

Freie Universität Berlin
Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften
Institut für Philosophie
Masterarbeit
Erstbetreuer: Prof. Dr. Bernd Ladwig
Zweitbetreuer: Prof. Dr. Jan Slaby

Demokratische Sittlichkeit in *Faktizität und Geltung*

Rekonstruktion und Beurteilung ihrer Funktion als Voraussetzung für postkonventionelle
Sozialintegration

Vorgelegt von: Philip Liese
Berlin, den 09.04.2021

Meint man, daß die Menschen Achtung vor dem Staat, vor diesem Ganzen, dessen Zweige sie sind, haben sollen, so geschieht dies am besten durch die philosophische Einsicht in das Wesen desselben.

G. W. F. Hegel¹

[...] denn jede Position kann mit den übrigen Positionen, denen sie in der Gegenwart gegenübersteht, gerade in der Parteilichkeit für ein künftig zu realisierendes Allgemeines übereinkommen.

Jürgen Habermas²

¹ G.W.F. Hegel (1986) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 106, Par. 270, Zusatz.

² Jürgen Habermas (1976a) *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?* In: ders. (1976c) *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 92 – 126, 121.

Inhalt

I. Einleitung	6
II. Das Ausgangsproblem von <i>FuG</i>	9
II.1 Solidaritätskrise und postkonventionelle Sozialintegration	10
II.2 Grundbegriffe: Lebenswelt, Sozialintegration und Solidarität	11
III. Grundlagen der Diskurstheorie	13
III.1 Die Diskursregeln und das Argument des performativen Widerspruchs.....	13
III.2 Übergang zur Diskursethik und ihr Scheitern an der Sozialintegration	15
III.3 Übergang zur deliberativen Demokratietheorie.....	17
IV. Recht und Sozialintegration	19
IV.1 Die Unterscheidung von Recht und Moral	19
IV.2 Das Recht als <i>funktionale</i> Ergänzung der Moralität.....	21
IV.3 Die Entlastungsfunktion und die systemischen Funktionen des Rechts.....	22
V. Die Idee der Autonomie	24
V.1 Menschenrechte und Volkssouveränität	25
V.2 Das System der Rechte	27
V.3 Ethische und moralische Diskurse	29
VI. Exkurs. Albrecht Wellmers Konzept der demokratischen Sittlichkeit	31
VI.1 Hegels Sittlichkeit gegen Kants Moralität.....	32
VI.2 Michael Walzers Resümee der Kommunitarismusdebatte	34
VI.3 Albrecht Wellmers demokratische Sittlichkeit.....	37
VII. Demokratische Sittlichkeit in <i>FuG</i>	38
VII.1 Substantielle und genuine Sittlichkeit	39
VII. 2 Demokratische Sittlichkeit als kulturelle Voraussetzung des demokratischen Rechtsstaats	40
VII.3 Zwei Probleme der Voraussetzung demokratischer Sittlichkeit	41
VIII. Richard Bernsteins Einwände gegen die Neutralitätsthese	42
VIII.1 Bernsteins Einwand gegen den formalen Prozeduralismus	43
VIII.2 Bernsteins Verteidigung des Republikanismus.....	45
VIII.3 Bernsteins Einwand gegen die Ethik-Moral-Dichotomie	47
IX. Habermas‘ Erwiderung	49
IX.1 Habermas‘ Eingeständnis eines „ethical commitment“	49
IX.2 Habermas‘ Verteidigung der qualitativen Ethik-Moral-Unterscheidung	50
X. Eine Auswertung der Debatte zwischen Bernstein und Habermas	52

X.1 Was bedeutet ethische Neutralität?	53
X.2 Ist Habermas' Unterscheidung von Ethik und Moral sinnvoll?.....	54
XI. Sozialintegration zwischen demokratischer Sittlichkeit und ethischer Vielfalt	55
XI.1 Die Unterscheidung zwischen innerstaatlicher und gesamtstaatlicher ethischer Integration.....	55
XI.2 Das Gerechtigkeitsproblem der demokratischen Sittlichkeit	58
XI.3 Die ethischen Interventionsbefugnisse des demokratischen Rechtsstaats.....	60
XII. Eine Auswertung und eine mögliche Lösung	61
XII.1 Die Rationalität demokratischer Sittlichkeit	62
XII.2 Rahel Jaeggis Vorschlag eines experimentellen Pluralismus.....	63
XIII. Zusammenfassung und Ausblick	66
Quellen- und Literaturverzeichnis	70

I. Einleitung

Faktizität und Geltung (FuG) ist das rechtstheoretische Hauptwerk von Jürgen Habermas. Mit ihm reagiert er auf Einwände, wonach die in *Theorie des kommunikativen Handelns (Tkh)* entwickelte Diskurstheorie keine Aussagen über die Wirklichkeit des demokratischen Rechtsstaats erlaubt.³ *FuG* überbrückt diese Kluft zwischen Theorie und Praxis: Die Diskurstheorie des Rechts ist ein Modell für Gesetzgebung im demokratischen Rechtsstaat.⁴ Sie ist radikaldemokratisch, da in ihr Gesetzgebung von den privaten Haushalten, über die Öffentlichkeit bis in die Parlamente reicht.⁵ Die sich durch die Gesellschaft ziehenden Beratungen, so die Idee, wirken integrativ und schaffen Solidarität zwischen den Bürger*innen. Die Diskurstheorie des Rechts ist damit auch ein Beitrag im von Hegel angestoßenen „philosophischen Diskurs der Moderne“: Sie soll zeigen, wie sich auf rationale Weise der Solidaritätsverlust kompensieren lässt, der durch das Hinterfragbarwerden kultureller und religiöser Welterklärungsmodelle entstanden ist.⁶

Hegels Frage nach den posttraditionalen Quellen von Solidarität ist heute relevanter denn je. Es ist die Frage nach einer Lösung für die Polarisierungstendenzen in den westlichen Demokratien. Einige aktuelle Vorschläge für posttraditionale Sozialintegration behandeln das Konzept der demokratischen Sittlichkeit.⁷ Der von Albrecht Wellmer geprägte Begriff bezeichnet

³ Charles Larmore (1993) *Die Wurzeln radikaler Demokratie*, in: *DZPh*, 41: 2, 321 – 327, 321; vgl. auch Peter Dews (1993) *Faktizität, Geltung und Öffentlichkeit*, in: *DZPh*, 41: 2, 359 – 364, 359 – 360.

⁴ „Die Spannung zwischen normativistischen Ansätzen, die stets in Gefahr sind, den Kontakt mit der Realität zu verlieren, und objektivistischen Ansätzen, die alle normativen Aspekte ausblenden, kann als Mahnung verstanden werden, sich nicht auf eine disziplinäre Blickrichtung zu fixieren, sondern sich offenzuhalten für verschiedene methodische Standorte (Teilnehmer vs. Beobachter), für verschiedene theoretische Zielsetzungen (sinnverstehende Explikation und begriffliche Analyse vs. Beschreibung und empirische Erklärung), verschiedene Rollenperspektiven (Richter, Politiker, Gesetzgeber, Klient und Staatsbürger) und forschungspragmatische Einstellungen (Hermeneutiker, Kritiker, Analytiker etc.). Die folgende Untersuchung bewegt sich in diesem breiten Feld.“ Jürgen Habermas (1998a) *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 21.

⁵ Vgl. Jürgen Habermas (1998a), 13.

⁶ Habermas zufolge dreht sich der „philosophische Diskurs der Moderne“ um den Solidaritätsverlust in modernen Gesellschaften. Demnach kommt es seit Ende des 18. Jahrhunderts zum „Erlahmen der sozialen Bindungskräfte, Privatisierung und Entzweiung; kurz: jene[r] Deformationen einer einseitig rationalisierten Alltagspraxis, die das Bedürfnis nach einem Äquivalent für die vereinigende Macht der Religion hervorrufen.“ Jürgen Habermas (1985) *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 166; vgl. auch Albrecht Wellmer (1992) *Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen*, in: ders. (1999a) *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 54 – 80, 56.

⁷ Vgl. die Übersicht in Steffen Schmidt (2019) *Relevanz, Reichweite und Grenzen des Sittlichkeitskonzepts für die Analyse der Gegenwart*, in: Michael Spieker u.a. (Hrsg.) (2019) *Sittlichkeit. Eine Kategorie moderner Staatlichkeit?* Tutzing: Nomos, 251 – 272. Vgl. auch Axel Honneth (2011) *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp.

eine durch Habitualisierung in einem Gemeinwesen verankerte liberale politische Kultur.⁸ Demokratische Sittlichkeit deutet, sofern sich in ihr rationale Einsichten ausdrücken, einen Ausweg aus der Solidaritätskrise an. Im Folgenden wird die Rolle von demokratischer Sittlichkeit in *FuG* rekonstruiert und beurteilt. Habermas' Rechtslehre verspricht Einsichten in die Tragweite des Konzepts, da sie eines der ambitioniertesten Modelle für posttraditionale Sozialintegration ist: Die Theorie ist durch ihren Anwendungsbezug ein *konkreter* Vorschlag für Sozialintegration im demokratischen Rechtsstaat.⁹

Die Untersuchung verläuft in vier Abschnitten. Im ersten Abschnitt (II. bis V.) wird die Solidaritätskrise in modernen Gesellschaften als Grundproblem von *FuG* vorgestellt und gezeigt, wie sie sich durch die Ergänzung von Moralität und Recht im demokratischen Rechtsstaat lösen lassen soll. Dabei wird ersichtlich, dass posttraditionale Sozialintegration auch bestimmte ethische¹⁰ Einstellungen voraussetzt. Anschließend wird die Grundidee des demokratischen Rechtsstaats hergeleitet: Autonomie. Aus der Idee der Autonomie gewinnt Habermas ein System an Grundrechten, die, so wird gezeigt, in ethischen und moralischen Diskursen konkretisiert werden müssen. Am Ende des Abschnitts steht ein Dilemma: Habermas' Modell ist auf *ein* Ethos angewiesen,¹¹ soll aber ethischen *Pluralismus* zulassen.¹² Im zweiten Abschnitt (VI. bis VII.) wird die ethische Voraussetzung des Modells rekonstruiert: demokratische Sittlichkeit. Zunächst wird Hegels Sittlichkeitsbegriff als Gegenmodell zu Kants Moralität eingeführt und eine Parallele zur

⁸ Albrecht Wellmer (1992), 67.

⁹ „Sozialintegration“ darf nicht mit „gesellschaftlicher Integration“ verwechselt werden. Habermas nennt folgende Quellen gesellschaftlicher Integration: administrative Macht, individuelles Eigeninteresse und Solidarität. Jürgen Habermas (1998a), 327. Die Sozialintegration bezieht sich auf nur eine dieser Quellen: Solidarität. Vgl. Jürgen Habermas (2016b) *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 213.

¹⁰ Für Habermas' Unterscheidung von Ethik und Moral vgl. V.3.

¹¹ Gesellschaftliche Solidarität lässt sich laut Habermas „heute nur noch regenerieren in den Formen kommunikativer Selbstbestimmungspraktiken.“ Jürgen Habermas (1998a), 536. Diese Selbstbestimmungspraktiken vollziehen sich wiederum in „resonanzfähige[n] und autonome[n] Öffentlichkeiten“, die angewiesen sind auf „eine Einbettung in liberale Muster der politischen Kultur und Sozialisation, mit einem Wort: auf das Entgegenkommen einer rationalisierten Lebenswelt.“ Jürgen Habermas (1998a), 434. Die rationalisierte Lebenswelt wird in dieser Untersuchung vorgestellt als die demokratische Sittlichkeit.

¹² „Nur auf einer Basis, die aus Klassenschranken hervorgetreten ist und die jahrtausendealten Fesseln gesellschaftlicher Stratifikation und Ausbeutung abgeworfen hat, kann sich das Potential eines freigesetzten kulturellen Pluralismus voll entfalten – ein Potential, das gewiß ebenso reich ist an Konflikten wie an bedeutungsgenerierenden Lebensformen. Aber die kommunikative Bewältigung *dieser* Konflikte bildet in einer säkularisierten Gesellschaft, die mit ihrer Komplexität auf bewußte Weise umzugehen gelernt hat, einzige Quelle für eine Solidarität unter Fremden – unter Fremden, die auf Gewalt verzichten und die sich, bei der kooperativen Regelung ihres Zusammenlebens, auch das Recht zugestehen, füreinander Fremde zu *bleiben*.“ Jürgen Habermas (1998a), 374. Der scheinbare Widerspruch besteht also darin, dass die Individuen eine demokratische Kultur *teilen* müssen, um sich in ihren *unterschiedlichen* Lebensentwürfen anerkennen zu können.

Kommunitarismusdebatte gezogen. Mit Michael Walzer wird gezeigt, dass Aspekte der kommunitaristischen Kritik eine Korrektivfunktion *im* Liberalismus übernehmen können. In dieser Funktion schafft die Kritik ein Bewusstsein für den Wert einer durch Traditionen verankerten liberalen politischen Kultur. Diese Kultur wird schließlich in Wellmers Begriff der demokratischen Sittlichkeit vorgestellt. Anschließend wird die Rolle von demokratischer Sittlichkeit in *FuG* rekonstruiert. Es wird gezeigt, dass sich Habermas zwar nicht *explizit* auf Wellmers Begriff bezieht; er beschreibt demokratische Sittlichkeit jedoch in den kulturellen Voraussetzungen des demokratischen Rechtsstaats. Vor diesem Hintergrund erscheint der ethische Neutralitätsanspruch von Habermas' prozeduralistischem Ansatz fraglich. Um diesen Anspruch zu prüfen, wird im dritten Abschnitt (VIII. bis X.) Richard Bernsteins pragmatistisch orientierte Kritik an der Neutralitätsthese rekonstruiert. Bernstein nimmt an, dass demokratische Sittlichkeit ein partikulares Ethos mit einem rationalen Gehalt ist und fordert von Habermas, sich zu diesem „substantial-ethical commitment“ zu bekennen. Die Rekonstruktion ergibt, dass sich die Neutralitätsthese trotz Habermas' „commitment“ verteidigen lässt, wenn demokratische Sittlichkeit die Voraussetzung eines *gerechten* Pluralismus ist. Ob demokratische Sittlichkeit eine solche Voraussetzung ist, wird im vierten Abschnitt (XI. bis XII.) untersucht. Dazu wird zunächst Habermas' Unterscheidung zwischen innerstaatlicher und gesamtstaatlicher ethischer Integration¹³ im Nationalstaat vorgestellt. Mit der Unterscheidung will er zeigen, dass die normative Auszeichnung demokratischer Sittlichkeit im demokratischen Rechtsstaat mit einem ethischen Pluralismus kompatibel ist. Jedoch ergibt sich ein Gerechtigkeitsproblem: Da demokratisch-sittliche Einstellungen auch durch Eingewöhnung erworben werden, sind entsprechend sozialisierte Bürger*innen gegenüber jenen Bürger*innen privilegiert, die sich ihre kulturellen Traditionen selbstständig aneignen müssen. Es wird danach gefragt, welche ethischen Eingriffspflichten der demokratische Rechtsstaat hat. Die Untersuchung gelangt zur Einschätzung, dass der Rechtsstaat, um allen Bürger*innen posttraditionale Sozialintegration zu ermöglichen, demokratisch-sittliche Einstellungen fördern und fordern muss. Diese Folgerung liegt in Habermas' Interesse: *FuG* ist in erster Linie der *individuellen* Autonomie und nicht der *kulturellen* Vielfalt verpflichtet. Ein Wert ist Pluralismus nur *als Ausdruck* von Autonomie. Die normative

¹³ Der Unterschied zwischen „ethischer“ und „sozialer“ Integration besteht darin, dass während Sozialintegration „eine Gruppenidentitäten stiftende und erhaltende Kraft“ beschreibt, ethische Integration die Koexistenz *verschiedener* Lebensentwürfe andeutet.

Auszeichnung demokratischer Sittlichkeit ist jedoch mit der Gefahr verbunden, ethisch vereinheitlichend und totalisierend zu wirken. Dieser Gefahr wird schließlich mit Rahel Jaeggis Vorschlag eines experimentellen Pluralismus begegnet. Am Ende der Untersuchung soll folgende These begründet sein:

Demokratische Sittlichkeit ist eine Voraussetzung posttraditionaler Sozialintegration. Der Rechtsstaat muss demokratisch-sittliche Einstellungen im Rahmen eines experimentellen Pluralismus fordern und fördern: Gerecht ist die Sozialintegration nur, wenn die liberale politische Sozialisation, die sie begünstigt, nicht das Privileg einiger Glücklicher ist.

Weitgehend unberücksichtigt bleiben der Einfluss sozialer Macht auf den politischen Prozess, Aspekte der Zivilgesellschaft, die Debatte um die Konsensorientierung in ethischen Diskursen, Aspekte der Recht- und der Verfassungsrechtsprechung sowie Fragen zur Verfassung generell.¹⁴ Auch die Anerkennungsmodelle anderer Autor*innen, die ebenfalls nach den Grundlagen von Solidarität in modernen Gesellschaften fragen, werden nicht berücksichtigt.¹⁵

II. Das Ausgangsproblem von *FuG*

Zunächst wird das Ausgangsproblem von *FuG* vorgestellt: die sich ankündigende Solidaritätskrise in modernen Gesellschaften. Die gefährdete Solidarität wird in einem ersten Schritt auf das

¹⁴ Für die Debatte um den Sinn einer Konsensorientierung in ethischen Diskursen vgl. Hans-Joachim Giegel (Hrsg.) (1992) *Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; vgl. auch William Rehg (1998) *Against Subordination. Morality, Discourse, and Decision in the Legal Theory of Jürgen Habermas*, in: Michel Rosenfeld u.a. (Hrsg.) (1998) *Habermas on Law and Democracy. Critical Exchanges*, Berkeley u.a.: University of California Press, 257 – 271 und Thomas McCarthy (1998) *Legitimacy and Diversity. Dialectical Reflections on Analytical Distinctions*, in: Michel Rosenfeld u.a. (Hrsg.) (1998), 115 – 156. Habermas erläutert sein Plädoyer für die Konsensorientierung in ethischen Diskursen in seinen Erwiderungen auf Rehgs und McCarthys Einwände. Vgl. dazu Jürgen Habermas (2019f) *Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School*, in: ders. (2019d) *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 309 – 398. Vgl. auch meine Bemerkungen zur Debatte in der Fußnote 219. Für die Frage nach der demokratischen Legitimation von Verfassungsgerichten vgl. Jürgen Habermas (1998a), 292 – 348.

¹⁵ Für Vorschläge für Anerkennungsmodelle vgl. etwa Axel Honneth (2011); Axel Honneth (2012) *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp und Charles Taylor (1994) *The Politics of Recognition*, in: Amy Gutmann (Hrsg.) (1994) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press, 25–73.

Hinterfragbar werden traditionaler Welterklärungsmodelle zurückgeführt. Es wird gezeigt, dass moderne Gesellschaften darauf angewiesen sind, Solidarität auf einem Niveau zu generieren, das Habermas mit Lawrence Kohlberg „postkonventionell“ oder „posttraditional“ nennt. Ein solches postkonventionelles Modell für Sozialintegration soll Habermas' deliberative Demokratietheorie bieten. In einem zweiten Schritt werden die in *TkH* entwickelten Begriffe „Lebenswelt“, „Sozialintegration“ und „Solidarität“ eingeführt. Mit diesem Vorverständnis lässt sich im nächsten Kapitel theoriegeschichtlich zeigen, wie Habermas zu seinem jüngsten sozialintegrativen Modell gelangt ist. Dabei werden auch Grundlagen der deliberativen Demokratietheorie herausgearbeitet.

II.1 Solidaritätskrise und postkonventionelle Sozialintegration

Habermas zufolge ist Solidarität in modernen liberalen Gesellschaften eine gefährdete Ressource.¹⁶ Sind vormoderne Gesellschaften durch verbindliche und unhinterfragbare Welterklärungsmodelle geprägt, so werden im Zuge von Modernisierung religiöse und kulturelle Autoritäten hinterfragbar. Dadurch gewinnen Individuen zunehmend die Möglichkeit, von ehemals sozialverbindlichen Lebensformen¹⁷ abzuweichen – die Gesellschaft wird vielfältiger. Pluralität gewinnen die modernen liberalen Gesellschaften auch durch die religiösen und kulturellen Eigenheiten von Zuwander*innen. In den modernen liberalen Gesellschaften koexistieren also eine Vielzahl von Lebensformen. Den individuellen Freiheitsgewinnen steht jedoch der Verlust der solidaritätsstiftenden verbindlichen Welterklärungsmodelle gegenüber – die Basis gesellschaftlicher Solidarität ist fragil geworden. Mit zunehmender Pluralität gewinnt die Frage nach einem solidaritätsstiftenden Modell für moderne Gesellschaften an Dringlichkeit.

Die sich ankündigende Solidaritätskrise bezeichnet Habermas mit Bezug auf Hegel als das Grundproblem des „philosophischen Diskurses der Moderne“. In diesem Diskurs soll geklärt werden, wie sich der Verlust traditionell begründeter Solidaritäten in modernen Gesellschaften kompensieren lässt: „Wie lässt sich im Rahmen einer wirtschaftlich mobilisierten, beschleunigt komplexer werdenden Gesellschaft die prekäre Balance zwischen fortschreitender Individuierung

¹⁶ Jürgen Habermas (1998a), 12.

¹⁷ „Lebensformen“ lassen sich mit Rahel Jaeggi und Lutz Wingert als „Zusammenhänge oder ‚Ensembles von [sozialen] Praktiken und Orientierungen““ definieren. Rahel Jaeggi (2014) *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp, 104; Lutz Wingert (1993) *Gemeinsinn und Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 174.

und Entfremdung einerseits, den Solidaritäten der vertrauten Herkunftswelten andererseits so weit aufrechterhalten, dass das soziale Band nicht reißt?“¹⁸ Eine Antwort auf diese Frage ist Habermas‘ deliberative Demokratietheorie. Die Theorie soll erklären, wie sich Solidarität auf einem „postkonventionellen Niveau“ erzeugen lässt.¹⁹ Das postkonventionelle Begründungsniveau ist ein Konzept aus der Moralentwicklungstheorie von Lawrence Kohlberg.²⁰ Auf diesem Begründungsniveau werden moralische Normen in Anlehnung an Kants Kategorischen Imperativ nach ihrer *Verallgemeinerbarkeit* beurteilt²¹ – damit unterscheidet es sich von der traditionellen oder konventionellen Begründungsebene, auf der sich die *Geltung* von Normen aus ihrer *sozialen Geltung* ableitet. Habermas findet ein postkonventionelles Begründungsniveau in der Diskursethik. Im Folgekapitel wird gezeigt, warum er dennoch mit der Diskursethik an postkonventioneller Sozialintegration scheitert und seine Moraltheorie in *FuG* schließlich durch eine Rechtstheorie ergänzen muss. Zunächst müssen jedoch Grundbegriffe geklärt werden: Lebenswelt, Sozialintegration und Solidarität.

II.2 Grundbegriffe: Lebenswelt, Sozialintegration und Solidarität

Mit der Lebenswelt bezeichnet Habermas einen Horizont „mehr oder weniger diffuser, stets unproblematischer Hintergrundüberzeugungen“ je einer Kommunikationsgemeinschaft.²² Diese Hintergrundüberzeugungen sind Situationsdefinitionen, die in der jeweiligen Lebenswelt als selbstverständlich gelten und somit den Angehörigen die soziale Interaktion erleichtern: Sie können umstrittene Situationsbeschreibungen in einen Kontext einordnen.²³ Damit erfüllt die

¹⁸ Jürgen Habermas (2019b) *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 2. Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin: Suhrkamp, 474.

¹⁹ Vgl. Jürgen Habermas (1998a), 12 – 14.

²⁰ Vgl. Lawrence Kohlberg (1984) *The Psychology of Moral Development. The Nature and Validity of Moral Stages*, San Francisco: Harper & Row.

²¹ In Kohlbergs Moralentwicklungstheorie ist das postkonventionelle das am weitesten entwickelte Begründungsniveau. Es umfasst zwei Begründungslevel: Verallgemeinerbarkeit kann utilitaristisch verstanden werden (Level 5) oder im Sinne des Kategorischen Imperativs (Level 6). Habermas bezieht sich nur auf das kantische Level, das Kohlberg als das höchste bezeichnet. Interessanterweise räumt Kohlberg jedoch ein, dass er das kantische Begründungslevel empirisch nicht als das höchste nachweisen konnte. Das höchste der empirisch nachgewiesenen moralischen Begründungslevels ist der Utilitarismus. Vgl. Lawrence Kohlberg (1984).

²² Jürgen Habermas (2016a), 107.

²³ Vgl. ebd.

Lebenswelt die Funktion, das Dissensrisiko von Verständigungsvorgängen zu verringern.²⁴ Das gelingt allerdings nur, wenn sie stabil ist, sich also trotz gelegentlicher Anpassungen über einen längeren Zeitraum reproduziert. Die Reproduktion der Lebenswelt vollzieht sich, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, auf einer materiellen und einer symbolischen Ebene: Die materielle Reproduktion betrifft die Versorgung des Gemeinwesens mit lebenswichtigen Gütern wie Nahrung und Energie; die symbolische Reproduktion betrifft die Bereiche Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeitssysteme.²⁵ Innerhalb der symbolischen Bereiche können die Individuen je unterschiedliche Ressourcen gewinnen, mit denen sie Kommunikationskompetenz erlangen: Die Gesellschaft vermittelt Solidarität, Kultur Sinn und die Persönlichkeitssysteme Ich-Stärke.²⁶ Ist die Reproduktion der symbolischen Bereiche beeinträchtigt, sind gesellschaftliche und persönliche Krisen die Folge: Solidaritätsverlust führt zu Anomie, Sinnverlust zu Legitimations- und Orientierungskrisen und Ich-Schwäche begünstigt pathologische Persönlichkeitstypen.²⁷

Für diese Untersuchung ist nur die Solidarität relevant, da sie die Ressource der Sozialintegration ist.²⁸ Sozialintegration steht für eine Gruppenidentitäten stiftende und erhaltende Kraft: Die in eine Lebenswelt integrierten Individuen teilen ein Verständnis von legitim geregelten interpersonalen Beziehungen und sind in der Lage, ihr gemeinsames Handeln wirksam zu koordinieren. Die Handlungskoordination gelingt den Individuen umso besser, je solidarischer sie sich verhalten.²⁹ Wie gezeigt, ist Solidarität jedoch in den modernen pluralistischen Gesellschaften prekär. Dieses Problem möchte Habermas mithilfe der Diskurstheorie lösen.

