



## Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom  
Geschwister-Scholl-Institut  
für Politikwissenschaft

---

**2014**

Gil Shohat

**Deliberation und Rechtfertigung.  
Die Weiterentwicklung der  
deliberativen Demokratietheorie  
von Jürgen Habermas durch  
Rainer Forsts kritische Theorie  
der Gerechtigkeit**

---

Bachelorarbeit bei  
PD Dr. Christian Schwaabe  
WS 2013/2014

# Inhalt

1. Einleitung.....	3
2. Jürgen Habermas: Deliberative Demokratie und die Vermutung der Vernunft.....	7
2.1. Das Recht als gesetzliche Verankerung deliberativer Entscheidungen.....	7
2.2. Die Rolle von Zivilgesellschaft und politischer Öffentlichkeit.....	11
2.3. Deliberative Demokratie als Synthese von Liberalismus und Republikanismus.....	14
3. Rainer Forst: Deliberative Demokratie als kritische Theorie der Gerechtigkeit.....	18
3.1. Das Recht auf Rechtfertigung als Grundlage demokratischer Praxis.....	18
3.2. Die Herrschaft der Gründe und ihre Kriterien.....	21
3.3. Deliberative Demokratietheorie als Synthese von liberaler und kommunitaristischer deliberativer Demokratie.....	26
4. Vernünftiger Konsens oder moralischer Konflikt?.....	31
4.1. Habermas' Rationalitätskonzept in der Kritik.....	31
4.2. Toleranz als fundamentale Voraussetzung für moralische Konflikte.....	35
4.3. Plädoyer für eine gerechtere Ausgestaltung deliberativer Demokratie.....	38
5. Fazit.....	43
Literaturverzeichnis.....	45

## 1. Einleitung

„Die demokratisch verfaßte Meinungs- und Willensbildung ist auf die Zufuhr von informellen öffentlichen Meinungen angewiesen, die sich idealerweise in Strukturen einer nicht-vermachteten politischen Öffentlichkeit bilden.“<sup>1</sup>

Deliberative Demokratietheorien beschäftigen seit mehr als 30 Jahren die politikwissenschaftlichen Forschungsdebatten. Aus der empirischen Feststellung eines sich zunehmend verselbstständigenden Verwaltungsapparates in modernen Demokratien heraus entwickelte sich die normative Idee einer stärker an die Einflüsse der Öffentlichkeit rückgekoppelten Herrschaftsform. Die ersten theoretischen Grundlagen einer deliberativen Demokratie kamen aus den USA. Unter dem Begriff *Deliberation* versteht man die zielorientierte Beratung. Den Terminus erstmals eingeführt hat der Philosoph Joseph Bessette im Jahr 1980.<sup>2</sup> Weitere Autoren folgten seinem Pfad, unter ihnen beispielsweise Joshua Cohen. Dieser definierte die deliberative Demokratie folgendermaßen: „By a deliberative democracy I shall mean, roughly, an association whose affairs are governed by the public deliberation of its members. I propose an account of the value of such an association that treats democracy itself as a fundamental political ideal [...] that can be explained in terms of the values of fairness or equality of respect“<sup>3</sup>. Autonomen Staatsbürgern soll eine entscheidende Rolle in der Formulierung der Normen zukommen, denen sie sich dann selber unterwerfen. Nur eine solche Art von Normunterwerfung ist legitim, da sonst eine Herrschaft nicht vollkommen frei von Willkür wäre. Somit steht die gemeinschaftliche Entscheidungsfindung im Mittelpunkt. Diese verbindet die staatsbürgerliche Autonomie mit dem Gemeinwohl und soll sich an den von Cohen aufgestellten Kriterien<sup>4</sup> für eine deliberative Demokratie orientieren. Bernard Manin stellte darüber hinaus fest, dass der Sinn der deliberativen Demokratie kein epistemischer sei, sondern ein prozeduraler, denn „the source of legitimacy is not the predetermined will of individuals, but rather the process of its formation, that is, deliberation itself.“<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, 374.

<sup>2</sup> Vgl. Bessette, "Deliberative Democracy".

<sup>3</sup> Cohen, "Deliberation and Democratic Legitimacy", 17.

<sup>4</sup> Zu den fünf Kriterien gehören: 1. Unabhängigkeit, 2. Gleichheit in der Deliberation, 3. Ethischer Pluralismus, 4. Die prozedurale Dimension ist wichtiger als die epistemische Dimension, 5. Gegenseitige Anerkennung deliberativer Fähigkeiten unter den Mitgliedern. Vgl. Ebd., 21.

<sup>5</sup> Manin, "On Legitimacy and Political Deliberation", 351f. Weitere grundlegende Aufsätze und Monographien zur deliberativen Demokratietheorie finden sich bei: Behnhab, "Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy"; Bohman, *Public Deliberation* oder Gutmann u. Thompson, *Why deliberative democracy?* Für eine sehr aktuelle Zusammenfassung der Kernpunkte deliberativer Demokratietheorie vgl. Landwehr, "Demokratische Legitimation durch rationale Kommunikation".

Es folgten im Laufe der Jahre weitere umfassende Definitionsversuche, die in der demokratiethoretischen Forschung (auch kritisches) Gehör fanden, doch keine deliberative Demokratietheorie war so durchschlagend und umfassend wie diejenige von Jürgen Habermas. In seinem 1992 erschienen Werk *Faktizität und Geltung*<sup>6</sup> legte er den theoretischen Grundstein für die intensiven akademischen und nicht-akademischen Diskussionen der folgenden Jahre. Habermas entwickelte in FuG unter anderem einen interdisziplinären Verfahrensbegriff demokratischer Prozesse, in dem er eine neue, auf der *Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*<sup>7</sup> aufbauende Demokratietheorie begründete. Als Synthese von republikanischer Demokratietheorie, hauptsächlich geprägt durch Jean-Jacques Rousseau, und liberaler Demokratietheorie, hier vor allem angelehnt an John Locke und Immanuel Kant, beansprucht Habermas für sich das Beste aus beiden Theorien zu vereinigen. In einer Zeit der nicht mehr vorhandenen absoluten Wahrheiten müsse man durch prozedurale Verfahren für alle Teile der Gesellschaft akzeptable und mit der Vermutung der Vernunft begründete Normen und Gesetze erarbeiten. Politische Macht leite sich somit aus der kommunikativen Macht der Staatsbürger ab, die in die für alle zugänglichen Deliberationsverfahren ihre rational begründeten Argumente einbringen können. In diesem Beratungsprozess setzt sich das vernünftig und rational gesehene beste Argument durch. Die kommunikative Macht werde dann über das System der Rechte in administrative Macht umgesetzt. Somit werde das Recht zu einem „Mittel der sozialen Integration“<sup>8</sup>. Habermas entwickelte seine Theorie vor allem im Dialog mit anderen deliberativen Demokratietheoretikern weiter, hält aber bis heute an seiner Kernkonzeption kommunikativ und rational begründeter Volkssouveränität fest.

Mit dem Aufkommen der deliberativ-demokratischen Strömung entwickelten sich auch kritische Gegenpositionen. Grundsätzlich orientiert sich die Kritik an zwei Hauptpunkten. Zum einen besteht der Vorwurf der utopischen Konsensorientierung durch zu hohe Rationalitäts- und Vernunftserwartungen<sup>9</sup>. Das deliberative Demokratiemodell führe, so die Kritik, unweigerlich zu einem Elitendiskurs, also zu einer Form von „Deliberation ohne Demokratie“<sup>10</sup>. Zum anderen wird die Vernachlässigung autonom-liberaler Prinzipien durch die Überbetonung der Volkssouveränität bemängelt.<sup>11</sup> Ist eine Vereinigung des Strebens nach individueller Freiheit vereinbar mit dem Prinzip der Volkssouveränität, oder ist

---

<sup>6</sup> Im Folgenden im Text FuG genannt.

<sup>7</sup> So der Untertitel von FuG.

<sup>8</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, 273.

<sup>9</sup> Mehr dazu in (4.1).

<sup>10</sup> Gaus, "Qualität statt Partizipation und Gleichheit?", 265.

<sup>11</sup> An dieser Stelle sei auf den sog. „Familienstreit“ zwischen Habermas und Rawls verwiesen. Siehe dazu u.a.: Rawls, *Politischer Liberalismus* u. Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, 127-188.

ein inhaltlicher Konsens zwischen beiden Elementen in einer „unversöhnten Moderne“<sup>12</sup> ausgeschlossen?

Antworten auf diese und andere Fragen findet Rainer Forst, der als langjähriger Student von Habermas stark von dessen Denken geprägt wurde. Habermas' Einflüsse sind in seiner deliberativen Demokratietheorie zu erkennen, verdecken aber nicht den von Forst selbst begründeten theoretischen Ausgangspunkt: das grundlegende *Recht auf Rechtfertigung* eines jeden Menschen. Ausgehend von diesem basalen Grundprinzip entwickelt Forst eine an sieben Kernprinzipien orientierte Demokratietheorie, die für sich beansprucht, die Synthese aus liberal-deliberativer sowie kommunitaristisch-deliberativer Demokratietheorie herzustellen.<sup>13</sup> Als Grundlage für ein solches reziprok-rechtfertigendes Modell dient das Prinzip der Toleranz. Diese Tugend ermögliche einen moralischen Grundkonsens und öffnet damit den Raum für einen ethisch-politischen Dissens zwischen autonom handelnden und auch moralisch orientierten Staatsbürgern. Es lässt sich im Grundsatz schon erkennen, dass Forst die Theorie von Habermas aufgreift. Im Hinblick auf die Konflikt und Konsensebene implementiert er jedoch neue Elemente, um das „Kantische Reich der Zwecke auf den Boden der sozialen Wirklichkeit“<sup>14</sup> zu holen.

