen Angelegenheiten ist. „Rawls möchte im Sinne seiner Vermeidungsstrategie die philosophischen Kontroversen aus der Grundlegung der politischen Philosophie ausklammern.“ Siep 1997, 383.

werden, wenn sie zusammen daran arbeiten.⁷³⁹ Diese Methode stellt die Elemente fortgesetzt in Frage, die das Wesen des übergreifenden Konsenses zugrunde liegen. In so einem Verfahren ist das Wichtigste, die Gründe, die die Teilnehmer für ihre Thesen mitbringen. Durch diese Methode wird es verlangt, dass die Teilnehmer einerseits auf Ansprüche verzichten sollen, die mit der Wahrheit zu tun haben, und andererseits auf widersprüchliche Themen, die nicht zu dem Bereich der politischen Philosophie gehören.

Um das Bild zusammenzubringen, sollen wir jetzt den Zusammenhang zwischen Verfassungskonsens und übergreifenden Konsens erläutern. Der Verfassungskonsens „ist ein Konsens über bestimmte Verfassungsgrundsätze.“⁷⁴⁰ Diese Grundsätze wurden bestimmt, um das Zusammenleben auf bestimmte gerechtfertigte Prinzipien zu begründen. Diese Prinzipien sind so zusammengefügt, um das politische Leben zu definieren. Sie sind nicht so festgelegt, dass sie unbedingt als Ergebnis öffentlicher Diskussionen stattgefunden haben. Darüber hinaus ist so ein Konsens nicht tief.⁷⁴¹ Rawls scheint zu sagen, dass der Verfassungskonsens eine enge Ausgangsperspektive hat, im Sinne dass er „nicht die ganze Grundstruktur einschließt, sondern lediglich die politischen Verfahren eines demokratischen Staates.“⁷⁴² Ein Verfassungskonsens, solange er das Ziel hat, Sicherheit in der Gesellschaft zu vermitteln, macht alles dazu sie zu ermöglichen. Das bedeutet, dass er auf Zufälligkeiten basieren könnte, die wahrscheinlich auf ein „modus vivendi“ zurückzuführen sind. Diese Zufälligkeiten können dann durch Kalkulationen den Maßstäben eines Verfassungskonsenses dienen. Es kann sein, dass eine politische Gerechtigkeitskonzeption auf dieser Ebene zu sehen ist, aber sie ist für die falschen Gründe angenommen, weil nämlich als „modus vivendi“ akzeptiert wird. Dann wird der problematische Charakter des Verfassungskonsenses klar gestellt, indem er „das öffentliche Forum der

⁷³⁹ „Until we bring ourselves to conceive how this could happen, it can not happen.“ Rawls 395/265.

⁷⁴⁰ Rawls 1998, 59.

⁷⁴¹ Rawls 1993/1998, 158/249. Nach Rawls ist der Übergreifende Konsens die Erfüllung der Überzeugungen der Teilnehmer, die nach Deliberation stattgefunden hat, im Gegenteil zu einem institutionalisierten Konsens. Darüber hinaus sind Thesen, wie diese von Scott Hershovitz, dass, solange z. B. nur ein Verfassungskonsens die gewünschte Rawlschen Stabilität verschafft, ein Konsens auch die Form eines „modus vivendi“ haben kann, unbegründet. Hershovitz 2000, 227 – 230.

⁷⁴² Rawls 1993/1998, 159/250.

politischen Diskussion betritt.“⁷⁴³ Darüber hinaus sollen die vertretenen politischen Gruppen dieses Verfassungskonsenses die verschiedenen Probleme unter Diskussion stellen und in der Lage sein „die von ihnen bevorzugten politischen Programme anderen gegenüber erklären und rechtfertigen zu können.“⁷⁴⁴ Es geht darum die Notwendigkeit der Gesellschaft als faires kooperatives System zu vermitteln, und nicht „to regard it, in practice if not in speech, as so much rhetoric.“⁷⁴⁵ Da der übergreifende Konsens auf Prinzipien basiert, die durch Auseinandersetzungen entstanden haben, kann der übergreifende Konsens als Entwicklung eines Verfassungskonsenses interpretiert werden, solange dadurch die Beteiligte dazu kommen, eine vernünftige umfassende Lehre zu bejahen, die eine politische Gerechtigkeitskonzeption stützt. Es bedeutet dann, dass der übergreifende Konsens die Einschränkung eines Verfassungskonsenses lüften will. Dadurch wird auch betont, dass ein Konsens auf die richtigen Gründe ermöglichen soll, die nämlich als Objekt öffentlicher Diskussionen beschlossen sind.⁷⁴⁶

Zusammengefasst, Wenn Rawls die Idee des übergreifenden Konsenses einführt, definiert er ihn durch politische Elemente. Der übergreifende Konsens verlangt nicht, dass alle Betroffene der gleichen Meinungen über z. B. die Bedeutung der Partizipation oder die Staatsbürgerschaft sind. Es scheint mir, dass Rawls die Idee der Partizipation mit der Idee der Person mit der Hilfe des übergreifenden Konsenses zusammenbindet. Und wie Baynes richtig betont: „democratic participation is important to Rawls not because he holds to a particular conception of good life, but because his model – conception of the person finally implies a notion of communicative autonomy and discursive will - formation [...]“⁷⁴⁷ Die Teilnehmer in einem übergreifenden Konsens kommen zusammen und sie entscheiden für die Gerechtigkeit als Fairness. Der übergreifende Konsens „unterstützt die politische Konzeption aufgrund ihrer eigenen Vorzüge um ihrer selbst Willen“⁷⁴⁸ und er ist keine Art von Kompromiss, die die Teilnehmer schließen sollen. In der Folge teilen alle

⁷⁴³ Rawls 1993/1998, 165/257.

⁷⁴⁴ Rawls 1993/1998, 165/257.

⁷⁴⁵ Rawls 1993/1998, 166/259.

⁷⁴⁶ Es geht um die Weise, wie die grundlegenden Ideen durch den Filter der Öffentlichkeit bearbeitet werden. Vgl. Rawls 1993/1998, 168/260.

⁷⁴⁷ Baynes 1992, 167.

⁷⁴⁸ Rawls 1993/1998, 148/236.

Beteiligte die gleiche politische Konzeption über das deliberativen Verfahren. Der Übergreifender Konsens zielt nicht darauf Wahrheitsvorstellungen⁷⁴⁹ zu liefern, und kann ich auch nicht verstehen, wieso es der Fall sein soll. Der Übergreifende Konsens sucht durch die Vermittlung der politischen Gerechtigkeitskonzeption nach gemeinsamen Wegen um unsere Leben nach unseren Überzeugungen zu gestalten.⁷⁵⁰

Das Wesen der Partizipation⁷⁵¹ werden die Teilnehmer durch den übergreifenden Konsens erkennen. Die Anwesenheit des übergreifenden Konsenses ist keine Konvergenz der Präferenzen im bezog auf die vorhandenen Ansichten über die Gerechtigkeit. Es ist mehr ein Versuch, um die Argumente über die Gerechtigkeit auf die grundlegende Idee der demokratischen Gesellschaften anzuwenden. „Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses ermöglicht es uns zu verstehen, wie in einem Verfassungsstaat, der durch das Faktum des Pluralismus gekennzeichnet ist, trotz tiefgehender Divergenzen Stabilität und gesellschaftliche Einheit durch die öffentliche Anerkennung einer vernünftigen politischen Gerechtigkeitskonzeption erreicht werden kann.“⁷⁵² Wir sollten den Begriff des übergreifenden Konsenses nicht falsch interpretieren, wir sollten ihn einfach als Beitrag zur Hilfe der Gerechtigkeit betrachten. Zwar handelt es sich um einen beschränkten Konsens, aber die Betroffene werden am Ende trotz ihrer Auseinandersetzungen die gleiche Meinung entsprechend grundlegender Themen politischer und sozialer Gerechtigkeit vertreten. Der übergreifende Konsens⁷⁵³ bringt die Vereinbarung zwischen den verschiedenen Konzeptionen über Ideen, wie solche über das Gut. Die Gerechtigkeit als Fairness deutet an, dass die Idee des übergreifenden Konsenses auf eine gemeinsame Basis über die Argumentation in den Sachen

⁷⁴⁹ Bittner hält die Rolle des Übergreifenden Konsenses für unerreichbar, solange „die Wahrheit nicht von Belang ist.“ Bittner 1997, 45.

⁷⁵⁰ Rawls 1980, 306 – 307. Wenn die Bürger durch die Richtlinie der politischen Gerechtigkeitskonzeption entscheiden, können dieselben Grundsätze bejahen, obwohl verschiedener Meinungen sind. Wolf argumentiert dagegen, weil sie nicht die Rolle der politischen Gerechtigkeitskonzeption schätzen kann, und sie ist skeptisch, ob strittige Gründe zwischen den Teilnehmern auf eine gemeinsame Basis führen können. Wolf 1997, 52 – 66.

⁷⁵¹ Rawls 1997, 580 und 612.

⁷⁵² Rawls 1992, 295.

⁷⁵³ Es ist interessant die Interpretation von George Klosko zu sehen, der, obwohl er die Prämisse des übergreifenden Konsenses bei Rawls akzeptiert, den übergreifenden Konsens im Rahmen eines politischen Systems ausbuchstabiert. Damit macht er das, was Rawls ausschließen wollte. Klosko 1993, 355 – 356.

der politischen Gerechtigkeit sich bezieht. Einerseits will Rawls nicht der übergreifende Konsens auf die Kosten der Gerechtigkeit als Fairness rechnen, andererseits unterschätzt er auch nicht den übergreifenden Konsens, indem die Meinungsverschiedenheiten in einem deliberativen Verfahren eintreten. Es gehört zu den wichtigen Teilen der Rawlschen Theorie, nämlich, dass alle Betroffene aktiv Mitglieder jeder Entscheidung sind. Rawls hält das für notwendig.⁷⁵⁴ Wenn Unstimmigkeit im Mittelpunkt steht, bedeutet es längst nicht, dass das deliberative Verfahren problematisch wird. Ganz im Gegenteil besteht die Möglichkeit dadurch – wie es auch von den Verteidigern der deliberativen Perspektive eingeführt wurde – dass eine Kollektivbeschlussfassung verwirklicht sein kann. Die Bedingungen für einen übergreifenden Konsens, die Rawls zu schaffen versucht, könnten als Voraussetzungen für das deliberative Verfahren interpretiert werden.

3.2.3 Präjudizien einer deliberativen Demokratie; Dialog als Erfüllung der Deliberation

Ich bin bis jetzt den Grundelementen von Rawls Theorie nachgegangen, um die Grundsteine, die eine deliberative Demokratietheorie deliberativ⁷⁵⁵ macht, zu entdecken. Meine These war, bis jetzt zu zeigen, dass Rawls ein deliberatives System entwickelt, indem seine Grundsätze nicht nur die Prämisse einer deliberativen Demokratietheorie erfüllen, sondern auch deliberativ begründet sind. Nun komme ich nach der Beschreibung des Überlegungsgleichgewichts und des übergreifenden Konsenses in einer deliberativen Perspektive, zu meiner Interpretation der Form des Dialogs bei Rawls, um zu zeigen, ob seine deliberative Auffassung dialogisch ausbuchstabiert werden kann. Parallel werde ich die Funktion der politischen Gerechtigkeitskonzeption als Präjudiz erläutern.