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. Philip Liese (2019b) *Nancy Frasers Kritik am Modernisierungskonzept der Theorie des kommunikativen Handelns. Rekonstruktion und Auswertung ihres empirischen und ihres normativen Einwands*, München: GRIN, 7f.; Jürgen Habermas (2016b), 203; 391.

²⁶ Vgl. Philip Liese (2019b), 7f.; Jürgen Habermas (2016b), 203.

²⁷ Jürgen Habermas (2016b), 231.

²⁸ Jürgen Habermas (2016b), 213.

²⁹ Habermas beschreibt das Verhältnis von Sozialintegration und Solidarität wie folgt: „Die soziale Integration der Lebenswelt stellt sicher, daß neu auftretende Situationen in der Dimension des sozialen Raums an die bestehenden Weltzustände angeschlossen werden: sie sorgt für die Koordinierung von Handlungen über legitim geregelte interpersonale Beziehungen und verstetigt die Identität von Gruppen in einem für die Alltagspraxis hinreichendem Maße. Dabei bemessen sich die Koordinierung von Handlungen und die *Stabilisierung* von *Gruppenidentitäten* an der *Solidarität* der Angehörigen“. Ebd.

III. Grundlagen der Diskurstheorie

Im Folgenden wird das Projekt von *FuG* in einem theoriegeschichtlichen Kontext verortet. Dabei werden Grundlagen von Habermas' Diskurstheorie herausgearbeitet. Zunächst werden die allgemeinen Diskursregeln vorgestellt, die gewährleisten sollen, dass sich in Diskursen die „rational motivierende Kraft des besseren Arguments“ durchsetzt.³⁰ Es wird gezeigt, dass die Regeln ihre Überzeugungskraft aus dem Argument des performativen Widerspruchs gewinnen. Mit diesem Vorverständnis ist es möglich, zur Diskursethik überzuleiten: Habermas' kognitivistische Moralthorie. Es werden der Universalisierungsgrundsatz (U) und das Diskursprinzip (D) vorgestellt und es wird gezeigt, dass Habermas die Diskursethik ursprünglich für geeignet hielt, um Sozialintegration auf postkonventionellem Niveau zu ermöglichen. Mit dem Motivations- und Konkretionsdefizit werden die Gründe benannt, aus denen Habermas das sozialintegrative Projekt der Diskursethik aufgab. Schließlich werden die deliberative Demokratietheorie und das in ihr angelegte prozeduralistische Rechtsparadigma vorgestellt. Dabei wird gezeigt, dass Habermas die Verfahrensrationalität und -gerechtigkeit der deliberativen Demokratietheorie mit den hier vorgestellten diskurstheoretischen Annahmen begründet. Mit diesem Vorverständnis ist es möglich, im nächsten Kapitel das Recht als die funktionale Ergänzung der Moralität im demokratischen Rechtsstaat vorzustellen.

III.1 Die Diskursregeln und das Argument des performativen Widerspruchs

Habermas' Rechtsphilosophie reiht sich ein in das Projekt einer umfassenden Gesellschaftstheorie, deren Ausgangspunkt und grundbegrifflicher Rahmen *TkH* ist.³¹ In *TkH* bricht Habermas mit der Bewusstseinsphilosophie der älteren Kritischen Theorie und verfolgt einen sprachphilosophischen Ansatz.³² Dieser „linguistic turn“ bedeutet eine Abkehr vom kantischen Solipsismus: Geht Kant davon aus, dass praktische Vernunft das Ergebnis der Reflexion von Individuen ist, so erkennt

³⁰ Jürgen Habermas (2016a) *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 70.

³¹ Jürgen Habermas (2016a), 7; vgl. auch Philip Liese (2019b), 3.

³² Vgl. James Finlayson (2005) *Habermas. A Very Short Introduction*, Oxford u.a.: Oxford University Press, 28 – 31.

Habermas praktische Vernunft³³ in den konsensorientierten Beratungen von Kommunikationsgemeinschaften.³⁴ Das Gelingen dieser Beratungen hängt von immer schon beherrschten Diskursregeln ab, in denen sich ein von Dominanz befreites Leben andeutet.³⁵ Die Regeln fordern universelle Zugänglichkeit zu Diskursen, „gleichberechtigte Teilnahme und Chancengleichheit der Beiträge, Verständigungsorientierung der Teilnehmer und strukturelle Zwanglosigkeit“.³⁶ Orientieren sich die Diskursteilnehmer*innen an den idealisierten Regeln, so setzt sich im Diskurs die „rational motivierende Kraft des besseren Arguments“ durch; es entfaltet sich damit das, was Habermas kommunikative Rationalität nennt.³⁷ Um die Diskursregeln besser anwenden zu können, möchte Habermas sie von einem vorbewussten „knowing how“ in ein bewusstes „knowing that“ überführen.³⁸ Dazu leitet er die von Robert Alexy übernommenen Regeln formalpragmatisch³⁹ her:

- „(3.1) Jedes sprach- und handlungsfähige Subjekt darf an Diskursen teilnehmen.
- (3.2) a. Jeder darf jede Behauptung problematisieren.
b. Jeder darf jede Behauptung in den Diskurs einführen.
c. Jeder darf seine Einstellungen, Wünsche und Bedürfnisse äußern.
- (3.3) Kein Sprecher darf durch innerhalb oder außerhalb des Diskurses herrschenden Zwang daran gehindert werden, seine in (3.1) und (3.2) festgelegten Rechte wahrzunehmen.“⁴⁰

³³ Für Genaueres zu Habermas' Begriff von praktischer Vernunft vgl. Jürgen Habermas (1991c) *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*, in: ders. (1991a) *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 100 – 118.

³⁴ Vgl. Detlef Horster (1982) *Der Kantische „methodische Solipsismus“ und die Theorien von Apel und Habermas*, in: *Kant-Studien*, 73: 4, 463 – 470.

³⁵ Jürgen Habermas (1983a) *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in: ders. (1983b) *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 53 – 126, 99; Thomas McCarthy (1984) *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge: Polity Press, 273.

³⁶ Jürgen Habermas (2019f), 340 – 341; vgl. auch Thomas McCarthy (1984), 273.

³⁷ Vgl. Jürgen Habermas (2016a), 28.

³⁸ Thomas McCarthy (1984), 276.

³⁹ Als „formalpragmatisch“ bezeichnet Habermas seine Herleitung der Diskursregeln, da die Orientierung der Diskursteilnehmer*innen an den vorbewussten Regeln eine *formale* Voraussetzung gelingender Argumentation ist und da die Regeln nur *vorläufig* bestimmt sind, sich also stets prüfen und verändern lassen.

⁴⁰ Die Diskursregeln behandle ich ausführlicher in: Philip Liese (2019a) *Moralität und Sittlichkeit. Habermas' Diskursethik als Projekt einer Versöhnung*, Duke University (unveröffentlichte Hausarbeit), 10; vgl. auch Jürgen Habermas (1983a), 99; Robert Alexy (1978) *Eine Theorie des praktischen Diskurses*, in: Willi Oelmüller (Hrsg.) (1978) *Normenbegründung – Normendurchsetzung. Materialien zur Normendiskussion. Band 2*, Paderborn: UTB für Wissenschaft, 22 – 58.

Zwar sind die Diskursregeln fallibel; sie lassen sich aber idealerweise nicht zurückweisen, ohne dass sich Kritiker*innen in einen performativen Widerspruch verwickeln.⁴¹ In einen solchen Widerspruch geraten sie, wenn sie die abgelehnten Regeln voraussetzen müssen, um ihre Kritik argumentativ darzulegen. Da Habermas' Diskursregeln durch das Argument des performativen Widerspruchs *vorläufig* bewiesen sind, stets also widerlegt und verändert werden *könnten*, besitzen sie normative Überzeugungskraft. Im Folgenden wird gezeigt, wie Habermas seine diskurstheoretischen Annahmen zum Anlass für seine kognitivistische, also vernunftorientierte Moraltheorie nimmt: die Diskursethik.

III.2 Übergang zur Diskursethik und ihr Scheitern an der Sozialintegration

Habermas unterscheidet zwischen moralischen und assertorischen Urteilen. Moralische Urteile sollen erklären können, „wie Handlungskonflikte auf der Grundlage eines rational motivierten Einverständnisses beigelegt werden können.“⁴² Rational motivieren können die moralischen Urteile nur dann, wenn sie von den Gesprächsteilnehmer*innen für normativ *richtig* gehalten werden.⁴³ Die Annahme ihrer normativen Richtigkeit ist ein „*wahrheitsanaloger* Geltungsanspruch“ – sie gleicht damit der Aussagekraft assertorischer Behauptungen wie „das Haus ist grün“.⁴⁴ Der Unterschied zwischen den moralisch-normativen und den assertorischen Behauptungen besteht darin, dass die moralischen Urteile sich nicht empirisch überprüfen lassen; stattdessen müssen sie laut Habermas zwei Bedingungen erfüllen: zunächst müssen sie dem Universalisierungsgrundsatz (U) genügen, den Habermas von den idealisierten Diskursregeln ableitet. Moralische Geltungsansprüche müssen die Bedingung erfüllen, dass „die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen *jeder* und *jedes* Einzelnen voraussichtlich ergeben, von *allen* Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.“⁴⁵ Genügen die moralischen Urteile dieser diskurstheoretischen Variante des Kategorischen Imperativs, so begründet das Habermas zufolge den Verdacht auf ihre Rationalität.

⁴¹ Jürgen Habermas (1983a), 92.

⁴² Jürgen Habermas (1991b) *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?* In: ders. (1991a), 9 – 30, 11.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Jürgen Habermas (1991d) *Was macht eine Lebensform ‚rational‘?* In: ders. (1991a), 31 – 48, 32.

Die moralischen Urteile können dann in den Diskurs einfließen. In dem Diskurs wird dann mit dem Diskursprinzip (D) über die Gültigkeit der Normen entschieden: „Jede gültige Norm müßte die Zustimmung aller Betroffenen, wenn diese nur an einem praktischen Diskurs teilnehmen würden, finden können.“⁴⁶ Da (U) und (D) moralische Urteile legitimieren, sah Habermas in ihnen ursprünglich Instrumente, um soziale Konflikte rational zu lösen: Die Ergebnisse moralischer Diskurse sollten die verpflichtende Kraft einer „transzendentalen Nötigung“ erzeugen und damit zu sozialer Integration führen.⁴⁷ Da das Modell den Verdacht auf verallgemeinerbare und rationale Ergebnisse begründet, entspricht es Kohlbergs postkonventioneller Begründungsebene.

FuG ist die Antwort auf das Scheitern der Diskursethik an der Sozialintegration: „Habermas realized that morality as described in the original programme is too narrow to fulfil the central social function he allots it.“⁴⁸ Nicht nur ist die transzendente Nötigung moralischer Urteile zu schwach, um in einem für den gesellschaftlichen Zusammenhalt notwendigen Ausmaß zu normenkonformem Handeln zu motivieren;⁴⁹ die Diskursethik bietet auch nicht die Mittel, um moralische Geltungssätze in konkrete Handlungsdirektiven zu übersetzen.⁵⁰ Diese Probleme werden im Folgenden als Motivations- und Konkretionsdefizit bezeichnet.⁵¹ Um diese Defizite zu beheben, ergänzt Habermas die Diskursethik in *FuG* durch das Rechtsmedium. Dieses wird an späterer Stelle vorgestellt (vgl. IV.). Zunächst wird in Habermas‘ deliberative Demokratietheorie eingeführt.

⁴⁶ Jürgen Habermas (1991d), 32. Habermas spricht auch von einem „prozeduralen Legitimitätstypus der Neuzeit“, der um Idee der Vereinbarung kreist, „die unter allen, und zwar als Freien und Gleichen zustande kommt“. Davon unterscheidet er den „klassischen Legitimationstypus“, der um die Idee von lehrbarem Wissen einer geordneten Welt kreist. Jürgen Habermas (1976b) *Legitimationsprobleme im modernen Staat*, in: ders. (1976c), 271 – 303, 278.

⁴⁷ Vgl. Jürgen Habermas (1998a), 18, 379; vgl. auch Rainer Forst (2015) *Diskursethik*, in: Hauke Brunkhorst u.a. (Hrsg.) (2015) *Habermas-Handbuch. Sonderausgabe*, Stuttgart u. a.: J. B. Metzler, 306 – 307, 307; vgl. Thomas McCarthy (1984), 276; vgl. auch Albrecht Wellmer (1999b) *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

⁴⁸ James Finlayson (2005), 107.

⁴⁹ Das „Muß“ einer schwachen transzendentalen Nötigung“ gleicht nicht dem „präskriptiven ‚Muß‘ einer Handlungsregel“. Jürgen Habermas (1998a), 18; vgl. auch Rainer Forst (2015), 307.

⁵⁰ Vgl. Jürgen Habermas (1983a), 118 – 119; James Finlayson (2005), 107.

⁵¹ Vgl. Jürgen Habermas (1983a), 118 – 119; vgl. auch Philip Liese (2019a).

III.3 Übergang zur deliberativen Demokratietheorie

Habermas entwickelt in *FuG* die rechtstheoretischen Grundlagen seiner Demokratietheorie im Kontext der Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen.⁵² In dieser Debatte bezieht er eine Mittelposition: Er wendet sich gegen die liberale Annahme, in den legitimen demokratischen Willensbildungsprozessen ließen sich stabile individuelle Präferenzen addieren sowie gegen die kommunitaristische Annahme eines unmittelbaren Eigenwerts kollektiver Identitäten.⁵³ Habermas geht davon aus, dass sich politische Legitimation weder aus der Addition individueller Präferenzen noch aus kulturellen Gegebenheiten ergibt, sondern aus den demokratischen Verfahren; er spricht daher von einer *deliberativen* Demokratietheorie. Erst in den demokratischen Verfahren, so die Idee, vollzieht sich die demokratische Willensbildung der Bürger*innen.⁵⁴ Habermas begründet diesen prozeduralistischen Ansatz mit der Diskurstheorie: Wie gezeigt, sind Diskurse, die an den idealisierten Diskursregeln orientiert sind, potentiell gerecht und begründen den Verdacht auf rationale Ergebnisse. Angewandt auf das Recht ergibt sich daraus die Diskurstheorie des Rechts, die Habermas in *FuG* als Bestandteil der deliberativen Demokratietheorie entwickelt.

Mit seiner Rechtstheorie möchte Habermas legitimes Recht in modernen Gesellschaften begründen können. Eine *posttraditionale* Begründung von Recht wird notwendig, da, wie gezeigt, die gesellschaftliche Modernisierung *traditionalen* Begründungsmodellen die Grundlage entzogen hat: Wird in traditionellen Gesellschaften geltendes Recht durch unhinterfragbare religiöse oder kulturelle Gewissheiten legitimiert, so werden diese Gewissheiten im Zuge der Modernisierung hinterfragbar, verlieren also ihre Autorität. Habermas' prozeduralistisches Rechtsparadigma liefert ein alternatives Begründungsmodell: Es bezieht seine normative Kraft aus den durch das Argument des performativen Widerspruchs vorläufig bewiesenen Diskursregeln. Die Diskursregeln sind der ideale Bezugspunkt für rechtsstaatliche Verfahrensprinzipien: In modernen, pluralistischen Gesellschaften sind sie „unabhängig von kontrovers gewordenen Ideen des guten Lebens“.⁵⁵ Dadurch, dass sie sich formalpragmatisch herleiten lassen, aber auch hinterfragt und geändert werden könnten, sind sie ein posttraditionaler Bezugspunkt.

⁵² Christoph Möllers (2015) *Demokratie und Recht. Faktizität und Geltung (1992)*, in: Hauke Brunkhorst u.a. (Hrsg.) (2015), 254 – 263, 255 – 256.

⁵³ Christoph Möllers (2015), 256.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Charles Larmore (1993), 324; Jürgen Habermas (1998a), 375f.

In Habermas' prozeduralem Rechtsparadigma dienen die Diskursregeln als Vorlage für eine „Prozedur für Beratung[en] und Beschlußfassung[en]“. ⁵⁶ Diese Prozedur findet auf unterschiedlichen Ebenen statt: in der Zivilgesellschaft und in den politischen Arenen der Parlamente und Ausschüsse. Das System mehrerer Ebenen ermöglicht die spezialisierte Verarbeitung von Informationen. Spezialisierte Diskurse sind nötig, da moderne Gesellschaften mit komplexen Herausforderungen im bürokratisch-politischen System und im kapitalistischen Wirtschaftssystem konfrontiert werden. ⁵⁷ Zwar sind die in der Zivilgesellschaft engagierten und informierten Staatsbürger*innen auch als Laien in der Lage, Beiträge zu Themen aus Politik und Wirtschaft zu liefern; damit ihre Positionen jedoch als vernünftige Beiträge in die Gesetzgebung einfließen können, müssen sie erst durch Diskurse auf mehreren Ebenen „gefiltert“ werden. Durch dieses institutionell und rechtlich geregelte Zusammenspiel verschiedener Ebenen sollen sich vernünftige und faire Ergebnisse begründen lassen. Habermas spricht von deliberativer Politik. ⁵⁸ Mit republikanischen Ansätzen hat das deliberative Politikverständnis gemeinsam, dass es den politischen Meinungs- und Willensbildungsprozess ins Zentrum rückt. ⁵⁹ Allerdings sind, wie in liberalen Ansätzen, Menschenrechte und Rechtsstaatlichkeit diesem Prozess nicht untergeordnet. Im Gegenteil ist eine zentrale These von Habermas, dass eine wechselseitige Abhängigkeit von Menschenrechten und Volkssouveränität besteht: Einerseits lassen sich nur in den Prinzipien des Rechtsstaats die „anspruchsvollen Kommunikationsformen einer demokratischen Meinungs- und Willensbildung“ institutionalisieren; andererseits sind die Prinzipien des Rechtsstaats bereits das Ergebnis von gelebter Demokratie. ⁶⁰ Diese „Verschränkung von Menschenrechten und Volkssouveränität“ wird an späterer Stelle im Zusammenhang von privater und öffentlicher Autonomie rekonstruiert (vgl. Kap. V.).

⁵⁶ Jürgen Habermas (1998a), 359.

⁵⁷ Vgl. Jürgen Habermas (2016b), 253 – 257.

⁵⁸ Vgl. Jürgen Habermas (1998a), 359 – 360; 448 – 449.

⁵⁹ Jürgen Habermas (1998a), 361.

⁶⁰ Ebd.

IV. Recht und Sozialintegration

Es wurde die sozialintegrative Funktion der Diskursethik vorgestellt. Dabei zeigte sich, dass die Diskursethik ein Motivations- und ein Konkretionsdefizit aufweist. Diese Defizite sollen sich in *FuG* durch das positive Recht überwinden lassen. Recht wird daher zunächst als eine notwendige funktionale Ergänzung der Diskursethik vorgestellt. In einem ersten Schritt wird der Rechtsbegriff in *FuG* von Habermas' Moralitätskonzept unterschieden. Anschließend wird untersucht, wie das Recht die Moralität ergänzt. Dabei zeigt sich, dass positives Recht ein gesellschaftliches Handlungssystem ist, das dem kulturellen Wissenssystem der Moral Handlungswirksamkeit verleiht; auf diese Weise erzeugt es Solidarität zwischen den abstrakten Rechtspersonen. Schließlich wird die von moralischen Erwägungen entlastende Funktion des Rechts aus der Perspektive der Gesellschaftsmitglieder vorgestellt. Es zeigt sich, dass das Recht, indem es durch alle Lebensbereiche hindurchgreift, das Funktionieren komplexer Gesellschaften ermöglicht.

IV.1 Die Unterscheidung von Recht und Moral

Habermas definiert Recht als das Medium, über das sich kommunikative in administrative Macht umsetzt.⁶¹ Die kommunikative Macht bestimmt er mit Hannah Arendt als die Macht, die ‚zwischen Menschen [entsteht], wenn sie zusammen handeln‘ und die ‚verschwindet, sobald sie sich wieder zerstreuen.‘⁶² Sie speist sich aus der Öffentlichkeit, nämlich aus der ‚Meinung, auf die sich viele öffentlich geeinigt haben.‘⁶³ Die kommunikative Macht ist also das Ergebnis von öffentlichen Meinungs- und Willensbildungsprozessen. Diese begründen, wie gezeigt, den Verdacht auf Verfahrensrationaltät und -gerechtigkeit, sofern sie an den idealisierten Diskursregeln orientiert sind. In Demokratien soll die kommunikative Macht *rechtssetzend* wirken. Dadurch prägt und legitimiert sie die *rechtsförmige* administrative Macht des Staates.⁶⁴ Da das positive Recht zur administrativen Macht zählt, legitimiert es sich ebenfalls aus seinem demokratischen

⁶¹ Jürgen Habermas (1998a), 187.

⁶² Jürgen Habermas (1998a), 182; Hannah Arendt (2013) *Vita Activa*, München u.a.: Piper, 251f.; vgl. auch Jürgen Habermas, *H. Arendts Begriff der Macht*, in: ders. (1981) *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 228 – 248.

⁶³ Jürgen Habermas (1998a), 182 – 183; Hannah Arendt (2016) *Über die Revolution*, München u.a.: Piper, 96.

⁶⁴ Jürgen Habermas (1998a), 183.

Entstehungsprozess.⁶⁵ Nur wenn die administrative Macht durch die kommunikative Macht legitimiert ist, kann von einem demokratischen Rechtsstaat die Rede sein.⁶⁶ Der genaue Ablauf des Legitimationsprozesses – das Schleusenmodell – ist nicht Gegenstand dieser Untersuchung.⁶⁷ Zunächst ist es wichtig, den Unterschied zwischen Moralität und Recht zu rekonstruieren.

Wie gezeigt, begründen Moralnormen den Verdacht auf Rationalität und Gerechtigkeit, wenn sie an (U) orientiert sind und unter Berücksichtigung von (D) verhandelt wurden. Demgegenüber erheben Rechtsnormen zwar den Anspruch mit Moralnormen *übereinzustimmen*; allerdings beschränken sie sich nicht auf moralische Gründe: Rechtsnormen berücksichtigen neben den moralischen auch pragmatische und ethisch-politische Argumente, beziehen sich also auf *alle* Bereiche der praktischen Vernunft.⁶⁸ Damit haben Rechtsnormen einen kontextualistischen Gehalt, denn pragmatische und ethisch-politische Gründe gelten im Gegensatz zu den moralischen Gründen „relativ auf die geschichtliche und kulturell ausgeprägte Identität der Rechtsgemeinschaft, relativ auf Wertorientierungen, die Ziele und Interessenlagen ihrer Mitglieder.“⁶⁹ Die Rechtsnormen können im Gegensatz zu den moralischen Normen nicht von der „Faktizität der bestehenden Kontexte“ abstrahieren.⁷⁰ Daran zeigt sich, dass Moral- und Rechtsnormen sich nicht nur auf eine je unterschiedliche Materie beziehen, sondern auch je verschiedene Referenten haben: Das positive Recht richtet sich an eine „raumzeitlich lokalisierte Rechtsgemeinschaft“, die Moralität an das „im sozialen Raum und in der historischen Zeit entgrenzte moralische Universum“.⁷¹

Auch die Geltungsbedingungen unterscheiden sich: Sollen Moralnormen richtig, also gerecht im diskurstheoretischen Sinn sein, so sollen Rechtsnormen legitim sein. Das legitime Recht steht nicht nur im Einklang mit moralischen Normen, sondern bringt auch das authentische

⁶⁵ Jürgen Habermas (1998a), 232.

⁶⁶ Der Rechtsstaat bezeichnet die Forderung, dass „das über den Machtkode gesteuerte administrative System an die rechtsetzende kommunikative Macht zu binden und von den Einwirkungen sozialer Macht, als der faktischen Durchsetzungskraft privilegierter Interessen, freizuhalten. Die administrative Macht soll sich nicht selbst reproduzieren, sondern allein aus der Umwandlung kommunikativer Macht regenerieren dürfen. Letztlich ist es dieser Transfer, den der Rechtsstaat regulieren soll, ohne allerdings den Machtkode selbst anzutasten und damit in die Logik der Selbststeuerung des administrativen Systems einzugreifen. Soziologisch gesehen, beleuchtet die Idee des Rechtsstaates nur den politischen Aspekt der Herstellung einer Balance zwischen den drei Gewalten der gesamtgesellschaftlichen Integration: Geld, administrativer Macht und Solidarität.“ Jürgen Habermas (1998a), 187.

⁶⁷ Vgl. dazu Jürgen Habermas (1998a), 429 – 435.

⁶⁸ Jürgen Habermas (1998a), 193. Vgl. auch Jürgen Habermas (1991c).

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Jürgen Habermas (1998b) *Nachwort zur vierten, durchgesehenen und um ein Literaturverzeichnis ergänzten Auflage*, in: ders. (1998a), 661 – 680, 666.