Aus dieser Feststellung ergibt sich die Leitfrage der vorliegenden Bachelorarbeit: *Inwiefern entwickelt Forsts kritische Theorie der Gerechtigkeit die deliberative Demokratietheorie von Habermas weiter?* Entscheidend für die Beantwortung dieser Frage ist es, die Demokratietheorien von Habermas (2) und Forst (3) erst einmal separat zu rekonstruieren und ihre wichtigsten theoretischen Grundlagen zu erläutern. Bei Habermas handelt es sich um das System der Rechte und den Einfluss der Öffentlichkeit. Forst legt seinen Schwerpunkt auf das Rechtfertigungsnarrativ als ersten Grundsatz der Gerechtigkeit. Im Folgenden wird dann anhand des umstrittensten Aspektes der Habermas'schen deliberativen Demokratie, der rationalen Konsensorientierung, eine kritische Bestandsaufnahme dieses Ansatzes vorgenommen, um dann ausgehend von Forsts Theorie der Toleranz die Notwendigkeit einer pluralistischen und moralischen Ausgestaltung der deliberativen Demokratietheorie aufzuzeigen (4). Es soll hierbei verdeutlicht werden, dass eine rationale und konsensorientierte deliberative Demokratie als gleichsam utopische Vorstellung der Demokratie nötig ist, jedoch weitere moralische Fundamente benötigt, um das Element der Gerechtigkeit in einer pluralistischen Gesellschaft hervorzubringen. Gerechtigkeit soll, so wird in dieser Arbeit argumentiert, das grundlegende Fundament einer Demokratie der

---

<sup>12</sup> Schwaabe, *Freiheit und Vernunft in der unversöhnten Moderne*.

<sup>13</sup> Vgl. dazu v.a.: Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, 224-269.

<sup>14</sup> Ebd., 179.

Chancengleichheit werden. In einer moralischen und gerechten deliberativen Demokratie könnte es dann möglich sein, sich in ethischer Hinsicht zu widersprechen, ohne die Fundamente einer gerechten und toleranten Demokratie zu gefährden. Die Erkenntnisse dieser Arbeit werden anschließend in einem kurzen Fazit zusammengefasst (5).

## 2. Jürgen Habermas: Deliberative Demokratie und die Vermutung der Vernunft

Im folgenden Kapitel wird, wie in der Einleitung erwähnt, die deliberative Demokratietheorie von Jürgen Habermas rekonstruiert. Dabei soll vor allem anhand seiner Ausführungen in FuG herausgearbeitet werden, inwiefern sein interdisziplinärer Ansatz die zentralen Aspekte des Rechts (2.1) und der Öffentlichkeit (2.2) miteinander verbindet, um eine prozedurale und mit der Vermutung der Vernunft begründete rationale Demokratietheorie zu entwickeln (2.3).

### *2.1. Das Recht als gesetzliche Verankerung deliberativer Entscheidungen*

Das moderne Zeitalter der Aufklärung brachte den Menschen emanzipatorische Entfaltungsmöglichkeiten. Durch Bildung, erhöhte Mobilität und schnelleren Informationszugang wurde den Menschen (vor allem in westlichen Gesellschaften) ermöglicht, vernunftorientiert zu Denken und kommunikativ zu Handeln. Das Recht des Staatsbürgers als autonomes Recht bildete sich mit dem Übergang von Stammesgesellschaften zu Hochkulturen. Anstatt sich auf metaphysische Letztbegründungen zu verlassen, finde nun eine Beschränkung auf nachmetaphysische vorletzte Begründungen statt. Im Zeitalter der Wissenschaft haben wir es mit einem „Polytheismus der Moderne“<sup>15</sup> zu tun, in dem die Philosophie den Weg zum wahren Sein nicht mehr weisen könne und somit kein übergeordneter Geltungsbegriff mehr vorhanden sei. „Nicht »Wahrheit« sondern ein epistemisch gewendeter generalisierter Begriff von »Geltung« im Sinne »rationaler« Akzeptabilität ist der Schlüsselbegriff einer pragmatischen Bedeutungstheorie.“<sup>16</sup>

Habermas versucht in FuG, anhand einer Diskurstheorie des Rechts Stabilität in die Konflikte um soziale Geltungen zu bringen, welche die modernen Gesellschaften beschäftigen. Diese Konflikte entstehen aufgrund der Differenzierung der „autonom gewordene[n] kommunikative[n] Handlungen“ von „strategischen Interaktionen“, die nicht mehr von „der selbstautorisierenden Kraft des religiös sublimierten Heiligen“<sup>17</sup> bestimmt werden können. Das Recht soll als ein Instrument der gesellschaftlichen Vermittlung verstanden werden, in der die Spannung zwischen seiner normativen Ausgestaltung und der tatsächlichen Anwendung Gegenstand ständiger *Deliberation* ist. Je höher die Akzeptanz der

---

<sup>15</sup> Schwaabe, *Freiheit und Vernunft in der unversöhnten Moderne*, 284. Dieser Begriff wurde ursprünglich von Weber geprägt, jedoch auch von Habermas übernommen. Siehe nächste Fußnote.

<sup>16</sup> Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, 136. Zitiert nach: Schwaabe, *Freiheit und Vernunft in der unversöhnten Moderne*, 293.

<sup>17</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, 42.

Rechtsnormen, desto stärker ist ihre Durchsetzung und somit ihre „soziale Geltung“<sup>18</sup>. Damit kommen wir zu einer entscheidenden Funktion des modernen Rechtsbegriffs aus Habermas’ Sicht: Dort, wo soziale Ordnungen Funktionslücken hinsichtlich ihrer sozialen Integration aufweisen, nimmt das Recht eine Integrationsfunktion wahr.<sup>19</sup> Es muss zudem eine große prozedurale Dimension beinhalten, denn je höher die Beteiligung und die Einflussnahme mündiger Staatsbürger auf die Entstehung von Regeln ist, desto größer ist auch ihre Legitimität, die „von ihrer faktischen Durchsetzung“ unabhängig ist.<sup>20</sup> Ein hoher Grad an sozialer Integration ermöglicht eine möglichst große Anteilnahme kommunikativer Staatsbürger am Gesetzgebungsprozess. Diese könnten dann ihre Argumente kontextfrei zur Geltung bringen und somit ein rationales Argumentationsniveau sichern.<sup>21</sup> Habermas begibt sich auf diesem Gebiet in radikale Opposition zu einem seiner größten theoretischen Gegenspieler, Niklas Luhmann. Dessen Systemtheorie entwertete Habermas zufolge das Recht als zentralen Bestandteil der Gesellschaftstheorie, indem es eine marginale Stellung zugewiesen bekomme. Recht werde bei Luhmann „unter dem funktionalen Gesichtspunkt der Stabilisierung von Verhaltenserwartungen begriffen“<sup>22</sup>. Es finde somit eine soziologische „Entzauberung des Rechts“<sup>23</sup> statt, die Habermas als Ergebnis des Anspruchs der Soziologie auf systemische Unabhängigkeit deutet. Das Recht hätte somit keine gesellschaftliche Steuerungskraft mehr. Eben diese Steuerungskraft möchte Habermas mit seiner philosophisch-normativen Rechtstheorie wieder beleben, da ansonsten „der Kontakt mit einer zynisch gewordenen Realität verloren“<sup>24</sup> gehen würde. Gleichzeitig blieben philosophische Begriffe ohne den Blick auf das Recht als empirisches Handlungssystem leer, so dass zu einer philosophischen Rechtskomponente immer auch eine empirische hinzutreten müsse.<sup>25</sup>

Durch die (Wieder-)Verankerung des Rechts im prozeduralen Diskursmodell soll die Überfrachtung des Systems durch Imperative der Wirtschaftsgesellschaft verhindert beziehungsweise eingedämmt werden. Die Rolle als *Scharnier zwischen System und Lebenswelt* stattet das Recht mit einer Responsivität aus, die eine Öffnung nach allen Seiten hin ermögliche: „Weil das Recht auf diese Weise mit Geld und administrativer Macht

---

<sup>18</sup> Ebd., 47.

<sup>19</sup> Vgl. Ebd., 61.

<sup>20</sup> Ebd., 48.

<sup>21</sup> Vgl. Ebd., 55.

<sup>22</sup> Ebd., 68. Zur Systemtheorie Luhmanns siehe u.a.: Luhmann, *Ausdifferenzierung des Rechts*. Eine vertiefte Auseinandersetzung mit der jahrelangen theoretischen Auseinandersetzung zwischen Habermas und Luhmann würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

<sup>23</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, 61.

<sup>24</sup> Ebd., 62.

<sup>25</sup> Vgl. Ebd., 90.



ebenso verzahnt ist wie mit Solidarität, verarbeitet es in seinen Integrationsleistungen Imperative verschiedener Herkunft.“<sup>26</sup> Somit ist eine differenzierte Betrachtung des Rechts aus philosophischer und empirischer Sicht gegeben. Bei der Re-Integration des Rechts orientiert sich Habermas an John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*. Diese mache durch eine theoretische Wiederanknüpfung an das 17. und 18. Jahrhundert die Entzauberung des Rechts wieder rückgängig, indem sie ein System freier und gleicher Rechtsgenossen in einem strikt nachmetaphysischen Sinne entwerfe. „Dabei geht es um das alte Problem, wie das Vernunftprojekt einer gerechten Gesellschaft, das abstrakt einer einsichtslosen Realität gegenübersteht, verwirklicht werden kann, nachdem das geschichtsphilosophische Vertrauen in die von Hegel und Marx durchgespielte Dialektik von Vernunft und Revolution geschichtlich aufgebraucht ist.“<sup>27</sup> Eine an diesem Zweck orientierte nachmetaphysische Theorie müsse im Streit konkurrierender Lebensformen Parteinahme verweigern und somit dem „zwanglosen Zwang des besseren Arguments, der die [...] Entscheidung praktischer Fragen rational motivieren kann“<sup>28</sup>, den Vortritt lassen. Zu diesem Zweck muss das Recht auf einer soliden moralischen Grundlage basieren, die hinsichtlich der Elemente Gerechtigkeit und Fairness von allen Staatsbürgern geteilt wird. Das Recht könne damit die Schwächen der Moral, wie beispielsweise die empirische Unbestimmtheit, kompensieren.<sup>29</sup>

Wie dargestellt ist die Implementierung eines Systems der Rechte für Habermas eine Konsequenz aus der Rekonstruktion des entzauberten Selbstverständnisses moderner Rechtsordnungen. Das Diskursprinzip, also das kommunikative Handeln, ist gegenüber dem Recht (und auch der Moral) indifferent. Vielmehr soll es erst durch seine rechtsstaatliche Verankerung das Recht mit der demokratischen Praxis verbinden. Somit verdanke sich das Demokratieprinzip der Verbindung von Diskursprinzip und Rechtssystem.<sup>30</sup> Ein Diskursbegriff des Rechts solle darüber hinaus den Zusammenhang zwischen den subjektiv-privaten Freiheiten und der staatsbürgerlichen Autonomie herstellen.<sup>31</sup> An dieser Stelle gelangt man zu einer zentralen Aufgabe seiner politiktheoretischen Auseinandersetzung, der Herstellung eines komplementären, dezidiert *nicht* gleichursprünglichen<sup>32</sup>, Verhältnisses von Menschenrechten und Volkssouveränität. Mit Menschenrechten meint Habermas

---

<sup>26</sup> Ebd., 59.