⁷⁵⁴ Rawls 2001, 35 – 36.

⁷⁵⁵ Ich habe mich in der Einleitung mit den Bausteinen einer deliberativen Demokratietheorie befasst und im Laufe dieser Arbeit habe ich versucht zu sehen, ob diese Elemente in den Theorien von Habermas und Rawls zu sehen ist, und wenn diese Bedingungen in Erfüllung gegangen sind, wie sie interpretieren würden.

Ich werde für die dialogische Basis des Systems von Rawls argumentieren, um Aussagen, wie diese von Benhabib, zu stürzen: „Das Rawlssche Modell der Legitimität ist zwar prozedural, aber nicht dialogisch“⁷⁵⁶. Solche einseitige Kritiken nehmen m. E. nur Rawls *Der Theorie der Gerechtigkeit* wahr, aber Rawls entfaltet seine Gedanken weiter in *Politischer Liberalismus*. Seine Kritiker könnten nicht sehen, dass Rawls kein unbegrenztes politisches Modell liefern wollte. Es geht nicht darum Antwort auf alle mögliche Frage geben zu können, sondern darum eine minimale Basis politischer Kooperation zu entwerfen, auf die die Bürger sich verlassen können. Er erkennt an, dass die zwei Gerechtigkeitsprinzipien zwar die beste mögliche Basis der Zusammenarbeit zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft sind, aber es ist ihm klar, dass sie nicht von allen Betroffenen akzeptiert werden können. Das ist eine wichtige Alternative.⁷⁵⁷ Aber Rawls betont die Bedeutsamkeit einer politischen Gerechtigkeitskonzeption, die alle Adressaten im voraus in dem öffentlichen Forum als Präjudiz ansehen werden. Sein System basiert auf der Anerkennung einer öffentlichen politischen Gerechtigkeitskonzeption basiert. Es soll nicht als Gesprächsbeschränkung betrachtet werden, sondern als Orientierungsmittel. “When citizens share a reasonable political conception of justice, they have a basis on which public discussion of fundamental political questions can proceed and be reasonably decided, not of course in all cases but we hope in most cases of constitutional essentials and matters of basic justice.“⁷⁵⁸

⁷⁵⁶ Benhabib 1995, 412. Benhabib unterstellt auch die Idee der wohlgeordneten Gesellschaft als Beschränkung eines öffentlichen Dialogs bei Rawls. Benhabib 1995, 425. Autoren wie Ackerman oder Benhabib vertreten die Meinung, dass eine Dialogsituation offen von Bedingungen bleiben soll. Alles sollten in Frage gestellt werden, und dadurch können nur widersprüchliche Themen geklärt werden. Ackermann 1995, 385 - 410. Während Benhabib für die ideale Sprechsituation von Habermas als die geeignetste Ausgangsposition schwärmt, hält Ackerman diese These für kontrafaktisch.

⁷⁵⁷ Barber will diese These von Rawls nicht wahrnehmen, und kommentiert, dass die Gerechtigkeitsprinzipien die Aufgabe der Demokratie beschränken. Die Gerechtigkeitsprinzipien beeinträchtigen die Rolle Nach ihm erledigen die Gerechtigkeitsprinzipien alles, und dann kommt die Rolle der Demokratie. Barber 1994, 68. Meiner Ansicht nach trifft Barber den Punkt nicht, den Rawls betonen will. Rawls will durch die Gerechtigkeitskonzeption die partizipatorische Demokratie stärken. Die Teilnehmer haben die Gelegenheit, indem eine Richtung nämlich die politische Gerechtigkeitskonzeption haben, zu begreifen, welche Form der deliberativen Demokratie sie als „self – originating sources“ ermöglichen können.

⁷⁵⁸ Rawls 1993/1998, xxi/17 - 18.

Versuchen wir durch ein einfaches Beispiel⁷⁵⁹ aus dem alltäglichen Leben die Basis dieser Argumentation der politischen Gerechtigkeitskonzeption als Orientierungsmittel zu erläutern: Nehmen wir uns als Beispiel an; wenn wir eine Reise organisieren wollen, gehen wir alle Details sehr gründlich durch, und wir kaufen sogar ein gutes, empfehlungswertes und vertrauenswürdiges Reisebuch, um uns besser zu informieren. Durch so ein Buch bekommen wir alle möglichen Hinweise über die Einwohner oder das Land und so weiter, das wir besuchen. Wir versuchen mögliche Unannehmlichkeiten einzugrenzen, um sicher zu gehen, dass unsere Erwartungen getroffen werden. Bedeutet es dann, dass wir uns einschränken, um das gewünschte Land zu entdecken? Kann man sagen, dass, weil wir uns vorbereitet haben, alles schon gut geplant sind, und nicht mehr auf uns zustoßen kann? Wir wollten nur die vorgekommenen Probleme unserer Reise minimieren. Die gesammelten Informationen und die Vorschläge eines Mittels – Buch – stellen nichts fest. Es bedeutet nicht, dass alles vorgeplant, oder vorentschieden sind. Im Laufe der „Reise“ sind noch viele Sachen zu erforschen.

Gehen wir jetzt nach, was für eine Funktion der Begriff des „Dialogs“ entsprechend der politischen Gerechtigkeitskonzeption bei Rawls hat. Er beginnt mit der Tatsache, dass der Dissens bezüglich der Vielfältigkeit der diskutierten Themen Konflikte bereiten kann und schlägt vor, Rahmen zu setzen, um das Feld der Diskussionen zu sichern. Im Licht des Faktums des Pluralismus, um eine deliberative gerechtfertigte Demokratietheorie zu begründen, wird die Effektivität der getroffenen Entscheidungen über politische Angelegenheiten mittels einer politischen Gerechtigkeitskonzeption⁷⁶⁰ angesprochen. Darüber hinaus begrenzt Rawls die Form seines Dialogbegriffes auf politischer Ebene. Es geht nicht um die Vorbeschreibung eines bestimmten politischen Dialogs oder das Verhindern des politischen Dialogs. Dafür bietet das öffentliche Forum die Gelegenheit Gründe dafür zu liefern, um dadurch die Mitbürger für das Falsche oder Recht ihre Stellungen zu erklären.⁷⁶¹ Die öffentliche politische Basis bietet

⁷⁵⁹ Um die Reise des Dialogs besser zu genießen, benötigen wir ein „Reisebuch“ als Mittel, damit unsere Reise sich gelohnt hat.

⁷⁶⁰ Vgl. im Kapitel 2.2.1 dieser Arbeit für eine deutliche Beschreibung der politischen Gerechtigkeitskonzeption bei Rawls.

⁷⁶¹ Die Legitimation eines Systems hat nach Rawls mit der Pflicht zur Bürgerlichkeit zu tun. „Duty of civility imposes a moral, not a legal duty, the duty of civility to be able to explain to one another why one’s view should be accepted by those with different value commitments and

die Ausgangsposition, um die Kooperation auf die Grundlage der gewechselten Argumente vorzuzeigen. Darauf basiert die Rechtfertigung der gelieferten Argumente. Dazu stützt die Pflicht zur Bürgerschaft⁷⁶² die Abtrennung der politischen von den umfassenden Lehren.

Rawls preist die Notwendigkeit eines politischen Dialogs unter diese Bedingungen an. Um das zu gelingen, muss Rawls ein Gemeinsames „wir“ begründen. Dazu tragen die Begriffe der „reasonable“ und „rational“ bei, um die fairen Bedingungen der sozialen Kooperation⁷⁶³ zu rechtfertigen. Alle können in der öffentlichen Sphäre eintreten, ihre Behauptungen zu entwerfen und Erklärungen dafür geben. Es geht um eine kollektive⁷⁶⁴ Zusammenarbeit, die durch das Überlegungsgleichgewicht ermöglicht werden kann. Es ist die Methode, durch die verschiedene Urteile sich gegenübergestellt sind. Die Betroffene als Urheber und Adressaten argumentieren, um für die Prinzipien zu entscheiden, die am Ende erweisen, dass alle Betroffene der gleichen Meinung sein können, solange es dazu kommt, dass sie die gleichen Gründe für oder gegen eine These vertreten⁷⁶⁵. Ich sehe keinen Grund davon abzuweichen. Diese Bedingungen werden unter den Status der Gegenseitigkeit⁷⁶⁶ bezeichnet. Nach so einem Verfahren betrachtet Rawls die gegenseitige Anerkennung als Bestandteil fairer Kooperationsbedingungen, – fundamentale Idee einer deliberativen Demokratie – um dadurch eine deliberative Form von Demokratie begründen zu können. Alle Beteiligte werden gleich gehört und behandelt. Die gegenseitige Anerkennung hat mit dem Respekt zu tun, die alle gegenüber die unterschiedliche soziale, kulturelle und ideologische Besonderheiten im Rahmen einer demokratischen deliberativen Verfahren aufweisen, und nicht mit der

to be fair-minded in listening to other perspectives and being willing to compromise with them“ Rawls 1993/1998, 217/317.

⁷⁶² Rawls 1993/1998, 217/317.

⁷⁶³ Rawls beschreibt die Idee der sozialen Kooperation durch ihre drei Grundsätze: „Kooperation unterscheidet sich von bloß koordinierten sozialen Betätigungen [...]. Kooperation setzt eine Vorstellung fairer Kooperationsbedingungen voraus. Und die Idee sozialer Kooperation setzt eine Vorstellung davon voraus, was für jeden Teilnehmer rationalerweise vorteilhaft oder gut ist.“ Rawls 1993/1998, 16/82.

⁷⁶⁴ Die essentielle Kritik von Habermas sieht so aus, dass Rawls im Grunde eine monologische Theorie befürwortet, da die entscheidenden Prinzipien nicht kollektiv zusammengestellt sind. Die Methode des Überlegungsgleichgewichts dementiert ihn.

⁷⁶⁵ Rawls 1995, 140, ff14.

⁷⁶⁶ Nach Rawls ist die Reziprozität Teil der fairen Bedingungen, die alle als Ausgangsvoraussetzung betrachten werden. „Die Idee der Reziprozität liegt zwischen der Idee der Unparteilichkeit und der Idee gegenseitiger Vorteile, verstanden im Sinne einer Verbesserung für jeden im Verhältnis zu einer gegenwärtigen oder seiner nach Lage der Dinge zu erwartenden zukünftigen Situation“ Rawls 1993/1998, 50/ 122.

Auseinandersetzung solcher Differenzen. Darüber hinaus neigt Rawls dazu, die Bedingungen einer authentischen Deliberation zu ermöglichen, deren die Konzessionen unter die Orientierung der politischen Gerechtigkeitskonzeption, im Rahmen eines begrenzten Felds gewährleisten. Dadurch ist zu verstehen, dass Rawls einen Prozess der Deliberation beschreiben will, der nicht Faktoren von außen enthält. Deliberation soll nämlich einen substantiellen Mechanismus innerlichen Auffassungen beinhalten. Wie würden die Bürger ihre Bedürfnisse interpretieren, und welche Normen würden sie als gerechtfertigt betrachten, solange diese Normen unter Bedingungen politischer Dialoge für ein faires Zusammenleben stattfinden? Anders gesagt ist er der Meinung, dass nicht alle Themen den Gegenstand der Politik sein können.⁷⁶⁷ Rawls bildet sein deliberatives Modell aus dem Kontext des Politischen, und versucht es dann in dem Kontext des Idealen zu transformieren.