Selbstverständnis der konkreten Rechtsgemeinschaft zum Ausdruck, indem es auf faire Weise alle in ihr vertretenen „Werte und Interessen sowie die zweckrationale Wahl von Strategien und Mitteln“ berücksichtigt.⁷² Da aber ethische Fragen und Interessenskonflikte anders als moralische Fragen oft nicht durch einen Konsens beizulegen sind, verlangen Rechtsfragen im Kompromiss einen zusätzlichen Schlichtungsmodus.⁷³

IV.2 Das Recht als *funktionale* Ergänzung der Moralität

Nachdem der Rechtsbegriff eingeführt und von Moralität unterschieden wurde, wird nun gezeigt, wie das Recht die genannten Defizite der Moralität im Hinblick auf Sozialintegration kompensieren soll. Die Diskursethik, so wurde gezeigt, kann Sozialintegration nicht garantieren, da moralischen Urteilen die motivierende Kraft und die Konkretetheit fehlt, um die Handlungskonflikte moderner Gesellschaften zu lösen. Erst indem sie durch das positive Recht ergänzt wird, erlangt die Moral ihre handlungsstabilisierende Wirksamkeit.⁷⁴ Habermas bezeichnet das Recht daher auch als ein gesellschaftliches Handlungssystem, also als einen „Komplex von Handlungsregulativen“. Demgegenüber ist die Moral lediglich ein kulturelles Wissenssystem.⁷⁵ Erst dem verbindlichen Handlungssystem Recht gelingt es, die in den Diskursregeln angelegten Formen gegenseitiger Anerkennung verbindlich zu machen und sie „in abstrakter, aber bindender Form auf die anonym gewordenen und systemisch vermittelten Interaktionen zwischen Fremden“ zu übertragen.⁷⁶ Dadurch generiert das Recht Solidarität in pluralistischen Gesellschaften: Die Gesellschaftsmitglieder müssen sich als die „Träger subjektiver Rechte“ anerkennen.⁷⁷

Die gegenseitige Anerkennung der Rechtspersonen bleibt indes abstrakt: Das Recht stellt es ihnen frei, in *performativer* Einstellung, also aus Einsicht gesetzeskonform zu handeln oder in *strategischer* Einstellung.⁷⁸ So können Autofahrer*innen die Geschwindigkeitsbeschränkungen

⁷² Jürgen Habermas (1998a), 193 – 194.

⁷³ Vgl. Jürgen Habermas (1998a), 193. Der Unterschied zwischen ethischen Fragen der *Selbstverwirklichung* und moralischen Fragen der *Selbstbestimmung* wird in V.3 erläutert.

⁷⁴ Jürgen Habermas (1998a), 146.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Jürgen Habermas (1998b), 662.

⁷⁷ Jürgen Habermas (1998b), 662 – 663.

⁷⁸ Vgl. Jürgen Habermas (1998b), 661 – 662.

im Straßenverkehr aus moralischer Einsicht einhalten – denn überschnelles Autofahren ist eine Gefahr für andere Verkehrsteilnehmer*innen – oder sie halten sie aus dem zweckrationalen Motiv der Strafvermeidung ein. Zwar ist zweckrational motivierter Gesetzesgehorsam rechtlich einwandfrei, er gilt jedoch nicht als moralisches Handeln – und zwar auch dann nicht, wenn das eingehaltene Gesetz moralisch gerechtfertigt ist. Eine Handlung ist Habermas zufolge nämlich nur dann moralisch, wenn auch ihre Motive moralisch sind.⁷⁹ Für das Gelingen von Sozialintegration auf postkonventionellem Niveau scheint es aber irrelevant, ob sich die Gesellschaftsmitglieder aus Einsicht an das Gesetz halten oder nur aus Gründen der Strafvermeidung. Das positive Recht ist nicht deshalb legitim, weil seine Legitimität nachvollzogen *wird*, sondern weil es nachvollzogen werden *kann*. Um nachvollziehbar zu sein, müssen Rechtsnormen durch am Diskursprinzip (D) orientierte Gesetzgebungsverfahren zustande gekommen sein.⁸⁰ In dieser Form – als rechtlich verbindlicher Bestandteil legitimer Gesetzgebung – wird (D) zum Demokratieprinzip.⁸¹

Allerdings reicht auch legitimes Recht nicht aus, um Sozialintegration in modernen Gesellschaften zu garantieren. So *dürfen* Rechtsnormen zwar aus zweckrationalen Motiven befolgt werden, die Bürger*innen müssen aber dazu *disponiert* sein, legitime Rechtsnormen aus Einsicht zu befolgen. Diese kulturelle Bedingung postkonventioneller Sozialintegration wird an späterer Stelle als demokratische Sittlichkeit vorgestellt (vgl. VI. und VII.). Zunächst wird verdeutlicht, wie das Recht die Mitglieder komplexer Gesellschaften von den oft unerfüllbaren Anforderungen moralischen Handelns entlastet.

IV.3 Die Entlastungsfunktion und die systemischen Funktionen des Rechts

Aus Sicht der Gesellschaftsmitglieder kompensiert das Recht die sozialintegrativen Defizite der Moralität, indem es ihnen 1. die Entscheidung strittiger moralischer Fragen abnimmt. Die Individuen sehen sich nämlich mit komplexen Situationen konfrontiert, die sie weder gänzlich erfassen noch angemessen beurteilen können – Habermas spricht von einer kognitiven

⁷⁹ Vgl. James Finlayson (2005), 91f.

⁸⁰ Vgl. Jürgen Habermas (1998a), 146.

⁸¹ Dieses gilt für „Handlungsnormen, die in Rechtsform auftreten und mit Hilfe pragmatischer, ethisch-politischer und moralischer Gründe [...] gerechtfertigt werden können.“ Jürgen Habermas (1998a), 139; 154.

Unbestimmtheit.⁸² Von diesen „kognitiven Bürden der eigenen moralischen Urteilsbildung“ befreit sie die Faktizität der Rechtssetzung.⁸³ Darüber hinaus ermöglicht das Recht 2. die Überwindung motivationaler Ungewissheit. Moralische Handlungsmotive konkurrieren nämlich häufig mit anderen Handlungsmotiven.⁸⁴ Neben der moralischen Einsicht bieten rechtliche Sanktionsandrohungen einen zusätzlichen Anreiz, um im Einklang mit moralischen Normen zu handeln.⁸⁵ Dadurch wird auch das Problem der Zumutbarkeit gelöst, also der Umstand, dass moralisches Handeln den Individuen nur dann zugemutet werden kann, wenn auch die Mitmenschen sich an moralische Normen halten. Die Faktizität der Rechtsdurchsetzung garantiert nämlich die durchschnittliche Rechtsbefolgung.⁸⁶ Außerdem beantwortet das Recht 3. die Frage nach der Zurechenbarkeit von moralischen Verpflichtungen.⁸⁷ In komplexen Gesellschaften reichen nämlich die moralischen Anstrengungen von Individuen nicht mehr aus, um – etwa im karikativen Bereich – wirksam zu helfen. Es bedarf daher Institutionen und rechtlich geregelter Zuständigkeiten – Habermas spricht von einem System von Zuständigkeiten.⁸⁸

Das Recht entlastet aber nicht nur die moralisch handelnden Individuen, sondern kommt auch den „traditional beglaubigten“ Institutionen zu Hilfe, deren Existenz durch das Zerschlagen traditionaler Welterklärungsmodelle gefährdet ist: Wurden die Institutionen ehemals durch unhinterfragbare Gewissheiten legitimiert, so werden sie nun an den Ansprüchen einer postkonventionellen Moral gemessen.⁸⁹ Die Moralität kann aber die Funktionen dieser Institutionen nicht erfassen: Zwar scheinen die Institutionen unter moralischen Gesichtspunkten problematisch; sie decken allerdings auch den „Regelungs- und Organisationsbedarf“ einer Gesellschaft.⁹⁰ Das Recht rekonstruiert die Institutionen so, dass sie ihre Aufgaben erfüllen können und dabei nicht gegen moralische Gebote verstoßen – diese rechtliche Überformung betrifft beispielsweise Familie und Schule.⁹¹ Darüber hinaus ermöglicht Recht auch das Entstehen von Institutionen, die für die gesamtgesellschaftliche Integration in modernen Gesellschaften nötig

⁸² Jürgen Habermas (1998a), 146 – 147.

⁸³ Vgl. ebd.

⁸⁴ Vgl. Jürgen Habermas (1998a), 145f.

⁸⁵ Jürgen Habermas (1998a), 148.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Jürgen Habermas (1998a), 146 – 150.

⁸⁸ Jürgen Habermas (1998a), 149.

⁸⁹ Jürgen Habermas (1998a), 149 – 150.

⁹⁰ Vgl. ebd.

⁹¹ Jürgen Habermas (1998a), 150.

sind – etwa „die über Geld gesteuerte kapitalistische Wirtschaft oder die kompetenzförmig organisierte staatliche Bürokratie.“⁹²

Indem das Recht traditionale Institutionen rekonstruiert und neue Institutionen ermöglicht, trägt es das Moralprinzip in neue Handlungsbereiche.⁹³ Weder moderne Institutionen wie die kapitalistische Wirtschaft noch traditionale Institutionen wie die Familie dürfen gegen das Recht und die ihm eingeschriebene Moralität verstoßen. Wie einst die traditionellen Weltdeutungen durchdringt das positive Recht in modernen Gesellschaften alle Bereiche der Lebenswelt und ist für die Bürger*innen verbindlich. Es löst dabei, wie gezeigt, das Motivations- und Konkretionsdefizit der Diskursethik: Nicht nur schafft es mit der Sanktionsandrohung eine neue Motivationsquelle für mit der Moralität kompatible Handlungen; es überwindet auch die kognitive Unbestimmtheit moralischer Normen, da es diese in konkreten Situationen übersetzt. Anders als die traditionellen Weltdeutungen ermöglicht Recht Sozialintegration auch in einer durch ethischen Pluralismus geprägten Gesellschaft, da es den Individuen die Motive für ihr gesetzeskonformes Handeln freistellt. Andererseits ist die legitime Gesetzgebung im Rechtsstaat auf den demokratischen Meinungs- und Willensbildungsprozess angewiesen, der *bestimmte* ethische Einstellungen der Bürgerschaft voraussetzt. Bevor diese Einstellungen im Begriff der demokratischen Sittlichkeit vorgestellt werden, wird zunächst die Idee der Autonomie als die Grundannahme von *FuG* eingeführt.

V. Die Idee der Autonomie

Es wurde die Suche nach einem postkonventionellen Modell für Sozialintegration als Grundproblem des philosophischen Diskurses der Moderne vorgestellt. Auch Habermas, so wurde gezeigt, sucht in *FuG* nach einer Antwort auf dieses Problem. Es ließen sich zwei Elemente seines sozialintegrativen Modells rekonstruieren: die Diskursethik und das über demokratisch-rechtsstaatliche Prozesse zustande gekommene Recht. Diese Elemente ergänzen sich: Das positive

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd.

Recht im demokratischen Rechtsstaat ist ein Handlungssystem, das den durch die Diskursethik legitimierten Normen Verbindlichkeit und Reichweite verleiht.

Nachdem das Zusammenwirken von Recht und Moral dargestellt wurde, wird nun die Idee der Autonomie als Kernidee von Habermas' Theorie vorgestellt.⁹⁴ In einem ersten Schritt wird gezeigt, wie Habermas Menschenrechte und Volkssouveränität mit der Idee der Autonomie begründet. Anschließend wird das System der Rechte rekonstruiert, das Autonomie in ihren beiden Spielarten schützen soll: die *private* Autonomie, die am Menschenrecht auf gleiche subjektive Handlungsfreiheit orientiert ist und die *politische* Autonomie, die an der Volkssouveränität orientiert ist. Nur eine Rechtsordnung, die die im System der Rechte formulierten abstrakten Grundrechte konkretisiert, garantiert und durchsetzt, ist legitim.⁹⁵ Nachdem das gezeigt wurde, wird Habermas' Unterscheidung zwischen moralischen und ethischen Diskursen vorgestellt. Beide Diskursarten drehen sich um je ein Ideal der privaten und politischen Autonomie: Moralische Diskurse thematisieren *Selbstbestimmung*, ethische Diskurse *Selbstverwirklichung*. Mit diesem Vorwissen ist es möglich, in den nächsten Kapiteln das für diese Untersuchung entscheidende sozialintegrative Element aus *FuG* einzuführen: demokratische Sittlichkeit.

V.1 Menschenrechte und Volkssouveränität

Thomas Hobbes' Vertragstheorie ist ein früher Versuch, die postmetaphysischen Legitimationsbedingungen sozialer Ordnungen zu bestimmen. In diesem Ansatz ergibt sich die Legitimation von Herrschaft aus einem ursprünglichen Vertragsschluss: Rücksichtslos-egoistische Akteure gelangen in einem vorstaatlichen Zustand zu der Einsicht, dass ihnen ein rechtlich geordnetes Gemeinwesen Vorteile verspricht. Sie verzichten auf ihre unbegrenzte Freiheit und unterwerfen sich Gesetzen, die durch einen mit Sanktionsgewalt ausgestatteten Monarchen durchgesetzt werden.⁹⁶ Habermas zufolge beruht Hobbes' Ansatz auf einer falschen atomistischen Grundannahme: Wenn Menschen im vorstaatlichen Zustand ausschließlich vereinzelt und egoistisch agieren, ist nicht zu erklären, wie sie sich zu einem Gesellschaftsvertrag entschließen

⁹⁴ Vgl. Jürgen Habermas (1998a), 536 – 537; vgl. auch Jürgen Habermas (2019f), 339.

⁹⁵ Vgl. Jürgen Habermas (1998a), 166.

⁹⁶ Vgl. Thomas Hobbes (2017) *Leviathan*, Harmondsworth: Penguin Classics.

können, der die Interessen aller Vertragsschließenden berücksichtigt; ein solcher Schritt setzt nämlich die Fähigkeit voraus, andere Menschen überhaupt *als Individuen und nicht als Objekte* zu betrachten. Das bedeutet, dass die Vertragsschließenden in der Lage sein müssen, die Positionen ihrer Mitmenschen nachzuvollziehen, sich also in ihre Rollen zu versetzen und damit von ihrer spontan-egoistischen Perspektive abzusehen.⁹⁷ Diese Fähigkeit, die Habermas mit George Herbert Mead als ‚ideal-role-taking‘ bezeichnet, ist auf eine vorausgehende Sozialisation angewiesen.⁹⁸ Da Hobbes‘ Theorie aber Sozialisationsprozesse erst mit dem Gesellschaftsvertrag beginnen lässt, kann er nicht erklären, wie Menschen in einem vorsozialen Zustand überhaupt zu einem Vertragsschluss fähig sind. Habermas hält Hobbes‘ Versuch daher für gescheitert, „ein System der Rechte aus der Verschränkung von Interessenlagen und Nutzenkalkülen zufällig aufeinander treffender, rational handelnder Akteure“ zu erklären.⁹⁹

Subjektive Rechte und Vergesellschaftung, so schließt Habermas mit Kant, sind nicht das Ergebnis von aus egoistischer Perspektive geschlossenen Privatverträgen, sondern Selbstzweck.¹⁰⁰ Die Selbstzweckmäßigkeit der subjektiven Rechte ergibt sich aus dem autonomen Willen. Damit bezeichnet Kant die genuin menschliche Fähigkeit, sich von egoistischen Impulsen zu emanzipieren und das eigene Handeln an der gesetzesprüfenden Vernunft zu orientieren. Wer demgemäß von seiner Autonomie Gebrauch macht, sich also mithilfe der idealen Rollenübernahme an der gesetzesprüfenden Vernunft orientiert, erkennt in dem Recht auf gleiche subjektive Handlungsfreiheiten ein Menschenrecht. Gleiches gilt für die Vergesellschaftung: Durch sie wird das Menschenrecht auf gleiche subjektive Handlungsfreiheiten in positives Recht übertragen und effektiv geschützt; indem die Bürger*innen es gemeinsam in einem System von Rechten konkretisieren, gewinnt es in der politischen Ordnung Wirksamkeit.¹⁰¹ Dazu muss aber auch der Gesetzgebungsprozess im System der Rechte verankert sein. Legitim sind die Gesetze nämlich nur, wenn sich *alle* Gesellschaftsmitglieder an der Ausgestaltung des Systems der Rechte

⁹⁷ „Um das Instrument des Vertrages zu handhaben, müssten sie [die Subjekte] schon über die sozialkognitive Begrifflichkeit eines Perspektivenwechsels zwischen Gegenspielern verfügen, die sie doch erst im vertragstheoretisch zu erklärenden Gesellschaftszustand erwerben können.“ Jürgen Habermas (1998a), 120.

⁹⁸ Vgl. George Herbert Mead (2015) *Mind, Self & Society. The Definitive Edition*, Chicago u.a.: The University of Chicago Press.

⁹⁹ Vgl. Jürgen Habermas (1998a), 121.

¹⁰⁰ Vgl. Jürgen Habermas (1998a), 121 – 122.

¹⁰¹ Jürgen Habermas (1998a), 122.

beteiligen können, denn ‚nur sich selbst kann niemand unrecht tun.‘¹⁰² Die legitimen Gesetze drücken „den übereinstimmenden Willen oder den vernünftigen Konsens aller [am Gesetzgebungsprozess] Beteiligten“ aus. Dieser demokratische Gesetzgebungsprozess ist das Prinzip der Volkssouveränität.¹⁰³ Die Volkssouveränität und das Menschenrecht bezeichnen zwei Seiten der in der Gesellschaft realisierten Autonomie: Die Volkssouveränität steht für die *politische* Autonomie der Bürger*innen, das Menschenrecht für ihre *private* Autonomie.¹⁰⁴ Beide Seiten der gesellschaftlichen Autonomie sind aufeinander angewiesen: Das Menschenrecht auf gleiche subjektive Handlungsfreiheiten wird durch die gesetzgebende Kraft der Volkssouveränität konkretisiert und geschützt; umgekehrt ist die Volkssouveränität darauf angewiesen, dass in der Bevölkerung annähernd gleiche Handlungsfreiheiten herrschen, die den demokratischen Gesetzgebungsprozess ermöglichen.¹⁰⁵ Indem die Staatsbürger*innen ihre *politische* Autonomie wahrnehmen und sich am Gesetzgebungsprozess beteiligen, gestalten sie das System der Rechte aus. Im Folgenden wird Habermas‘ Entwurf des Systems der Rechte vorgestellt.

V.2 Das System der Rechte

Wie gezeigt, beschreibt das System der Rechte Legitimitätsvoraussetzungen sozialer Ordnungen – es umfasst Grundrechte, die das Menschenrecht und die Volkssouveränität sichern.¹⁰⁶ Diese Legitimitätsvoraussetzungen sind Habermas zufolge abstrakt, da sie durch die jeweilige Rechtsgemeinschaft kontextsensitiv, d.h. aus ihrem räumlichen und zeitlichen Erfahrungshorizont interpretiert und konkretisiert werden müssen.¹⁰⁷ Das System der Rechte beschreibt damit ein

¹⁰² Jürgen Habermas (1998a), 122 – 123; vgl. Immanuel Kant (1900ff.) *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Berlin: Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, AA VIII, 273 – 313.

¹⁰³ Jürgen Habermas (1998a), 123.

¹⁰⁴ Vgl. ebd.

¹⁰⁵ Vgl. ebd.

¹⁰⁶ Habermas versteht Volkssouveränität intersubjektivistisch und prozeduralistisch: „Das ‚Selbst‘ der sich selbst organisierenden Rechtsgemeinschaft verschwindet in den subjektlosen Kommunikationsformen, die den Fluß der diskursiven Meinungs- und Willensbildung so regulieren, daß ihre falliblen Ergebnisse die Vermutung der Vernünftigkeit für sich haben. [...] Die Idee der Volkssouveränität verweist in ihrer prozeduralistischen Lesart auf gesellschaftliche Rahmenbedingungen, die die Selbstorganisation einer Rechtsgemeinschaft ermöglichen, aber ihrerseits nicht ohne weiteres dem Willen der Staatsbürger zur Disposition stehen.“ Jürgen Habermas (1998a), 166; 365 – 366.

¹⁰⁷ „Because these rights are abstract, each polity must further interpret and flesh them out for its particular historical circumstances, perhaps supplementing them with further welfare and environmental rights.“ James Bohman u.a.

normatives Gerüst für konstitutionelle Demokratien, „within which further institutional mechanisms such as legislatures and other branches of government must operate.“¹⁰⁸ Habermas unterscheidet fünf Arten von Grundrechten: Die Grundrechte unter Punkt (1) bis (3) ermöglichen die private Autonomie der Rechtssubjekte. Dazu müssen sich die Individuen gegenseitig als *Adressaten* von Gesetzen anerkennen und darum „Rechte gegeneinander geltend machen können“. Unter Punkt (1) fasst Habermas Grundrechte, „die sich aus der politisch autonomen Ausgestaltung des *Rechts auf das größtmögliche Maß gleicher subjektiver Handlungsfreiheiten* ergeben“. Daraus leiten sich sowohl die Rechte aus Punkt (2) ab, „die sich aus der politisch autonomen Ausgestaltung des *Status eines Mitgliedes* in einer freiwilligen Assoziation von Rechtsgenossen ergeben“ sowie die Rechte aus Punkt (3), „die sich unmittelbar aus der *Einklagbarkeit* von Rechten und der politisch autonomen Ausgestaltung des individuellen *Rechtsschutzes* ergeben.“¹⁰⁹ Demgegenüber ermöglichen es die Grundrechte aus Punkt (4) den Gesellschaftsmitgliedern, auch die *Autoren* der Rechtsordnung zu sein: Es sind „Grundrechte auf die chancengleiche Teilnahme an Prozessen der Meinungs- und Willensbildung, worin Bürger ihre *politische Autonomie* ausüben und wodurch sie legitimes Recht setzen.“¹¹⁰ Durch die so garantierte politische Autonomie wird den Bürger*innen die autonome „Ausgestaltung der unter (1) bis (4) genannten Grundrechte“ ermöglicht.¹¹¹ Aus allen genannten Grundrechten ergeben sich schließlich unter Punkt (5) Rechte, „auf die Gewährung von Lebensbedingungen, die in dem Maße sozial, technisch und ökologisch gesichert sind, wie dies für eine chancengleiche Nutzung von (1) bis (4) genannten bürgerlichen Rechte unter gegebenen Verhältnissen jeweils notwendig ist.“¹¹²

Diese fünf Kategorien von Grundrechten sind die Voraussetzungen, die ein Gemeinwesen erfüllen muss, um die Autonomie der Bürger*innen zu schützen. Die *private* Autonomie entspricht, wie gezeigt, dem Menschenrecht auf gleiche subjektive Handlungsfreiheit und die *politische* Autonomie dem allgemeinen Zugang zur kommunikativen Macht, also der *Volkssouveränität*. Im Folgenden wird Habermas‘ Vorschlag der fünf Arten von Grundrechten als

(2014) Jürgen Habermas, in: <https://plato.stanford.edu/entries/habermas/#HabDisTheMorPolLaw> (aufgerufen am 10.05.2020). Vgl. auch Jürgen Habermas (1998a), 163.

¹⁰⁸ James Bohman u.a. (2014).

¹⁰⁹ Jürgen Habermas (1998a), 155 – 156.

¹¹⁰ Jürgen Habermas (1998a), 156.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Jürgen Habermas (1998a), 156 – 157.

gültig unterstellt und zur Unterscheidung ethischer und moralischer Diskurse übergeleitet. In diesen Diskursen wird das System der Rechte ausgestaltet.

V.3 Ethische und moralische Diskurse

Habermas zufolge geht es in ethischen Diskursen um *Selbstverwirklichung*.¹¹³ Er unterscheidet einen klassisch-aristotelischen von einem modern-heideggerischen Ethikbegriff: Die klassische Ethik soll zu einem tugendhaften Leben *anleiten*; die moderne Ethik *fordert* die Individuen auf, sich ihre „eigenen individuellen, unverletzlichen und kontingenten“ Lebensgeschichten bewusst und selbstkritisch anzueignen und für sie die Verantwortung zu übernehmen.¹¹⁴ Da Habermas von der Idee der Autonomie ausgeht, spricht er sich für das moderne, verantwortungsorientierte Ethikkonzept aus.¹¹⁵ Er bezieht sich auf Heideggers Formel des ‚geworfenen Entwurfs‘: Ethik ist die Zumutung des „sondierenden Eingreifens“ in faktisch vorgefundene, aber identitätsprägende Möglichkeiten.¹¹⁶ Dieses sondierende Eingreifen in identitätsprägende Möglichkeiten ist die *Selbstverwirklichung*. Individuen und Gemeinschaften sollen in der Lage sein, sich Identitäten anzueignen, indem sie diese einerseits *vorfinden* und sie andererseits durch kontextsensitives *Eingreifen* verändern und gestalten. Um allerdings vorfinden und eingreifen zu können, müssen sich die identitätssuchenden Individuen und Gesellschaften Selbstverständigungsdiskursen stellen; darunter fallen klinische und ethisch-existentielle Diskurse. In den klinischen Diskursen klären sie, wer sie bereits sind und in den ethisch-existentialen Diskursen verhandeln sie, wer sie sein möchten.¹¹⁷ Die Selbstverständigungsdiskurse müssen aber auch dem gesellschaftlichen Pluralismus gerecht werden, indem sie unterschiedliche Interpretationen und Lesarten identitätsstiftender Überlieferungen zulassen. Das gelingt ihnen dadurch, dass sie prinzipiell offen und unabschließbar sind – nur so ist sichergestellt, dass sie sich nicht dogmatisch verfestigen, wie

¹¹³ Vgl. Jürgen Habermas (1998a), 129.

¹¹⁴ Jürgen Habermas (1998a), 125.

¹¹⁵ Dass sich Habermas' Ethikkonzept teilweise auf Heidegger stützt, ändert nichts an seiner Kritik an Aspekten der heideggerschen Philosophie. Vgl. Jürgen Habermas (1953) *Mit Heidegger gegen Heidegger denken. Zu Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (25.07.1953), Nr. 170.