<sup>27</sup> Ebd., 79. Auf theoretische Verknüpfungen und Unterschiede zwischen Rawls und Habermas komme ich in (3) zu sprechen.

<sup>28</sup> Habermas, "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", 137.

<sup>29</sup> Vgl. Habermas, "Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie", 144. Zum Verhältnis zwischen Moral und Recht sowie der Bedeutung der Toleranz siehe (4.2).

<sup>30</sup> Vgl. Habermas, *Faktizität und Geltung*, 154.

<sup>31</sup> Vgl. Ebd., 111.

<sup>32</sup> In dieser Hinsicht besteht ein gravierender Unterschied zu Forst. Auf diesen wird in den Kapiteln (3) und (4) eingegangen.

vornehmlich die autonomen (Staats-)Bürgerrechte. Fundamentalen Menschenrechten, wie beispielsweise dem Recht auf Leben, schreibt Habermas einen zutiefst intrinsischen Wert zu, der von keiner Rechtstheorie aufgegriffen werden könne.<sup>33</sup> Angelehnt an Hannah Arendt verortet Habermas das Recht somit im Spannungsfeld zwischen administrativer und politischer Macht.<sup>34</sup> Um diese Form nachmetaphysischen Rechtsdenkens auch greifbar machen zu können, entwickelte er sechs Prinzipien des Rechtsstaats:

- a) *Prinzip der Volkssouveränität* – Alle politische Macht leitet sich aus der kommunikativen Macht der Staatsbürger ab.
- b) *Gewährleistung autonomer Öffentlichkeiten und Grundsatz der Parteienkonkurrenz* – Dies ist die Voraussetzung für die Erfüllung von a).
- c) *Prinzip der Gewährleistung des Rechtsschutzes* – Die in a) und b) genannten Prinzipien sind einklagbar.
- d) *Prinzip der Bindung der Justiz ans geltende Recht* – Die Justiz ist durch eine funktionale Gewaltenteilung von der Gesetzgebung getrennt und somit daran gehindert, eine „Selbstprogrammierung“ vorzunehmen.
- e) *Prinzip der Gesetzmäßigkeit der Verwaltung* – Damit soll sichergestellt werden, dass sich administrative Macht alleine an der von Staatsbürgern erzeugten kommunikativen Macht orientiert.
- f) *Prinzip der Trennung von Staat und Gesellschaft* – Damit soll die rechtliche Garantie gesellschaftlicher Autonomien in der Tradition des liberalen Rechtsstaats sichergestellt werden.<sup>35</sup>

In Habermas' Theorie einer deliberativen Demokratie kommt dem Recht also eine entscheidende Rolle zu. Es ist Grundlage und auch Eingrenzungsmechanismus aller diskursiven Interaktionen, deren gefilterte Ergebnisse dann in das politische und administrative System eingespeist werden sollen. Tugendhafte Bürger müssen anhand rationaler Entscheidungen definieren können, „wie eine Materie im gleichmäßigen Interesse aller geregelt werden kann.“<sup>36</sup> Dafür ist eine ständige Partizipation der Bürger an der öffentlichen Sphäre nötig.

---

<sup>33</sup> Vgl. Habermas, „Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie“, 147f.

<sup>34</sup> Vgl. Habermas, *Faktizität und Geltung*, 187.

<sup>35</sup> Vgl. Ebd., 209-215.

<sup>36</sup> Ebd., 343.

## 2.2. Die Rolle von Zivilgesellschaft und politischer Öffentlichkeit

Für das Funktionieren einer deliberativen Demokratie und die Umsetzung von Habermas' Rechtstheorie ist eine mündige, aufgeklärte und teilnehmende politische Öffentlichkeit unabdingbar. Nur durch die Einflüsse informeller politischer Öffentlichkeiten, wie beispielsweise Nichtregierungsorganisationen, auf die formellen Öffentlichkeiten, wie beispielsweise Parlamente, ist es möglich, einen wirksamen Kontroll- und Inputmechanismus für die administrative und politische Macht zu garantieren.<sup>37</sup> Durch eine ständige Rückkoppelung der politischen Prozesse an die Öffentlichkeit soll eine höhere Qualität administrativer Verfahren ermöglicht werden – ein Punkt, der in der zeitgenössischen politischen Theorie zu einer intensiven Diskussion über die Implikationen deliberativer Demokratie geführt hat.<sup>38</sup>

Unabdingbare Voraussetzung für die Erfüllung der folgenden Prämissen ist erst einmal ein grundrechtlich verfasster Schutz der Privatheit. Zu diesem Bereich zählt Habermas den Schutz der Persönlichkeitsrechte, die Glaubens- und Gewissensfreiheit, die Freizügigkeit, das Brief-, Post- und Fernmeldegeheimnis, die Unverletzlichkeit der Wohnung sowie den Schutz der Familie. Habermas bezeichnet diese Elemente als „unantastbare Zone persönlicher Integrität und selbstständiger Gewissens- und Urteilsbildung.“<sup>39</sup>

Um sich Habermas' Rollenverständnis von Zivilgesellschaft und Öffentlichkeit nähern zu können, ist es wichtig zu verdeutlichen, dass Habermas eine lebendige Zivilgesellschaft als Voraussetzung für eine funktionierende Öffentlichkeit definiert. „Die Öffentlichkeit lässt sich am ehesten als ein Netzwerk für Kommunikation von Inhalten und Stellungnahmen, also von *Meinungen* beschreiben; dabei werden die Kommunikationsflüsse so gefiltert und synthetisiert, daß sie sich zu themenspezifisch gebündelten *öffentlichen Meinungen* verdichten.“<sup>40</sup> Diese öffentlichen Meinungen in der alltäglichen Lebenswelt zu implementieren, ist dann die Aufgabe von Zivilgesellschaften. Den „institutionellen Kern bilden [...] jene nicht-staatlichen und nicht-ökonomischen Zusammenschlüsse und Assoziationen auf freiwilliger Basis, die die Kommunikationsstrukturen der Öffentlichkeit in der Gesellschaftskomponente Lebenswelt verankern.“<sup>41</sup> Damit unterscheidet sich Habermas' Verständnis von Zivilgesellschaft von der liberalen Lesart, die diese als eine in das *marktwirtschaftliche System* integrierte Bürgergesellschaft versteht. Vielmehr definiert er

---

<sup>37</sup> Verwiesen sei hierbei auf die obige Definition deliberativer Demokratie von Joshua Cohen und die Hervorhebung der Öffentlichkeit.

<sup>38</sup> Mehr dazu in Kapitel (4).

<sup>39</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, 446. Die Aktualität der Debatte um den Schutz dieser Elemente zeigt sich aktuell an den Enthüllungen über die Geheimdienste der USA und Großbritanniens.

<sup>40</sup> Ebd., 436.

<sup>41</sup> Ebd., 443.

Zivilgesellschaft als ein informell-verflüssigtes Gebilde, welches in reflexiver Weise gesellschaftliche Problembezüge aufgreifen und durch die diskurstheoretischen Mechanismen verarbeiten soll. „Über die Zivilgesellschaft artikulieren sich in der Öffentlichkeit die in der Lebenswelt verschiedener sozialer Gruppen erfahrenen Defizite, und diese öffentlichen Meinungen bestimmen wiederum die Einstellungen potentieller Wähler, die die Parteienkonkurrenz nutzen und der Regierung mit dem Entzug von Legitimation drohen können.“<sup>42</sup> Informelle Meinungen werden sozusagen kondensiert an die politische Öffentlichkeit weitergegeben. Diese zivilgesellschaftlich-basierte Öffentlichkeit wiederum bleibt über „die Betätigung politischer Parteien und die Wahlberechtigung der Staatsbürger“ mit dem politischen System verschränkt.<sup>43</sup> Diese Verschränkung soll vermeiden, dass sich das Kräfteverhältnis der verschiedenen Machtebenen zu sehr zugunsten einer dezisionistisch agierenden administrativen Macht verschiebt und damit der Einfluss der politischen und kommunikativen Macht eingeschränkt wird. Nur durch ein ausgeglichenes und reziprokes Verhältnis der drei Machtebenen kann, und hier kommen wir wieder zum Kernelement Habermas'scher deliberativer Politik, die *Rationalität* und damit die *Legitimität* politischer Entscheidungen gesichert werden.