Dann ist zu verstehen, dass Rawls davon ausgeht, mögliche Zwänge⁷⁶⁸ zu vermeiden, deshalb versucht er die Meinungsverschiedenheiten einzugrenzen. Er strebt nicht nach einem „Metadialog“, sondern er will der Dialog zwischen „ourselves“ und der Gesellschaft bringen. „Wir wollen eine grundsätzliche Uneinigkeit bezüglich der gerechten Form grundlegender gesellschaftlicher Institutionen innerhalb einer demokratischen Gesellschaft unter modernen Bedingungen beseitigen.“⁷⁶⁹ Es ist ihm bewusst, dass, bevor der politische Dialog stattfinden soll, einen persönlichen Dialog mit sich selbst wichtig ist, um der öffentliche politische Dialog zu ermöglichen. Es ist nötig, dass die Teilnehmer eine eigene Vorstellung haben, die sie später im öffentlichen Forum nachvollziehen können. Die Personen lernen erst durch eine Art Selbstdialog, was zu diskutieren ist, und können dann im Rahmen der öffentlichen Deliberation ihre Erkenntnisse⁷⁷⁰ vorstellen und zuzuhören, wie sie deliberativ sein können, und wie die Ergebnisse auf die Interessen allen sich bezieht. Diese

⁷⁶⁷ „Diskussionen über allgemeine philosophische Fragen können nicht der tägliche Gegenstand der Politik sein.“ Rawls 1998, 62.

⁷⁶⁸ „Are not -political values - puppets manipulated from behind the scenes by comprehensive doctrines.“ Rawls 1997, 585.

⁷⁶⁹ Rawls 1980/1992, 305 - 306/84 – 85.

⁷⁷⁰ Damit erörtere ich, dass sich Rawls eine Erkenntnistheorie sozusagen zuschreibt, die auf die Vorarbeitung der Themen basiert, die später in dem öffentlichen Forum unter Diskussion gestellt werden. Damit antworte ich auch auf die Einsprüche von Benhabib, dass Rawls' System, um dialogisch interpretiert zu werden, eine Erkenntnistheorie voraussetzen soll. Benhabib 1995, 417.

Art von Selbstdialog, den Rawls andeutet, ist auch ein moralischer Dialog. Er ist die Ausgangsposition und es scheint bei Rawls, dass dieser Dialog offen ist und keine Grenze hat. Dadurch haben die Teilnehmer später die Gelegenheit im Rahmen einer politischen Gesellschaft durch den Status einer gegenseitigen Anerkennung der Unterschiedlichkeit der Mit-partizipatoren zu verstehen. Der Selbstdialog schafft die Voraussetzungen, um die Anwesenheit des Gesprächspartners zu schätzen, wenn später im Laufe eines Dialogs über politische Themen die Rede ist. Der Selbstdialog soll nicht als eine egoistische Selbstdefinierung, sondern als eine Bearbeitung unsere innere „Ich“ betrachtet werden und ist die Vorarbeit, um uns besser kennen zu lernen und Rücksicht auf die anderen später in der öffentlichen Sphäre zu nehmen. Ich stelle den Selbstdialog als ein Richtungspunkt bei Rawls vor, indem allgemeine Vorstellungen der Teilnehmer repräsentiert wird, um innerhalb des Verfahrens bezüglich der politischen Konzeption der Gerechtigkeit Prinzipien und Institutionen zu begründen, damit die vertretenen Aspekte wahrgemacht sind, und gleichzeitig das Beisein solcher Präjudizien die Unterschiedlichkeit zwischen unseren Vorstellungen und den Thesen den anderen ausdrückt. Damit will ich betonen, dass die Deliberation durch den Selbstdialog ihre Basis konstruiert, um innerhalb einer politischen Gesellschaft zu ergründen ist. Schon die ersten Elemente der Gegenseitigkeit sind als Fundament in dem Selbstdialog zu sehen, die sich später entwickeln werden, damit sie im Rahmen des Überlegungsgleichgewichts stärker werden. Die Bedeutung der Gegenseitigkeit in dem deliberativen Verfahren wird schon im Selbstdialog als Gedanke behandelt, und danach wird sie in der Form des Überlegungsgleichgewichts weiter entfaltet. Nach Rawls besteht die moralische Deliberation in geprüften Prinzipien miteinander, bis ein Zustand des „reflective equilibrium“ erreicht ist. Die Anwesenheit des Überlegungsgleichgewichts⁷⁷¹ ist ein Schlüssel für die friedliche Zusammenarbeit zwischen der Partizipation und der Deliberation, die mit Betrachtungen von Vernünftigkeit und Übereinstimmungen zusammengekommen wird. All dies sind Elemente, von denen Rawls glaubt, dass sie wieder erkannt werden, sobald die Parteien die Logik des öffentlichen

⁷⁷¹ Ich habe schon im Kapitel 3.2.2 angedeutet, dass ich das Überlegungsgleichgewicht als die Formulierung der Gegenseitigkeit lese. Durch das Überlegungsgleichgewicht ersetzen sich die Teilnehmer an der Stelle der Mit-Beteiligte.

Dialogs begreifen. Demnach ist für Rawls das Prinzip der Partizipation wichtig, nicht weil dieses allein die Auffassung eines guten Lebens impliziert, aber weil sein Model über die Auffassung des Individuums schließlich zu einer sozialen Autonomie führt.⁷⁷² Dadurch wird die moralische Einheit erreicht.

Anschließend beinhaltet der öffentliche politische Dialog eine pluralistische Perspektive und zieht jede Vorstellung der Teilnehmer in Betracht. Nach Rawls nimmt der politische Dialog verschiedene Formen an, um sein Ziel zu erreichen. Es geht dabei um die Frage, dass weder die Deliberation der Demokratie, noch die Demokratie der Deliberation vorgeordnet wird. Der Dialog hat die Funktion diese Beziehung zu bewahren, und um es erreicht zu werden, ein Konsens im bezog auf „matters of justice“ und „consitutional issues“⁷⁷³ zu bestimmen. Dann sind Aussage wie die folgende nicht nachvollziehbar: „Die Subjekte des Konsenses sind in Rawls’ Darstellung nicht Personen, sondern vernünftige umfassende Lehren, was Rawls mit der Hypothese zu plausibilisieren sucht, dass jede Person einer Lehre zuzuordnen sei.“⁷⁷⁴ Ich würde es nicht so formulieren, sondern ich würde sagen, dass der Konsens bei Rawls das Ergebnis der Zusammenarbeit der Bürger nach gegenseitigem Austausch von Argumente ist. Die Bürger teilen verschiedene Vorstellungen im bezog auf verschiedene politische Themen. Sie versuchen einen gemeinsamen Weg trotz der Meinungsverschiedenheiten einzugehen, und obwohl das Faktum des Pluralismus im Weg steht, ist es möglich einen Konsens zu erzielen.

Der Dialog als Mittel des Konsenses unterschätzt nicht die Bedeutungen der Kompromiss. Es ist klar, dass die durchgeführten Diskussionen mittels Argumente nicht das Beisein von Kompromissen⁷⁷⁵ ausschließen. Im Laufe der Argumentation werden die Betroffenen entscheiden, inwiefern so etwas notwendig oder nicht ist. Es ist nicht nötig, dass ein bestimmter Konsens hält,

⁷⁷² In dieser Art und Weise kann auch die Argumentation von Joshua Cohen verstanden werden. Cohen 1993, 270 – 291.

⁷⁷³“To be more precise it is the function of judicial review to determine when comprehensive doctrines have inappropriately moved beyond their domestic sphere, when they have moved into the public realm and sought to determine basic questions of justice and public policy“Rawls 1993/1998, 233/335. Es mag sein, dass Rawls nicht wie Gutmann - Thomson (1996) auf die genauen Details eingeht, was exakt nach der gelungenen Deliberation passiert wird, aber es ist ihm von Bedeutung am meisten die Basis einer effektiven Deliberation zu liefern.

⁷⁷⁴ Niesen 2001, 35.

⁷⁷⁵ Rawls 1993/1998, 58/132.

sondern dass die Gründe für diesen Konsens immer gerechtfertigt sind. Rawls spricht nicht für eine ewige Übereinstimmung. Er betont nur, dass das allgemeine Interesse Angelegenheit einer Debatte sein soll. Der Versuch besteht daran, dass eine Art von Einheit trotz der Konflikte entsteht. Der Dissens bringt die gewünschte Einheit in dem politischen Bereich. Was Rawls eigentlich sagen will, ist in Ermangelung der rivalisierenden Ansprüche und kontroversen Interessen, – das Faktum des Pluralismus – wichtig für eine politische Debatte ist. Rawls zielt darauf ab, eine tatsächliche Deliberationsprozedur zu erschaffen, ohne die normative Elemente abzuwerfen. Ich lese Deliberation bei Rawls als ein Verfahren, in dem von Gründen die Rede ist, um politische Probleme durch Dialog aufzuklären, der unter eine kooperative Zusammenarbeit stattfindet. Wenn jemand auf konkrete Vorschläge wartet, dann wird er enttäuscht. Rawls versucht erkennen zu lassen, dass erst ein Plan nötig ist, um die Richtlinien zu geben, und dann liegt auf der Hand eine geeignete Lösung zu finden.

Rawls will einen minimalen Konsens schaffen, indem die Präjudizien – die politische Gerechtigkeitsauffassung – einige Schwierigkeiten⁷⁷⁶ beiseite lassen, um der Prozess der Deliberation auf der richtigen Basis zu gründen. Solange Diskussionen mittels einer politischen Gerechtigkeitskonzeption stattfinden, und auf dieses Mittel gerichtet sind, womit Freiheit und Gleichheit in den Institutionen verwirklicht werden konnten, nimmt die deliberative Demokratie ihr wahres „Ich“ an. Der „Kompass“ der politischen Gerechtigkeitskonzeption gründet eine spezielle Form der deliberativen Demokratie, die mit dem Selbstdialog anfängt und vollendet in der Hintergrundkultur durch einen öffentlichen Dialog über politische Angelegenheiten. Ich schließe mich in dieser Hinsicht der Punkt von Mouffe ein: „Rawls’s political philosophy could help us to defend democracy by deepening and extending the range of democratic practices through the creation of new subject positions within a democratic matrix.“⁷⁷⁷

Ein anderer wichtiger Punkt um die Rolle des Dialogs bei Rawls zu verstehen, ist zu sehen, wie die Bürger dazu stehen. Die Bürger sind aktive

⁷⁷⁶“We must distinguish between a public basis of justification generally acceptable to citizens on fundamental questions and the many nonpublic bases of justification belonging to the many comprehensive doctrines acceptable only to those who affirm them.“ Rawls 1993/1998, xix/16.

⁷⁷⁷ Mouffe 1993, 57. Mouffe liefert eine kritische Rekonstruktion der Rawlschen Theorie aber er kritisiert sie als eine begrenzte Perspektive, die eine Art Politik adressiert, die in den folgenden Jahren verlegt worden ist. Vgl. Mouffe 1993, 41 – 59.