¹¹⁶ Jürgen Habermas (1998a), 125. Vgl. auch Martin Heidegger (2006) *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

¹¹⁷ Vgl. Jürgen Habermas (1998a), 125 – 126.

etwa im Nationalismus.¹¹⁸ Durch ihren unabschließbaren und offenen Charakter sollen die modernen Selbstverständigungsdiskurse den „Individualismus persönlicher Lebensentwürfe und einen Pluralismus kollektiver Lebensformen“ fördern.¹¹⁹ Habermas erhofft sich dadurch eine zunehmende Akzeptanz von universalistischen Wertorientierungen als den Normen des Zusammenlebens.¹²⁰

Demgegenüber zielen moralische Diskurse, wie eingangs gezeigt, „auf die unparteiliche Regelung von Handlungskonflikten.“¹²¹ Diese Unparteilichkeit besteht im Gebrauch der gesetzesprüfenden Vernunft – die kantische Bedingung autonomer Gesetzgebung. Die gesetzesprüfende Vernunft kann sich laut Habermas‘ Diskursethik aber nur in gerecht gestalteten Diskursen, d.h. unter Berücksichtigung von (U) und (D) entfalten. In diesen moralischen Diskursen einigen sich die Individuen auf allgemein akzeptable Normen. Indem sie in den Diskursen das postkonventionelle Moralbewusstsein zur Geltung kommen lassen, emanzipieren sie sich von der Autorität allgemein akzeptierter Normen und gewinnen Selbstständigkeit. Moralische Diskurse kreisen daher um *Selbstbestimmung*, und nicht wie die ethischen Diskurse um *Selbstverwirklichung*.

Sowohl in moralischen als auch in ethischen Diskursen müssen sich Individuen mit Bereichen ihrer Lebenswelt auseinandersetzen; dadurch erschließen sie diese Bereiche. Die *Erschließung* der Lebenswelt in an den Diskursregeln orientierten Diskursen führt zur *Rationalisierung* der Lebenswelt.¹²² Habermas beschreibt diese Rationalisierung aus einer kulturellen Perspektive, aus der Perspektive von Persönlichkeitsstrukturen und aus der Perspektive der Gesellschaft. Aus der kulturellen Perspektive – für kollektive Lebensformen – ist die Rationalisierung der Lebenswelt gleichbedeutend mit der Realisierung von Sittlichkeit. Der Begriff der Sittlichkeit wird im folgenden Kapitel vorgestellt. Aus der Perspektive von Persönlichkeitsstrukturen – für die einzelne Person – bedeutet die Rationalisierung die Ermöglichung einer bewussten Lebensführung: Die Person kann ihr Leben ausrichten „am expressivistischen Ideal der Selbstverwirklichung, an der deontologischen Idee der Freiheit und an der utilitaristischen Maxime der Vermehrung individueller Lebenschancen.“¹²³ Schließlich

¹¹⁸ Jürgen Habermas (1998a), 126.

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ Jürgen Habermas (1998a), 127.

¹²² Ebd.

¹²³ Ebd.

bedeutet die Rationalisierung der Lebenswelt aus der Perspektive der Gesellschaft – für die Gesamtheit legitim geordneter Beziehungen –, dass die soziale Integration nicht mehr durch unhinterfragbare Weltbilder garantiert wird, sondern von der Rechtsgemeinschaft selbst vollzogen werden muss; dazu muss diese die benötigten rechtlichen Bedingungen bieten.¹²⁴ Das moderne Rechtssystem, das soziale Integration ermöglicht, muss sowohl in Einklang stehen mit den „moralischen Grundsätzen universeller Gerechtigkeit und Solidarität sowie mit den ethischen Grundsätzen einer bewußt entworfenen, selbstverantworteten Lebensführung von Einzelnen wie von Kollektiven“. Mit anderen Worten: Das sozial integrierende Rechtssystem muss Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung ermöglichen.¹²⁵ Dieses Rechtssystem ist der von Habermas‘ beschriebene demokratische Rechtsstaat.

Der demokratische Rechtsstaat *ermöglicht* jedoch nicht nur Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung; er ist auch das *Produkt* der Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung einer Bevölkerung. Als solches bleibt er auf die anhaltende Bereitschaft der Bürger*innen angewiesen, sich mit Bereichen ihrer Lebenswelt kritisch und in öffentlichen Diskursen auseinanderzusetzen – die *anhaltende* Rationalisierung der Lebenswelt in ethischen, moralischen und pragmatischen Diskursen erhält den demokratischen Rechtsstaat. Dieser demokratische Gestaltungswille der Bürger*innen ist seine kulturelle Voraussetzung. Im Folgenden wird diese kulturelle Voraussetzung des demokratischen Rechtsstaats rekonstruiert. Zunächst wird Albrecht Wellmers Konzept der demokratischen Sittlichkeit ideengeschichtlich hergeleitet. Anschließend wird gezeigt, dass auch Habermas seine deliberative Demokratietheorie in *FuG* – wenn auch nicht explizit – auf demokratische Sittlichkeit stützt.

VI. Exkurs. Albrecht Wellmers Konzept der demokratischen Sittlichkeit

„Demokratische Sittlichkeit“ bezieht sich auf Hegels Sittlichkeitskonzept. Dieses wird in einem ersten Schritt als Gegenmodell zu Kants Moralitätskonzept eingeführt. Es werden Parallelen hergestellt zwischen Hegels Kritik am kantischen Modell einerseits und der kommunitaristischen

¹²⁴ Ebd.

¹²⁵ Ebd.

Kritik der 1980er und 90er Jahre am Liberalismus andererseits. In einem zweiten Schritt wird Michael Walzers Resümee der Kommunitarismusdebatte vorgestellt. Dabei wird gezeigt, dass Walzer die kommunitaristische Kritik zwar grundsätzlich für gescheitert, aber in der Funktion eines Korrektivs des Liberalismus für fruchtbar hält. Anhand von Walzers Resümee lassen sich die Umrisse der demokratischen Sittlichkeit aufzeigen. Dieses Konzept Wellmers wird in einem dritten Schritt rekonstruiert. Demokratische Sittlichkeit, so wird gezeigt, soll Solidarität erzeugen, indem sie abstrakte universalistische Prinzipien mit den moralischen Reflexen und Gefühlen einer demokratisch eingewöhnten Bevölkerung verbindet. Nachdem der Begriff der demokratischen Sittlichkeit rekonstruiert wurde, wird im nächsten Kapitel gezeigt, dass auch Habermas' sozialintegratives Modell in *FuG* demokratische Sittlichkeit voraussetzt.

VI.1 Hegels Sittlichkeit gegen Kants Moralität

„Sittlichkeit“ droht aus der Alltagssprache zu verschwinden. Der Begriff scheint antiquiert und seine Bedeutung schwammig. Oft wird Sittlichkeit – wie bei Kant – mit Moralität gleichgesetzt.¹²⁶ Diese Gleichsetzung verschleiert jedoch die philosophische Relevanz des Begriffs, die er gerade als ein Gegenmodell zum kognitivistischen Moralitätsverständnis Kants gewinnt.¹²⁷ Als ein solches Gegenmodell wurde er erstmals von Hegel eingeführt: Sittlichkeit bezieht sich auf die unhintergehbare Sozialität des Menschen; eine Sozialität, die Kants solipsistische Moralphilosophie außer Acht lässt.¹²⁸ Die Frage „Was soll ich tun?“ lässt sich demnach nicht durch ein transzendentes Subjekt Kraft seiner praktischen Vernunft beantworten, sondern nur im

¹²⁶ Wolfgang Kersting (1995) *Sittlichkeit*, in: Joachim Ritter u.a. (Hrsg.), *HWPh. Band 9*, Basel: Schwabe, 907 – 923, 908.

¹²⁷ Wolfgang Kersting (1995), 908; Christoph Menke (2008) *Sittlichkeit*, in: Stefan Gosepath u.a. (Hrsg.) (2008) *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialgeschichte. Band 2*, Berlin: De Gruyter, 1181 – 1186, 1181. Für die Relevanz des Begriffs heute vgl. den Sammelband Michael Spieker u.a. (Hrsg.) (2019).

¹²⁸ Dazu schreibt Hegel: „Moralität und Sittlichkeit, die gewöhnlich etwa als gleichbedeutend gelten, sind hier in wesentlich verschiedenem Sinne genommen. Inzwischen scheint auch die Vorstellung sie zu unterscheiden; der Kantische Sprachgebrauch bedient sich vorzugsweise des Ausdrucks Moralität, wie denn die praktischen Prinzipien dieser Philosophie sich durchaus auf diesen Begriff beschränken, den Standpunkt der Sittlichkeit sogar unmöglich machen, ja selbst sie ausdrücklich zernichten und empören. Wenn aber Moralität und Sittlichkeit, ihrer Etymologie nach, auch gleichbedeutend wären, so hinderte dies nicht, diese einmal verschiedenen Worte für verschiedene Begriffe zu benutzen.“ G.W.F. Hegel (1986), 88, Par. 33.

Kontext eines Gemeinwesens.¹²⁹ Das erklärt sich für Hegel schon dadurch, dass das kantische, um den Kategorischen Imperativ zentrierte Moralitätsverständnis auf die Eingabe von Inhalten „in Form gesellschaftlicher Normen, Bedürfnisse und Interpretationen des ‚guten Lebens‘“ angewiesen bleibt.¹³⁰ Mit anderen Worten: Eine von solchen lebensweltlichen Kontexten abstrahierende Moralität ist leer.¹³¹ Demgegenüber soll Sittlichkeit *das Allgemeine mit dem Besonderen und dem Einzelnen versöhnen*: Es sollen partikulare Interessen mit gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten, Normen und Bedürfnissen sowie mit universalen Vernunftprinzipien in Einklang stehen. Dieser Begriff einer *genuinen* Sittlichkeit muss allerdings von einer *substantiellen* Sittlichkeit unterschieden werden: Im Zustand substantieller Sittlichkeit stehen die Kontexte, Interessen, Normen und Bedürfnisse nicht mit universalen Vernunftprinzipien, sondern mit einem traditionellen Ethos im Einklang. Im Folgenden wird unter „Sittlichkeit“ nur die genuine Sittlichkeit verstanden. Ein gesellschaftlicher Zustand von Sittlichkeit wäre realisiert, wenn „das Allgemeine (der Vernunft) zum besonderen Interesse“ jedes Individuums geworden ist „und wo andererseits das Individuum in seinem vernunftbestimmten Handeln zugleich seine Besonderheit befriedigt [...]“.“¹³²

Die vor allem in den 1980er und 90er Jahren in den USA geführte Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen kann als eine Neuauflage der Auseinandersetzung um Moralität und Sittlichkeit verstanden werden: auf der einen Seite die liberalen, von Rawls beeinflussten Befürworter*innen einer kantischen Moralität; auf der anderen Seite die kommunitaristischen, von Aristoteles und Hegel geprägten Befürworter*innen von mehr Kommunalität und

¹²⁹ Kersting erkennt eine Parallele von Hegels Kantkritik und Aristoteles' Kritik an Platon: „Historisch gesehen knüpft der moralitätspolemische S.-Begriff an das aristotelische Ethik-, Politik- und Praxiskonzept an, das das individuelle Handeln, sein Glücksstreben und die es festigenden ethischen Tugenden in Sitte, Brauch und Gewohnheit der politischen Gemeinschaft und in den Gesetzen und Institutionen der Polis begründet. In der Hegelschen Kritik der Autonomiemoral der Kantianer wiederholt sich unter Modernitätsbedingungen gleichsam Aristoteles' Kritik an Platons Ethik einer überzeitlich gültigen, gesellschaftsexternen und den vielen kontingenten Vorstellungen vom Guten kategorial überlegenen Idee des Guten.“ Wolfgang Kersting (1995), 907. Hegels sich von Kant absetzendes Autonomieverständnis beschreibt Christoph Menke: „Der grundlegende Schritt von Hegels sittlichkeitstheoretischer Reformulierung des Autonomiebegriffs besteht darin, das Subjekt als wesentlich *soziales* zu verstehen: Die Autonomie des Subjekts gibt es nur im Prozess der Teilhabe an sozialen Praktiken, der sich als Aneignung dieser Praxis als eines vernünftigen Zusammenhangs von Gründen vollzieht. Oder: Es gibt die Autonomie des Subjekts nur als Moment in demjenigen ‚lebendigen‘ Zusammenhang sozialer Praxis, den Hegel ‚Geist‘ nennt.“ Christoph Menke (2010) *Autonomie und Befreiung*, in: *DZPh*, 58: 5, 675 – 694, 685; Steffen Schmidt (2019), 253.

¹³⁰ Albrecht Wellmer (1978) *Naturrecht und praktische Vernunft. Zur aporetischen Entfaltung eines Problems bei Kant, Hegel und Marx*, in: ders. (1999a), 95 – 153, 98.

¹³¹ Vgl. ebd.

¹³² Albrecht Wellmer (1978), 98.

Kontextsensibilität. Wellmer beschreibt den Kern der kommunitaristischen Kritik an liberalen Ansätzen wie folgt: Gesellschaften, die „bloß auf die Garantie individueller – liberaler, sozialer und demokratischer – Grundrechte“ fixiert sind, können „kein Äquivalent für die ‚vereinigende Macht der Religion‘ hervorbringen.“¹³³ Ein solches solidaritätsstiftendes Äquivalent kann nur eine „ebenso verpflichtende wie identitätsstiftende gemeinsame Konzeption des Guten“ sein, also ein „kollektiv verbindlicher und verbindender Wert- und Verständnishorizont, der allen individuellen Rechten normativ vorgeordnet wäre und gleichsam erst deren Grenzen und deren legitimen Anspruch bestimmen könnte.“¹³⁴ Einen solchen verbindlichen und verbindenden Horizont kann es nur in einer sittlichen Gemeinschaft geben. Dem halten Liberale entgegen, dass „*erstens* die liberalen und demokratischen Grundrechte *intern* mit einer – zumindest potentiell – solidaritätsstiftenden Konzeption eines gemeinsamen Guten verknüpft sind, und daß *zweitens* in modernen Gesellschaften *keine* darüber hinausgehenden Konzeptionen des Guten zu einer für alle Gesellschaftsmitglieder verpflichtenden Grundlage der gesellschaftlichen ‚Vereinigung‘ gemacht werden *darf*.“¹³⁵ Mit anderen Worten: Die liberale Erwiderung wendet sich *nicht* gegen einen geteilten Wert- und Verständnishorizont – diesen gibt es in liberalen Gesellschaften –, sondern gegen die kommunitaristische Forderung, geteilte Konzeptionen des Guten müssten den „individuellen Rechten normativ *vorgeordnet*“ sein. Da die Debatte nicht ausführlicher behandelt werden kann, wird im Folgenden Michael Walzers Resümee vorgestellt. Walzer, der Aspekte des liberalen *und* des kommunitaristischen Standpunkts aufgreift, deutet ein neues, liberales Konzept von Sittlichkeit an. Wellmer wird dieses Konzept im Begriff der demokratischen Sittlichkeit ausarbeiten, wie in einem nächsten Schritt gezeigt wird.

VI.2 Michael Walzers Resümee der Kommunitarismusdebatte

Walzer unterstützt in seinem Resümee der Kommunitarismusdebatte die liberale Position; allerdings greift er Aspekte der kommunitaristischen Kritik auf und macht sie für seinen liberalen Standpunkt produktiv. So schreibt Walzer den kommunitaristischen Ansätzen, obwohl sie keine

¹³³ Albrecht Wellmer (1992), 56 – 57; Jürgen Habermas (1985), 166.

¹³⁴ Albrecht Wellmer (1992), 57.

¹³⁵ Albrecht Wellmer (1992), 56 – 57.

wünschenswerte Alternative anbieten, eine Korrektivfunktion *innerhalb* eines sich selbst unterwandernden Liberalismus zu.¹³⁶ Woran scheidet der Kommunitarismus und worin besteht sein Mehrwert? Walzer zufolge beruht die kommunitaristische Kritik auf zwei sich widersprechenden Annahmen: Einerseits sind liberale Gesellschaften fragmentiert – in ihnen verfolgen einander entfremdete und haltlose Individuen rücksichtslos private Interessen –; andererseits interpretieren liberale Ansätze die Realität falsch. Auch in liberalen Gesellschaften, so der zweite Einwand, finden sich Individuen „caught up in patterns of relationship, networks of power, and communities of meaning. That quality of being caught up is what makes them persons of a certain sort.“¹³⁷ Offensichtlich kann nur eine der Annahmen stimmen: „Liberal separatism either represents or misrepresents the conditions of everyday life.“¹³⁸

Trotz ihrer Widersprüchlichkeit hält Walzer beide Argumente teilweise für begründet. Das erste Argument – die gesellschaftliche Fragmentierung – bezieht sich auf die gesteigerte Mobilität in liberalen Gesellschaften: Individuen sind geographisch, sozial, familiär und politisch ungebundener als je zuvor. Diese Freiheiten begünstigen eine ganze Reihe persönlicher Krisen: Räumliche Mobilität bedroht lokale Gemeinschaften, soziale Mobilität kann zu sozialem Abstieg führen, es kommt häufiger zu Scheidungen und es gibt vermehrt sozial isolierte Individuen.¹³⁹ Auch das zweite kommunitaristische Argument – das Fortbestehen geteilter Beziehungsmuster, Traditionen und Weltanschauungen in liberalen Gesellschaften – hält Walzer für berechtigt.¹⁴⁰ Er wendet das Argument jedoch gegen die Kommunitarist*innen. Die fortbestehenden geteilten Traditionen und Weltanschauungen in liberalen Gesellschaften sind nämlich vor allem eins: liberal.¹⁴¹ Dieses liberale Selbstverständnis kompensiert einige der durch die gesteigerten Mobilitäten entstandenen Nachteile: auch zwischen liberal sozialisierten Individuen besteht Solidarität, in liberalen Gesellschaften werden geschiedene Personen nicht geächtet, niemand muss aufgrund von sozialem Abstieg verhungern und räumliche Distanz zum Herkunftsort verhindert nicht, dass sich am neuen Wohnort nachbarlicher Zusammenhalt entwickelt – ein Zusammenhalt, der nicht auf lokaler Verwurzelung beruht, sondern auf Toleranz und Offenheit. Das liberale Selbstverständnis von Gesellschaften scheint der kommunitaristischen Vorstellung

¹³⁶ Michael Walzer (1990) *The Communitarian Critique of Liberalism*, in: *Political Theory*, 18: 1, 6 – 23, 15.

¹³⁷ Michael Walzer (1990), 10.

¹³⁸ Michael Walzer (1990), 11.

¹³⁹ Michael Walzer (1990), 11 – 12.

¹⁴⁰ Michael Walzer (1990), 13.

¹⁴¹ Michael Walzer (1990), 14.

von Sittlichkeit zu entsprechen. Dies umso mehr, da es – zumindest in den USA – ein verbindlicher Rahmen für politische Konflikte ist, wie Walzer an der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung zeigt: Martin Luther King bezog sich in seinen Reden auf *geteilte* Werte. Die Debatten, die er anstieß, drehten sich nicht darum, *ob* diese Werte relevant sind oder nicht, sondern darum, *wie* sie sich am besten realisieren lassen.¹⁴² Die liberale Tradition, auf die sich King berief, und die ihr eigene Sprache – „the language of individual rights“ – schienen in der amerikanischen Gesellschaft lange Zeit den unhintergehbaren Rahmen des politischen Diskurses zu bilden.¹⁴³

Walzer zeigt also, dass das kommunitaristische „*situated self*“ im Fall der USA ein *liberales* Selbst ist.¹⁴⁴ Dennoch ist das zweite kommunitaristische Argument kein bloßes Eigentor. Es macht darauf aufmerksam, dass die liberale Tradition im Gegensatz zu traditionalistischen Traditionen ihre eigenen Grundlagen unterwandert: „[...] liberalism is a strange doctrine, which seems continually to undercut itself, to disdain its own traditions, and to produce in each generation renewed hopes for a more absolute freedom from history and society alike.“¹⁴⁵ Mit anderen Worten: Eine liberale Tradition lässt sich nicht stabilisieren – sie ist offen für neue Einflüsse, für Selbstkritik und sie kann Individuen nicht gewaltsam an sich binden. Diese Unverbindlichkeit des Liberalismus scheint jedoch das geteilte liberale Ethos zu gefährden: „If the ties that bind us together do not *bind* us, there can be no such thing as a community.“¹⁴⁶ Gegen diese Unverbindlichkeit wendet sich die kommunitaristische Kritik.¹⁴⁷ Als ein Korrektiv des Liberalismus kann sie jedoch nur dienen, wenn sie nicht mit der Forderung nach einer Rückkehr zu illiberalen, traditionalistischen Traditionen verbunden ist. Im Gegenteil muss sie die Individuen daran erinnern, dass sie als soziale Wesen die historischen Produkte sind, „of, and in part the embodiments of, liberal values.“¹⁴⁸ Das kommunitaristische Korrektiv des Liberalismus dient dazu, diese liberalen Werte zu stärken.¹⁴⁹

¹⁴² Ebd.

¹⁴³ Diese Gewissheit wurde erschüttert. In den kommenden Jahren wird sich zeigen, ob Populismus, Verschwörungstheorien und die teilweise berechtigten, aber oft falsch interpretierten Ängste einer vom Abstieg bedrohten Mittelschicht das liberale Ethos der amerikanischen Gesellschaft nachhaltig beschädigt haben. Vgl. etwa Arlie Russel Hochschild (2016) *Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*, New York: The New Press oder für den kulturellen Wandel in den (ehemaligen) westlichen Industrienationen: Andreas Reckwitz (2017) *Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin: Suhrkamp.

¹⁴⁴ Das gilt zumindest für den Zeitpunkt der Kommunitarismusdebatte.

¹⁴⁵ Michael Walzer (1990), 14.

¹⁴⁶ Michael Walzer (1990), 15.

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ Ebd.

¹⁴⁹ Ebd.

VI.3 Albrecht Wellmers demokratische Sittlichkeit

Mit Walzer wurde dafür argumentiert, die kommunitaristische Kritik am Liberalismus als eine rettende Kritik zu deuten. Als ein Korrektiv kann sie helfen, den liberalen Fliehkräften entgegenzuwirken und die Gesellschaft zu stabilisieren. Das liberale Ethos, an das uns die so verstandene kommunitaristische Kritik erinnert, bezeichnet Wellmer in „paradoxe Anknüpfung an Hegel“ als *demokratische Sittlichkeit*.¹⁵⁰ Paradox ist die Bezugnahme, da Wellmer Hegels „konservativ gemeinten Begriff ‚substantieller Sittlichkeit‘“ mit den „radikalen Konnotationen des Marxschen Demokratiebegriffs“ verknüpft.¹⁵¹ In Anlehnung an Alexis Tocqueville und mit Bezug auf die liberale Kultur in den USA verbindet Wellmer im Begriff der demokratischen Sittlichkeit universalistische und egalitäre Prinzipien einerseits mit den „Selbstverständlichkeiten, Traditionen und Gewohnheiten lokaler und föderaler Formen der Selbstregierung“ andererseits.¹⁵² Dementsprechend definiert er sie als die „Habitualisierung liberaler und demokratischer Verhaltensweisen, wie sie nur durch den Gehalt in entsprechenden Institutionen, Traditionen und Praktiken zustandekommen und sich reproduzieren kann. Der Begriff meint im Grunde nichts anderes als die soziale Verkörperung liberaler und demokratischer Prinzipien in einer demokratischen Kultur.“¹⁵³

Die demokratische Sittlichkeit soll den Atomismus moderner Gesellschaften überwinden können, ohne die Freiheit der Individuen zu gefährden. Sie verträgt sich mit individueller Emanzipation, da sie für die revolutionär-universalistischen Prinzipien der amerikanischen und französischen Revolution steht; gleichzeitig kann sie als eine Kultur, die durch Habitualisierung und geteilte Traditionen fest verankert ist, ein Gefühl sozialer Zusammengehörigkeit erzeugen.¹⁵⁴ Sie verkörpert nicht nur abstrakte *Prinzipien*, sondern auch die moralischen *Reflexe* und *Gefühle* sowie das „über lange Zeit akkumulierte Wissen der Bürger.“¹⁵⁵ Diese Verbindung von abstrakten Prinzipien und gefühlter Selbstverständlichkeit macht die demokratische Sittlichkeit zu einem soziale Schranken überwindenden liberalen Ethos: Sie ist moralisch *und* demokratisch. In diesem

¹⁵⁰ Albrecht Wellmer (1992), 60.

¹⁵¹ Albrecht Wellmer (1990) *Bedeutet das Ende des ‚realen Sozialismus‘ auch das Ende des Marxschen Humanismus? Zwölf Thesen*, in: ders. (1999a), 81 – 94, 86.

¹⁵² Ebd.

¹⁵³ Albrecht Wellmer (1992), 67.

¹⁵⁴ Vgl. Albrecht Wellmer (1990), 86.

¹⁵⁵ Ebd.

Sinn ermöglicht sie eine moderne Form „sozialer Solidarität und gemeinsamer Selbstbestimmung.“¹⁵⁶

Wie gezeigt, ist dieses liberale Ethos instabil. Kontur und Verbindlichkeit gewinnt es durch das von Walzer beschriebene kommunitaristische Korrektiv. Erst dadurch, dass ein Gemeinwesen sich seiner liberalen Werte und Prinzipien bewusst wird, gewinnt es eine stabile Basis für Sozialintegration. Im Zentrum einer liberalen politischen Kultur steht nämlich, wenn man *FuG* folgt, das Interesse an einem demokratischen Meinungs- und Willensbildungsprozess, der den Verdacht auf rationale und gerechte Verfahrensergebnisse begründet. Die demokratisch-rechtsstaatlichen Prozeduren sind der institutionalisierte Ausdruck dieser Kultur. Im Folgenden wird gezeigt, wie sich Habermas in *FuG* auf demokratische Sittlichkeit bezieht.