Voraussetzung für eine informierte Zivilgesellschaft ist eine vielfältige und informative Medienlandschaft. In diesem Zusammenhang erkennt auch Habermas in der zunehmend massenmedial kontrollierten Kulturindustrie ein Zeichen für ihre krisenhafte Veränderung. Diese führt dauerhaft zu einer Entpolitisierung der Gesellschaft und der öffentlichen Verständigungspraxis. Das Phänomen äußere sich vor allem in der zunehmenden „Personalisierung von Sachfragen“ sowie der Vermischung von Information und Unterhaltung.<sup>44</sup> Massenmedien schreibt Habermas im Idealfall die Rolle des „Mandatar[s] eines aufgeklärten Publikums“ zu, „dessen Lernbereitschaft sie zugleich voraussetzen, beanspruchen und bestärken“<sup>45</sup>. In seinen aktuelleren Schriften hat Habermas auch auf die Entwicklungen in der digitalen Welt Bezug genommen und diese in seine Demokratietheorie miteinbezogen. Das deliberative Paradigma profitiere demzufolge von der „elektronischen Kommunikationsrevolution“<sup>46</sup>, da es nun leichter sei, normative Ideen im Sinne der Diskurstheorie in die öffentliche Sphäre einzubringen. Wohlwissend, dass seine idealis-

---

<sup>42</sup> Habermas, „Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension?“, 168f.

<sup>43</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, 445.

<sup>44</sup> Ebd., 456. Siehe dazu v.a. Adornos Abhandlung zur Kulturindustrie in: Horkheimer u. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 128-176. Massenmedien tragen nach dieser Auffassung zur Vergesellschaftung der bestehenden krisenhaften Zustände bei. Habermas grenzt sich durch seine progressiver ausgerichtete Herangehensweise von Adorno ab und beansprucht für sich, den „wahr[e] Kern der Theorie der Kulturindustrie“ erfasst zu haben.

<sup>45</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, 457.

<sup>46</sup> Habermas, „Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension?“, 143.

tisch-normativen Erwartungen schwer umzusetzen sind, betont Habermas die Notwendigkeit einer sich selber reaktivierenden Öffentlichkeit, die das eingefahrene Verhältnis zwischen politischem System und Zivilgesellschaft neu begründet und den Einfluss der Zivilgesellschaft verstärkt.<sup>47</sup>

Entscheidend für das Funktionieren dieses Öffentlichkeitsmodells sowie der gesamten deliberativen Politik ist jedoch zweifelsohne die Umsetzung der Habermas'schen Diskurstheorie. Denn nur wenn sich die Akteure in Zivilgesellschaft und politischer Öffentlichkeit auch verständigen können, ist die Durchlässigkeit der einzelnen öffentlichen Teilbereiche auch gewährleistet. Die sprachliche Struktur ist Habermas zufolge die letzte Instanz des Zusammenhalts einer globalisierten Kommunikationsgemeinschaft.<sup>48</sup> Die Diskurstheorie begreift den politischen Meinungsbildungsprozess als Teil einer rechtsstaatlichen Praxis, die umfassende Verfahrensformen und kommunikative Voraussetzungen institutionalisieren soll. Mit anderen Worten bezieht sich der diskursive Vergesellschaftungsmodus nur auf die Rechtsgemeinschaft und nicht auf die gesamte Gesellschaft, in die das „rechtstaatlich verfaßte politische System *eingebettet* ist.“<sup>49</sup> Dass sich die Voraussetzungen für eine vollständige Umsetzung des diskurstheoretischen Paradigmas nicht verbessert, sondern eher verschlechtert haben, erkennt Habermas an: „Zum einen erklären soziale Benachteiligung und kulturelle Randstellung einen selektiven Zugang zu und die ungleichmäßige Teilnahme an der politischen Kommunikation“, weiterhin „scheint die Kolonisierung der Öffentlichkeit durch Marktimperative eine besondere Art von Lähmung unter den Konsumenten der Massenkommunikation zu befördern“<sup>50</sup>. Eine demokratietheoretische Lösungsmöglichkeit soll daher seine an die zielorientierte Beratung anknüpfende und somit die Öffentlichkeit reaktivierende deliberative Demokratie sein.

Trotz der beabsichtigten Stärkung der Volkssouveränität bekennt sich Habermas eindeutig zum Konzept der repräsentativen Demokratie. Nur das politische System könne tatsächlich administrativ handeln. Die Öffentlichkeit solle die Wirkung administrativer Macht in die von ihr durch Deliberation anvisierte Richtung lenken.<sup>51</sup> Habermas bezieht sich hierbei auch auf Dahls Indikatoren für das Funktionieren einer Demokratie. Diese sind

a) die Inklusion aller Betroffenen,

---

<sup>47</sup> Vgl. Habermas, *Faktizität und Geltung*, 458.

<sup>48</sup> Vgl. Ebd., 372. Auf die Einzelheiten der Diskursethik kann im Rahmen dieser Arbeit nicht eingegangen werden, siehe dazu u.a. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik* oder Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*.

<sup>49</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, 366.

<sup>50</sup> Habermas, "Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension?", 184. Zum Problem der ungleichen Zugangsbedingungen in der Öffentlichkeit vgl. u.a. Dewey, *The Public and Its Problems*. Aktuelle Diskussionen über die sog. „Elitendeliberation“ drehen sich auch um dieses Thema.

<sup>51</sup> Vgl. Habermas, *Faktizität und Geltung*, 364.

- b) gleiche Teilnahmekancen für alle Bürger,
- c) gleiches Stimmrecht bei Entscheidungen,
- d) gleiches Recht zur Wahl der Themen und
- e) gleicher Informationszugang und somit gleiche Entscheidungsgrundlagen für alle Beteiligten.<sup>52</sup>

Dabei stellt Habermas fest, dass bisher keine politische Ordnung diese Kriterien hinreichend erfüllt. Er kritisiert an Dahl, dass er die kommunikative Komponente außer Acht lasse, wobei hier erneut die Diskurstheorie ins Spiel kommt. Denn das „Herzstück deliberativer Politik besteht nämlich aus einem Netzwerk von Diskursen und Verhandlungen, das die rationale Lösung pragmatischer, moralischer und ethischer Fragen ermöglichen soll.“<sup>53</sup>

Gleichwohl warnt Habermas vor einer Überschätzung des deliberativen Verfahrens. Das von ihm aufgestellte Modell sei von unvermeidlichen lebensweltlichen Kontexten beschränkt. Seine Theorie diene daher der Reduktion der Komplexität. Seiner Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats liege eine Art „komplexitätserhaltende Gegensteuerung“<sup>54</sup> zugrunde, welche der wachsenden Unübersichtlichkeit ihre unvermeidlichen Trägheitsmomente vor Augen führen soll, um die kommunikative Gegensteuerung gegen sich institutionalisierende illegitime Machtverhältnisse zu ermöglichen. Das normative Projekt einer deliberativen Politik ist laut Habermas ein Prozess des ständigen Dazulernens, wie irrationale Prozesse und illegitime Verhältnisse mit Hilfe einer rechtstaatlich verfassten deliberierenden Öffentlichkeit verhindert werden können.<sup>55</sup>

### *2.3. Deliberative Demokratie als Synthese von Liberalismus und Republikanismus*

Jürgen Habermas' demokratiethoretische Idee nimmt für sich nicht nur in Anspruch, die politische Öffentlichkeit zu reaktivieren. Sie will auch das jahrhundertalte menschliche und gesellschaftliche Streben nach Freiheit und Gleichheit demokratiethoretisch miteinander in Einklang bringen. Er will damit die immer aktuelle Behauptung entkräften, dass die Stärkung eines der beiden Elemente zwangsläufig zur Schwächung des anderen führe. Durch den Nachweis der Verschränkung von Menschenrechten und Volkssouveränität entwickelt er mit Hilfe der in (2.1) und in (2.2) beschriebenen theoretischen Bausteine

---

<sup>52</sup> Vgl. Dahl, *Democracy and Its Critics*, 307. Zitiert nach: Habermas, *Faktizität und Geltung*, 383.

<sup>53</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, 390.

<sup>54</sup> Ebd., 397. Habermas bezieht sich hierbei auf den Strafrechtler Klaus Lüderssen.

<sup>55</sup> Vgl. Ebd., 390.

eine Demokratietheorie, welche die positiven Elemente aus liberalen und republikanischen Strömungen für sich reklamiert und gleichzeitig die negativen Aspekte eliminieren soll.

Ausgangspunkt für seine demokratietheoretischen Überlegungen ist eine gesellschaftskritische Auseinandersetzung mit den Entwicklungen in der nachmetaphysischen Moderne. Hierbei diagnostiziert er eine krisenhafte Verstetigung der ökonomischen und gesellschaftlichen Modernisierung, in Form übermächtig werdender Marktimperative und Verwaltungssysteme, die zu Feinden der Demokratisierung werden. Politiktheoretisch und soziologisch finden diese Entwicklungen ihre Verarbeitung in ökonomischen Demokratietheorien, beispielsweise von Joseph Schumpeter<sup>56</sup>, oder in der Systemtheorie von Niklas Luhmann<sup>57</sup>. Beide Theorien verkennen den „konstitutiven Zusammenhang von Recht und Macht“<sup>58</sup> und reduzieren die Legitimität politischer Systeme auf ihren dezisionistischen Charakter. Auf diesen Aspekt wird im weiteren Verlauf der Arbeit bei der Auseinandersetzung mit liberalen Demokratietheorien eingegangen.

Ausgehend von der aus aufklärerischer Sicht entscheidenden Französischen Revolution von 1789 skizziert Habermas die theoretischen Gedankengänge, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einem Vermittlungsversuch zwischen Republikanismus und Liberalismus geführt haben. Eben diese Französische Revolution sei eine im Bürgergeist betriebene Revolution gewesen und nehme daher eine Sonderrolle in der Revolutionsgeschichte ein.<sup>59</sup> Die republikanische Wende im Sinne Rousseaus ist grundlegend für Habermas' Überzeugung, dass emanzipierte Einzelne die einzig *legitimen* Autoren ihres eigenen Schicksals seien.<sup>60</sup> Das republikanische Gesellschaftsmodell geht von einer genuin politischen Gesellschaft aus, einer „societas civilis“<sup>61</sup>: „So ergibt sich polemisch ein gegen den Staatsapparat gerichtetes Politikverständnis.“<sup>62</sup> Der Gesellschaftsvertrag Rousseaus ist aus Sicht des jahrhundertealten Strebens nach staatsbürgerlicher Gleichheit und für die Betonung des Gemeinwohls wichtig gewesen, beschnitt jedoch durch die Überbetonung dieser Elemente das für die Demokratie ebenso wichtige Element der autonomen Bürgerrechte. Aus liberaler Perspektive ist das Denken Rousseaus gar geistige Vorarbeit für totalitäre Systeme gewesen.<sup>63</sup> Nichtsdestotrotz habe die Revolution eine bis heute bestehende

---

<sup>56</sup> Vgl. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*. Zitiert nach: Gaus, "Qualität statt Partizipation und Gleichheit?", 272.