Mitglieder der Gesellschaft. Sie sind nicht im voraus als Wesen seines Systems vorgeplant.⁷⁷⁸ Forst hebt hervor: „Rawls präjudiziert nicht die nichtöffentliche Identität von Personen.“⁷⁷⁹ Durch ihre Überlegungen kommen bereit in der öffentlichen Diskussion teilzunehmen und richtig zuzuhören. Sie haben eine Art von Haltung, die als „eine faire Gesinnung,“ beschrieben werden kann, „wenn es darum geht, zu entscheiden, wann man vernünftigerweise Zugeständnisse an die Auffassungen anderer machen sollte“⁷⁸⁰. Dabei „begreift Rawls die Bürden des Urteilens als Faktoren deren Berücksichtigung demokratische Bürger, nicht moralisch – epistemologische Subjekte, einander schulden.“⁷⁸¹ Die Bürger erkennen was es bedeutet, dialogisch zu handeln und Gründe für ihre Thesen zu geben.⁷⁸² „if we argue (for example) that religious liberty of some citizens is to be denied, we must give them reasons they can not only understand but reasons we might reasonably expect that they, as free and equal citizens, might also accept“⁷⁸³. Sie erkennen sie als „Mitautoren“ der Prozeduren, die durch den öffentlichen Vernunftgebrauch ihre Rolle verwirklichen. „A citizen engages in public reason when he or she deliberates within a framework of what he or she sincerely regards as the most reasonable political conception of justice, a conception that expresses political values that others, as free and equal citizens might also reasonably be expected reasonably to endorse.“⁷⁸⁴ Die öffentliche Rechtfertigung hat dann nicht nur mit geltendem Austausch von Gründen, sondern auch mit Argumente, die auf die Mitbürger angewiesen sind.

Die deliberative Konzeption von Demokratie beruht auf dem Vernunftgebrauch, der konstitutiv im Kontext der Institutionen übersetzt wird, solange die Bürger danach streben das Ideal der Deliberation zu folgen. Rawls will damit zeigen, dass der Dialog die Rolle der politischen Gerechtigkeitskonzeption sozusagen preist. Der Dialog zeigt die Bedeutung

⁷⁷⁸ Rawls wurde am meisten bezüglich seiner Beschreibung der Personen im Urzustand kritisiert. Meines Erachtens haben die Personen im Urzustand nicht ihr volles Wesen Die Entwicklung der Personen im öffentlichen Forum ist Rawls' Betrachtung.

⁷⁷⁹ Und dazu kommentiert er weiter: „Als Person der Rechtsbeziehungen bleibt Saulus die gleiche Person, auch wenn er zu Paulus wird.“ Es könnte nicht besser formuliert werden. Forst 1995, 217.

⁷⁸⁰ Rawls 1993/1998, 217/317 – 318.

⁷⁸¹ Cohen 1994, 1504 – 1507.

⁷⁸² Rawls betont, dass die Mitglieder der Gesellschaften sich immer in Auseinandersetzungen mit den Problemen konfrontieren sollen, ansonst kehren sie in Situationen wie die der Weimar Republik zurück. Rawls 1993/1998, xxix/24.

⁷⁸³ Rawls 1997, 579.

⁷⁸⁴ Rawls 1997, 581.

einer solchen politischen Konzeption, deren ihre Status im öffentlichen Forum bewiesen wird. Der Dialog hat mehr mit den Gedanken zu tun, die in der öffentlichen Deliberation von Bedeutung sind. Es mag sein, dass die Teilnehmer verschiedene Thesen vertreten, aber sie sind der gleichen Meinung über das Wesen des Vernunftgebrauchs, der die politische Konzeption der Gerechtigkeit bestätigt. Die Partizipation hat mit der öffentlichen Auseinandersetzung zu tun und die Anerkennung der Zusammenarbeit zwischen gleichberechtigten Bürger. Solange diese Bedingungen erfüllt werden, handeln die Bürger als Gesetzgeber, und entscheiden wie so eine Form Zusammenarbeit weiter funktioniert. „Citizens vote for representatives and for particular laws (except at a state or local level when they may vote directly on referenda questions, which are rarely fundamental questions).⁷⁸⁵

⁷⁸⁵ Rawls 1997, 577.

Schlussbemerkungen

Unter der Perspektive, dass es nicht nötig ist, eine neue oder alternative deliberative Demokratiekonzeption⁷⁸⁶ zu geben, finde ich die deliberative Elemente einer solchen Konzeption bei Habermas und Rawls. Mein Ziel war, mit dieser Arbeit die Theorien von Habermas und Rawls zusammenzubringen und die Grundsätze ihrer deliberativen Demokratietheorie zu untersuchen. Einerseits habe ich absichtlich nicht darauf bestanden die genauen Grenzen zwischen der liberalen Tradition und der so genannten Diskurstheorie von Habermas zu ziehen. Und andererseits wollte ich mich auch nicht ausschließlich auf die Auseinandersetzung der beiden Philosophen in *The Journal of Philosophy* einschränken.⁷⁸⁷ Ich wollte zeigen, in welchem Sinn die Rolle des Diskurses interpretiert werden kann, solange dieser Diskurs unter der Überprüfung der Öffentlichkeit gesetzt wird. Bei Habermas bin ich davon ausgegangen, dass man die Ausgangsposition – ideale Sprechsituation – seines Systems akzeptieren⁷⁸⁸ könnte, und dann habe ich versucht zu zeigen, ob die Bedingungen, die er liefert, deliberativ interpretiert werden können. Und ich habe im Fall von Rawls seine deliberative Konzeption der Demokratie dialogisch genannt, und habe seine deliberative Partialdemokratiekonzeption untersucht. Obwohl beide Philosophen nach Grundlagen suchen, auf denen eine deliberative Demokratie beruhen kann, nehmen sie trotz der scheinbaren Ähnlichkeiten⁷⁸⁹, verschiedene Richtungen, um ihre Ziele zu erreichen. Es geht

⁷⁸⁶ Daher folge ich in dieser Hinsicht Rawls' These: „A political conception need not be an original creation but may be only articulate familiar intuitive ideas and principles so that they can be recognized as fitting together in a somewhat different way than before.“ Rawls 1985/1992, 228 /262.

⁷⁸⁷ Ich beziehe mich oft auf diese Diskussion, aber mein Ziel war das deliberative System der Beiden zu untersuchen. Die Rahmen der vorgenannten Auseinandersetzung sind im Vergleich zu meinem Ziel breiter gestellt.

⁷⁸⁸ Ich habe die Entwicklung von Habermas System nachvollgezogen, um den Aufbau seiner Vorstellungen über eine deliberative Demokratietheorie nachzugehen, obwohl ich an den widersprüchlichen Charakter der Zusammenarbeit zwischen seines Begriffes der „idealen Sprechsituation“ und seiner Aussage misstrauisch bin, nämlich dass die deliberative Form von Demokratie auf reale Diskurse basieren soll. Ich frage mich nur, wie seine prozeduralistische diskursive Form von deliberativer Demokratie auf diesem wackligen Fundament zu rechtfertigen ist, wenn im Grunde seine hypothetische Voraussetzung die Wahrhaftigkeit der realen Diskurse unter Frage stellt.

⁷⁸⁹ Ich teile nicht die Meinung von McMahon, dass die Unterschiede in den Theorien von Habermas und Rawls im Grunde genommen wertlos sind. McMahon 2002, 111 – 129. Ich nehme eher an, dass, obwohl sie ähnliche Ausgangspositionen haben, sie unterschiedliche Systeme aufbauen, um das politische Ideal der Deliberation zu begründen.

um den Unterschied bezüglich der gelieferten Rechtfertigungen, unter denen die öffentlichen Gründe, die deliberative Form von Demokratie benötigt, begründet werden.

Einerseits erkennen Habermas und Rawls die Bedeutsamkeit der Veränderung an, dass die Demokratietheorie neu zu definieren ist, um sie von der Krise, in die sie geraten ist, zu befreien. Eine Demokratietheorie muss durch eine neue Basis bestimmt zu werden, deshalb soll der Grundstein der öffentlichen Deliberation dazu beitragen. Sowohl Habermas als auch Rawls fangen mit dieser Bedienung an, und während das Faktum des Pluralismus in Betracht gezogen wird, entwickeln sie ihre Thesen über die deliberative Demokratie. Andererseits sind sie davon überzeugt, dass freistehende Diskussionen die richtige Basis vernünftiger politischer Entscheidungen sein können. Gleichzeitig gehen sie davon aus, dass eine deliberative Demokratiekonzeption nicht auf Verhandeln – bargaining – basieren soll, sondern die Betroffene sollen unter ihrem Status sich deliberativ gegenüber den politischen Themen einstellen, und Gründe dafür liefern, die ihre Entscheidungen rechtfertigen können. Die Ergebnisse werden dann die gleiche Bedeutung für alle Betroffene gewährleisten.

Habermas denkt, dass die Deliberation die beste mögliche Antwort auf die heutige Krise der Demokratie ist. Er ist zuversichtlich, dass eine deliberativ fundierte Demokratietheorie nur in Zweifel gezogen werden kann, wenn sie von anderen deliberativ gegründeten Entscheidungen übertroffen worden ist. Habermas scheint mir, solange er die deliberative Demokratie auf Kosten der Rechtfertigung eines Rechtsstaates aufzulösen versucht, seinen Begriff des idealen Diskurses fortzusetzen. Habermas interessiert sich nicht für die Anwendung von Prinzipien an demokratischen Institutionen. Es ist nicht ein System, das mit Traditionen und Institutionen verbunden ist – Rawls betont im Gegenteil, während z. B. auf die Einwirkung der Grundgüter aufmerksam macht, dass die Basis einer wohlgeordneten Gesellschaft von Bedeutung ist, um die deliberative Konzeption der Demokratie zu gewährleisten. Nach Habermas ist ein Verfahren deliberativ demokratisch gestellt und kann akzeptiert werden, solange alle möglichen Themen unter kontroverse Diskussionen gestellt sind. Er scheint mir nicht zu unterscheiden, wie es Rawls macht, zwischen

Weltanschauungen, die als Gründe⁷⁹⁰ einer deliberativen Diskussion betrachtet werden können. Habermas denkt, dass alle Arte von Betrachtungen in Kauf genommen werden sollen. Für ihn zählt die Entwicklung universeller Prinzipien. Habermas vertritt die Meinung, dass die Teilnehmer das Wesentliche aller Themen nachprüfen sollen, und alle offen bleiben sollen. Er ist davon überzeugt, dass alle Betroffenen unter den Status zwar einem offenen aber diffusen Verfahren in verschiedenen Hinsichten übereinstimmen würden. Dadurch stellt Habermas sein System in Frage, nämlich dass die diskutierten oder vorgeschlagenen Überlegungen im Rahmen der Öffentlichkeit, solange die Teilnehmer in einem unbegrenzten Diskurs keine Richtlinien haben, mit ihren persönlichen Konzeptionen weniger verbunden sind, weil der Sinn von Habermas Deliberation ist, dass nicht die Selbst-entwicklung⁷⁹¹ der Betroffene im Mittelpunkt dieses deliberativen Systems steht, sondern die Bedingung des besten Arguments.