VII. Demokratische Sittlichkeit in *FuG*

Es wurde Albrecht Wellmers Konzept der demokratischen Sittlichkeit vorgestellt. Diese ist ein liberales Ethos, das universalistische Prinzipien mit kulturellen Selbstverständlichkeiten verbindet. Als Ausdruck einer sich reflektierenden und verändernden Kultur ist demokratische Sittlichkeit auf ein kommunitaristisches Korrektiv angewiesen. Dieses bringt sie als ein geteiltes Ethos zu Bewusstsein, verleiht ihr Konturen und damit sozialintegrative Kraft. Im Folgenden wird die Rolle von demokratischer Sittlichkeit in *FuG* rekonstruiert. Auch wenn Habermas sich nicht explizit auf Wellmers Konzept bezieht, so beschreibt er es doch in den kulturellen Voraussetzungen seines Demokratiemodells. In einem ersten Schritt werden zwei Begriffe von Sittlichkeit in *FuG* herausgearbeitet: die traditionale, also substantielle Sittlichkeit und das Ideal von genuiner Sittlichkeit. Es wird gezeigt, dass der von Habermas beschriebene demokratische Rechtsstaat genuine Sittlichkeit realisieren soll. In einem zweiten Schritt wird dann die Rolle von demokratischer Sittlichkeit rekonstruiert; diese bezeichnet als eine kulturelle Voraussetzung des demokratischen Rechtsstaats eine Zwischenstufe zwischen traditionaler und genuiner Sittlichkeit. In einem dritten Schritt werden schließlich Probleme und Widersprüche benannt, die sich aus Habermas' Voraussetzung demokratischer Sittlichkeit ergeben.

¹⁵⁶ Ebd.

VII.1 Substantielle und genuine Sittlichkeit

Unter Sittlichkeit versteht Habermas eine lebensweltliche Totalität von „kulturellen Selbstverständlichkeiten moralischer, kognitiver und expressiver Herkunft“.¹⁵⁷ In *FuG* unterscheidet er eine substantielle oder traditionale von einer genuine Sittlichkeit. Substantielle Sittlichkeit wird durch illegitime Kommunikationseinschränkungen stabilisiert.¹⁵⁸ Demgegenüber ist genuine Sittlichkeit – die er nur „Sittlichkeit“ nennt – ein Zustand gesellschaftlich realisierter Vernunft: Die Sittlichkeit kollektiver Lebensformen bemisst sich „einerseits an Utopien eines nicht-entfremdeten und solidarischen Zusammenlebens im Horizont selbstbewußt angeeigneter und kritisch fortgesetzter Traditionen, andererseits an Modellen einer gerechten Gesellschaft, deren Institutionen so beschaffen sind, daß sie Verhaltenserwartungen und Konflikte im gleichmäßigen Interesse aller Akteure regeln [...]“.¹⁵⁹ Mit anderen Worten: Erst eine rationalisierte Lebensform ist sittlich in einem posttraditionalem Sinn – (ethische) Selbstverwirklichung und (moralische) Selbstbestimmung müssen sich ergänzen.¹⁶⁰

Dem entspricht das Ergänzungsverhältnis von Volkssouveränität und Menschenrechten im demokratischen Rechtsstaat.¹⁶¹ Damit entpuppt sich die Idee des demokratischen Rechtsstaats als die eines sittlichen Gemeinwesens: Seine *gerecht gestalteten* Institutionen sollen Ausdruck der *ethischen* Selbstverwirklichung der Bürger*innen sein. Idealerweise leben diese nicht-entfremdet und solidarisch „im Horizont selbstbewußt angeeigneter und kritisch fortgesetzter Traditionen“ zusammen. Im Folgenden wird gezeigt, dass die Realisierung des Ideals einer genuine Sittlichkeit eine bereits ansatzweise rationalisierte und zu weiterer Rationalisierung bereite Kultur voraussetzt: demokratische Sittlichkeit.

¹⁵⁷ Jürgen Habermas (1983a), 117.

¹⁵⁸ Vgl. Jürgen Habermas (1998a), 138.

¹⁵⁹ Jürgen Habermas (1998a), 128.

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ „Gewiß lassen sich die Menschenrechte und die Souveränität des Volkes diesen beiden Dimensionen [Selbstverwirklichung und -bestimmung] nicht einfach linear zuordnen. Aber zwischen beiden Begriffspaaren bestehen Affinitäten, die mehr oder weniger stark betont werden können.“ Jürgen Habermas (1998a), 129.

VII. 2 Demokratische Sittlichkeit als kulturelle Voraussetzung des demokratischen Rechtsstaats

Folgt man Habermas' Darstellungen in *FuG*, dann ist demokratische Sittlichkeit eine Voraussetzung eines funktionierenden demokratischen Rechtsstaats. So spricht er etwa davon, dass rechtliche Institutionen der Freiheit „ohne die Initiative einer an Freiheit gewöhnten Bevölkerung“ zerfallen. Die Spontanität einer Bevölkerung lässt sich nämlich „durch Recht nicht erzwingen; sie regeneriert sich aus freiheitlichen Traditionen und erhält sich in Assoziationsverhältnissen einer liberalen politischen Kultur.“¹⁶² Eine durch Habitualisierung verankerte liberale politische Kultur ist also eine Voraussetzung von Volkssouveränität im demokratischen Rechtsstaat. Habermas geht aber noch weiter: Die liberale politische Kultur ermöglicht nicht nur die „Spontanität“ der Bevölkerung; sie wird auch benötigt, damit moralische Normen Handlungswirksamkeit gewinnen können. Habermas zufolge ist nämlich die Moralität „auf entgegenkommende Sozialisationsprozesse angewiesen, welche korrespondierende Gewissensinstanzen, nämlich die ihr entsprechenden Formationen des Über-Ichs hervorbringen. Über die schwache Motivationskraft guter Gründe hinaus erlangt sie Handlungswirksamkeit einzig über die internalisierende Verankerung moralischer Grundsätze im Persönlichkeitssystem.“¹⁶³ Damit ist klar, dass weder die „transzendente Nötigung“ moralischer Argumente noch die Sanktionsandrohungen des Rechtssystems ausreichen, um den moralischen Normen Handlungswirksamkeit zu verleihen; verlassen können wir uns auf die moralischen Motive unserer Mitmenschen nur im Rahmen einer liberalen politischen Kultur. Eine solche Kultur zeichnet Habermas normativ aus, wenn er sagt, die Bürger*innen des demokratischen Rechtsstaats müssten zu verständigungsorientiertem Handeln *disponiert* sein.

Die von Habermas genannte kulturelle Voraussetzung des demokratischen Rechtsstaats entspricht Wellmers demokratischer Sittlichkeit: Beide beschreiben die Verbindung von moralischen Prinzipien einerseits und den durch „Selbstverständlichkeiten, Traditionen und Gewohnheiten“ verankerten liberalen Einstellungen und Sozialisationsmustern andererseits.¹⁶⁴ Im Folgenden wird Habermas' kulturelle Voraussetzung des demokratischen Rechtsstaats daher demokratische Sittlichkeit genannt. Die *demokratische* Sittlichkeit unterscheidet sich dadurch von

¹⁶² Jürgen Habermas (1998a), 165.

¹⁶³ Jürgen Habermas (1998a), 146.

¹⁶⁴ Albrecht Wellmer (1990), 86.

der *genuinen* Sittlichkeit, dass sie einen kulturellen Zustand bezeichnet, der den demokratischen Rechtsstaat *ermöglicht*; die *genuine* Sittlichkeit bezeichnet hingegen das im demokratischen Rechtsstaat *zu verwirklichende* Ideal von Sittlichkeit.

Die in *FuG* beschriebene kulturelle Voraussetzung des demokratischen Rechtsstaats ist leicht zu übersehen. Das liegt daran, dass dieser auf eine nur *schwach* ausgeprägte liberale politische Kultur angewiesen ist. Demgegenüber steht die Rolle des Rechts im Vordergrund: Das Recht ist der verstärkende „Transformator schwacher sozialintegrativer Stromstöße einer kommunikativ strukturierten Lebenswelt“.¹⁶⁵ Doch ohne diese schwachen Stromstöße kann das Recht seine sozialintegrative Aufgabe nicht erfüllen. Auch das beste Rechtssystem bleibt angewiesen auf eine „kommunikativ strukturierte Lebenswelt“, in der eine liberale politische Kultur zumindest ansatzweise ausgeprägt ist. Neben der Moralität und dem Recht ist die demokratische Sittlichkeit also das dritte sozialintegrative Element in *FuG*.

VII.3 Zwei Probleme der Voraussetzung demokratischer Sittlichkeit

Aus der Voraussetzung demokratischer Sittlichkeit ergeben sich zwei Schwierigkeiten für Habermas' Theorie: 1. Habermas' Aussagen zu den kulturellen Voraussetzungen deliberativer Politik stehen scheinbar im Widerspruch zu anderen Aussagen in *FuG*, in denen er die ethische Neutralität seiner Theorie betont. So beharrt er darauf, dass „die demokratische Willensbildung ihre legitimierende Kraft nicht vorgängig aus der Konvergenz eingelebter sittlicher Überzeugungen zieht, sondern aus Kommunikationsvoraussetzungen und Verfahren, die im Prozeß der Beratung die besseren Argumente zum Zuge kommen lassen. Die Diskurstheorie bricht mit einer ethischen Konzeption von staatsbürgerlicher Autonomie.“¹⁶⁶ 2. Ist unklar, wie sich die Solidaritätskrise in modernen pluralistischen Gesellschaften durch den demokratischen Rechtsstaat lösen lassen soll. Habermas betont nämlich, dass der demokratische Rechtsstaat über

¹⁶⁵ Jürgen Habermas (1998a), 217. Diese Funktion des Rechts betont Habermas auch an anderer Stelle: „Rechtliche Regelungen können allerdings Vorkehrungen dafür treffen, daß die Kosten der angesonnen staatsbürgerlichen Tugenden gering bleiben können und nur in kleiner Münze erhoben werden müssen.“ Jürgen Habermas (1998a), 165.

¹⁶⁶ Jürgen Habermas (1998a), 339.

seine kulturellen Voraussetzungen nur sehr begrenzt verfügen kann.¹⁶⁷ Diese kulturelle Unverfügbarkeit – oder sehr begrenzte Verfügbarkeit – deutet auf einen theoretischen Fatalismus hin. Es muss also gezeigt werden, 1. ob sich begründen lässt, warum Habermas‘ Theorie trotz ihrer kulturellen Bedingungen ethisch neutral ist und 2. ob sich der Verdacht von theoretischem Fatalismus entkräften lässt. Im Folgenden wird der Frage nach der ethischen Neutralität der Theorie nachgegangen. Dazu wird Richard Bernsteins pragmatistisch informierte Kritik am ethischen Neutralitätsanspruch des Prozeduralismus in *FuG* rekonstruiert, mit Habermas‘ Erwiderung verglichen und ausgewertet. An späterer Stelle wird dem Fatalismusvorwurf nachgegangen.

VIII. Richard Bernsteins Einwände gegen die Neutralitätsthese

In einer zweitägigen Konferenz an der Benjamin N. Cardozo School of Law in New York City stellte sich Habermas rund 30 interdisziplinären Kommentaren zu *FuG*.¹⁶⁸ Einige dieser Kommentare richten sich gegen die Rolle von demokratischer Sittlichkeit. Diese, so die verbreitete Kritik, ist eine uneingestandene *partikular-ethische* Voraussetzung in *FuG*.¹⁶⁹ Im Folgenden wird

¹⁶⁷ „Gerade die deliberativ gefilterten politischen Kommunikationen sind auf Ressourcen der Lebenswelt – auf eine freiheitliche politische Kultur und eine aufgeklärte Sozialisation, vor allem auf die Initiativen meinungsbildender Assoziationen – angewiesen, die sich weitgehend spontan bilden und regenerieren, jedenfalls direkten Zugriffen des politischen Apparats nur schwer zugänglich sind.“ Jürgen Habermas (1998a), 366. Damit bezieht sich Habermas auf Wolfgang Böckenfördes berühmtes Dilemma: „*Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.* Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert.“ Interessant ist die Voraussetzung der *Homogenität* der Gesellschaft. Diese scheint Habermas‘ Vorhaben entgegengesetzt, *pluralistische* Gesellschaften zu integrieren. Böckenförde zufolge lässt sich die Homogenität weder erzwingen, noch kann auf sie verzichtet werden: „Andererseits kann er [der freiheitlich säkularisierte Staat] diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“ Ernst-Wolfgang Böckenförde (1991a) *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: ders. (1991b) *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 92 – 114, 112f.

¹⁶⁸ Eine Auswahl dieser Kommentare findet sich in: Michel Rosenfeld u.a. (Hrsg.) (1998).

¹⁶⁹ Vgl. die Kommentare von Richard Bernstein (1998) *The Retrieval of the Democratic Ethos*, in: Michel Rosenfeld u.a. (Hrsg.) (1998), 287 – 305 und Frank Michelman (1998) *Family Quarrel*, in: Michel Rosenfeld u.a. (Hrsg.) (1998), 309 – 322. Auch Thomas McCarthy geht von uneingestanden ethischen Voraussetzungen der Theorie aus und schlägt als Alternative ein Anerkennungsmodell vor, welches „reasonable ethical disagreements“ erlaubt. Vgl. dazu Thomas McCarthy (1998), 115 – 156. Für ein ähnliches Modell plädiert William Rehg (1998), 257 – 271. Aus

Richard Bernsteins Kommentar rekonstruiert. Bernstein argumentiert aus einer pragmatistischen¹⁷⁰ und republikanischen Perspektive für ein anderes Verständnis von demokratischer Sittlichkeit in *FuG*: Weder ist diese partikular noch rational, sondern sie ist *partikular mit einem rationalen Gehalt*. Die These ergibt sich aus der Kritik an zwei dichotomen begrifflichen Unterscheidungen in *FuG*: die zwischen einem formalen und einem ethisch aufgeladenen Prozeduralismus einerseits und die zwischen ethischen und moralischen Diskursen andererseits. Die Kritik an den Dichotomien wird rekonstruiert und es wird gezeigt, dass sich Bernstein dafür ausspricht, sie zugunsten gradueller Unterscheidungen aufzugeben. Am Ende der Rekonstruktion ergibt sich, dass sich das sozialintegrative Projekt in *FuG* Bernstein zufolge nur über Umwege realisieren lässt. Demnach muss Habermas die Idee einer *bloß* rationalen Sittlichkeit und damit einer *postkonventionellen* Sozialintegration aufgeben; vielmehr sollte er die „substantial-ethical commitments“¹⁷¹ seines Modells anerkennen.¹⁷² Im nächsten Kapitel wird Habermas‘ Antwort auf Bernsteins Kritik rekonstruiert. Anschließend wird die Debatte ausgewertet.

VIII.1 Bernsteins Einwand gegen den formalen Prozeduralismus

In *FuG* beschreibt Habermas demokratische Prozeduren, die den Verdacht auf gerechte und rationale Ergebnisse begründen sollen (vgl. III.3). Er argumentiert für einen ethisch neutralen, auf die Diskurstheorie gestützten Prozeduralismus. Die „Neutralitätsthese“ ist typisch für liberale Gerechtigkeitskonzeptionen. Davon unterscheiden sich republikanische Ansätze, die keine ethische Neutralität beanspruchen.¹⁷³ Den republikanischen Ansätzen wirft Habermas

rechtstheoretischer Sicht thematisiert Michel Rosenfeld die ethischen Vorannahmen der Theorie: Michel Rosenfeld (1998) *Can Rights, Democracy, and Justice be Reconciled through Discourse Theory? Reflections on Habermas's Proceduralist Paradigm of Law*, in: Michel Rosenfeld (1998) u.a. (Hrsg.), 82 – 112.

¹⁷⁰ Im Folgenden ist der Einfachheit halber von „Pragmatismus“ (Dewey, James etc.) und nicht von „Pragmatizismus“ (Peirce) die Rede. Bezieht sich Habermas in *FuG* vor allem auf den „Pragmatizismus“ von Peirce, so spricht Bernstein in seiner Kritik mit Dewey von „Pragmatismus“.

¹⁷¹ Es wird die englische Formulierung verwendet, da sich „substantial-ethical commitment“ weder mit „substantiell-ethische Voraussetzung“ noch mit „substantiell-ethische Verpflichtung“ treffend übersetzen lässt. Ein „ethical commitment“ bezeichnet sowohl eine Vorannahme *als auch* eine Verpflichtung.

¹⁷² Vgl. Richard Bernstein (1998), 304.

¹⁷³ Charles Larmore bezeichnet die „Neutralitätsthese, wonach politische Assoziation in modernen Gesellschaften auf dem Vorrang des Gerechten vor dem (umstrittenen) Guten beruhen muß“, als den „Kern der [...] ‚liberalen‘ Gerechtigkeitstheorie von John Rawls.“ Charles Larmore (1993), 324.

Zirkelschlüsse vor: Es wird von ethischen Annahmen ausgegangen, um ebenjene Annahmen zu begründen.¹⁷⁴ Eine solche in sich kreisende Argumentation besitzt keine Aussagekraft. Dagegen wendet Bernstein ein, dass es neben schlechten auch gute Zirkelschlüsse gibt: Hermeneutische oder interpretative Schlüsse sind produktiv, da sie der Selbstverständigung dienen können.¹⁷⁵

Bernstein glaubt nicht, dass Habermas' Demokratietheorie auf einem ethisch neutralen, also formalen Prozeduralismus beruht. Im Gegenteil geht sie von einem normativ ausgezeichneten Ethos aus: Bernstein spricht von einer „postmetaphysical universal Sittlichkeit“ und meint damit die von Habermas vorausgesetzte demokratische Sittlichkeit (vgl. VII.).¹⁷⁶ Erst von diesem Ethos leitet sich der Prozeduralismus in *FuG* ab.¹⁷⁷ Demnach fordert Habermas demokratisch-rechtsstaatliche Prozeduren, *weil* er liberal-demokratische Tugenden normativ auszeichnet. Diese Tugenden beschreibt Bernstein mit John Dewey: „a *willingness* to listen to and to *evaluate* the opinions of one's opponents, *respecting* the views of minorities, *advancing* arguments *in good faith* to support one's convictions, and having the *courage* to change one's mind when confronted with new evidence or better arguments.“¹⁷⁸ Erst Deweys Tugenden ermöglichen Verständigungsorientierung und damit an Diskursregeln orientierte Diskurse. Ohne diese Tugenden ist der demokratische Meinungs- und Willensbildungsprozess weder vorstellbar noch wünschenswert. Bernstein spricht von einem *ethischen* Prozeduralismus, der sich vom *formalen* – auf der Neutralitätsthese beruhenden – Prozeduralismus unterscheidet.¹⁷⁹

Paradoxerweise sei der von Habermas uneingestandene ethische Charakter des Prozeduralismus ein Glücksfall für die Theorie. Ein bloß formaler Prozeduralismus ist Bernstein zufolge nämlich allenfalls die Grundlage *substanzloser* demokratischer Prozesse.¹⁸⁰ Das verdeutlicht er am Mehrheitswahlrecht: Formal gesehen ist eine demokratische Wahl bereits fair, wenn bestimmte Rahmenbedingungen erfüllt sind – etwa allgemeiner Zugang zu Wahlurnen und eine ordnungsgemäße Stimmauszählung. Dabei wird jedoch der allgemeine Meinungs- und Willensbildungsprozess vor der Wahl ausgeblendet. Doch selbst wenn die vorausgehende

¹⁷⁴ Richard Bernstein (1998), 289.

¹⁷⁵ Ebd.

¹⁷⁶ Ebd.

¹⁷⁷ Richard Bernstein (1998), 290.

¹⁷⁸ Richard Bernstein (1998), 291; vgl. John Dewey (2012) *The Public and Its Problems*, University Park (PA): Penn State University Press.

¹⁷⁹ Statt von einer „formalen Deutung“ des Prozeduralismus spricht Bernstein von einem „minimalist sense of procedure“. Gemeint ist damit dasselbe, weshalb im Folgenden von der formalen Deutung die Rede ist. Vgl. Richard Bernstein (1998), 290.

¹⁸⁰ Richard Bernstein (1998), 291.

Meinungs- und Willensbildung berücksichtigt wird und ebenfalls formal gerecht ist, muss die Wahl keinen demokratischen Geist verkörpern.¹⁸¹ So können auch formal gerechte Debatten – etwa in Parlamenten, Parteien oder Talkshows – nur Scheindebatten sein oder eine Abfolge von „cynical monological speeches“.¹⁸² In der Zivilgesellschaft wie in den politischen Arenen hängt aufrichtiges Engagement von demokratischen Tugenden ab. Das zeigt, dass es nicht reicht, dass Wahlergebnisse formal gerecht zustande kommen; sie müssen auch Ausdruck *gelebter* Volkssouveränität sein. Dementsprechend muss die Fairness einer Wahl auch mit Blick auf die ethischen Einstellungen einer Bevölkerung – Deweys Tugenden – beurteilt werden: Die Wahl ist nur fair, wenn ihr der Meinungs- und Willensbildungsprozess einer demokratisch-tugendhaften Bevölkerung vorausgeht.¹⁸³ Das verkennt Bernstein zufolge Habermas, der zwar den Meinungs- und Willensbildungsprozess ins Zentrum seiner Theorie stellt, aber die für diesen Prozess notwendigen „substantial-ethical commitments“ leugnet.¹⁸⁴ Ein solches „commitment“ gehe er jedoch ein: Er zeichnet demokratische Sittlichkeit normativ aus.¹⁸⁵

VIII.2 Bernsteins Verteidigung des Republikanismus

Bernsteins Einwand gegen die Neutralitätsthese ist republikanisch: Der demokratische Prozess ist auf eine tugendhafte Bevölkerung angewiesen. In *FuG* kritisiert Habermas republikanische Ansätze. Demnach ist der Republikanismus elitär und exzeptionalistisch: Elitär ist er, da er zu hohe Tugendzumutungen für moderne Massendemokratien formuliert – im Gegensatz zur antiken Polis, in der jeder (männliche) Bürger den politischen Prozess mitgestalten konnte, ist eine allgemeine Beteiligung in den modernen Massendemokratien nicht vorstellbar. Heute ist der demokratische Prozess neben einem begrenzten Bürgerengagement auf Strukturen angewiesen, die für die Anliegen aller *sensibel* bleiben. Exzeptionalistisch seien republikanische Ansätze, da sie suggerieren, Massendemokratien lebten von einmaligen Ereignissen, in denen die kollektiven Tugenden zur Geltung kommen – etwa dem Akt der Verfassungsgebung. Demgegenüber betont

¹⁸¹ Ebd.

¹⁸² Richard Bernstein (1998), 292.

¹⁸³ Richard Bernstein (1998), 290 – 291.

¹⁸⁴ Vgl. ebd.

¹⁸⁵ Richard Bernstein (1998), 292.

Habermas, dass das Funktionieren moderner Gesellschaften von klar geregelten Prozessen abhängt, also von politischer Alltäglichkeit.¹⁸⁶

Bernstein verteidigt seinen republikanischen Ansatz gegen den Elitismus- und den Exzeptionismuseinwand. So könne zwischen starken und schwachen republikanischen Tugenden unterschieden werden.¹⁸⁷ Habermas' Kritik richte sich gegen die *allgemeine* Zumutung *starker* Tugenden, wie sie die Amerikanischen Gründungsväter besaßen.¹⁸⁸ Der demokratische Rechtsstaat sei aber nur auf *schwache* Tugenden angewiesen: Die Bürger*innen müssen – anders als die amerikanischen Gründungsväter – keine verfassungsgebende Initiative ergreifen, sondern nur dazu *befähigt* sein, am demokratischen Leben teilzunehmen.¹⁸⁹ Die demokratische Praxis lässt sich demnach weder strikt-republikanisch auf das Engagement tugendhafter Bürger*innen reduzieren, noch formal-prozeduralistisch auf die Institutionalisierung von Prozeduren: Demokratie bedarf konkreter Tugenden *und* funktionierender Institutionen.¹⁹⁰

Damit entspricht Bernsteins Ansatz in etwa Habermas' Theorie, in der die demokratische Sittlichkeit ja ebenfalls *nur eine* Voraussetzung des demokratischen Prozesses ist (vgl. VII.). Die Ansätze unterscheiden sich darin, dass das demokratische Ethos laut Habermas *rationalisiert*, laut Bernstein hingegen Ausdruck eines *partikularen* lebensweltlichen Kontextes ist.¹⁹¹ Gesellschaftliche Solidarität *darf* laut Habermas nicht mit einem vermeintlich unproblematischen lebensweltlichen Hintergrund einer raum-zeitlich situierten Gemeinschaft begründet werden; dann nämlich sei Solidarität nicht mit einem ethischen Pluralismus kompatibel.¹⁹² Vielmehr müsse in pluralistischen Gesellschaften eine „*Vielfalt* der Kommunikationsformen, der Argumente und der verfahrensrechtlichen Institutionisierungen“ berücksichtigt werden – es bedarf einer *post*traditionalen Lösung.¹⁹³ Demgegenüber argumentiert Bernstein, dass Habermas' Bedenken gegenüber einer sich aus geteilten Traditionen speisenden Solidarität unbegründet sind, wenn Moral graduell aus Ethik hervorgeht.

¹⁸⁶ Vgl. Jürgen Habermas (1998a), 333 – 340; Richard Bernstein (1998), 292.

¹⁸⁷ Richard Bernstein (1998), 293 – 294.

¹⁸⁸ Ebd.

¹⁸⁹ Richard Bernstein (1998), 294.

¹⁹⁰ Ebd.

¹⁹¹ Jürgen Habermas (1998a), 339 – 340; Richard Bernstein (1998), 294. Bernstein bezieht sich auf Frank Michelman (1988) *Law's Republic*, in: *The Yale Law Journal*, 97: 8, 1493 – 1537, 1513.

¹⁹² Vgl. Jürgen Habermas (1998a), 340; Richard Bernstein (1998), 294.

¹⁹³ Jürgen Habermas (1998a), 345; Richard Bernstein (1998), 294.