<sup>57</sup> Vgl. Luhmann, *Ausdifferenzierung des Rechts*.

<sup>58</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, 407.

<sup>59</sup> Vgl. Habermas, "Volkssouveränität als Verfahren", 604.

<sup>60</sup> Vgl. Ebd., 606.

<sup>61</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, 360.

<sup>62</sup> Ebd.

<sup>63</sup> Vgl. Russell, *History of Western Philosophy*, 635.

kulturelle Dynamik ausgelöst, die der Geschichte eine Stellung als Laboratorium für Argumente gebe.<sup>64</sup>

Demgegenüber entwickelte sich in der angelsächsischen Tradition des Liberalismus ein genuin libertäres Staatsverständnis. Ausgehend von dem Imperativ der Freiheit des Menschen ist das liberale Demokratiemodell ausschließlich auf Interessenskompromisse beschränkt und geht davon aus, dass rationales Handeln allein zu einem fairen Miteinander führen werde.<sup>65</sup> (Wirtschafts-) Bürger sind dabei Träger subjektiver, also negativer Rechte gegenüber dem Staat und anderen Bürgern. Der Staat ist vor allem dazu da, die individuellen Rechte der Bürger vor Eingriffen zu schützen. Pflichten zur Sicherung der Gemeinschaft werden gemeinhin als Beschränkung der Freiheit angesehen. „Nicht die demokratische Selbstbestimmung deliberierender Bürger ist der Angelpunkt des liberalen Modells, sondern die rechtsstaatliche Normierung einer Wirtschaftsgesellschaft, die über die Befriedigung der privaten Glückserwartungen produktiv tätiger Bürger ein unpolitisch verstandenes Gemeinwohl gewährleisten soll.“<sup>66</sup> Aus dieser empiristischen Perspektive betrachtet ist Legitimität ein Maß für Stabilität. Habermas entwickelt diesen Gedanken weiter wenn er feststellt, dass durch diese Perspektive jede Legitimität, sei sie nur stark genug, anerkannt werde, beispielsweise auch eine Diktatur.<sup>67</sup> Um eine normative Demokratietheorie begründen zu können, wie dies Habermas tut, müsse man von der dezisionistischen Orientierung hin zu einer Betonung des Prozeduralen gelangen. „Rationale Staatsbürger [...] hätten unter einer empiristischen Selbstbeschreibung ihrer Praktiken keine hinreichenden Gründe für die Einhaltung demokratischer Spielregeln.“<sup>68</sup>

Die Gegensätzlichkeit zwischen den beiden beschriebenen Strömungen wurde im Laufe der Moderne vor allem im Konflikt zwischen den politischen Modellen des Sozialismus und des Liberalismus bis in das späte 20. Jahrhundert offenbar. Habermas erkennt im gemeinsamen Streben nach der sozialstaatlichen Universalisierung der Menschenrechte einen Schnittpunkt dieser beiden Denktraditionen.<sup>69</sup> Als einzelne Demokratietheorien seien diese jedoch nicht umfassend genug, um die Gesellschaft als Ganzes abzubilden. Die deliberative Demokratietheorie beansprucht für sich auch keine ganzheitliche Repräsentation der Gesellschaft, da dies in Zeiten der unübersichtlichen Moderne auch nicht möglich sei. „Das dritte Demokratiemodell, das ich vorschlagen möchte, stützt sich genau auf die

---

<sup>64</sup> Vgl. Habermas, "Volkssouveränität als Verfahren", 610.

<sup>65</sup> Vgl. Habermas, *Faktizität und Geltung*, 359.

<sup>66</sup> Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, 287.

<sup>67</sup> Vgl. Habermas, *Faktizität und Geltung*, 352. Habermas bezieht sich in seiner Kritik der empiristisch-liberalen Anschauung vor allem auf Werner Becker. Vgl. Becker, *Die Freiheit, die wir meinen*.

<sup>68</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, 358.

<sup>69</sup> Habermas spielt dabei auf die sozialliberale Koalition im Bund von 1969-1982 an.



*Kommunikationsbedingungen*, unter denen der politische Prozeß die Vermutung für sich hat, vernünftige Resultate zu erzeugen, weil er sich dann auf ganzer Breite in einem deliberativen Modus vollzieht.<sup>70</sup>

Anstatt eines umfassenden Politikbegriffs sei die Etablierung eines zweigleisigen Begriffs des Politischen nötig. Unterteilt werden müsse einerseits in eine kommunikativ erzeugte (wie in (2.2) dargestellt) und eine administrativ verwendete (wie in (2.1) dargestellt) Macht. Eine solche Unterteilung gehe mit der Entwicklung eines neuen normativen Verständnisses der demokratischen Selbstorganisation einher.<sup>71</sup> Der demokratische Prozess müsse durch Gerechtigkeitsprinzipien gekennzeichnet werden, denn „die ideale Prozedur der Beratung und Beschlußfassung setzt als Träger eine Assoziation voraus, die sich dazu versteht, die Bedingungen ihres Zusammenlebens *unparteilich* zu regeln.“<sup>72</sup> Nur so könne ihre sozialintegrative Funktion erfüllt werden, die sich auf eine bestimmte Qualität der Deliberationen verlässt. Ein gerechtigkeitsorientiertes Neutralitätsprinzip gebe somit dem Gerechten Vorrang vor dem Guten. Über das Gerechte müsse es einen einvernehmlichen moralischen Konsens geben. Teilnehmer von Mehrheitsdemokratien sollten im politischen Prozess mindestens *eine* zweckrationale Erklärung dafür erhalten, warum eine von der Mehrheit verabschiedete Norm von der Minderheit als gültig akzeptiert werden sollte. So soll letztlich eine gewaltsame Austragung von Konflikten verhindert werden.<sup>73</sup> Habermas sieht darin eine Verschränkung von Elementen des Republikanismus mit denen des Liberalismus. Der republikanische Kern des Meinungs- und Willensbildungsprozesses werde in den Mittelpunkt demokratischer Verfahren gestellt, ohne jedoch die aus liberaler Sicht wichtige rechtstaatliche Verfassung abzuwerten. Der Rechtsstaat ist vielmehr Bedingung dafür, dass demokratische Meinungs- und Willensbildungsprozesse institutionalisiert werden könnten. Als Bindeglied fungiere dabei die Diskurstheorie, die das Zusammenspiel dieser Elemente anhand der in (2.2) beschriebenen Verfahren ermöglichen soll.<sup>74</sup> Deliberative Demokratie bedeutet also mehr als die bloße Legitimation wie in liberalen Demokratietheorien, aber weniger als eine Konstituierung politischer und administrativer Macht in Staatshand wie in republikanischen Demokratietheorien. Mit anderen Worten: Der rationale Diskurs in Verbindung mit einem System der Rechte soll eine konsensorientierte Form der Demokratie begründen.

---

<sup>70</sup> Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, 285.

<sup>71</sup> Vgl. Habermas, "Volkssouveränität als Verfahren", 622.

<sup>72</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, 372.

<sup>73</sup> Vgl. Ebd., 377.

<sup>74</sup> Vgl. Ebd., 361f.

### 3. Rainer Forst: Deliberative Demokratie als kritische Theorie der Gerechtigkeit

Entscheidend für das Gelingen einer gerechten, deliberativ-demokratischen Gesellschaft ist für Rainer Forst vor allem die Erfüllung eines Grundprinzips: des *moralisch* begründeten *Grund-Rechts*<sup>75</sup> auf *Rechtfertigung* eines jeden Menschen. Im ständigen Rekurs darauf entwickelt Forst eine umfassende Gerechtigkeitstheorie, in die auch ein deliberatives Demokratiekonzept eingebettet ist. Nachdem in (3.1) Forsts Rechtfertigungsprinzip erläutert wird, werden in (3.2) die Legitimitätskriterien, an denen sich eine *Herrschaft der Gründe* orientieren müsse, sowie die Anwendung dieser Kriterien auf die aus seiner Sicht bisher dominierenden Konzeptionen deliberativer Demokratie, der liberal-deliberativen und kommunitaristisch-deliberativen, rekonstruiert. In (3.3) wird dann Forsts deliberatives Demokratiemodell als Synthese aus den im vorigen Unterkapitel besprochenen Demokratietheorien analysiert.<sup>76</sup>

#### 3.1. Das Recht auf Rechtfertigung als Grundlage demokratischer Praxis

Wie können wir das Tun und Handeln – also menschliche Praktiken – verstehen und daraus eine umfassende Gerechtigkeitstheorie ableiten? Wer hat die Autorität, Fragen nach Herrschaft zu beantworten? Aus diesen philosophischen Fragen will Forst praktische Fragen machen. Für ihn sind Rechtfertigungen der Stoff des Politischen, und das Recht zu hinterfragen das erste politische Recht.<sup>77</sup> Menschliche Praktiken seien genuin an Gründen orientiert. Sie würden entweder genannt oder seien implizit, aber definitiv vorhanden.<sup>78</sup> Daran orientiert sich auch Forsts Unterscheidung zwischen Gerechtigkeit und Willkür. Denn die „Herrschaft der Willkür ist Herrschaft ohne legitimen Grund, und wo der Kampf gegen Ungerechtigkeit aufgenommen wird, richtet er sich gegen solche Formen der Herrschaft, die in einer mehr oder weniger personalisierten Form auftreten können.“<sup>79</sup> Der Anspruch auf ein Recht auf Rechtfertigung impliziert somit das genaue Gegenteil und ist die erste Forderung der Gerechtigkeit. Er beinhaltet die Prämisse, dass Herrschaftsverhältnisse gegenüber den Betroffenen adäquat gerechtfertigt sein sollen. Forst bezeichnet dieses Recht, welches er aus den politischen Konfliktverhältnissen in Geschichte und Gegenwart

---

<sup>75</sup> Der von Forst verwendete Terminus „Grund-Recht“ wird hier und im weiteren Verlauf explizit in Abgrenzung zum allgemein anerkannten Terminus „Grundrecht“ verwendet. Damit soll Verwechslungen und Ungenauigkeiten vorgebeugt werden. Vgl. dazu Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, 7.