Und während Habermas die Bedeutung des besten Argumentes preist, und die Bedeutung einer Gerechtigkeitskonzeption⁷⁹² auf zweite Stelle stellt, argumentiert Rawls für Entwicklungen, die an das Interesse jedes Teilnehmers zu zumuten ist. Rawls sucht nicht nach der Wahrheit durch seine vorgeschlagene Theorie, sondern er zielt darauf, eine annehmbare öffentliche Grundlage für eine mögliche Übereinstimmung zu leisten. Von diesem Punkt sieht man, dass die zwei Philosophen verschiedenen Richtungen nachgehen. Nach Habermas geht es eher um die Frage, wie das beste Argument der öffentlichen Deliberation dienen kann, um die Wahrheit der befürwortenden Vorschläge über Prinzipien, wie Gerechtigkeit oder allgemeines Gut, fördern zu können. Nach Rawls ist die deliberative Demokratie die Basis politischer Legitimation, nämlich dass die politischen Institutionen nach dem allgemeinen Interesse richten, solange politische Angelegenheiten der Gegenstand deliberative stattgefundene

⁷⁹⁰ In der Diskussion über die deliberative Demokratie kam oft zur Sprache, dass nicht alle Vorstellungen als Gründe einer politischen Deliberation mitzählen sollen.

⁷⁹¹ Wenn die Teilnehmer keine Verbindung ihrer Weltanschauungen im Laufe der deliberativen Gegenüberstellungen ergründen können, wie kann dann Michelman die Habermaschen Perspektive „deep democracy“ nennen? Michelman 1999, 151 – 152. Die Anerkennung unserer Thesen in der öffentlichen Sphäre gehört zu den wichtigsten Punkten nicht nur einer gerechtfertigten Demokratietheorie, sondern auch einer deliberativen Demokratietheorie.

⁷⁹² Habermas kann nicht die Rolle einer Gerechtigkeitskonzeption in einem deliberativen System in Erwägung ziehen, weil sie nur in Form eines quasi „postmetaphysischen“ Begriffes betrachtet wird, im Sinne dass ein deliberatives System von prozeduralistischen argumentativen Elemente beherrscht wird, und auf Bestimmungen des Gutes verzichten soll.

Diskussionen sind.⁷⁹³ Rawls gründet sein politisches Ideal der Deliberation auf eine politische Gerechtigkeitskonzeption, die als Präjudiz gerufen ist zu wirken, nicht um den Lauf der Entscheidungen zu organisieren, sondern mehr als Orientierung zu bewirken. Dabei ist es auch zu sehen, dass um so einen Orientierungsmittel zu anerkennen, Rawls Wert legt auf die dialogische Selbsterkennung⁷⁹⁴, die die öffentliche Deliberation fortsetzt, um ihre Ergebnisse mit den ursprünglichen Vorstellungen der Beteiligten in einigermaßen zusammenzubringen. Indem bei Habermas die deliberative Form von Demokratie als Verfahren der Systemsteuerung interpretiert werden kann, ist sie bei Rawls als Lebensform zu buchstabieren.

Nach Rawls ist es wichtig, dass die Unterscheidung zwischen politischen und nicht-politischen Gründen⁷⁹⁵ in einer deliberativen Diskussion klar gestellt wird. Es geht nicht um die Darstellung einer statischen⁷⁹⁶ Gesellschaft, sondern um die Basis, die die fairen Kooperationsbedingungen gesichert sind. In dieser Richtung argumentiert Cohen⁷⁹⁷ auch, wenn er sagt, dass Rawls deliberativ eine Demokratisierung des Liberalismus gearbeitet hat. Rawls liefert eine Entwicklung, indem er eine neue Dimension in der Betonung der Partizipation machbar macht. Rawls argumentiert für die politische Perspektive und die aktive Partizipation der Teilnehmer. Er verbindet die Bedeutung aktiver Partizipation mit der Rolle der Bürgerschaft.⁷⁹⁸ Er hat nämlich nach dem politischen Grund gesucht, damit die Partizipationsbedingungen gedient werden, und weiter

⁷⁹³ Rawls 1997, 580.

⁷⁹⁴ Ich habe es als eine Art Selbst - Dialog bei Rawls interpretiert.

⁷⁹⁵ McCarthy betrachtet die Unterscheidung zwischen politischen und nicht – politischen Gründen als problematisch. Er kritisiert die Argumentation von Rawls, indem er rhetorische Fragen stellt, wie solche: “Particularly when we are publicly debating differences concerning basic questions of justice that are rooted in our different comprehensive views, ought we to eliminate from the debate a public examination of the very considerations that gave rise to it?” McCarthy 1994, 52. Stellen wir jetzt auch eine rhetorische Frage: Haben wir als Personen das gleiche Verhalten gegenüber alle Personen unser Kreis? Wie oft haben wir uns bewusst oder unbewusst anders bezüglich der gegenüberstehenden Personen benommen? Kommt es nicht vor, dass wir nicht die gleichen Gedanken oder Diskussionen mit den gleichen Personen teilen? Diskutieren wir nicht mit bestimmten Menschen einige Themen, die wir mit anderen nicht für vorstellbar oder möglich halten? Die Antworten liegen auf der Hand.

⁷⁹⁶ Baynes charakterisiert die Form der Gesellschaft, die Rawls baut, statisch im Sinne dass alles im voraus bestimmt werden sollen, um eine idealen Basis politischer Angelegenheiten zu schaffen. Baynes 1992b, 56. Soweit ich es interpretieren kann, hat Rawls nicht so etwas vor, sondern er will mehr der Frage nachgehen, ob es eine Chance gibt, der alle Betroffene trotz der möglichen Meinungsverschiedenheiten zufrieden stellt.

⁷⁹⁷ Cohen 1994, 1503 – 1546.

⁷⁹⁸ Chambers liest falsch, meinem Erachten nach, die Argumentation von Rawls nur durch „den Urzustand.“ Chambers 1996.

entwickelt werden, indem öffentliche Zwecke schafft. Einerseits handelt es sich um öffentliche Partizipation, die durch gemeinsame Beratung und Handeln geprägt wurde. Und andererseits wird dadurch gemeint, dass Deliberation als die Dialektik der aktiven Pflicht der Bürgerschaft verstanden wird. Es hat nicht mit Argumenten zu tun, wie Habermas meint, dass bei Rawls „Menschenrechte und Volkssouveränität nicht aus derselben Wurzel sich herleiten“⁷⁹⁹, sondern es geht um die Frage, wie die Bürger ihre Aufgabe wahrnehmen, um die öffentliche Deliberation mit dem verbindlichen Sinn des Vernunftgebrauchs und der politischen Gerechtigkeitskonzeption erfüllt. Die politische Gerechtigkeitskonzeption ist Teil der öffentlichen Argumentation und Deliberation. Die Beteiligten benötigen nach einige Standards ihre öffentlichen Auseinandersetzungen in Form zu bringen. Rawls fragt sich, wenn keine politische Gerechtigkeitskonzeption⁸⁰⁰ die Ergebnisse eines deliberativen Verfahrens rechtfertigen kann, was kann es dann sein? Die politische Gerechtigkeitskonzeption als Präjudiz wird erfordert, weil dadurch der Bedeutung des Vernunftgebrauchs erfüllt wird. Die politische Perspektive bringt im Vorschein die politischen Begründungen der Teilnehmer und es wird im Laufe der Deliberation zeigen, was gerechtfertigt ist oder nicht. So eine Konzeption richtet nach den Gründen und den Rechtfertigungen der gleichberechtigten und freien Teilnehmer, die nach dem Kriterium der Gegenseitigkeit⁸⁰¹ darüber entscheiden. Rawls glaubt, dass die demokratische Deliberation durch die politische Gerechtigkeitskonzeption die kollektiven Interessen der Bürger entdeckt. Darauf zielt sie ab.

⁷⁹⁹ Habermas 1996b, 91. Habermas unterstellt, dass Rawls die Privilegierung der privaten über die politischen Freiheiten rechtfertigt. Aber wenn man die zwei Gerechtigkeitsprinzipien studiert, wird man feststellen, dass der zweite Gerechtigkeitsgrundsatz das Gegenteil der vorerwähnten Behauptung beweist.

⁸⁰⁰ Auch andere Vertreter – z. B. Gutmann-Thompson, Bohman – der deliberativen Demokratie reduzieren nicht die Rolle der Gerechtigkeitskonzeption im Name eines anderen Prinzips, aber sie erkennen sie nicht als Orientierungsmittel der Deliberation an.

⁸⁰¹ Rawls 1998, 43.

Literaturverzeichnis

Werke von Habermas und Rawls

- Habermas, J. 1969: Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstsein Frankfurter Studenten, Berlin.
- 1973a: Kultur und Kritik, Frankfurt/M.
 - 1973b: Wahrheitstheorien, in: Helmut von Fahrenbach (Hrsg.) Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag, Pfullingen, 211 – 266.
 - 1973c: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt/M.
 - 1981a: Theorie des kommunikativen Handelns. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Band1, Frankfurt/M.
 - 1981a: Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Band 2, Frankfurt/M.
 - 1981b: Philosophisch-politische Profile, Hannah Arendts Begriff der Macht Frankfurt/M. 228 – 248.
 - ⁵1982: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt/M.
 - 1983: Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln, Frankfurt/M.
 - ²1984: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M.
 - 1988: Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M.
 - 1989: Volkssouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff von Öffentlichkeit, in: Merkur 43, 2, 465 – 477.
 - 1990: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990. Frankfurt/M: Suhrkamp.
 - 1991: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/M.
 - 1992a: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechtes und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt/M.
 - 1992b: Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe. Praxis International 12, 1 - 19.
 - 1995a: Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism in: Journal of Philosophy 92, 109 – 131.

- 1995b: The Internal Relation between the Rule of Law and Democracy, in: European Journal of Philosophy vol. 3, 12 – 20.
- 1996a: Drei normative Modelle der Demokratie: Zum Begriff deliberativer Politik, in: H. Münkler (Hrsg.), Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie. München, 11 – 24.
- 1996b: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt/M.
- 1996c: Postscript to *Between Facts and Norms*, in: Mathieu Deflem (Hrsg.) Habermas, Modernity and Law, 135 – 150.
- 1998a: Die Postnationale Konstellation. Politische Essays, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- 1998b: Paradigms of Law, in: Michael Rosenfeld and Habermas and Andrew Arato, Habermas on Law and Democracy, Berkley, 13 – 25.
- 1999: Wahrheit und Rechtfertigung. Frankfurt/M.
- 2003: Der demokratische Rechtsstaat - eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?, in: Herlinde Pauer - Studer und Herta Nagl-Docekal (Hrsg.), Freiheit, Gleichheit und Autonomie, Wien, 117 – 135.

Rawls, J. 1951: Outline of a Decision Procedure for Ethics, in Philosophical Review 60, 177 – 197.

- 1971: A Theory of Justice, Cambridge, Mass., dt. (auf Grundlage eines revidierten Textes) Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1975.
- 1980: Kantian Constructivism in Moral Theory, in: The Journal of Philosophy 77, 515 – 572); dt. Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie, in: Rawls 1992, 80 – 158.
- 1985: Justice as Fairness: Political not Metaphysical, in: Philosophy & Public Affairs 14, 223 – 251; dt. Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch, in: Rawls 1992, 255 – 292.