VIII.3 Bernsteins Einwand gegen die Ethik-Moral-Dichotomie

Unabhängig davon, ob demokratische Sittlichkeit ein rationalisiertes Ethos ist oder nicht, besteht ein Dilemma zwischen Habermas' Forderung nach der gleichberechtigten Koexistenz von Lebensformen einerseits und der Forderung nach einer Sozialintegration ermöglichenden geteilten Ethos andererseits: Entweder beruht der demokratische Rechtsstaat auf einem normativ ausgezeichneten Ethos und schränkt Pluralität ein oder er ist durch seine Pluralität definiert und lässt kein geteiltes Ethos zu. Bernstein führt das Dilemma auf Habermas' zu strikte Unterscheidung von Moral und Ethik zurück. Laut Habermas zielen moralische Diskurse auf *Selbstbestimmung* und ethische Diskurse auf *Selbstverwirklichung* (vgl. V.3). Damit grenzt er Moralität und Ethik voneinander ab: Ethische Diskurse behandeln Fragen des je eigenen oder geteilten guten Lebens, während moralische Diskurse von einem solchen Ego- bzw. Ethnozentrismus abstrahieren – der Gegenstand der Ethik ist substantiell, derjenige der Moralität ist formal. *Diese Unterscheidung mache es Habermas unmöglich, den substantiellen Gehalt seiner Demokratietheorie anzuerkennen. Beruht die Theorie nämlich auf einem partikularen Ethos, so kann sie nach Habermas' Begriffen nicht mehr moralisch, sondern muss ethnozentrisch sein.*¹⁹⁴

Laut Bernstein besteht kein Gegensatz zwischen Moralität und Ethnozentrismus. Demnach übersieht Habermas, dass *sich ethische und moralische Normen nicht trennscharf unterscheiden lassen*. Da Habermas zufolge moralische Normen in Diskursen konkretisiert werden müssen, diese aber auf einen „context of historical forms of life“ angewiesen sind, fließen ethische Gehalte unweigerlich in moralische Normen ein.¹⁹⁵ Gegen diesen Hinweis Bernsteins lässt sich einwenden, dass Habermas zwar lebensweltliche Kontexte voraussetzen *muss*; diese *sollen* aber nicht die Quelle von Moralität und Solidarität sein. Die Diskurstheorie des Rechts hilft, die je notwendigen lebensweltlichen Kontexte mit der allgemeinverbindlichen Moralität *in einem anhaltenden Prozess* zu versöhnen. Mit anderen Worten: Die immer nur vorläufigen Ergebnisse moralischer Diskurse werden sukzessive von ihren ethischen Gehalten befreit. Habermas kann also den *faktischen Einfluss* der Ethik vom *Projekt* der Moralität unterscheiden.

Bernstein argumentiert jedoch, dass Habermas, wegen seiner strikten Unterscheidung zwischen Ethik und Moral, dem „myth of the framework“ verfällt: In ethischen Diskursen sind die

¹⁹⁴ Richard Bernstein (1998), 300.

¹⁹⁵ Ebd.

Beteiligten Gefangene ihrer Lebensformen – sie dürfen nicht moralisch argumentieren; in moralischen Diskursen müssen sie hingegen von ethischen Gesichtspunkten abstrahieren.¹⁹⁶ Bernstein hält das für unplausibel, da die Unterscheidung zwischen partikularen und universalistischen Positionen *fließend* ist und *innerhalb* eines konkreten Ethos getroffen werden muss. Das demonstriert er an Verpflichtungen, die sich für gläubige Jüdinnen und Juden und für stolze Amerikaner*innen ergeben. Religiöse Gebote wie „Thou shalt not kill“ kreisen nicht nur um das Wohl der eigenen Gruppe, sondern haben einen Partikularinteressen transzendierenden moralischen Gehalt: „The ‚validity‘ [...] is not limited to the people with whom I share intersubjective values.“ Dies gilt auch für die ethischen Verpflichtungen von stolzen Amerikaner*innen: „If I identify as an American and take pride in the heritage of the Founding Fathers, I do not, or rather ought not, interpret the claim that ‚all men are equal,‘ as applying only to Americans.“¹⁹⁷

Die Beispiele zeigen, dass sich universale Verpflichtungen häufig *aus* ethischen Diskursen ergeben. Bernstein schließt daraus, dass die Diskurse verwoben sind: „Problems do not come to us labeled ‚ethical‘ or ‚moral‘; to sort problems into these pigeon holes tends to distort living ethical *and* moral discourse.“¹⁹⁸ Aufgrund dieses Kontinuums „in our concrete ‚ethical-moral‘ practices“ glaubt Bernstein, Habermas‘ Theorie auf einen substantiell-ethischen Kern zurückführen zu können, ohne dass diese dadurch ihren moralisch-universellen Gehalt verliert¹⁹⁹ – wie gezeigt, geht Bernstein nicht davon aus, dass „substantial-ethical commitments“ immer zu schlechten Zirkelschlüssen führen. Bernstein zufolge beginnt und endet Habermas‘ Zirkel mit einem Ethos, das demokratische Prozeduren auszeichnet. Demnach rekonstruiert Habermas diese Prozeduren und expliziert ihre sozialintegrative Kraft. Die Theorie, soviel ist Bernstein zufolge richtig, deutet über ihre substantiell-ethischen Prämissen hinaus: Wie die Amerikanische Verfassung oder die Zehn Gebote formuliert sie ein *spezifisches* Modell von dem, was Bernstein mit Dewey einen ‚moral way of life‘ nennt.²⁰⁰

¹⁹⁶ Richard Bernstein (1998), 302; vgl. Karl Popper (1995) *The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality*, London u.a.: Routledge.

¹⁹⁷ Richard Bernstein (1998), 301.

¹⁹⁸ Ebd.

¹⁹⁹ Richard Bernstein (1998), 304.

²⁰⁰ Ebd.

IX. Habermas' Erwiderung

Im Folgenden wird Habermas' Antwort auf Bernsteins Einwände rekonstruiert. In einem ersten Schritt wird gezeigt, warum er Bernsteins ethische Deutung des Prozeduralismus in *FuG* ablehnt. Dabei werden eine starke und schwache Lesart von Bernsteins Kritik vorgestellt. Die schwache Lesart von Bernsteins Kritik ist mit Habermas' Auffassung vereinbar. Dieser geht jedoch davon aus, dass die Kritik stark gelesen werden muss. In einem zweiten Schritt wird Habermas' Erwiderung auf den Einwand gegen die strikte Unterscheidung zwischen ethischen und moralischen Diskursen rekonstruiert. Dabei zeigt sich, dass er Bernsteins Vorschlag einer graduellen Unterscheidung der Diskursarten ablehnt. Er bevorzugt die strikte, d.h. qualitative Unterscheidung. Im nächsten Kapitel werden die unterschiedlichen Positionen von Bernstein und Habermas verglichen und ausgewertet.

IX.1 Habermas' Eingeständnis eines „ethical commitment“

Habermas unterscheidet eine schwache von einer starken Lesart von Bernsteins Kritik an der Neutralitätsthese. Der schwachen Lesart zufolge ist die prozeduralistische Rechtstheorie den ethischen Einstellungen der Bürger*innen gegenüber nicht gleichgültig, da „das rechtsstaatlich verfaßte politische System [...] auf eine ‚freiheitliche politische Kultur‘ und an eine ‚an Freiheit gewöhnte Bevölkerung‘ [...] angewiesen“ ist.²⁰¹ Diese Darstellung ist mit Habermas' Theorie vereinbar: Wie gezeigt, geht er davon aus, dass deliberative Politik demokratische Sittlichkeit voraussetzt.²⁰² Habermas zufolge garantiert eine habitualisierte liberale politische Kultur ein Mindestmaß an Verständigungsorientierung unter den Bürger*innen und ermöglicht dadurch die diskursive Meinungs- und Willensbildung.²⁰³ Obwohl die Bürger*innen also private Autonomie genießen, *müssen* sie dazu disponiert sein, verständigungsorientiert zu handeln.²⁰⁴

²⁰¹ Jürgen Habermas (2019f), 311.

²⁰² Ebd.

²⁰³ Jürgen Habermas (2019f), 311 – 312.

²⁰⁴ Jürgen Habermas (2019f), 312.

Habermas scheint sich jedoch zu widersprechen: Der demokratische Rechtsstaat kann nicht ethisch neutral sein *und* von den Bürger*innen ein liberales politisches Ethos fordern.²⁰⁵ Dieses Dilemma möchte er wie folgt lösen: Ein Mindestmaß an demokratischen Tugenden der Bürger*innen und die Rationalitätsvermutung der institutionalisierten Beratungs- und Entscheidungsprozesse ermöglichen *gemeinsam* die Setzung legitimen Rechts. Die bloß *schwache* Tugendanforderung des demokratischen Prozesses ermögliche es den Bürger*innen, in vielen Situationen von ihren demokratischen Tugenden abzusehen – d.h. nicht verständigungsorientiert zu handeln. Damit ist die deliberative Demokratietheorie ethisch nicht neutral im Sinn einer ethischen *Gleichgültigkeit*. Im Gegenteil geht Habermas ein – wenn auch rational gedeutetes – „ethical commitment“ ein. In seiner schwachen Lesart ist Bernsteins Argument also begründet.

Habermas geht jedoch davon aus, dass Bernstein seine Kritik in einem starken Sinn versteht. Demnach trägt das demokratische Ethos die „*ganze* Legitimationslast des positiven Rechts“ im Rechtsstaat.²⁰⁶ Das heißt, dass sich die Legitimation geltenden Rechts *überhaupt nicht* aus der Rationalität demokratischer Beratungs- und Entscheidungsprozesse ergibt, sondern *ausschließlich* aus der Mentalität der Bevölkerung. Diese Lesart widerspricht Habermas‘ Auffassung, wonach dem liberalen politischen Ethos nur eine *sekundäre* Bedeutung für die legitime Rechtssetzung zukommt; *zentral* ist das „kommunikative Arrangement“: die verfahrensrationalen rechtsstaatlichen Institutionen.²⁰⁷

IX.2 Habermas‘ Verteidigung der qualitativen Ethik-Moral-Unterscheidung

Wie gezeigt, unterscheidet Bernstein Ethik und Moral graduell: Moralität ergibt sich *aus* den ethischen Geboten konkreter Gemeinschaften – etwa aus dem Gebot „Du sollst nicht töten!“. Demnach hypostasiert Habermas die analytische Unterscheidung zwischen ethischen Selbstverständigungs- und moralischen Gerechtigkeitsdiskursen und verfällt dem „myth of the

²⁰⁵ Vgl. Jürgen Habermas (2019f), 311 – 312; vgl. auch Jürgen Habermas (1990) *Staatsbürgerschaft und nationale Identität*, in: ders. (1998a), 632 – 660.

²⁰⁶ Jürgen Habermas (2019f), 312.

²⁰⁷ „Gewiß, auch wenn die Verfahren und Prozesse sich nicht selber tragen, sondern in eine freiheitliche politische Kultur eingebettet sein müssen, ist es nun das kommunikative Arrangement und nicht die Kompetenz der beteiligten Akteure, mit dem sich in erster Linie die normative Erwartung legitimer Rechtssetzung verbindet.“ Jürgen Habermas (2019f), 313.

framework“. Habermas gibt zwar zu, dass auch in ethischen Diskursen eine reflexive Einstellung eingenommen werden kann, die Distanz vom je eigenen Lebenskontext schafft; er betont jedoch, dass dies nichts an der qualitativen – nicht bloß graduellen – Unterschiedenheit der Diskursarten ändert. Die Teilnehmer*innen ethischer Diskurse können sich nämlich nicht in dem Maß von ihrer Lebenswelt distanzieren, wie die Teilnehmer*innen moralischer Diskurse.²⁰⁸ So werden in ethischen Diskursen bestimmte Gebote *mit Verweis* auf ein Selbst- und Weltverständnis begründet, während in moralischen Diskursen eine *hypothetische* Einstellung eingenommen wird.²⁰⁹ Das bedeutet, dass in ethischen Diskursen selbst moralisch einwandfreie Gebote wie „Du sollst nicht töten!“ noch mit Verweis auf partikuläre Autoritäten begründet werden müssen. Zwar könne auch in moralischen Diskursen nicht vollständig von der Lebenswelt abstrahiert werden, denn viele Vorannahmen bleiben unbewusst; allerdings ließen sich partikular-lebensweltliche Normen dann erkennen und aus hypothetischer Einstellung hinterfragen, wenn ihre Befolgung als problematisch erfahren wird.²¹⁰

Das bedeutet, dass Habermas die ethische *Herkunft* moralischer Fragen anerkennen kann, ohne deshalb von ihrer ethischen *Beantwortbarkeit* ausgehen zu müssen.²¹¹ Dass etwa die Zehn Gebote religiös begründet sind, also einen ethischen Ursprung haben, heißt nicht, dass die göttliche Autorität hinter dem Gebot „Du sollst nicht töten!“ in moralischen Diskursen eine Rolle spielen sollte; und nur weil die Amerikanische Verfassung einen ethischen Gehalt besitzt, bedeutet das nicht, dass sie nicht mit Blick auf überzeitliche, moralische Prinzipien von Zeit zu Zeit ergänzt werden müsste – das beweisen ihre 27 Zusatzartikel. Darüber hinaus bleibt es Habermas zufolge unklar, wie sich in einer globalisierten Welt und in multikulturellen Gesellschaften aus einer Vielzahl religiöser und kultureller Weltbilder legitime Ansprüche ergeben sollen, die *Fremde* einander in Konfliktsituationen zumuten dürfen – etwa ab wann eine militärische Intervention aus humanitären Gründen gerechtfertigt ist.²¹² Solche Fragen ließen sich nicht mit Verweis auf göttliche Gebote oder kulturelle Traditionen beantworten, sondern nur aufgrund dessen, „was ‚richtig‘ für alle ist, sei es für alle Mitglieder des Universums sprach- und handlungsfähiger

²⁰⁸ Jürgen Habermas (2019f), 314.

²⁰⁹ Ebd.

²¹⁰ Ebd.

²¹¹ Jürgen Habermas (2019f), 315.

²¹² Ebd.

Subjekte oder für alle Genossen einer (lokalen oder gegebenenfalls sogar globalen) Rechtsgemeinschaft.“²¹³

Habermas hält daher nur moralische Diskurse für wirkliche Gerechtigkeitsdiskurse: Nur in ihnen werden religiöse und kulturelle Überzeugungen zumindest *hypothetisch* transzendiert – jede*r darf sich in moralische Diskurse einbringen. Darum geht Habermas in der Diskurstheorie des Rechts von einem moralischen Primat aus, also davon, dass „die Logik der Gerechtigkeitsfragen die Dynamik einer fortschreitenden Erweiterung des Horizonts verlangt.“²¹⁴ Demnach sorgen die symmetrischen Bedingungen des Diskurses und die mit dem Diskurs verknüpften Lerneffekte dafür, dass es auf allen Seiten zu einer sukzessiven „Dezentrierung“ der Perspektiven kommt – Habermas spricht mit Mead von einem ‚appeal to an ever wider community‘.²¹⁵ Das bedeutet zwar, dass moralische Fragen oft *faktisch* aus ethischen Fragen hervorgehen – wie im Fall der Zehn Gebote –; dies ändert aber nichts an den unterschiedlichen *Begründungsebenen*. Im Folgenden wird die Debatte ausgewertet.

X. Eine Auswertung der Debatte zwischen Bernstein und Habermas

Im Folgenden wird die Debatte zwischen Bernstein und Habermas ausgewertet. In einem ersten Schritt wird gezeigt, wie ethische Neutralität im Kontext von Habermas‘ Theorie verstanden werden muss. Zwar liegt Bernstein richtig, wenn er den Prozeduralismus auf ein „ethical commitment“ – demokratische Sittlichkeit – zurückführt. Dennoch lässt sich Habermas‘ Prozeduralismus als ethisch neutral bezeichnen, wenn „Neutralität“ als „Gerechtigkeit“ verstanden wird. In einem zweiten Schritt wird Bernsteins Kritik an Habermas‘ Unterscheidung ethischer und moralischer Diskurse ausgewertet. Diese Untersuchung spricht sich gegen die graduelle und für die qualitative Unterscheidung der Diskursarten aus. Da Habermas nur von verschiedenen *Begründungsebenen* ausgeht, kann er die ethische *Herkunft* moralischer Fragen anerkennen – er entkräftet damit den Vorwurf, wonach es ihm nicht möglich ist, ethischen Fragen einen moralischen Gehalt zuzuschreiben und *vice versa*.

²¹³ Ebd.

²¹⁴ Jürgen Habermas (2019f), 316.

²¹⁵ Ebd.

X.1 Was bedeutet ethische Neutralität?

Habermas leitet die ethische Neutralität seines „Projekt[s] der Rechtsverwirklichung“ aus der begründeten Vermutung rationaler und gerechter Prozeduren ab. Wie gezeigt, sind aber auch die von Habermas beschriebenen Prozeduren auf demokratische Sittlichkeit angewiesen. Der Prozeduralismus ist also ethisch nicht neutral, wenn „Neutralität“ „Gleichgültigkeit“ bedeutet. Die Neutralitätsthese funktioniert nur, wenn ethische „Neutralität“ für ethische „Gerechtigkeit“ steht. Nur dann ist es möglich, dass der demokratische Rechtsstaat demokratische Sittlichkeit normativ auszeichnet und dennoch ethisch neutral ist. *Dazu müsste sich jedoch die normative Auszeichnung demokratischer Sittlichkeit als eine notwendige Bedingung zur Herstellung eines gerechten ethischen Pluralismus herausstellen.*

Für die Deutung von ethischer „Neutralität“ als ethische „Gerechtigkeit“ spricht der Gerechtigkeitsprimat in *FuG*. Nach Habermas' kognitivistischem Moralitätsverständnis ist Gerechtigkeit rational. Die „Rationalisierung der Lebenswelt“ bedeutet eine Annäherung von Lebensformen an die Moralität.²¹⁶ Mit anderen Worten: Die partikularen Ethiken richten sich mehr und mehr nach der universalen Gerechtigkeit. Dementsprechend ist eine *rationalisierte* Lebensform eine *gerechtere* Lebensform. In diesem Sinn muss die demokratische Sittlichkeit als eine rationalisierte Lebensform verstanden werden. Es lässt sich also festhalten: Bernsteins Einwand, wonach die normative Auszeichnung demokratischer Sittlichkeit in *FuG* die Neutralitätsthese widerlegt, ist nicht *per se* richtig. Zwar liegt Bernstein richtig damit, dass Habermas ein „ethical commitment“ eingeht; die normative Auszeichnung von demokratischer Sittlichkeit ist aber unter Umständen kein „substantial commitment“, sondern ein „rational commitment“. Doch bevor nach der Rationalität der normativen Auszeichnung des demokratischen Ethos gefragt wird, wird zunächst die Frage nach der Unterscheidung von Ethik und Moral beantwortet.

²¹⁶ Die Lebensformen sollen der Moralität durch die „kluge Applikation allgemeiner moralischer Einsichten“ entgegenkommen. Jürgen Habermas (1983a), 119.

X.2 Ist Habermas' Unterscheidung von Ethik und Moral sinnvoll?

Habermas wendet sich gegen Bernsteins Vorschlag der graduellen Unterscheidung zwischen ethischen und moralischen Diskursen: Zwar werden die moralischen genau wie die ethischen Fragen vor einem partikular-lebensweltlichen Hintergrund *gestellt*; anders als die ethischen Fragen lassen sie sich aber nicht mit Verweis auf religiöse oder kulturelle Autoritäten *beantworten* (vgl. IX.2). Der Unterschied zwischen den Diskursarten ist Habermas zufolge also ein Unterschied der Begründungsebenen: Moralische Fragen sollen sich auf eine für *alle* schlüssige Weise beantworten lassen, während ethische Gebote religiös, kulturell oder traditional begründet werden. Moralische Gerechtigkeitsfragen verlangen im Gegensatz zu ethischen Fragen eine fortschreitende „Erweiterung des Horizonts.“²¹⁷

Bernsteins Einwand einer bloß graduellen Unterscheidung der Diskursarten ist insofern berechtigt, als dass *faktisch*, wie Habermas zugibt, auch in moralischen Diskursen nie vollständig von lebensweltlichen Annahmen abstrahiert werden kann.²¹⁸ Das ist aber kein Widerspruch zu Habermas' Unterscheidung der Diskursarten. *Der moralische „appeal to an ever wider community“ impliziert nämlich einen unabschließbaren, fortschreitenden Reflexionsprozess auf die eigenen ethischen Annahmen.* Der qualitative Unterschied der Diskursarten besteht, wie gezeigt, nicht darin, dass in moralischen Diskursen ethische Annahmen keine Rolle spielen, sondern darin, dass diese Annahmen in ihnen nicht als Gründe gelten *sollen*. Zwar formulieren auch Religionen häufig einen universalen Geltungsanspruch; ihre Gebote schränken aber teilweise die individuelle Autonomie auf eine für Angehörige anderer Glaubensgemeinschaften oder für nicht religiöse Menschen nicht nachvollziehbare Weise ein. Demgegenüber sind die idealisierten Diskursregeln ein rational begründeter Vorschlag einer universalen Basis, der es sich *anzunähern* gilt: Die Regeln begründen den Verdacht auf rationale und gerechte Diskursergebnisse und lassen sich argumentativ widerlegen, insofern die Kritik an ihnen keinen performativen Widerspruch provoziert. Gerade im offenen Diskurs können die Diskutierenden auf unbewusste Vorurteile aufmerksam gemacht werden und lernen, ihren Horizont zu erweitern. Habermas qualitative Unterscheidung zwischen ethischen und moralischen Diskursen ist also sinnvoll: In ihr kommt der

²¹⁷ Jürgen Habermas (2019f), 316.

²¹⁸ Die ethische Herkunft moralischer Fragen ist das Thema der genealogischen Untersuchung in Jürgen Habermas (2019a & b) *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1 & 2*, Berlin: Suhrkamp.

Anspruch zum Ausdruck, ethnozentrische Vorstellungen zu überwinden. Die graduelle Unterscheidung der Diskursarten verschleiert hingegen den qualitativen Unterschied zwischen der Selbstbezüglichkeit einer Diskursgemeinschaft und dem universalen Anspruch einer anderen.

XI. Sozialintegration zwischen demokratischer Sittlichkeit und ethischer Vielfalt

Ist demokratische Sittlichkeit, wie Bernstein glaubt, ein „substantial“ oder, wie Habermas annimmt, ein „rational commitment“? Habermas‘ Theorie ist trotz ihrer ethischen Voraussetzung ethisch neutral, wenn 1. „Neutralität“ als „Gerechtigkeit“ verstanden wird und wenn 2. demokratische Sittlichkeit *eine Bedingung* für einen gerechten ethischen Pluralismus ist (vgl. X.1). Lässt sich die zweite These belegen, dann kann gemäß Habermas‘ kognitivistischem Moralitätsverständnis gefolgert werden, dass 3. demokratische Sittlichkeit im demokratischen Rechtsstaat rationaler Weise normativ ausgezeichnet wird. Sie wäre ein legitimes Element von postkonventioneller Sozialintegration.

Es wird der zweiten These nachgegangen. Zunächst wird Habermas‘ Unterscheidung zwischen innerstaatlicher und gesamtstaatlicher ethischer Integration im Nationalstaat vorgestellt. Dadurch lässt sich das Verhältnis zwischen demokratischer Sittlichkeit und ethischem Pluralismus im demokratischen Rechtsstaat besser bestimmen. Es ergibt sich jedoch ein Gerechtigkeitsproblem aus dem Habitualisierungsaspekt der demokratischen Sittlichkeit. Aus diesem Problem, so wird im dritten Schritt gezeigt, leitet sich eine Pflicht des Rechtsstaats zu begrenzten ethischen Interventionen ab. Schließlich lässt sich im nächsten Kapitel klären, ob demokratische Sittlichkeit eine Bedingung für einen gerechten Pluralismus ist.

XI.1 Die Unterscheidung zwischen innerstaatlicher und gesamtstaatlicher ethischer Integration

In einer Erwiderung auf einen Kommentar von Thomas McCarthy unterscheidet Habermas zwischen innerstaatlicher und gesamtstaatlicher ethischer Integration.²¹⁹ Die innerstaatliche

²¹⁹ McCarthy wendet sich – wie Bernstein und William Rehg – gegen die Idee einer *rationalisierten* Sittlichkeit. Anders als Bernstein, der von Habermas ein Bekenntnis zum substantiell-ethischen Charakter demokratischer

ethische Integration steht für die gleichberechtigte Integration *verschiedener* Lebensformen in den demokratischen Rechtsstaat; die gesamtstaatliche ethische Integration steht hingegen für Integration über das *geteilte* Ethos demokratischer Sittlichkeit.²²⁰ Die Unterscheidung soll zeigen, dass postkonventionelle Sozialintegration beides erlaubt: die Koexistenz verschiedener Lebensformen und ein geteiltes Ethos. Ein friedlich Nebeneinander von ethischem Pluralismus und einem demokratisch-sittlichen Ethos ist aber nur möglich, wenn sich die Individuen aus freien Stücken – aus Einsicht und nicht aufgrund von sozialem Druck – für die Annahme demokratisch-sittlicher Einstellungen entscheiden können. Die vorausgehende Untersuchung ergab, dass diese Freiwilligkeit in Habermas' Demokratietheorie fraglich ist: Demokratische Sittlichkeit ist 1. auf Habitualisierung und damit auf bestimmte Sozialisationsprozesse angewiesen und 2. scheint es, dass der auf die demokratische Sittlichkeit angewiesene demokratische Rechtsstaat ein ethisches Entgegenkommen der Bürger*innen *fordern* muss.