<sup>76</sup> Hier wird schon ein Unterschied zu Habermas' Synthese-Konzept aus (2.3) ersichtlich.

<sup>77</sup> Vgl. Forst, *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse*, 17.

<sup>78</sup> Vgl. Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, 9.

<sup>79</sup> Ebd., 10.

ableitet, als „normative Tiefengrammatik der Gerechtigkeit“<sup>80</sup>. In einer nachmetaphysischen Zeit stellt dieses rekursive Prinzip der Rechtfertigung, dem nur diskursiv genügt werden kann, ein nicht-kritisierbares Fundament menschlichen Zusammenlebens dar. Die diskursive Komponente macht eine konstruktive Hervorbringung seiner Theorie als Rechtfertigungstheorie möglich. Weil eine solche Theorie auf Phänomene stößt, die das verhindern wollen, werde sie Forst zufolge zu einer *kritischen* Theorie zur Herstellung einer rationalen *und* moralischen gesellschaftlichen Ordnung.<sup>81</sup> Das Recht eines jeden Menschen auf Rechtfertigung bedeutet sinnigerweise nicht, dass jede Art von Rechtfertigung - Willkür ist ja auch zu rechtfertigen - gültig ist und von den Normunterworfenen akzeptiert werden müsste. Die Rechtfertigungsgründe müssten auf einer moralisch begründeten Basis fußen, die für alle Normadressaten, die auch gleichzeitig die Normautoren sind, teilbar sein müssen. Eine Theorie der Gerechtigkeit soll daher mit den Mitteln der Vernunft „untersuchen, welche Aussagen bzw. Ansprüche in welchem Kontext mit Hilfe welcher Kriterien zu begründen sind.“<sup>82</sup> Wichtig ist es weiterhin zu betonen, dass mit einem moralischen *Recht* auf Rechtfertigung auch eine ebenso moralische *Pflicht* zur Rechtfertigung einhergehe, solange sich die zu rechtfertigenden Gründe im moralischen Kontext befinden.<sup>83</sup> Moralische Bürger sind also dazu verpflichtet, ihr Zusammenleben auf allgemeine und teilbare Normen zu begründen. Dabei gilt es für Forst, zwischen einer rationalen Begründung und einer vernünftigen Rechtfertigung zu unterscheiden. Es könne gut sein, dass eine aus subjektiver Sicht *rational* begründete Handlung in *moralischer* Hinsicht nicht valide sei und damit das Rechtfertigungskriterium nicht erfülle.<sup>84</sup>

Forst verdeutlicht somit, dass es eines moralischen Grundkonsenses bedarf, den alle Staatsbürger teilen *müssen*, wollen sie daran anknüpfend über das ethisch Gute deliberieren können. „Die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft müssen in einem Konsens übereinstimmen, in dem sich nicht nur ihre verschiedenen ethischen Perspektiven in Bezug auf bestimmte Grundbegriffe und -prinzipien überschneiden, welche sie allein in ihrer eigenen Sprache, gemäß ihren eigenen Wahrheiten, verstehen und einsehen können; sie bedürfen einer *gemeinsamen* Perspektive, innerhalb derer sie die Gerechtigkeitsprinzipien aus *geteilten* und nicht nur partiell miteinander vereinbarten Gründen bejahen.“<sup>85</sup> Es ist also nicht nur eine rationale *Übereinstimmung* nötig, sondern eine eher am Gemeinsinn

---

<sup>80</sup> Ebd., 11.

<sup>81</sup> Vgl. Forst, *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse*, 18.

<sup>82</sup> Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, 24. Die Kriterien werden in (3.2) analysiert.

<sup>83</sup> Vgl. Ebd., 32.

<sup>84</sup> Vgl. Ebd., 26. Eine ausführliche Analyse findet sich dazu in: Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Kap. V.2. Hier entwickelt Forst eine Moraltheorie, um verschiedene Kontexte der Rechtfertigung zu ermitteln.

<sup>85</sup> Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, 147.

orientierte *Einsicht*. Hierbei nimmt Forst eine Position zwischen Habermas und Rawls ein. Während Rawls' »overlapping consensus« davon ausgeht, dass vernünftige Menschen durch rationale Einsicht Positionen verschiedener ethischer Herkunft im freistehenden Raum vereinen können, führt Habermas öffentlich teilbare Gründe als Grundlage für die Akzeptanz von Gerechtigkeitsprinzipien, die in einen von Ideologien unabhängigen Konsens münden, an.<sup>86</sup> Dadurch würden jedoch die von Forst betonten moralischen Fundamente ihrer verbindlichen Bedeutung beraubt und darauf basierende Konsentheorien zu „bloß subjektiven Lebensvorstellungen“<sup>87</sup> herabgestuft werden. Denn ohne eine normative Basis könnte auch kein Konsens erzielt werden. Es wären keine gemeinsamen moralischen Werte vorhanden, über die man übereinstimmen könnte. Gerechtigkeitsprinzipien müssen aus geteilten Gründen gerechtfertigt werden und auch Vorrang vor den ethischen Überzeugungen haben. Es muss das Ziel autonomer Personen sein, diese geteilten Gerechtigkeitsvorstellungen mit ihren eigenen Überzeugungen zu koordinieren.<sup>88</sup> Dafür reicht Forst zufolge Habermas' starke Orientierung am Rechtsstaat und der Durchsetzung des positiven Rechts nicht aus. Durch die Generierung moralischer Grundsätze erhofft sich Forst eine stärkere Legitimationsgrundlage für seine kritische Gerechtigkeitstheorie. Vernunft und Moral verhielten sich idealiter reziprok zueinander. „Rechtfertigende Gründe müssen prinzipiell einer jeden vernünftigen Person zugänglich und für sie einsichtig sein. Anders gesagt muss eine moralische Person in der Lage sein, ihre Handlungen vor den betroffenen Anderen wie auch allgemein *verantworten* zu können.“<sup>89</sup> Wenn diese Voraussetzungen erfüllt seien, stelle auch der durchaus zu erwartende Konfliktfall innerhalb der Gemeinschaft keine Bedrohung für das moralische Gerechtigkeitsgefüge dar.<sup>90</sup>

Forst stellt also den moralischen Aspekt einer gerechtigkeitsbasierten Demokratietheorie in den Vordergrund seiner Argumentation. Doch steht die wichtige Frage im Raum, weshalb eine Moral in einer Herrschaftstheorie eine erstrebenswerte Tugend sein sollte. „Entscheidend ist letztlich, dass moralische Antworten auf eine praktische Frage in einem strikten Sinne gegenüber einer jeden betroffenen Person gleichermaßen normativ gerechtfertigt werden müssen und moralischen Normen dadurch, dass kein vernünftiger moralischer Grund gegen sie geltend gemacht werden kann, eine *kategorisch* bindende Kraft innewohnt.“<sup>91</sup> Für Forst ist das Recht auf Rechtfertigung die *alleinige* Wurzel der

---

<sup>86</sup> Vgl. Ebd., 154.

<sup>87</sup> Ebd.

<sup>88</sup> Vgl. Ebd., 155.

<sup>89</sup> Ebd., 32.

<sup>90</sup> Entscheidend dafür ist auch eine Toleranzkonzeption. Mehr zur Rolle der Toleranz in Konflikten in (4.2).

<sup>91</sup> Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, 29.

Gleichursprünglichkeit von Volkssouveränität und Menschenrechten, die das Wesen einer deliberativen Demokratie ausmacht.<sup>92</sup> Denn ohne ein grundlegendes moralisch begründetes Recht auf Rechtfertigung kann es keine vollkommenen Menschenrechte als Kern der Volkssouveränität geben. Statt einer, wie bei Habermas und Rawls vorgesehenen, verschränkten Zweistufigkeit liegt aus moralischer Sicht eine *integrierte* Zweistufigkeit von Menschenrechten und Volkssouveränität vor. Es gelte daher, „das Rechtfertigungsprinzip in einem moralischen und einem politischen Kontext anzusiedeln, so dass diese Kontexte dort zu einer partiellen (nicht: vollständigen) Deckung kommen müssen, wo freie und gleiche Bürger eine Grundstruktur rechtfertigen und rechtlich institutionalisieren, die den Anspruch erheben kann, als gerecht zu gelten.“<sup>93</sup> Um diese Umsetzung zu gewährleisten, müssen in moralischer und politischer Hinsicht Normen erarbeitet werden, die verschiedenen Gerechtigkeitskontexten standhalten und das Fundament für eine *kritische Theorie der Gerechtigkeit* darstellen können.

### *3.2. Die Herrschaft der Gründe und ihre Kriterien*

Die deliberative Demokratie ist für Forst, wie oben erläutert, fundamental von den Elementen der Rechtfertigung, Moral und Gerechtigkeit abhängig. Ausgehend von dem basalen Recht auf Rechtfertigung begründet er eine Gerechtigkeitstheorie, deren moralische Implikationen in seine deliberative Demokratietheorie einfließen. Doch wie kann man beurteilen, ob eine solche Theorie auch tatsächlich Normen einhält, die eine „politische Praxis der Argumentation und des Austauschs von Gründen unter freien und gleichen Bürgern“<sup>94</sup> ermöglichen? Forst entwickelt zur Beantwortung dieser Frage eine Art Fragenkatalog des „Ethos der Demokratie“<sup>95</sup>. Die positive Beantwortung dieser Fragen ist die Voraussetzung einer Demokratiekonzeption, die als Rechtfertigungstheorie auf gerechtfertigten Gründen basiert:

„1. Welche *kognitiven Fähigkeiten* von Bürgern setzt die jeweilige Konzeption von Deliberation voraus?