- 1987: The Idea of an Overlapping Consensus, in: Oxford Journal of Legal Studies 7, 1 – 25; dt. Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses, in Rawls 1992, 293 – 332.
- 1988: The Priority of Right and Ideas of the Good, in: Philosophy and Public Affairs 17, 251 – 276; dt. Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten, in Rawls 1992, 364 – 397.
- 1989: The Domain of the Political and Overlapping Consensus, in New York University Law Review 64, 233 – 255; dt. Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses, in Rawls 1992, 333 – 397.
- 1992: Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978 – 1989, W. Hinch (Hrsg.), Frankfurt/M.
- 1993: Political Liberalism, New York; dt. Politischer Liberalismus, Frankfurt/M. 1998.
- 1995: Reply to Habermas, in: The Journal of Philosophy 92 132 – 180. dt. Erwiderung auf Habermas, in: Philosophischen Gesellschaft Bad Homburg und Wilfried Hinch (Hrsg.), Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, Frankfurt/M, 1997.
- 1997a: The Idea of Public Reason Revisited, in: S. Freeman (Hrsg.), Collected Papers, Cambridge, 573 – 615.
- 1997b: Das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs, in: Wilfried Hinch und Philosophische Gesellschaft Bad Homburg (Hrsg.), Zur Idee des Politischen Liberalismus: John Rawls in Diskussion, Frankfurt/M. 116 – 141.
- 1999a: The Law of Peoples, Cambridge.
- 1999b: The idea of Public Reason. Postscript, in: James Bohman, William Rehg (eds.), Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics, Cambridge.
- 2000: Lectures on the History of Moral Philosophy, in Barbara Herman (ed.), Cambridge.
- 2001: Justice as Fairness: A Restatement. Erin Kelly (ed.), Cambridge.

Literatur

- Alexy, R. 1992: Begriff und Geltung des Rechts. Freiburg/München.
- 1995: Recht, Vernunft, Diskurs: Studien zur Rechtsphilosophie. Frankfurt/M.
- Aristoteles: Politik. Oxford 1965.
- Abromeit, H. 1999: Volkssouveränität in komplexen Gesellschaften, in: Hauke Brunkhorst und Peter Niesen (Hrsg.). Das Recht der Republik, Frankfurt/M. 17 – 36.
- Ackerman, B. 1980: Social Justice in the Liberal State, New Haven.
- 1983: What is Neutral about Neutrality? in: Ethics 93, 372 – 380.
- 1995: Warum Dialog?, in: Bert van den Brink und Willen van Reijen (Hrsg.), Bürgerschaft, Recht und Demokratie, Frankfurt/M., 385 – 410.
- 2003: Deliberative Day, in: James S. Fishkin, Peter Laslett (eds.) Philosophy, Politics and Society 7: Debating Deliberative Democracy, Oxford 7 – 30.
- Ashenden, S. 1999: Pluralism within the Limits of Reason Alone? Habermas and the Discursive Negotiation of Consensus, in: Richard Bellamy and Martin Hollis (eds.), Pluralism and Liberal Neutrality, London, 117 – 136.
- Baghranian, M. und Ingram A. (Hrsg.) 2000: Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity. London.
- Barber, B. 1984: Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age; dt. Starke Demokratie: Über die Teilhabe am Politischen, aus dem amerikanischen von Christine Goldmann und Christel Erbacher- von Grumbkown 1994, Hamburg.
- 1989: Liberal Democracy and the Costs of Consent, in: Nancy L. Rosenblum (ed.), Liberalism and the Moral Life, London, 54 – 68.
- Barry, B. 1973: The Liberal Theory of Justice. Oxford.
- 1995: Justice as Impartiality, in: A Treatise on Social Justice, volume II. Oxford.
- Baynes, K. 1992a: The normative grounds of social criticism: Kant, Rawls and Habermas, New York.

- 1992b: Liberal Neutrality, Pluralism, and Deliberative Politics, in: *Praxis International* vol.12, no 1, 50 – 69.
 - 1992c: Constructivism and Practical Reason in Rawls, in: *Analyse und Kritik* vol.14, no.1, 18 – 32.
 - 1995: Democracy and Rechtsstaat: Habermas's Faktizität und Geltung, in: K. White (ed.) *The Cambridge Companion to Habermas*, 201 – 232.
 - 1997: Deliberative Democracy and the Regress problem: Response to Michelman, in: *The Modern Schoolman* 47, 331 – 336.
- Benhabib, S. 1985: The methodological illusions of modern political theory. The case of Rawls and Habermas, in: *Neue Hefte für Philosophie*, 21, 47 – 74.
- 1986: *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York.
 - 1992: *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge.
 - 1995: Liberaler Dialog kontra Kritische Theorie diskursiver Legitimierung in: Bert van den Brink und Willen van Reijen (Hrsg.), *Bürgerschaft, Recht und Demokratie*, Frankfurt/M., 411 – 431. (1989: *Liberal Dialogue versus a Critical Theory of Discursive Legitimation*, in: Nancy L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, London, 143 – 156).
 - 1996: *Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy*, in: Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference*, Princeton, 67 – 94.
- Bernhard, P. 2001: *Deliberative Öffentlichkeit*, in: Lutz Wingert und Klaus Günther (Hrsg.) in: *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Frankfurt/M, 655 – 677.
- Bessete, J. M. 1980: *Deliberative Democracy: The Majority Principle in Republican Government*, in: R. A. Goldwin and W. A. Schambra (eds.), *How Democratic is the Constitution?* Washington, 102 – 116.
- Bittner, R. 1997: *Die Hoffnung auf politischen Konsens*, in: Wilfried Hirsch und Philosophische Gesellschaft Bad Homburg (Hrsg.), *Zur Idee des Politischen Liberalismus: John Rawls in Diskussion*, Frankfurt/M. 39 – 51.
- Blaug, R. 1996: *New Theories of Discursive Democracy. A user's guide*, in: *Philosophy and Social Criticism*, 22, 49 – 80.

- Bohman, J. 1996: *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy*. Cambridge.
- 1998: The Coming of Age of Deliberative Democracy, in: *The Journal of Political Philosophy*, volume 6, 400 – 425.
- Bohman, J. - Rehg W. 1999: Introduction, in: James Bohman, William Rehg (eds.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge, x-xxx.
- Chambers, S. 1995: Discourse and Democratic practices, in: K. White (ed.) *The Cambridge Companion to Habermas*, 233 – 257.
- 1996: *Reasonable Democracy: Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*. Cornell.
- Cohen, Jean. L. and A. Arato 1992: *Civil Society and Political Theory*, Cambridge.
- 1988: Discourse ethics and civil society, in: *Philosophy and Social Criticism* 14, 315 – 337.
- Cohen, Joshua 1986: An epistemic Conception of Democracy, in: *Ethics* 97, 26 –38.
- 1989: “Deliberation and Democratic Legitimacy“, in: A. Hamlin and Philip Petit (eds.) *The Good Polity: Normative Analysis of the State*. Oxford, 17 - 34.
 - 1991: Review Symposium on Democracy and its Critics, in: *Journal of Politics* vol. 53, no. 1, 221 – 225.
 - 1993: Moral Pluralism and Political Consensus, in D. Copp, J. Hampton and John Roemer (eds.), *The Idea of Democracy*. Cambridge, 270 – 291.
 - 1994: A More Democratic Liberalism, in: *Michigan Law Review* 92, 1503 – 1546.
 - 1996: Procedure and Substance in Deliberative Democracy, in: S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference*. Princeton, 95 – 119.
 - 1998: Democracy and Liberty, in: J. Elster (ed.) *Deliberative Democracy*. Cambridge, 185 – 231.
 - 2002: Taking People as They Are? in: *Philosophy and Public Affairs* 30, no. 4, 363 – 386.
 - 2003: For a Democratic Society, in: Samuel Freeman (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, 86 – 138.

- Cohen, G. A. 1992: Incentives, Inequality, and Community, in: Grethe B. Peterson (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values*, 13 Salt Lake City, 263 – 329.
- Conze, W., Meier, Ch., Reimann Hans-Leo, Maier, H., 1972: Demokratie, in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch- sozialen Sprache in Deutschland. Band 1, A-D*, Stuttgart, 821 – 899.
- Cooke, M. 1999: Habermas, Feminism and the Question of Autonomy, in: Peter Dews (ed.) *Habermas: A Critical Reader*. Oxford, 178 – 210.
- Daniels, N. 1996: Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice, in: *Cambridge Studies in Philosophy and Public Policy*, Cambridge.
- 2000: Reflective Equilibrium and Justice as Political, in: Victoria Davion und Clark Wolf (Hrsg.), *The Idea of A Political Liberalism. Essays on Rawls*, N. York, 127 – 154. (entspricht Kapitel 8 von *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*).
- Davion V. und Wolf Clark 2000: Comprehensive Justice to Political Liberalism, in: Victoria Davion and Clark Wolf (eds.) *The Idea of Political Liberalism. Essays on Rawls*, 1 – 15.
- Debrunner, A. 1947: "Demokratia", in: *Festschrift für E. Tiesche*. Bern 11 – 24.
- Dews, P. Faktizität und Geltung und Öffentlichkeit, in: *Deutsche Zeitschrift der Philosophie*, 41, 359 – 364.
- Detel, W. 2000: System und Lebenswelt bei Habermas, in: Stefan Müller – Doohm (Hrsg), *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit „Erkenntnis und Interesse“*, Frankfurt/M. 175 – 197.
- Druwe, U. 2002: Autonomie, in: Schultze Rainer – Olaf, Dieter Nohlen (Hrsg.), *Lexikon der Politikwissenschaft, Theorien, Methoden, Begriffe. Band 1 A - M*, München, 54 – 55.
- Dryzek, J. S.1990: *Discursive Democracy: Politics, Policy, and Political Science*. Cambridge.
- 2000: *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford.
- Eriksen, Erik Oddvar und Weigard Jarle (eds.) 2004: *Understanding Habermas: Communicating Action and Deliberative Democracy*, London.

- Estlund, D. 1993: Who is Afraid of Deliberative Democracy? On the Strategic/deliberative Dichotomy in Recent Constitutional Jurisprudence, in: Texas Law Review, 71, 1437 – 1477.
- 1999: Beyond Fairness and Deliberation: The Epistemic Dimension of Democratic Authority, in: James Bohman, William Rehg (eds.), Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics, Cambridge, 173 – 204. (entspricht dem Artikel von The Modern Schoolman 1997, 74, 259 – 276.
- Fabienne, P. 1996: The Possibility of Justice. Aggregation vs. Deliberation in social choice, Bamberg.
- Fishkin, J. and Laslett Peter (eds.) 2003: Debating Deliberative Democracy in Philosophy, Politics and Society 7. Oxford.
- Forst, R. 1995: Welche Person? Wessen Gemeinschaft? Zur Kontroverse zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, in: Bert van den Brink und Willen van Reijen (Hrsg.), Bürgerschaft, Recht und Demokratie, Frankfurt/M., 213 – 244.
- 1996: Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus. Frankfurt/M.
 - 1997: Gerechtigkeit als Fairness: ethisch, politisch oder moralisch? in: Wilfried Hinsch und Philosophische Gesellschaft Bad Homburg (Hrsg.), Zur Idee des Politischen Liberalismus: John Rawls in Diskussion, Frankfurt/M. 396 – 419.
 - 1999: Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit. Rawls' Politischer Liberalismus und Habermas' Diskurstheorie in der Diskussion, in: Hauke Brunkhorst und Peter Niesen (Hrsg.). Das Recht der Republik, Frankfurt/M. 105 – 168.
- Fraser, N. 1989: Unruly practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory. Minneapolis.
- 1997: Justice Interruptus. Critical Reflections on the „Postsocialist.“ New York und London.
- Freeman, S. 1992: Original Meaning, Democratic Interpretation, and the Constitution, in: Philosophy and Public Affairs 21, no.1, 11 – 42.
- 2000: Deliberative Democracy: A Sympathetic Comment, in: Philosophy and Public Affairs, vol.29, number 4, 371 – 418.