Ein anderes Bild ergibt sich, wenn die beiden Typen ethischer Integration je einer Art Autonomie zugeordnet werden: Innerstaatliche Integration betrifft private Autonomie bzw. das Menschenrecht auf gleiche subjektive Handlungsfreiheit, gesamtstaatliche Integration betrifft politische Autonomie bzw. Volkssouveränität. Innerstaatlich werden verschiedene Lebensformen integriert, indem das Menschenrecht rechtlich geschützt und gesellschaftlich anerkannt wird – Individuen dürfen sich auch ohne demokratisch-sittliche Einstellungen zu teilen, ethisch frei

Sittlichkeit fordert, möchte McCarthy die demokratische Sittlichkeit durch ein Anerkennungsmodell ersetzen. Für diese Untersuchung ist McCarthys Vorschlag nicht hilfreich. Der Vorschlag lautet wie folgt: In ethischen Diskursen soll es die Möglichkeit von „reasonable disagreements“ geben, um unlösbare ethische Konflikte zu verhindern. „Reasonable“ sind die „disagreements“, da sie eine prinzipielle Toleranz unter den Bürger*innen voraussetzen: Diese respektieren sich in ihrem Menschsein. McCarthy bezieht sich dabei auf die Menschheitsformel des Kategorischen Imperativs. Vgl. Thomas McCarthy (1998), 115 – 156. *Der Vorschlag unterscheidet sich allerdings kaum von Habermas' Ansatz, der ebenfalls die reziproke Anerkennung der Bürger*innen voraussetzt.* Individuen müssen nämlich, um sprachlich kooperieren zu können, von der Autonomie ihres Gegenübers ausgehen. Vgl. Jürgen Habermas (1998a), 536 – 537. Auch bestreitet Habermas gar nicht die Möglichkeit von „reasonable disagreements“: Scheitern ethische Verständigungsversuche, so behalten die dissonanten Positionen – wie bei McCarthy – ihre Existenzberechtigung, solange sie nicht gegen moralische Gebote verstoßen. Der Konflikt wird dann durch demokratische Prozeduren – etwa Wahlen – temporär beendet: „die faktische Akzeptanz [von Wahlergebnissen] bedeutet nicht, daß die Minderheit den Inhalt der Ergebnisse als rational akzeptiert, also ihre *Überzeugungen* ändern müßte. Sie kann aber die Mehrheitsmeinung als verbindliche Handlungsorientierung auf Zeit hinnehmen, sofern ihr der demokratische Prozeß die Möglichkeit einräumt, die abgebrochene Diskussion fortzusetzen bzw. wieder aufzunehmen und die Mehrheitsverhältnisse kraft (vermeintlich) besserer Argumente zu verändern.“ Vgl. Jürgen Habermas (2019f), 327; vgl. auch Jürgen Habermas (2019e) *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, in: ders. (2019d), 237 – 276. McCarthys Einwand scheidet also. Auch Rehgs Kritik wird im Folgenden nicht nachgegangen. Rehg argumentiert wie McCarthy für „reasonable disagreements“ in ethischen Diskursen. Vgl. William Rehg (1998).

²²⁰ Vgl. Jürgen Habermas (2019f), 328 – 329.

entfalten, solange sie nicht in die private Autonomie anderer Individuen eingreifen. Um private Autonomie zu ermöglichen, vollzieht sich die innerstaatliche Integration also über zwei sozialintegrative Elemente: Moralität und Recht. Neben der rechtlichen Sicherung privater Autonomie muss der demokratische Rechtsstaat den Bürger*innen – mit Verweis auf das Menschenrecht auf gleiche subjektive Handlungsfreiheit – Toleranz zumuten.²²¹ Die Zumutung, die Mitmenschen in ihrer privaten Autonomie anzuerkennen, kann sinnvollerweise aber nicht als *ethische* Nötigung verstanden werden: als ein zivilisatorischer Minimalkonsens ist sie *moralisch*.

Die politische Autonomie – und damit die gesamtstaatliche ethische Integration – hängt hingegen von den demokratisch-sittlichen Einstellungen der Bürger*innen ab. Die in einer liberalen politischen Kultur normativ ausgezeichneten Tugenden motivieren die Bürger*innen zur Wahrnehmung ihrer politischen Autonomie im Rahmen einer an „gleichberechtigte[r] Teilnahme und Chancengleichheit der Beiträge, Verständigungsorientierung der Teilnehmer und strukturelle Zwanglosigkeit“ orientierten Öffentlichkeit (vgl. III.1). Mit anderen Worten: Die demokratisch-sittlichen Tugenden – ob das nun die Tugenden Deweys oder andere sind – ermöglichen eine an der Moralität orientierte Volkssouveränität. Folgt man Habermas‘ Darstellungen, dann ist die demokratische Sittlichkeit eine legitime Voraussetzung gesamtstaatlicher ethischer Integration, weil es allen Individuen ungeachtet ihrer ethnischen und kulturellen Zugehörigkeit freisteht, die demokratisch-sittlichen Tugenden anzunehmen und sich damit für den demokratischen Rechtsstaat zu entscheiden.²²² Durch ihre Teilhabe an politischer Autonomie können die Individuen unterschiedliche ethische Impulse in das System der Rechte einfließen lassen. Die einzige Voraussetzung ist, dass sie den demokratischen Rechtsstaat „aus den eigenen historischen [also kulturellen] Zusammenhängen als eine *Errungenschaft* begreifen können.“²²³

Habermas scheint sich jedoch zu widersprechen: Zwar soll eine liberale politische Kultur *verschiedene* kulturelle Prägungen verbinden können, *diese* Kultur jedoch muss über Eingewöhnung und Traditionen verankert sein. Mit anderen Worten: Die Bürger*innen *haben bereits gelernt, den demokratischen Rechtsstaat als Errungenschaft zu verstehen, bevor sie ihre unterschiedlichen Perspektiven in politische Diskurse einbringen*. Da dieser Lernprozess aber durch eine demokratisch-sittliche Sozialisation begünstigt wird, sind in Habermas‘

²²¹ Jürgen Habermas (2019f), 328.

²²² Ebd.

²²³ Jürgen Habermas (2019f), 329.

demokratischem Rechtsstaat einige Individuen privilegiert und andere unterprivilegiert. Dieses Problem wird im Folgenden untersucht.

XI.2 Das Gerechtigkeitsproblem der demokratischen Sittlichkeit

Habermas' Unterscheidung zwischen innerstaatlicher und gesamtstaatlicher ethischer Integration zeigt einerseits, dass der demokratische Rechtsstaat private Autonomie unabhängig von demokratisch-sittlichen Einstellungen der Bürger*innen garantiert – das Recht auf private Autonomie ermöglicht es allen Individuen und Lebensformen, sich frei zu entfalten, solange sie nicht mit dem legitim zustande gekommenen Recht in Konflikt geraten. Andererseits verdeutlicht die Unterscheidung, dass die Möglichkeit politische Autonomie im demokratischen Rechtsstaat wahrzunehmen, an demokratisch-sittliche Einstellungen gekoppelt ist – die gesamtstaatliche ethische Integration setzt diese Einstellungen voraus. Damit sind diejenigen Bürger*innen privilegiert, die in einer liberalen politischen Kultur sozialisiert wurden.²²⁴

Die anderen Bürger*innen, die durch kulturelle Wertvorstellungen geprägt wurden, nach denen der demokratische Rechtsstaat nicht als Errungenschaft erscheint, müssen sich die demokratisch-sittlichen Tugenden *in eigener Initiative* aneignen. Nicht nur müssen sie antiliberale Vorurteile reflexiv überwinden; sie müssen sich auch gegen Widerstände aus ihrem kulturellen Umfeld behaupten. Diese Individuen können im demokratischen Rechtsstaat erst dann politisch autonom agieren, nachdem sie sich ihre kulturellen Traditionen angeeignet haben und den

²²⁴ Das Gerechtigkeitsproblem von „kulturellen Quellen der Solidarität“ ist Thema der Kontroverse zwischen kantisch orientierten prozeduralistischen Theorien und an Hegel orientierten Sittlichkeitstheorien. Interessanterweise entspricht Habermas' Ansatz – anders als er zu glauben scheint – der hegelschen Position: An Kant orientierte „Prozeduralisten meinen, daß der Universalismus, Egalitarismus und Individualismus der modernen Moral nach einer Unabhängigkeit von Fragen des Guten verlange. Sobald nämlich Wertungen zum Gegenstand moralischer Kontroversen würden, könnte die Moral nicht mehr alle einzelnen als Gleiche behandeln. Einige würden dann im Namen notwendig strittiger Wertungen um ihr Recht auf gleiche Beachtung gebracht. Das ist der Grund, warum Prozeduralisten die Rede von einer ‚modernen Sittlichkeit‘ suspekt ist: Sie verbinden damit – zu Recht – die Vorstellung von einer nicht allein moralisch, über Gerechtigkeitsfragen, sondern auch ethisch integrierten Gesellschaft. Allerdings ist nicht zu sehen, wie eine substantielle Einigung in Fragen der Gerechtigkeit ohne eine gleichzeitige Übereinstimmung in elementaren Fragen des Guten möglich sein sollte [...]. Hegelianer müssen zeigen, dass eine werthafte Integration mit den Formeigenschaften der Moral vereinbar sein kann.“ Bernd Ladwig (2006) *Moderne Sittlichkeit. Grundzüge einer ‚hegelianischen‘ Gesellschaftstheorie des Politischen*, in: Hubertus Buchstein u.a. (Hrsg.) (2006) *Politik der Integration. Symbole, Repräsentation, Institutionen. Festschrift für Gerhard Göhler zum 65. Geburtstag*, Baden-Baden: Nomos, 111 – 136, 118.

demokratischen Rechtsstaat als einen Gewinn betrachten.²²⁵ Da ihnen mehr zugemutet wird als ihren liberal sozialisierten Mitbürger*innen, ergibt sich für die Rechtsgemeinschaft eine moralische Verpflichtung, die Habermas' Ansatz zu widersprechen scheint: Die Rechtsgemeinschaft muss die Individuen bei ihren kulturellen Aneignungs- oder Emanzipationsbemühungen unterstützen. Die Unterstützung kann darin bestehen, dass die rechtsstaatlichen Institutionen demokratisch-sittliche Einstellungen *im Privaten* fördern. Ist der demokratische Rechtsstaat dazu berechtigt oder ist die Förderung eines demokratischen Ethos allein die Aufgabe der Gesellschaft? Ist die Förderung konkreter ethischer Einstellungen durch staatliche – zumal rechtsstaatliche – Institutionen überhaupt möglich?

Habermas geht in *TkH* davon aus, dass Solidarität die Ressource der Gesellschaft und Sinn die Ressource der Kultur ist (vgl. II.2). Demnach wird Solidarität in der Gesellschaft erzeugt, Sinn hingegen in der Kultur. Dieses Bild verschwimmt in *FuG*: Die demokratische Sittlichkeit ist eine notwendige *kulturelle Quelle von Solidarität* im demokratischen Rechtsstaat. Die Frage ist also, ob der demokratische Rechtsstaat – anders als das Böckenförde-Diktum nahelegt – seine kulturelle Voraussetzung garantieren kann. Viele Formulierungen in *FuG* deuten darauf hin, dass Habermas ein durch den Staat gefördertes Ethos für unvereinbar hält mit dem Recht auf private Autonomie. Damit erhärtet sich der Verdacht des theoretischen Fatalismus: Wie soll der demokratische Rechtsstaat die Solidaritätskrise lösen können, wenn er das schwächelnde demokratisch-sittliche Ethos nicht fördern darf?

Habermas' Antwort scheint zu lauten, dass die Bürger*innen selbst die Solidaritätskrise bewältigen müssen. Dazu sollen sie sich in der demokratischen Öffentlichkeit über die Idee der Autonomie und über ihre geteilte Verantwortung für den demokratischen Rechtsstaat aufklären – als ein Beitrag in diesem Aufklärungsprozess ermutigt *FuG* quasi performativ zu demokratisch-sittlichen Einstellungen. Es sind also die politischen Beiträge engagierter Staatsbürger*innen, die ein liberales politisches Bewusstsein vermitteln. Die Bürger*innen erkennen sich dann gegenseitig als potentielle Gesprächspartner*innen in gerecht gestalteten Diskursen sowie als abstrakte, einander gleiche Rechtspersonen an. Um die Idee individueller Autonomie und individueller Verantwortung für den Schutz der Autonomie zu vermitteln, muss der öffentliche Aufklärungsprozess anhaltend, offen und vernehmbar sein. Dieser „radikal-demokratische“ Prozess motiviert die Individuen zur Annahme demokratisch-sittlicher Einstellungen.

²²⁵ Vgl. Jürgen Habermas (2019f), 328 – 329; Jürgen Habermas (1976a), in: ders. (1976c), 92 – 126.

Habermas' Antwort bleibt jedoch unbefriedigend, da sie das Gerechtigkeitsproblem nicht löst: *Die Beiträge aus der demokratischen Öffentlichkeit dringen nicht oder nicht gleichermaßen zu denjenigen durch, die durch ihr kulturelles Umfeld von dieser Öffentlichkeit ferngehalten oder entfremdet werden.* Sofern diese Bürger*innen sich kulturell emanzipieren wollen, wird von ihnen erwartet, dass sie das eigenverantwortlich tun. Dabei wird ausgeblendet, dass die Hürden und Risiken für sie ungleich höher sind als für die Kinder der liberalen Mehrheitsgesellschaft. Anders als Habermas glaubt, kann die Öffentlichkeit die Individuen nicht ausreichend zur Annahme liberaler politischer Einstellungen motivieren; dazu braucht sie die Unterstützung des Rechtsstaats. Wie kann eine solche Unterstützung aussehen?

XI.3 Die ethischen Interventionsbefugnisse des demokratischen Rechtsstaats

Habermas hält sich im Hinblick auf die ethischen Interventionsmöglichkeiten des demokratischen Rechtsstaats bedeckt. Der kulturelle *Pluralismus* wird, so die Idee, durch das Recht auf private Autonomie geschützt. Damit ist jedoch das *eigentliche* Ziel dieses Rechts gefährdet: der Schutz *individueller* Autonomie.²²⁶ Von Wert ist kulturelle Vielfalt nur *als Ausdruck* individueller Autonomie. Das heißt, dass der demokratische Rechtsstaat Pluralität dort begrenzen darf, wo sie sich auf Kosten der Autonomie von Individuen entfaltet. Wird das Recht auf gleiche *subjektive* Handlungsfreiheiten verletzt, dann muss der Rechtsstaat eingreifen, auch wenn er dadurch ethische Vielfalt einschränkt. Eingriffsrechte bestehen zum Teil auch dann, wenn sie dem selbsterklärten Willen der Betroffenen zuwiderlaufen. Wenn etwa Mädchen aus religiösen Gründen die Teilnahme am Schwimmunterricht verweigert wird, dann muss der Rechtsstaat den Vorrang der Autonomie vor den religiösen Überzeugungen durchsetzen: 1. Die Teilnahme am Schwimmunterricht ist verpflichtend, insofern sie unter die allgemeine Schulpflicht fällt. Die allgemeine Schulpflicht dient dem republikanischen Ziel, *mündige* Staatsbürger*innen auszubilden. 2. Sind Staatsbürger*innen dann mündig, wenn sie politisch autonom sind. Politische Autonomie ist aber, wie gezeigt, an die Übernahme demokratisch-sittlicher Einstellungen

²²⁶ Das kritisiert auch Rahel Jaeggi: „Die Philosophie zieht sich damit von der sokratischen Frage, ‚wie zu leben sei‘, zurück und beschränkt sich auf das Problem, wie angesichts der Vielzahl miteinander inkommensurabler Vorstellungen des guten Lebens ein gerechtes Zusammenleben als Nebeneinander verschiedener Lebensformen gesichert werden kann.“ Rahel Jaeggi (2014), 9.

geknüpft. Die Schule ist also 3. *ein Ort, an dem allen Individuen die kulturellen Grundlagen der Freiheit vermittelt werden sollten. Staatliche Institutionen wie die Schule haben also das Potential, das Gerechtigkeitsproblem einer ungleichen Sozialisation zu beheben. In diesen Institutionen entscheidet sich, ob die Ausbildung und Erhaltung einer für den demokratischen Rechtsstaat notwendigen liberalen politischen Kultur gelingt oder nicht.*

Der demokratische Rechtsstaat muss, um annähernd gleiche Rahmenbedingungen für individuelle Selbstverwirklichung zu schaffen, einerseits den Primat *individueller* Autonomie gegenüber allen ethischen Werten durchsetzen; er darf also auch innerstaatlich nur solche Lebensformen integrieren, die den Autonomieprimat nicht leugnen und verletzen.²²⁷ Andererseits müssen staatliche Institutionen wie die Schule selbstbewusst und vernehmbar vermitteln, was den Wert der Autonomie ausmacht. Wie genau eine solche Vermittlung aussehen kann, wäre an anderer Stelle zu zeigen. Es wird nun folgende Frage beantwortet: Ist Habermas' Modell postkonventionell, obwohl es sich auf eine kulturelle Quelle von Solidarität stützt?

XII. Eine Auswertung und eine mögliche Lösung

Diese Untersuchung geht mit Habermas davon aus, dass demokratische Sittlichkeit eine rationalisierte Lebensform ist. Das demokratische Ethos ist, so wird in einem ersten Schritt gezeigt, die Voraussetzung für einen am Menschenrecht orientierten, also regulierten Pluralismus. Dieser unterscheidet sich von einem ethisch indifferenten, also unregulierten Pluralismus. Im unregulierten Pluralismus ziehen Lebensentwürfe ihre Legitimität nicht aus dem Recht auf gleiche subjektive Handlungsfreiheiten, sondern aus faktischen Machtverhältnissen. In einem zweiten Schritt wird ein möglicher Einwand behandelt: Die Forderung nach demokratischer Sittlichkeit ist die quasi-totalitäre Forderung nach kultureller Vereinheitlichung. Diesem Einwand wird mit Rahel Jaeggis pragmatistischem Konzept eines experimentellen Pluralismus begegnet. Schließlich werden Aspekte von Jaeggis Konzept kritisiert und es wird ein Fazit gezogen.

²²⁷ Tut er das nicht und ersetzt – etwa in der Schule – den Primat *individueller* Autonomie durch einen Primat *kultureller* Rechte, dann ist das ethische Fundament des demokratischen Rechtsstaats gefährdet.

XII.1 Die Rationalität demokratischer Sittlichkeit

Die normative Auszeichnung demokratischer Sittlichkeit ermöglicht einen Pluralismus, der am Menschenrecht auf gleiche subjektive Handlungsfreiheiten orientiert ist. Im Folgenden ist von einem *regulierten* Pluralismus die Rede. *Demokratische Sittlichkeit steht für den kulturell verankerten Wunsch, in einer am Menschenrecht orientierten Gesellschaft zu leben.* Die demokratisch-sittlichen Individuen haben bestimmte Tugenden verinnerlicht, die an der Idee der Autonomie orientiert sind (vgl. etwa Deweys demokratische Tugenden in VIII.1). Zeichnet der demokratische Rechtsstaat die demokratische Sittlichkeit normativ nicht aus – und auch kein anderes Ethos –, dann kommt es zu einem *unregulierten* Pluralismus. Dieser ist nicht um den verbindlichen *ethischen* Primat der Autonomie zentriert. Das ist deshalb problematisch, da Autonomie nicht nur ein ethischer Wert ist, sondern die Grundidee der Moralität (vgl. V.). *Die Pointe von Wellmers demokratischer Sittlichkeit ist ja, dass in ihr die moralische Idee der Autonomie ethisch eingeholt wird (vgl. VI.3).*

Findet der ethische Rationalisierungsprozess nicht statt und wird er weder gefördert noch gefordert, dann findet auch der moralische Kern des Rechts keinen Anklang in den ethischen Einstellungen der Bürger*innen – Recht wird nur zwecks Strafvermeidung befolgt. Mit anderen Worten: *Wenn die Legitimität des demokratisch zustande gekommenen Rechts nicht unabhängig von der Faktizität der Machtverhältnisse akzeptiert wird, dann steht der demokratische Rechtsstaat prinzipiell zur Disposition.* An die Stelle des Autonomieprimats rückt im unregulierten Pluralismus *de facto* ein Primat der Macht.²²⁸ Anders als der Autonomieprimat liefert der Primat

²²⁸ „Wenn wir den Verfassungsstaat für eine legitime Ordnung halten, der seinerseits eine legitime Gesetzgebung [...] ermöglicht [...], implizieren wir die Möglichkeit einer *gewaltlosen* Verständigung über politische Fragen. ‚Verständigung‘ [...] darf nämlich nur dann als Alternative zu einer bloß auf Gewohnheit, Zwang, überlegenem Einfluß, Täuschung oder Verführung beruhenden Durchsetzung eines jeweils stärkeren Interesses angesehen werden, wenn die Beteiligten [...] die Ergebnisse einer politischen Auseinandersetzung aus freien Stücken akzeptieren [...]. Der weitere Sinn der Verständigung schließt die Vereinbarungen, die durch die freie [...] Willensäußerung von Vertrags- und Verhandlungspartnern bzw. nach frei akzeptierten [...] Regeln der Kompromißbildung zustande kommen, ebenso ein wie Konsense und begründete Beschlüsse, die auf der rational motivierten Anerkennung sei es von Tatsachen, Normen, Werten und entsprechenden Geltungsansprüchen oder von Verfahren der diskursiven Meinungs- und Willensbildung [...] beruhen. Als Alternative zu ‚Gewalt‘ qualifiziert sich eine solche Verständigung dadurch, daß sich die Teilnehmer letztlich auf die vergemeinschaftende Kraft von kommunikativ vergewisserter Einsicht und institutionell gesicherter Freiheit der Willensäußerung [...] verlassen. Auf diese gemeinsame Basis können sie sich nicht verlassen, wenn sie nicht unterstellen dürften, daß zum einen die Verfassung, die ein Netzwerk legitimierender Verständigungsprozesse einrichtet, und daß zum anderen die Rationalitätsvermutung, die sich mit diesen Prozessen und Einrichtungen selbst verbindet, von allen Bürgern aus denselben guten Gründen akzeptiert werden können.“ Jürgen Habermas (2019f), 323 – 324.

der Macht kein Argument für einen Pluralismus *individueller* Lebensentwürfe. Die Individuen können dann nicht verständlich machen, warum es ihre Lebensentwürfe verdienen, gegen kulturelle Normen durchgesetzt zu werden. Demgegenüber beschränkt die normative Auszeichnung demokratischer Sittlichkeit zwar die ethische Vielfalt; sie ermöglicht aber so viel Pluralität, wie das im Rahmen einer *gerechten* Gesellschaftsordnung möglich ist.

Die demokratische Sittlichkeit antwortet auf die „naturwüchsigen“ Gewaltverhältnisse des unregulierten Pluralismus – sie ist das Ergebnis eines historisch-kulturellen Lerneffekts.²²⁹ Diese Untersuchung schließt sich daher dem Argument für die Rationalität demokratischer Sittlichkeit an. Der demokratische Rechtsstaat ist darauf angewiesen, dass die Bürger*innen ihre politische Autonomie zum Schutz des Menschenrechts nutzen – sie müssen demokratisch-sittliche Tugenden verinnerlicht haben. Damit sich das rationale Potential der demokratischen Sittlichkeit entfalten kann, muss der demokratische Rechtsstaat die entsprechenden Einstellungen fördern und fordern. Doch läuft diese Forderung nicht auf das „Schreckbild einer die ganze Menschheit umfassenden, einheitlichen Lebensform“ hinaus?²³⁰ In einem letzten Schritt skizziere ich in Anlehnung an Rahel Jaeggi einen Vorschlag, wie sich dieser Gefahr begegnen lässt.

XII.2 Rahel Jaeggis Vorschlag eines experimentellen Pluralismus

Jaeggi plädiert für eine pragmatistische Reinterpretation des hegelschen Sittlichkeitsmotivs.²³¹ Sie möchte die Idee von ethischem Fortschritt retten, indem sie diese von den Konnotationen eines vereinheitlichenden Totalitätsdenkens befreit. Fortschritt in einem pragmatistischen Sinn bemisst sich an Kriterien, die konkret zu lösenden Problemlagen inhärent sind.²³² Als das Ergebnis von Lernprozessen hat Fortschritt „kein von vornherein feststehendes Ziel; es ist auch nicht zu sehen, inwiefern die [...] Dynamik von Problemen und Krisen an ein von vornherein bestimmtes Ende kommen könnte. Mit dem Motiv der Lernprozesse in Bezug auf Lebensformen wird schließlich nicht eine Fortschrittsbewegung der Menschheit insgesamt unterstellt, sondern Prozesse

²²⁹ „Eine rechtlich nicht erzwingbare, in Motiven und Gesinnungen verankerte Verfassungsloyalität ist [...] nur dann zu erwarten, wenn diese den demokratischen Verfassungsstaat aus den eigenen historischen Zusammenhängen als eine *Errungenschaft* begreifen können.“ Jürgen Habermas (2019f), 329.

²³⁰ Vgl. Rahel Jaeggi (2014), 448.

²³¹ Rahel Jaeggi (2014), 194; 319.

²³² Rahel Jaeggi (2014), 317.

unterschiedlicher Größenordnungen bezeichnet, die in unterschiedlichen Beziehungen zueinander stehen, aber nicht in Anspruch nehmen müssen, sich zu einer einheitlichen Fortschrittsbewegung zu summieren.²³³ Damit wendet sich Jaeggi gegen Hegels geschichtsphilosophische Teleologie im Ethischen, also „die Annahme einer zwangsläufig notwendigen Stufenfolge“ ethisch-kultureller Entwicklungen.²³⁴

Was bedeutet das für die Möglichkeit des kulturellen Pluralismus? Aus ihrem pragmatistisch informierten Fortschrittskonzept leitet Jaeggi das Konzept eines experimentellen Pluralismus ab. Demnach sind Lebensformen miteinander konkurrierende, experimentelle Problemlösungsversuche.²³⁵ Als solche bilden sie einen „Pluralismus der Auseinandersetzung um die richtige Lösung“ von Problemen.²³⁶ Solche Probleme sind Schwierigkeiten, die die Individuen durch ihre Lebensformen bewältigen möchten: die Erklärung und Bewältigung auftretender Lebenskrisen wie Krankheit oder Tod und externer Krisen wie Naturkatastrophen, die kooperative Bewältigung von Alltagsaufgaben, das Reduzieren von Unsicherheiten durch soziale Verbindlichkeiten, schließlich die Erlangung von Freiheit. Können Lebensformen die Schwierigkeiten und auftretenden Krisen nicht bewältigen oder erzeugen sie neue Probleme, dann entsteht ein Problemstau. Deshalb liegt es im Interesse der Individuen, dass die Lebensformen kritisierbar, vergleichbar und veränderbar sind: Die Probleme müssen identifiziert und behoben werden. Hingegen ist die „liberale Einklammerung der Kritik von Lebensformen“, die Jaeggi Habermas vorwirft, „das Resultat eines verkürzten Lernprozesses, der droht, weitere Lernprozesse zu behindern.“²³⁷

Das kursorisch vorgestellte Modell Jaeggis verdeutlicht, dass Lebensformen auch ohne eine totalisierende geschichtsphilosophische Teleologie kritisierbar sind und sein sollten. Als

²³³ Rahel Jaeggi (2014), 317 - 318.