2. Welche *politischen Tugenden* müssen Bürger jeweils aufweisen?

3. Worin bestehen die *kulturellen Bedingungen* für die Verwirklichung deliberativer Demokratie?

---

<sup>92</sup> Habermas Konzeption der Gleichursprünglichkeit geht Forst nicht weit genug, da sie nicht-moralisch angelegt wurde. Habermas hingegen bezeichnete Forsts Fokussierung auf Moral als „Paternalisierung des liberalen Vorrangs der Menschenrechte“, welches undiskursiv und daher undemokratisch sei. Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, 294-298.

<sup>93</sup> Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, 171f.

<sup>94</sup> Ebd., 224.

<sup>95</sup> Ebd., 225.

4. Welche *institutionellen Voraussetzungen* machen demokratische Deliberation möglich?
5. Welche *sozialen und materiellen Bedingungen* hat eine funktionierende deliberative Demokratie?
6. Welche *Konzeption des politischen Diskurses* liegt diesen Modellen jeweils zugrunde; genauer: Was zählt als »guter Grund«, worin bestehen die Kriterien der Legitimität?
7. Was wird schließlich als der *normative »Grund« der Demokratie* in diesen Vorstellungen angesehen?<sup>96</sup>

Diese sieben Komponenten wendet Forst auf zwei deliberative Demokratietheorien an, die aus seiner Sicht bisher die Forschungslandschaft prägten und die Grundlage für seine theoretische Synthese darstellen. Auf der einen Seite analysiert er die liberale deliberative Demokratie, deren zentrale Grundlage der »overlapping consensus« von John Rawls ist. Auf der anderen Seite sieht Forst in den gemeinschaftlich angelegten Demokratietheorien des Kommunitarismus ebenfalls eine Ausgestaltung deliberativer Politik.<sup>97</sup> Während Forst die liberale Abstraktion von gesellschaftlichen Eigenheiten als „kontextvergessen“<sup>98</sup> bezeichnet, sei der kommunitaristische Fokus auf historisch erwachsene Wertegemeinschaften „kontextversessen“<sup>99</sup>. Die Synthese dieser beiden Theorien anhand der genannten Komponenten erfolgt in (3.3).

Zunächst gilt es zu verdeutlichen, dass es innerhalb des Liberalismus verschiedene Strömungen gibt, die teilweise mit den Prinzipien einer deliberativen Demokratie nicht einhergehen. Hierbei sind vor allem die klassischen liberalen Theorien zu nennen, auf die auch in (2.3) infolge der Habermas'schen deliberativen Synthese aus Liberalismus und Republikanismus eingegangen wurde. Dieser Liberalismus im Sinne Lockes oder Hobbes betonte vor allem die negativen, und damit subjektiven Freiheitsrechte, die den Vorrang der Menschenrechte vor der Volkssouveränität hervorheben. Sie seien daher nicht immanent mit der demokratischen Praxis verbunden.<sup>100</sup> Die Grundspannung zwischen Liberalismus und Demokratie bringt Forst auf den Punkt: „Die Demokratie schützt die basalen liberalen Gerechtigkeitsprinzipien und gefährdet sie zugleich: Sie schützt sie, wenn demokratische Verfahren die Grundsätze als für das gemeinsame politische Leben konstitutiv voraussetzen, und sie gefährdet sie, wenn die Demokratie sich von diesen Prinzipien ent-

---

<sup>96</sup> Ebd.

<sup>97</sup> Damit geht Forst in Opposition zu prägenden Theoretikern des Kommunitarismus, die mehrheitlich die deliberative Demokratietheorie als konträr zu ihrer Demokratietheorie einstufen. Siehe Kapitel (4).

<sup>98</sup> Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, 15.

<sup>99</sup> Ebd.

<sup>100</sup> Vgl. Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, 226. Demgegenüber gibt es Strömungen, die eine generelle Gefahr für die demokratische Praxis durch den Liberalismus sehen. Siehe dazu etwa: Mouffe, *Über das Politische*. In (4.1) wird infolge der Kritik an dem rationalen Ansatz von Habermas ebenfalls auf diese Thesen eingegangen.

fernt.<sup>101</sup> Forst erkennt jedoch in der Forderung des Liberalismus nach gleichen und wechselseitig gerechtfertigten Bürgerrechten als Anker einer gesellschaftlichen Grundstruktur eine deliberativ-demokratische Kernkomponente.

Hinsichtlich der Frage nach den kognitiven Fähigkeiten (1) unterstreicht das liberal-deliberative Paradigma die Notwendigkeit eines öffentlichen Vernunftgebrauchs. Diese Vernunft setzt die Fähigkeit voraus, die Unterscheidung zwischen dem ethisch Guten und dem moralisch Richtigen treffen zu können. Liberale Vorgaben der Vernunft implizierten daher eine *rational* begründete Bereitschaft dazu, im Kontext öffentlicher Rechtfertigung allgemeine Normen einzuhalten.<sup>102</sup> Anknüpfend an die kognitive Dimension liberaler Vernunft ist auch ihre Notwendigkeit als politische Tugend (2). Diese bezieht sich auf die Bereitschaft, sich auf die Forderungen der öffentlichen Vernunft einzulassen und diese gegebenenfalls auch zu akzeptieren. Vernunft und Rationalität werden als die entscheidenden Faktoren in politischen Debatten und Deliberationen angesehen und machten den liberalen Bürger darüber auch zu einem gerechten Bürger.<sup>103</sup> Es sei weiterhin ein sozio-kultureller Gemeinsinn nötig, um eine liberale Gemeinschaft zu begründen (3). Dieser beruht auf einem gemeinsamen Gerechtigkeitsverständnis nach Rawls' »overlapping consensus«, welches eine Vermittlung zwischen einem ethischen Pluralismus und einem moralischen Konsens herstellt. Dabei wird ein kollektiver Sinn für Verantwortung zwischen vernünftigen Bürgern vorausgesetzt, „der auf einer Zustimmung zu den Grundsätzen der Gerechtigkeit und des öffentlichen Vernunftgebrauchs beruht.“<sup>104</sup> In einem die negativen Rechte verteidigenden Rechtsstaat sei die Verfassung die wichtigste staatliche Institution (4). Über grundrechtlich festgelegte Verfahren demokratischer Willensbildung und der Verfassungsgerichtsbarkeit müsse die Verteidigung menschlicher Grundfreiheiten vor illegitimer Autorität sowie deren Ausübung nach den Standards öffentlicher Vernunft erfolgen. Ähnlich wie bei Habermas fungiert Öffentlichkeit als eine Art *Hintergrundkultur*. Diese solle die Einsicht in die Notwendigkeit eines öffentlichen Konsenses herbeiführen sowie den Informationszugang sicherstellen.<sup>105</sup> Die liberale deliberative Demokratietheorie von Rawls erkennt Forst zufolge auch die Gefahr sozialer und materieller Ungleichheit für das Funktionieren deliberativer Demokratiekonzepte (5). Jede Person muss demnach eine faire Chance haben, am politischen Leben mitzuwirken sowie Entscheidungen zu beeinflussen. Eine Prämisse, die durch die ungleiche Verteilung ökonomischer Macht gefährdet wer-

---

<sup>101</sup> Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, 227.

<sup>102</sup> Vgl. Ebd., 229.

<sup>103</sup> Vgl. Ebd., 230.

<sup>104</sup> Ebd., 231f. Ausführlich in: Rawls, *Politischer Liberalismus*, Kap. 4.

<sup>105</sup> Vgl. Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, 232.

de.<sup>106</sup> Aus diskursiver Perspektive sei eine doppelte Validierung von Gründen nötig: Zunächst muss die eigene Perspektive auf die allgemeine, politische Perspektive übertragen werden (formale Validierung), um in einem folgenden Schritt ihre moralische Akzeptanz (substanzielle Validierung) zu überprüfen (6). Denn die Bedingung für die öffentliche Rechtfertigung von politischen Argumenten im öffentlichen Raum ist die Einhaltung von Gerechtigkeitsprinzipien, die moralisch und diskursiv gerechtfertigt sein müssen. Institutionell gesehen bilde nach dieser Lesart ein oberstes Verfassungsgericht die letzte Instanz, welche den öffentlichen Vernunftgebrauch verkörpere.<sup>107</sup> Schließlich besteht für Forst die normative Grundlage der Demokratie aus liberaler Sicht im Streben nach dem Schutz der Menschenrechte und der liberalen politischen Ordnung (7). Die demokratische Selbstregierung sei das beste Mittel zum Schutz dieser Ordnung, sowohl aus vernünftiger als auch aus moralischer Perspektive. „Die Demokratie kann niemals mehr sein als die Herrschaft liberaler Grundsätze, d.h. die Herrschaft durch und unter diese[n] Prinzipien.“<sup>108</sup>

Die zweite deliberative Strömung verortet Forst, wie oben erläutert, im Kommunitarismus, der eine „Herrschaft gemeinschaftlicher Werte“<sup>109</sup> vertritt. Im Zentrum steht die Identität von Individuen, die konstitutiv für die Selbstverständigung einer Gemeinschaft ist. Demokratische Entscheidungen müssen aus dieser Perspektive immer dem besonderen Selbstverständnis der jeweiligen politischen Gemeinschaft entsprechen.