- 2003: Introduction: John Rawls – An Overview, in: Samuel Freeman (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, 1 – 61.
- Friedman, M. 2000: John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People, in: Victoria Davion and Clark Wolf (eds.) *The Idea of Political Liberalism. Essays on Rawls*, 16 – 33.
- Galeotti, A. E. 1999: Neutrality and Recognition, in: Richard Bellamy and Martin Hollis (eds.), *Pluralism and Liberal Neutrality*. London, 37 – 53.
- Gander, Hans - Helmuth 2004: Otfried Höffe, in: Gisela Riescher (Hrsg.), *Politische Theorie der Gegenwart in Einzeldarstellungen*, Stuttgart 233 – 237.
- Gerstenberg, O. 1997: *Bürgerrechte und deliberative Demokratie. Elemente einer pluralistischen Verfassungstheorie*, Frankfurt/M.
- Geuss, R. 1981: *The Idea of A Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge.
- Giddens, A. 1994: *Beyond Left and Right. The future of radical Politics*; dt. *Jenseits von Links und Rechts*, hrsg. von Ulrich Beck 1997, Frankfurt/M.
- Giegel, Hans-Joachim 1992: Einleitung. Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften, in: Hans -Joachim Giegel (Hrsg.), *Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften*, Frankfurt/M. 7 – 17.
- Gimmler, A., 1998: *Institution und Individuum. Zur Institutionstheorie von Max Weber und Jürgen Habermas*, Frankfurt/M.
- Goodin, R. E. 2000: Democratic Deliberation Within, in: *Philosophy and Public Affairs* 29, 81 – 109.
- 2003: Democratic Deliberation Within, in: James S. Fishkin and P. Laslett (eds.) *Philosophy, Politics and Society 7: Debating Deliberative Democracy*, Oxford, 54 – 79.
- Gould, C. 1988: *Rethinking Democracy: Freedom and Social cooperation in Politics, Economy, and Society*, Cambridge.
- Gosepath, S. 2003: Gleichheit in Habermas' und Dworkins Theorien der Gerechtigkeit, in: Herlinde Pauer - Studer und Herta Nagl- Docekal (Hrsg.), *Freiheit, Gleichheit und Autonomie*, Wien, 94 – 116.

- Grimm, D. 2001: Bedingungen demokratischer Rechtssetzung, in: Lutz Wingert und Klaus Günther (Hrsg.) in: Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit, Frankfurt/M, 489 – 506.
- Greenawalt, K. 1994: On Public Reason, in: Chicago-Kent Law Review 69, 669 – 689.
- Günther, K. 1994: Individuelle Zurechnung im demokratischen Verfassungsstaat, in: B.Sharon Byrd, Joachim Hruschka, Jan C. Joerden (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Annual Review of Law and Ethik, Band 2, Berlin, 143 – 157.
- 1999: Welchen Personenbegriff braucht die Diskurstheorie des Rechts? Überlegungen zum internen Zusammenhang zwischen deliberativer Person, Staatsbürger und Rechtsperson, in: Hauke Brunkhorst und Peter Niesen (Hrsg.), Das Recht der Republik. Frankfurt/M. 83 – 104.
- Gutmann, A. 1993: The Disharmony of Democracy, in: Nomos XXXV, New York, 126 – 160.
- Gutmann, Amy and Thomson Dennis 1996: Democracy and Disagreement, Cambridge.
- 2003: Deliberative Democracy Beyond Process, in: James S. Fishkin and P. Laslett (eds.) Philosophy, Politics and Society 7: Debating Deliberative Democracy, Oxford, 31 – 53.
 - 2004: Why deliberative Democracy? Princeton.
- Hayden, P. 2002: John Rawls: Towards a Just World order, in: Political Philosophy now. Great Britain.
- Heming, R. 1997: Öffentlichkeit, Diskurs und Gesellschaft. Zum analytischen Potential und zur Kritik des Begriffs der Öffentlichkeit bei Habermas, Marburg.
- Hershovitz, S. 2000: A Mere Modus Vivendi? in: Victoria Davion and Clark Wolf (eds.) The Idea of Political Liberalism. Essays on Rawls, 221 – 230.
- Hinsch, W. 1997a: Politischer Konsens in einer streitbaren Welt, in: Wilfried Hinsch und Philosophische Gesellschaft Bad Homburg (Hrsg.), Zur Idee des politischen Liberalismus: John Rawls in der Diskussion, Frankfurt/M, 9 – 38.
- 1997b: Die Idee der öffentlichen Rechtfertigung und die Funktion des Urzustandes, in: Wilfried Hinsch und Philosophische Gesellschaft Bad

- Homburg (Hrsg.), Zur Idee des politischen Liberalismus: John Rawls in der Diskussion, Frankfurt/M, 67 – 115.
- Höffe, O. 1976: Kritische Überlegungen zur Konsensustheorie der Wahrheit (Habermas), in: Philosophisches Jahrbuch 83, 2, 313 – 332.
- 1987: Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt/M.
 - 1988a: Zur Gerechtigkeit der Verteilung, in: Otfried Höffe (Hrg.) Eine Theorie der Gerechtigkeit. Berlin, 169 – 186.
 - 1988b: Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik. Stuttgart.
 - 1989: Präjudizien des Diskurses. Eine Erwiderung, in: Politische Vierteljahresschrift 30, Heft 2, 531 – 535.
 - 1992a: Ein transzendentaler Tausch: Zur Anthropologie der Menschenrechte, in: Philosophisches Jahrbuch 99, 1 - 28.
 - ⁴1992b: Ethik und Politik. Grundmodelle und Probleme der praktischen Philosophie. Frankfurt/M.
 - 1992c: Sieben Thesen zur Anthropologie der Menschenrechte, in: Otfried Höffe (Hrsg.), Der Mensch- ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie. Stuttgart, 188 – 211.
 - 1993: Eine Konversion der kritischen Theorie? Zu Habermas' Rechts- und Staatstheorie, in: Rechtshistorisches Journal 12, 70 – 88.
 - 1994: Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne, Frankfurt/M.
 - 1995: Menschenrechte und Tauschgerechtigkeit, in: P. Fischer (Hrsg.) Freiheit oder Gerechtigkeit. Perspektive Politischer Philosophie. Leipzig: 20 – 39.
 - 1996a: Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs, Frankfurt/ M.
 - 1996b: Subsidiarity as a principle in the Philosophy of Government, in: *Regional and Federal Studies*, Vol. 6, No.3, 56 – 73.
 - 1998: Some Kantian Reflections on a World Republic, in: Howard Williams und Graham Bird (eds.) *Kantian Review*, Vol. 2, 51 – 71.
 - 1999: Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München.

- 2000: Toleranz: Zur politischen Legitimation der Moderne, in: Rainer Forst (Hrsg.) Toleranz: Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend. Frankfurt/M. 60 – 76.
 - 2001: Gerechtigkeit: Eine philosophische Einführung. München.
 - 2002: Erwiderung, in Stefan Gosepath und Jean-Christophe Merle (Hrsg.) Weltrepublik: Globalisierung und Demokratie. München, 266 – 281.
 - ⁶2002a: Freiheit, in: Otfried Höffe (Hrsg.) in Zusammenarbeit mit Maximilian Forscher Christoph Horn und Wilhelm Vossenkuhl, Lexikon der Ethik. München, 67 – 70.
 - ⁶2002b: Methoden der Ethik, in: Otfried Höffe (Hrsg.) in Zusammenarbeit mit Maximilian Forscher Christoph Horn und Wilhelm Vossenkuhl, Lexikon der Ethik. München, 173 – 176.
 - 2004: Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung. München.
- Hofmann, W. 2004: Jürgen Habermas, in: Gisela Riescher (Hrsg.), Politische Theorie der Gegenwart in Einzeldarstellungen, Stuttgart, 209 – 215.
- Holden, B. 1974: The Nature of Democracy. London.
- Hölscher, L. 1978: Öffentlichkeit, in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch- sozialen Sprache in Deutschland. Band 4 (Mi - Pre) Stuttgart, 413 – 467.
- Homer Odyssee. Johann Heinrich Voss, Band 1, 1914.
- Horn, C. ⁶2002: Ideale, in: Otfried Höffe (Hrsg.) in Zusammenarbeit mit Maximilian Forscher Christoph Horn und Wilhelm Vossenkuhl, Lexikon der Ethik. München, 122.
- Jäger, W. 1973: Öffentlichkeit und Parlamentarismus. Eine Kritik an Jürgen Habermas, Stuttgart.
- James, Michael Rabinder 2004: Deliberative Democracy and the Plural Polity, Kansas.
- Katzner, L. 1980: The Original Position and the Veil of Ignorance, in: H. Gene Blocker and Elisabeth H Smith (eds.), John Rawls' Theory of Social Justice: An Introduction. Ohio, 42 - 70.
- Kettner, M. 2002: The Disappearance of Discourse Ethics in Habermas's Between Facts and Norms, in: Rene von Schomberg and Kenneth Baynes

- (eds.), *Discourse and Democracy. Essays on Habermas's Between Facts and Norms*. New York, 201 – 218.
- Klosko, G. 1993: Rawls's „Political“ Philosophy and American Democracy, in: *American Political Science Review*, vol. 87, 348 – 359.
- Kunczik, M. 1984: *Kommunikation und Gesellschaft. Theorien der Massenkommunikation*, Köln.
- Kymlicka, W. 1989: Liberal Individualism and Liberal Neutrality, in: *Ethics* 99, 883 – 905.
- 1990: *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford.
- Lambert, A. 2005: *Menschenrechte und ihre philosophische Begründung: Ein Vergleich zwischen Otfried Höffe und Jürgen Habermas*. Genf.
- Larmore, Ch. 1993: Die Wurzeln radikaler Demokratie in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41/2, 321 – 327.
- 1995: The Foundation of Modern Democracy. Reflection on Jürgen Habermas, in: *European Journal of Philosophy* 3, 55 – 68.
- 2001: Der Zwang des besseren Arguments, in: Lutz Wingert und Klaus Günther (Hrsg.) in: *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Frankfurt/M, 106 – 125.
- Levin. M. 1978: The Problem of Knowledge in the Original Position, in: *Auslegung* 5, 147 – 160.
- Luhmann, N./Habermas, J. 1971: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt/M.
- MacCormick, N. 1976: Justice: An Un-original Position in: *Dalhousie Law Journal* 3, 367 – 384.
- 1995: The Relative Heteronomy of Law, in: *European Journal of Philosophy*, vol. 3, 69 – 85.
- Manin, B. 1987: On Legitimacy and Political Deliberation, in *Political Theory*, vol.15, 338 - 368.
- Marneffe de Peter 1997: Rawls' Konzeption des öffentlichen Vernunftgebrauchs, in: Hirsch Wilfried (Hrsg.), *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, Frankfurt/M, 142 – 168.
- Marshaw, J. 1985: *Due Process in the Administrative State*. Yale.