²³⁴ Rahel Jaeggi (2014), 318.

²³⁵ Rahel Jaeggi (2014), 451.

²³⁶ Ebd.

²³⁷ Ebd. Eine ganz andere Position als Jaeggi und Habermas bezieht Christoph Menke, der sich gegen die „linkshegelianische“ Vorstellung wendet, die Aneignung von Lebensformen wäre mit Lernprozessen verbunden. Er verweist auf eine unauflösbare „Paradoxie der Autonomie“: Individuen können sich ihre Lebensformen nur aneignen, indem sie sich auf alternative sittliche Gewohnheiten beziehen oder aber in einer „gesetzlose[n] Freiheit der ‚Willkür‘“ handeln – beide Alternativen führen zu neuen heteronomen Verhältnissen. Menke plädiert daher für einen Freiheitsbegriff, „der den Akt der Befreiung jenseits der Alternative von Autonomie und Heteronomie zu denken erlaubt.“ Dieser Akt wäre dann ein ästhetischer. Es scheint allerdings, dass Menke selbst einer falschen Dichotomie von Autonomie und Heteronomie aufsitzt. Habermas und Jaeggi gehen nicht davon aus, dass sich die Utopie einer *genuinen* Sittlichkeit realisieren ließe; allerdings verfolgen sie das realistische Projekt einer anhaltenden Rationalisierung von Lebensformen. Menkes Einwand müsste in einer weiteren Untersuchung eingehender untersucht werden. Vgl. Christoph Menke (2010), 692 – 693.

„Experimente“ zur Lösung konkreter Probleme dürfen sie jedoch nicht vereinheitlicht werden. Ethischer Pluralismus liegt im allgemeinen Interesse, da er ein größtmögliches Problemlösungspotential entfaltet. Das Modell zeigt aber auch, dass der wünschenswerte Pluralismus da endet, wo er auf Kosten *individueller* Autonomie geht. Ohne den Primat der Autonomie, so lässt sich mit Nietzsche sagen, sind die *substantiell* sittlichen Gebilde „sociale Zwangsjacke[n]“.²³⁸

Obwohl Jaeggi überzeugend für die Kritisierbarkeit von Lebensformen argumentiert, verbindet sie ihre Forderung nicht mit der Möglichkeit auf staatliche Interventionen: „Die öffentlich-kritische Thematisierung von Lebensformen ist von deren politisch-rechtlicher Sanktionierung zu trennen.“²³⁹ Das ist widersprüchlich, denn eine kritische Auseinandersetzung mit unterdrückerischen und dysfunktionalen kulturellen Praktiken zielt ja gerade auf politisch-rechtliche Konsequenzen. Ohne die Möglichkeit solcher Konsequenzen bleibt unverständlich, warum sich Lebensformen durch eine Kritik ihrer Praktiken sollten beeindrucken lassen – religiöse Dogmatiker*innen argumentieren etwa, dass göttliche Gebote naturwissenschaftliche und menschenrechtliche Argumente ausstechen. Wie Habermas schreckt auch Jaeggi vor der Konsequenz ihres Ansatzes zurück: die Möglichkeit ethischer Interventionen durch den Rechtsstaat.²⁴⁰ Womöglich befürchten beide, dass die Ermöglichung ethischer Interventionen eine

²³⁸ Friedrich Nietzsche (1999) *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, München: dtv, 293.

²³⁹ Rahel Jaeggi (2014), 52.

²⁴⁰ „Wenn hier für die Möglichkeit, Lebensformen mit Gründen zu kritisieren, plädiert wird, so bedeutet das nicht, dass aus der Kritik von Lebensformen unmittelbar ein rechtlich-politisches Eingreifen in Gestalt von Verboten und Sanktionen zu folgen habe.“ Damit liegt Jaeggi richtig, denn ein „unmittelbares“ Eingriffsrecht wäre nicht rechtsstaatlich; allerdings scheint für sie überhaupt kein rechtlich-politisches Eingreifen infrage zu kommen: Die Kritik von Lebensformen ist „keine Angelegenheit der Polizei.“ Sie argumentiert wie folgt: „Man kann mit bestimmten Lebensformen einhergehende Praktiken und Überzeugungen für begründbar falsch halten und entsprechend scharf kritisieren, ohne dass man deshalb das Eingreifen öffentlicher Gewalt für sinnvoll oder auch nur für denkbar hält.“ Rahel Jaeggi (2014), 52 – 53. Das Argument scheint jedoch auf einem Missverständnis zu beruhen: Praktiken und Überzeugungen lassen sich sinnvollerweise nicht als falsch – sofern „falsch“ und „richtig“ moralische Kategorien sind – herausstellen, ohne ein freiwilliges und gegebenenfalls durchgesetztes Verändern dieser Praktiken zu fordern. Jaeggi nennt als ein Beispiel das Segnen von Feuerwehrfahrzeugen. Dabei handelt es sich jedoch nicht um eine *falsche*, sondern allenfalls um eine *unsinnige* Praxis. Die Unsinnigkeit von Praktiken rechtfertigen in der Tat keine staatlichen Eingriffe. Interessante Grenzfälle benennt sie in autoritären Erziehungspraktiken und traditionalistischen Ehrbegriffen. Solche kritik- aber *nicht eingriffsbedürftigen* – bloß ethischen – Probleme unterscheidet sie mit Habermas von *eingriffsbedürftigen* – moralisch-relevanten – Übergriffen. Damit beruft sie sich aber auf ebenjene Unterscheidung von Habermas, die sie für die „Privatisierung“ von Problemen verantwortlich macht. Was als ethisch *gilt*, ist dann vor Eingriffen prinzipiell geschützt. Um den Widerspruch aufzulösen, müsste Jaeggi akzeptieren, dass emanzipative Transformationsprozesse nicht immer im Widerspruch zu mit Sanktionsandrohungen ausgestatteten Verboten stehen. Das Beispiel der verpflichtenden Teilnahme von Mädchen am Schwimmunterricht zeigt, dass Verbote von Praktiken sogar Ermöglichungsbedingungen von emanzipativen Transformationsprozessen sein können.

vereinheitlichend-totalisierende Tendenz begünstigt, gegen die sich ihre Theorien richten. Die sich andeutende Dialektik von Gerechtigkeit und Freiheit²⁴¹ stellt sich jedoch als Schreckgespenst heraus, wenn sich die Grenze ermitteln lässt, die zwischen den notwendigen und den illegitimen ethischen Interventionen des demokratischen Rechtsstaats verläuft. Dies wäre im Rahmen einer Rekonzeptualisierung des experimentellen Pluralismus zu leisten.

XIII. Zusammenfassung und Ausblick

Diese Untersuchung fragte nach der Funktion von demokratischer Sittlichkeit in *FuG*. Der von Albrecht Wellmer geprägte Begriff bezeichnet, so wurde gezeigt, eine an universalen Prinzipien orientierte und durch Habitualisierung in einer Bevölkerung verankerte liberale politische Kultur. Habermas beschreibt diese Kultur als Voraussetzung für postkonventionelle Sozialintegration im demokratischen Rechtsstaat. Im Gegensatz zur traditionellen soll sich die postkonventionelle Sozialintegration nicht über unhinterfragbare Weltbilder vollziehen, sondern rational nachvollziehbar und gerecht sein – sie soll ethischen Pluralismus zulassen. Daraus ergab sich ein Dilemma: Obwohl sich Sozialintegration nicht auf Kosten des Pluralismus vollziehen soll, hängt ihr Gelingen von einem normativ ausgezeichneten Ethos ab. Um den Widerspruch aufzulösen, musste Folgendes gezeigt werden: *Der demokratische Rechtsstaat muss demokratische Sittlichkeit auszeichnen, um einen gerechten Pluralismus zu ermöglichen.*

Im ersten Abschnitt wurden Grundlagen von Habermas' sozialintegrativem Ansatz vorgestellt. Es wurde gezeigt, dass Habermas auf eine Solidaritätskrise in modernen pluralistischen Gesellschaften antwortet. Diese Krise soll sich durch das Zusammenwirken zweier sozialintegrativer Elemente im demokratischen Rechtsstaat lösen lassen: die Diskursethik und das legitime Recht. Jedoch zeigte sich, dass das Modell auch ein bestimmtes Ethos voraussetzt. Die mit diesem Ethos verbundenen Einstellungen ergeben sich aus der Idee der Autonomie: der Kernidee des demokratischen Rechtsstaats. Aus ihr leitet Habermas ein System von Grundrechten ab. Schließlich wurde Habermas' Ethik-Moral-Unterscheidung vorgestellt: Ethische Diskurse

²⁴¹ Vgl. Max Horkheimer im Interview (05.01.1970) „Was wir ‚Sinn‘ nennen, wird verschwinden“, in: *Der Spiegel* (1/1970), einsehbar unter: <https://www.spiegel.de/spiegel/print/d-45226214.html> (aufgerufen am 15.01.2021).

behandeln Fragen der *Selbstverwirklichung*, moralische Diskurse behandeln Fragen der *Selbstbestimmung*. Am Ende des Abschnitts stand das erwähnte Dilemma: Der demokratische Rechtsstaat setzt *ein* konkretes Ethos voraus, soll aber ethische *Vielfalt* zulassen.

Im zweiten Abschnitt wurde das vorausgesetzte Ethos im Begriff der demokratischen Sittlichkeit rekonstruiert. Zunächst wurde die demokratische Sittlichkeit ideengeschichtlich hergeleitet. Wellmer verarbeitet in ihr u.a. Aspekte aus Hegels Rechtsphilosophie und aus Michael Walzers Resümee der Kommunitarismusdebatte. Es wurde gezeigt, dass Habermas in *FuG* sich zwar nicht direkt, aber indirekt auf das Konzept bezieht. Schließlich ließ sich die demokratische Sittlichkeit – neben Moralität und Recht – als ein sozialintegratives Element in *FuG* bezeichnen.

Im dritten Abschnitt wurde eine Debatte zwischen Richard Bernstein und Habermas um die ethische Neutralität von Habermas' Prozeduralismus rekonstruiert. Es wurde gezeigt, dass Bernstein demokratische Sittlichkeit für ein partikulares Ethos mit einem rationalen Gehalt hält. Demnach lässt sich das Dilemma auflösen, wenn sich Habermas zu den „substantial-ethical commitments“ seiner Theorie bekennt: Die Forderung nach demokratischer Sittlichkeit beruht auf einer ethischen Präferenz. Die Auswertung der Debatte ergab jedoch, dass es sich um ein „rational“ und nicht um ein „substantial commitment“ handelt, wenn demokratische Sittlichkeit die Bedingung eines *gerechten* ethischen Pluralismus ist.

Im vierten Abschnitt wurde dieser Frage nachgegangen. Es wurde Habermas' Unterscheidung zwischen innerstaatlicher und gesamtstaatlicher ethischer Integration in den Nationalstaat rekonstruiert. Der demokratische Rechtsstaat integriert Lebensentwürfe innerstaatlich, indem er die private Autonomie *aller* Individuen schützt. Erst für die gesamtstaatliche ethische Integration, die sich über die Wahrnehmung politischer Autonomie vollzieht, setzt er demokratisch-sittliche Einstellungen voraus. Es ergab sich ein Gerechtigkeitsproblem: Individuen, die nicht demokratisch-sittlich sozialisiert wurden, müssen sich ihre kulturellen Traditionen selbstständig aneignen. Der demokratische Rechtsstaat, so wurde gefolgert, ist dazu verpflichtet, die Emanzipationsbemühungen der Individuen zu unterstützen. Das bedeutet, dass auch die innerstaatliche Integration von Lebensformen an ethische Zumutungen geknüpft sein sollte. Nur dann ist ein *gerechter*, nämlich *regulierter* Pluralismus möglich. Von diesem unterscheidet sich ein *unregulierter* Pluralismus, in dem alle Positionen toleriert werden. Ein solcher Pluralismus löst sich in Gewaltverhältnisse auf.²⁴² Die normative Auszeichnung

²⁴² Vgl. Jürgen Habermas (2019f), 324.

demokratischer Sittlichkeit beruht auf historischen Lerneffekten aus solchen „naturwüchsigen“ Gewaltverhältnissen. Als Bedingung für *post*konventionelle Sozialintegration ist die demokratische Sittlichkeit eine *rationalisierte* Kultur. Wie aber kann der Rechtsstaat demokratisch-sittliche Einstellungen einfordern, ohne auf Lebensformen vereinheitlichend-totalisierend zu wirken?

Mit Rahel Jaeggis pragmatistisch-informiertem Modell des experimentellen Pluralismus wurde kursorisch ein Lösungskonzept vorgestellt. Im experimentellen Pluralismus sollen kulturelle Praktiken kritisierbar sein, um ethischen Fortschritt zu ermöglichen. Jaeggi versteht Fortschritt nicht teleologisch, sondern bemisst ihn an konkret zu lösenden Problemen. Dadurch ist das Konzept mehrdimensional und nicht totalisierend. Allerdings soll die Lebensformkritik ohne politisch-rechtliche Konsequenzen bleiben. Dem wurde entgegengehalten, dass eine *relevante und hinreichend begründete* Kritik, wenn sie nicht akzeptiert wird, politisch-rechtliche Konsequenzen haben muss. Offen bleibt, *wann* Lebensformkritik relevant und hinreichend begründet ist und *welche* Konsequenzen sie haben muss. Im Rahmen einer Rekonzeptualisierung von Jaeggis Ansatz müsste der Rahmen gebotener rechtlich-politischer Eingriffe bestimmt werden.

Die Untersuchung konnte eine *kulturelle Quelle von Solidarität* in Habermas' Demokratietheorie identifizieren: Der demokratische Rechtsstaat ist einer liberalen politischen Kultur verpflichtet. Kultureller Pluralismus ist daher kein Selbstzweck. Eine Gesellschaft, die ihr Selbstverständnis aus der Idee der Autonomie gewinnt, verschreibt sich nicht dem Schutz kollektiver Großsubjekte, sondern der Autonomie der Individuen. Daraus ergeben sich ethische Eingriffspflichten des Rechtsstaats. Dieser muss den Primat der Autonomie im Konfliktfall gegen konkurrierende Überzeugungen durchsetzen. Darüber hinaus müssen Institutionen wie die Schule ein Bewusstsein für den Wert der Autonomie vermitteln. Nur wenn beides garantiert ist, lässt sich Sozialintegration gerecht gestalten. Dadurch wird ein Pluralismus möglich, in dem sich die Individuen *im* Besonderen ihrer Lebensformen und *durch* das Allgemeine des demokratischen Rechtsstaats verwirklichen können. Sittlichkeit in diesem genuinen Sinn steht für die Realisierung von Vernunft (vgl. VI.1). Und doch ist dieser Prozess unabschließbar. Rationalisierung verläuft nicht geradlinig und bemisst sich immer an konkreten, oft unvorhersehbaren Problemlagen. Ein pragmatistischer Begriff von Fortschritt berücksichtigt die Offenheit und Mehrdimensionalität von Lernprozessen. Es wäre zu zeigen, wie es dem Rechtsstaat gelingt, einen experimentellen

Pluralismus zu schaffen: Wie garantiert er die kulturellen Voraussetzungen von Emanzipation und Solidarität, ohne den schmalen Grat zu einem repressiven Ethnozentrismus zu überschreiten?

Quellen- und Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max (2017) *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Alexy, Robert (1978) *Eine Theorie des praktischen Diskurses*, in: Willi Oelmüller (Hrsg.) (1978), 22 – 58.
- Arendt, Hannah (2013) *Vita Activa*, München u.a.: Piper.
- (2016) *Über die Revolution*, München u.a.: Piper.
- Bendner, Christiane (2019) *Hegels Beitrag zum Verständnis von Familie, Gesellschaft und Staat im Deutschland der Gegenwart*, in: Michael Spieker u.a. (Hrsg.) (2019), 215 – 249.
- Benhabib, Seyla (1985) *The Utopian Dimension in Communicative Ethics*, in: *New German Critique*, 35: 1, 83 – 96.
- Bernstein, Richard (1998), *The Retrieval of the Democratic Ethos*, in: Michel Rosenfeld u.a. (Hrsg.) (1998), 287 – 305.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991a), *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: ders. (1991b), 92 – 114.
- (1991b) *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bohman, James u.a. (2014) *Jürgen Habermas*, in: <https://plato.stanford.edu/entries/habermas/#HabDisTheMorPolLaw> (aufgerufen am 10.05.2020).
- Brunkhorst, Hauke u.a. (Hrsg.) (2015) *Habermas-Handbuch. Sonderausgabe*, Stuttgart u. a.: J. B. Metzler.
- Buchstein, Hubertus u.a. (Hrsg.) (2006) *Politik der Integration. Symbole, Repräsentation, Institutionen. Festschrift für Gerhard Göhler zum 65. Geburtstag*, Baden-Baden: Nomos.
- Dewey, John (2012) *The Public and Its Problems*, University Park (PA): Penn State University Press.
- Dews, Peter (1993) *Faktizität, Geltung und Öffentlichkeit*, in: *DZPh*, 41: 2, 359 – 364.
- Finlayson, James (2005) *Habermas. A Very Short Introduction*, Oxford u.a.: Oxford University Press.
- Forst, Rainer (2015) *Diskursethik*, in: Brunkhorst, Hauke u.a. (Hrsg.) (2015), 306 – 307.

- Fraser, Nancy (1989) *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Giegel, Hans-Joachim (Hrsg.) (1992) *Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gilligan, Carol (1982) *In a Different Voice: Psychological Theory And Women's Development*, Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Gosepath Stefan u.a. (Hrsg.) (2008) *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialgeschichte. Band 2*, Berlin: De Gruyter.
- Gutmann, Amy (Hrsg.) (1994) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press.
- Habermas Jürgen (1953) *Mit Heidegger gegen Heidegger denken. Zu Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (25.07.1953), Nr. 170.
- (1976a) *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?* In: ders. (1976c), 92 – 126.
 - (1976b) *Legitimationsprobleme im modernen Staat*, in: ders. (1976c), 271 – 303.
 - (1976c) *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1981) *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1983a) *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in: ders. (1983b), 53 – 126.
 - (1983b) *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1985) *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1987) *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften VI*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1990) *Staatsbürgerschaft und nationale Identität*, in: ders. (1998a), 632 – 660.
 - (1991a) *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - (1991b) *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?* In: ders. (1991a), 9 – 30.
 - (1991c) *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*, in: ders. (1991a), 100 – 118.

- (1991d) *Was macht eine Lebensform ‚rational‘?* In: ders. (1991a) *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 31 – 48.
- (1998a) *Faktizität und Geltung*, Berlin: Suhrkamp.
- (1998b) *Nachwort zur vierten, durchgesehenen und um ein Literaturverzeichnis ergänzten Auflage*, in: ders. (1998a), 661 – 680.
- (2016a) *Theorie des Kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2016b) *Theorie des Kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2019a) *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1. Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, Berlin: Suhrkamp.
- (2019b) *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 2. Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin: Suhrkamp.
- (2019c) *Braucht Europa eine Verfassung? Eine Bemerkung zu Dieter Grimm*, in: ders. (2019d), 185 – 191.
- (2019d) *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2019e) *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, in: ders. (2019d), 237 – 276.
- (2019f) *Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School*, in: ders. (2019d), 309 – 398.

Hegel, G.W.F. (1986) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Heidegger, Martin (2006) *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Hobbes, Thomas (2017) *Leviathan*, Harmondsworth: Penguin Classics.

Hochschild, Arlie (2016) *Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*, New York: The New Press.

Honneth, Axel (2011) *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp.

- (2012) *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Horkheimer, Max im Interview (05.01.1970) „Was wir ‚Sinn‘ nennen, wird verschwinden“, in: *Der*

- Spiegel* (1/1970), einsehbar unter: <https://www.spiegel.de/kultur/was-wir-sinn-nennen-wird-verschwinden-a-7d9d062b-0002-0001-0000-000045226214?context=issue> (aufgerufen am 15.01.2021).
- Horster, Detlef (1982) *Der Kantische „methodische Solipsismus“ und die Theorien von Apel und Habermas*, in: *Kant-Studien*, 73: 4, 463 – 470.
- Jaeggi, Rahel (2014) *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1900ff.) *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Berlin: Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, AA VIII, 273 – 313.
- Kersting, Wolfgang (1995) *Sittlichkeit*, in: Joachim Ritter u.a. (Hrsg.), 907 – 923.
- Kohlberg, Lawrence (1984), *The Psychology of Moral Development. The Nature and Validity of Moral Stages*, San Francisco: Harper & Row.
- Ladwig, Bernd (2006) *Moderne Sittlichkeit. Grundzüge einer ‚hegelianischen‘ Gesellschaftstheorie des Politischen*, in: Hubertus Buchstein u.a. (Hrsg.) (2006), 111 – 136.
- Larmore, Charles (1993) *Die Wurzeln radikaler Demokratie*, in: *DZPh*, 41: 2, 321 – 327.
- Legg, Catherine u.a. (2020) *Pragmatism*, in: <https://plato.stanford.edu/entries/pragmatism/> (aufgerufen am 10.05.2020).
- Liese, Philip (2019a) *Moralität und Sittlichkeit. Habermas‘ Diskursethik als Projekt einer Versöhnung*, Duke University (unveröffentlichte Hausarbeit).
- (2019b) *Nancy Frasers Kritik am Modernisierungskonzept der „Theorie des kommunikativen Handelns“: Rekonstruktion und Auswertung ihres empirischen und ihres normativen Einwands*, München: GRIN.
- Luhmann, Niklas (1990) *Verfassung als evolutionäre Errungenschaft*, in: *Rechtshistorisches Journal* 9, 176 – 220.
- McCarthy, Thomas (1984) *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge: Polity Press.
- (1998) *Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections of Analytic Distinctions*, in: Michel Rosenfeld u.a. (Hrsg.) (1998), 115 – 153.
- Mead, George Herbert (2015) *Mind, Self & Society. The Definitive Edition*, Chicago u.a.: The University of Chicago Press.
- Menke, Christoph (2008) *Sittlichkeit*, in: Stefan Gosepath u.a. (Hrsg.) (2008), 1181 – 1186.
- (2010) *Autonomie und Befreiung*, in: *DZPh*, 58: 5, 675 – 694.

- Michelman, Frank (1988) *Law's Republic*, in: *The Yale Law Journal*, 97: 8, 1493 – 1537.
- Möllers, Christoph (2015) *Demokratie und Recht. Faktizität und Geltung (1992)*, in: Hauke Brunkhorst u.a. (Hrsg.) (2015), 254 – 263.
- Nickel, Rainer (2015) *Verfassungspatriotismus*, in: Hauke Brunkhorst u.a. (Hrsg.) (2015), 377 – 379.
- Nietzsche, Friedrich (1999) *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, München: dtv.
- Oelmüller, Willi (Hrsg.) (1978) *Normenbegründung – Normendurchsetzung. Materialien zur Normendiskussion. Band 2*, Paderborn: UTB für Wissenschaft.
- Peirce, Charles (1992) *The Essential Peirce. Volume I*, Bloomington: Indiana University Press.
- Popper, Karl (1995) *The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality*, London u.a.: Routledge.
- Rawls, John (1999) *A Theory of Justice*, Cambridge (MA): Belknap Press.
- Reckwitz, Andreas (2017) *Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin: Suhrkamp.
- Rehg, William (1994) *Insight and Solidarity. A Study in the Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, Berkeley u.a.: University of California Press.
- (1998) *Against Subordination: Morality, Discourse, and Decision in the Legal Theory of Jürgen Habermas*, in: Michel Rosenfeld u.a. (Hrsg.) (1998), 257 – 271.
- Ritter, Joachim u.a. (Hrsg.), *HWPh. Band 9*, Basel: Schwabe.
- Rosenfeld, Michel u.a. (Hrsg.) (1998) *Habermas on Law and Democracy. Critical Exchanges*, Berkeley u.a.: University of California Press.
- Schmidt, Steffen (2019) *Relevanz, Reichweite und Grenzen des Sittlichkeitskonzepts für die Analyse der Gegenwart*, in: Michael Spieker u.a. (Hrsg.) (2019), 251 – 272.
- Spieker, Michael u.a. (Hrsg.) (2019) *Sittlichkeit. Eine Kategorie moderner Staatlichkeit?* Tutzing: Nomos.
- Taylor, Charles (1994) *The Politics of Recognition*, in: Amy Gutmann (Hrsg.) (1994), 25–73.
- Walzer, Michael (1990) *The Communitarian Critique of Liberalism*, in: *Political Theory*, 18: 1, 6 – 23.
- Wellmer, Albrecht (1978) *Naturrecht und praktische Vernunft. Zur aporetischen Entfaltung eines Problems bei Kant, Hegel und Marx*, in: ders. (1999a), 95 – 153.

- (1990) *Bedeutet das Ende des 'realen Sozialismus' auch das Ende des Marxschen Humanismus? Zwölf Thesen*, in: ders. (1999a), 81 – 94.
- (1992) *Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen*, in: ders. (1999a), 54 – 80.
- (1999a) *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1999b) *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wingert, Lutz (1993) *Gemeinsinn und Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.