- Maus, I. 1992: Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Kant, Frankfurt/M.
- 1998: Der Urzustand, in: Otfried Höffe (Hrsg.) John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit. Berlin, 71 – 95.
- McCarthy, T. 1980: Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas, Frankfurt/M. [Originalaufgabe: The Critical Theory of Jürgen Habermas, Boston, 1978].
- 1991: Ideals and Illusions: On Reconstruction and deconstruction in Contemporary Critical Theory, Cambridge.
- 1994: Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue, in: Ethics 105, 44 - 63.
- 1995: Practical Discourse and the relation between Morality and Politics, in: Revue Internationale de Philosophie, 49, no 4, 461 – 481.
- 1996: Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions, in: Rechtstheorie 27, 239 – 365.
- McMahon, Ch. 2002: Why there is no Issue Between Habermas und Rawls, in The Journal of Philosophy, vol. XCIX, no, 3, 111 – 129.
- Meier, Ch. 1970: Entstehung des Begriffs “Demokratie.“ Vier Prolegomena zu einer historischen Theorie. Frankfurt/M.
- 1999: Die Parlamentarische Demokratie. München.
- Mengel, Hans-Joachim 2002: Justiz und Politik, in: Schultze Rainer – Olaf, Dieter Nohlen (Hrsg.), Lexikon der Politikwissenschaft, Theorien, Methoden, Begriffe. Band 1 A - M, München 393 – 397.
- Michelman, F., 1988: Law’ Republic, in: The Yale Law Journal vol. 97, number 8, 1493 - 1537.
- 1999: How can the People Ever Make the Law? Critique of Deliberative Democracy, in: Bohman, James and Rehg William (eds.) Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics. Cambridge, 145 – 171. (entspricht dem Artikel von The Modern Schoolman 1997, 74, 311 – 330).
- Mill, John Stuart 1991: On Liberty and Other Essays, New York.
- Miller D. 2003: Deliberative Democracy and Social Choice in: James S. Fishkin and P. Laslett (eds.) Philosophy, Politics and Society 7: Debating Deliberative Democracy, 182 – 199.

- Miller, M. 1992: Rationaler Dissens. Zur gesellschaftlichen Funktion sozialer Konflikte, in: Hans -Joachim Giegel (Hrsg.), Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften, Frankfurt/M.31 – 58.
- Moellendorf, D. 2002: *Cosmopolitan Justice*, Oxford.
- Mouffe, Ch. 1993: *The Return of the Political*, London, 41 – 59.
- Mulhall, Stephen und Swift Adam 1996: *Liberals and Communitarians*, Oxford.
- Müller, Jörg Paul 1993: *Demokratische Gerechtigkeit. Eine Studie zur Legitimität und politischer Ordnung*. München.
- Nagel, Th. 1973: Rawls on Justice, in: *The Philosophical Review* 82, 220 – 234.
- Nida - Rümelin, J. 1999: *Demokratie als Kooperation*. Frankfurt/M. 59 -75.
- Niesen, P. 2001: Die politische Theorie des politischen Liberalismus: J. Rawls, in: Andre Brodocz/ Gary S. Schaal (Hrsg.), *Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung*, 23 – 54.
- O’Neill, S. 1996: Tensions in Rawls’s Liberal Holism, in: *Philosophy and Social Criticism*, 22, 27 –48.
- Pauly,W. 1989: *Wahrheit und Konsens. Die Erkenntnistheorie von Jürgen Habermas und ihre theologische Relevanz*. Frankfurt/M.
- Pinzani, A. 2000: *Diskurs und Menschenrechte. Habermas’ Theorie der Rechte im Vergleich*, Tübingen.
- Peters, B. 2001: *Deliberative Demokratie*, in: Lutz Wingert und Klaus Günther (Hrsg.) in: *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Frankfurt/M, 655 – 677.
- Pogge, T. 1989: *Realizing Rawls*. Ithaca, New York.
- 1999: A Brief Sketch of Rawls Life, in: Henry S. Richardson und Paul J. Weithman (eds.) *The Philosophy of Rawls. A Collection of Essays*. Band I: *Development and Main Outlines of Rawls’s Theory of Justice*. New York, 1 – 15.
- Post, R. 1995: *Constitutional Domains: Democracy, Community, Management*. Cambridge.
- Rasmussen, D. 1996: How is valid Law possible? A review of *Between Facts and Norms* by Jürgen Habermas, in: Mathiew Deflem (Hrsg.), *Habermas, Modernity and Law*, London, 21 – 43.

- Raz, J. 1982: Liberalism, Autonomy, and Politics of Neutral Concern, in: P.A. French, Theodore E. Uehling, Jr. and H. Wettstein (eds.), *Social and Political Philosophy* 7, 89 – 120.
- Rehg, W. –Bohman, J. Discourse and Democracy: The Formal and Informal Bases of Legitimacy in *Between Facts and Norms*, in: Rene von Schomberg and Kenneth Baynes (eds.), *Discourse and Democracy. Essays on Habermas's Between Facts and Norms*. New York, 31 – 60.
- Restorff, M. 1997: Die politische Theorie von Jürgen Habermas, Marburg.
- Richardson, H. S.1999: Democratic Intentions, in: James Bohman, William Regh (eds.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge, 349 - 382. (entspricht dem Artikel von *The Modern Schoolman* 1997, 74, 285 – 300).
- Rorty, R. 1998: The Priority of Democracy to Philosophy, in: M. D. Peterson/R. C.Vaughan (Hrsg.), *The Virginia Statute for Religious Freedom*, Cambridge, 175 – 196; dt. Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, in: *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart 1998, 257 – 288.
- Rössler, B. 2003: Bedingungen und Grenzen von Autonomie, in: Herlinde Pauer - Studer und Herta Nagl- Docekal (Hrsg.), *Freiheit, Gleichheit und Autonomie*, Wien, 327 – 357.
- Sandel, M. J. 1982: *Liberalism and the limits of Justice*. Cambridge.
- 1994: *Political Liberalism*. Book Review, in: *Harvard Law Review*, vol. 107, 1765 - 1794.
- Sartori, G. 1962: *Democratic Theory*, Westport.
- Shapiro, I. 2003: Optimal Deliberation?, in: James S. Fishkin and P. Laslett (eds.) *Philosophy, Politics and Society 7: Debating Deliberative Democracy*, 121 – 137.
- Scheit, H. 1987: *Wahrheit, Diskurs, Demokratie. Studien zur „Konsensustheorie der Wahrheit“*, Freiburg/München.
- Scheurman, William E. 2002: *Between Radicalism and Resignation: Democratic Theory in Habermas's Between Facts and Norms*, in: Rene von Schomberg and Kenneth Baynes (eds.), *Discourse and Democracy. Essays on Habermas's Between Facts and Norms*. New York, 61 – 85.

- Schmalz - Bruns, R. 1995: Reflexive Demokratie. Die demokratische Transformation moderner Politik. Baden - Baden.
- Schomberg, Rene von and Baynes Kenneth (eds.) 2002: Discourse and Democracy: Essays on Habermas's Between Facts and Norms, New York.
- Schultze, R. 2002: „Deliberative Demokratie“, in: Schultze Rainer – Olaf, Dieter Nohlen (Hrg), Lexikon der Politikwissenschaft, Theorien, Methoden, Begriffe. Band 1 A - M, München 119 – 120.
- 2002: „Konsens“ in: Schultze Rainer – Olaf, Dieter Nohlen (Hrsg.), Lexikon der Politikwissenschaft, Theorien, Methoden, Begriffe. Band 1 A - M, München 432 – 433.
- Shklar, J. 1989: The Liberalism of Fear, in: Nancy L. Rosenblum (ed.), Liberalism and the Moral Life, Cambridge, 21 – 38.
- Siep, L. 1997: Rawls' politische Theorie der Person in: Hinsch Wilfried (Hrsg.), Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, Frankfurt/M, 380 – 395.
- Stokes, G. 2002: Democracy and Citizenship, in: April Carter and Geoffrey Stokes (eds.) Democratic Theory Today, Cambridge, 23 – 51.
- Strecker, D. /Schaal, G. 2001: Die politische Theorie der Deliberation: Jürgen Habermas, in Andre Brodocz/ Gary S. Schaal (Hrsg.), Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung, 89 – 128.
- Talisso, R. 2001: On Rawls. A Liberal Theory of Justice and Justification, in: Wadsworth Philosophers Series. Belmont.
- Thukydides: Periclis Oratio Funebris, Lib. II, 35 - 47. Oxford 1960.
- Treibel, A. 2000: Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart, Bd. III, in: Korte Hermann, Schäfers Bernhard (Hrsg.), Einführungskurs Soziologie, Opladen.
- Tulis, K. J 2003: Deliberation Between Institutions, in: in: James S. Fishkin and P. Laslett (eds.) Philosophy, Politics and Society 7: Debating Deliberative Democracy, 200 – 211.
- Young, Iris Marion. 1996: Communication and the Order: Beyond Deliberative Democracy, in: Seyla Benhabib (ed.), Democracy and Difference, Princeton, 120 – 135.
- 1999: State, civil Society, and social justice, in: I. Shapiro/C. Hacker – Cordon (Hrsg.), Democracy's Value, Cambridge, 141 – 162.

- Warnke, G. 1992: Justice and Interpretation. Cambridge, 38 – 86 und 87 – 110.
- Warren, M. 1995: The self in discursive democracy, in: K. White (ed.) The Cambridge Companion to Habermas, 167 – 200.
- 2002: Deliberative Democracy, in: April Carter and Geoffrey Stokes (eds.) Democratic Theory Today, Cambridge, 173 – 202.
- Weihe, U. 1979: Diskurs und Komplexität. Eine Auseinandersetzung mit dem Handlungsbezug der Gesellschaftslehren von Habermas und Luhmann. Stuttgart.
- Wellmer, A. 1992: Konsens als Telos der sprachlichen Kommunikation?, in: Giegel, Hans-Joachim (Hrsg.), Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften, Frankfurt/M. 18 - 30.
- White, S. ⁴1995: The recent Work of Jürgen Habermas. Reason, Justice and Modernity. Cambridge.
- Willms, B. 1973: Kritik und Politik. Jürgen Habermas oder das Politische Defizit der „Kritischen Theorie“, Frankfurt/M.
- Wolin, S. 1996: Transgression, Equality, and Voice, in: Josiah Ober and Charles Hedrick (eds.), Demokratia: a conversation on democracies ancient and modern, Princeton, 63 – 90.
- Wolf, U. 1997: Übergreifender Konsens und öffentliche Vernunft, in: Wilfried Hinsch und Philosophische Gesellschaft Bad Homburg (Hrsg.), Zur Idee des politischen Liberalismus: John Rawls in der Diskussion, Frankfurt/M, 52 – 66.
- Wolff, J. 1996: An Introduction to Political Philosophy. Oxford, 168 – 195.