Aus kognitiver Sicht lehnen die Kommunitaristen die liberale Vorstellung einer vernünftigen Unterscheidung zwischen Ethik und Moral ab (1). Eine Person, die ungebunden ist und sich völlig von ihren Wertbindungen lösen könne, sei eine Person „ohne Identität und ohne einen substanziellen Sinn für das Gute oder das Richtige.“<sup>110</sup> Vielmehr stellt der kommunitaristische deliberative Prozess die Suche nach den grundlegenden normativen Orientierungen einer Gemeinschaft dar. Daran anknüpfend ist die grundlegende kommunitaristische Tugend eine patriotische (2). Dieser Patriotismus müsse im Unterschied zu Habermas' Verfassungspatriotismus mehr beinhalten als diskursiv gerechtfertigte Moralprinzipien. Tugendhafte Bürger müssten eine „gemeinsame Treue zur historischen Gemeinschaft“<sup>111</sup> vorweisen. In so einer Gemeinschaft sei Solidarität ein direkter Ausdruck der Verbundenheit mit der Selbigen. Hier lassen sich auch Parallelen zu Rousseaus Staatsverständnis erkennen, auf die Habermas sich in einer Synthese von Republikanismus und

---

<sup>106</sup> Vgl. Ebd., 233.

<sup>107</sup> Vgl. Ebd., 235.

<sup>108</sup> Ebd., 236.

<sup>109</sup> Ebd.

<sup>110</sup> Ebd., 237.

<sup>111</sup> Taylor, "Aneinander vorbei", 123.



Liberalismus stützt. So gesehen ist es wenig verwunderlich, dass der liberale überlappende Konsens als alleinige kulturelle Grundlage demokratischer Gemeinschaften von Vertretern des Kommunitarismus strikt abgelehnt wird (3). Durch die bloße Partizipation kann nach dieser Lesart keine Identifikation in und mit einer Gesellschaft geschaffen werden. Die politische Gemeinschaft wird hier in ihren Eigenschaften mit einer Familie verglichen. Dort sei das ethische Selbstbild konstitutiv für die allgemeine Identitätsfindung.<sup>112</sup> Aus institutioneller Perspektive berufe sich die kommunitaristische deliberative Demokratie vor allem auf Elemente direkter Demokratie (4).<sup>113</sup> Über geteilte Werte und ethische Gemeinsamkeiten soll die deliberierende politische Öffentlichkeit wieder gestärkt werden. Diese Forderung speist sich aus der Kritik an der Verselbstständigung rechtsstaatlicher Institutionen, welche die Gefahr einer apathischen und unpolitischen Öffentlichkeit mit sich bringt. Politische Beteiligung sei also lokal zu verorten, wie beispielsweise Etzioni mit seinem »Communitarian Movement« betone.<sup>114</sup> Ähnlich wie die liberale deliberative Theorie stellt Forst zufolge auch der deliberative Kommunitarismus ein kritisches Ungleichgewicht zwischen politischer und ökonomischer Macht fest (5). Theorien des sozialen Wohlfahrtsstaats als Grundlage politischer Inklusion gingen in diesem Zusammenhang einher mit „konservativen Klagen über den Verlust der Arbeitsethik und libertären Vorstellungen individueller Verantwortung“<sup>115</sup>. In diesem Fall ist also eine ambivalente normativ-theoretische Ausgestaltung festzustellen. Politische Diskurse sind aus kommunitaristischer Sicht vorrangig *ethische* Diskurse. Hier ist ein Zusammenhang mit der oben negierten Trennung zwischen dem Richtigen und dem Guten festzustellen (6). Demokratische Deliberation muss sich demnach auf die gemeinsame Identität berufen. Je stärker die Orientierung an der gemeinschaftlichen Identität, desto größer die Chance auf eine gemeinsame Einigung im Sinne des Gemeinwohls.<sup>116</sup> Schließlich liege der normative Grund der Demokratie, im Gegensatz zum liberalen Modell, nicht in der Sicherung der autonomen Freiheitsrechte, sondern vielmehr in der Sicherung der Herrschaft der Gemeinschaft (7). Im Zentrum kommunitaristischer Theorien stehen somit weniger die pluralistisch-demokratischen Werte, sondern die Gemeinschaftswerte.<sup>117</sup>

---

<sup>112</sup> Vgl. Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, 242.

<sup>113</sup> Vgl. Ebd., 242f.

<sup>114</sup> Vgl. Etzioni, *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*, zitiert nach: Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, 243.

<sup>115</sup> Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, 246.

<sup>116</sup> Vgl. Ebd., 247.

<sup>117</sup> Hier liegt auch ein Unterschied zwischen dem kommunitaristischen Modell und dem klassischen republikanischen Demokratiemodell, auf den Habermas sich in einer Herleitung seiner deliberativen Demokratietheorie beruft. Siehe (2.3).

In Forsts Auseinandersetzung mit dem Kommunitarismus und Liberalismus wird deutlich, wo die Unterschiede, aber auch die Gemeinsamkeiten in den jeweiligen deliberativ-demokratischen Ausgestaltungen liegen. Während im liberalen Modell die Vernunft als zentrale Quelle der solidarischen Einsicht im Vordergrund steht, geht der Kommunitarismus intensiv auf die Bedeutung der Gemeinschaft als entscheidenden Faktor für Identifikation und Solidarität ein.

### *3.3. Deliberative Demokratie als Synthese von liberaler und kommunitaristischer deliberativer Demokratie*

Forst entwickelte eine Theorie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, um Fragen zur politischen Integration, Staatsbürgerschaft und politischen Legitimation zu beantworten.<sup>118</sup> Eine Orientierung an sämtlichen Elementen von Habermas' deliberativem Demokratiekonzept wird anhand der Betonung des Diskursprinzips, der Bedeutung kognitiver Fähigkeiten oder der notwendigen institutionellen Voraussetzungen deutlich. Doch wie unterscheidet sich Forsts *Herrschaft der Gründe* von den oben genannten deliberativen Demokratietheorien? In der Folge wird anhand der oben vorgestellten Kriterien einer deliberativen Demokratie seine Synthese aus den oben erläuterten deliberativen Ansätzen skizziert.

Zentral aus kognitiver Sicht sind die Kriterien der *Reziprozität* und *Allgemeinheit* (1). Nur wenn Handlungs- oder Normbegründungen diese Kriterien erfüllen, sind sie auch legitim und frei von jeglichem Paternalismus. Reziprozität ist dann gegeben, wenn die zu begründenden Normen, die gleichermaßen für alle Personen verbindlich sein sollen, wechselseitig und allgemein akzeptabel sind. „Allgemeinheit heißt, dass alle, die den Normen unterworfen sein werden, gleiche Chancen haben müssen, ihre Ansprüche und Begründungen vorzubringen; die Rechtfertigungsgemeinschaft muss mit der Geltungsgemeinschaft übereinstimmen.“<sup>119</sup> Dabei ist es wichtig, zwischen der eigenen Vorstellung vom Guten, der ethischen Dimension, und dem, was allgemein zustimmungsfähig ist, der moralischen Dimension, zu unterscheiden. Diese beiden Bereiche stellen laut Forst jeweils verschiedene Kontexte der Rechtfertigung dar. Eine Rechtfertigungstheorie ist subjektlos im intersubjektivistischen Sinn, das heißt von Argumenten und nicht von konkreten Personen abhängig. Sie trage damit zu einer Entzerrung der Machtsphären bei, die nicht an einzelnen

---

<sup>118</sup> Vgl. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, 178. In diesem früheren Beitrag zur deliberativen Demokratie im Rahmen seiner Dissertation bei Habermas geht Forst auf die grundlegenden Voraussetzungen für eine deliberative Demokratie der Rechtfertigung ein.

<sup>119</sup> Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, 249.

Machthabern orientiert seien.<sup>120</sup> Bezüglich der allgemeinen Zustimmungsfähigkeit, also der moralischen Ebene, dürfe es keine vernünftigen Gründe für die Zurückweisung von Argumenten geben. Hierbei verwendet Forst sowohl Argumente des Kommunitarismus als auch des Liberalismus. Während auf der Konfliktebene die kommunitaristische Betonung ethischer Übereinstimmung eingespeist wird, bedient er sich Hervorhebung der rationalen Unterscheidung zwischen der moralischen und der politischen Ebene bei einem liberalen Paradigma. Die liberale Einschränkung der Moralsphäre biete eine bessere Möglichkeit, um sich auf strikte Kriterien für Reziprozität und Allgemeinheit zu verständigen. Somit plädiert Forst für eine kleinere, aber dafür stärker konsensualisierte Sphäre unumstößlicher moralischer Grundsätze, um ausgehend davon über Fragen des Politischen auch in agonaler Weise deliberieren zu können.<sup>121</sup> Entscheidend dafür sei jedoch, die Gründe anderer Diskussionsteilnehmer im politischen Diskurs verstehen und sowie auf rationale und offene Weise reflektieren zu *wollen*.

Jene Form der Bereitschaft ist auch die zentrale politische Tugend im Rahmen einer öffentlichen Rechtfertigung (2). Legten Bürger diese Tugend an den Tag, implizierten sie Forst zufolge auch die Anerkennung des fundamentalen moralischen Grundrechts auf Rechtfertigung eines jeden Menschen.<sup>122</sup> Ausgehend davon müssen drei weitere Tugenden abstrahiert werden. Zunächst liberale Tugenden wie beispielsweise *Fairness* und *Toleranz*, dann dialogische Tugenden wie die Bereitschaft zu *Kritik* und *Konflikt* im Sinne öffentlicher Rechtfertigung sowie darüber hinaus gemeinschaftliche Tugenden wie *Solidarität* und *Verantwortung*. Hierbei wird eine Kombination von kommunitaristischen und liberalen Vorstellungen offensichtlich, die Forst als Tugenden „*demokratischer Gerechtigkeit*“<sup>123</sup> bezeichnet.

Die oben genannten Tugenden stehen ebenfalls für eine bestimmte politische Kultur. Rawls' »overlapping consensus« und das kommunitaristische Konzept substanzieller Sittlichkeit stellt Forst bildlich gesehen als gegensätzliche Pfeiler auf, um dazwischen ein moralisches Gerechtigkeitsband zu spannen, das auf geteilten (liberalen) und nicht überlappenden ethischen (kommunitaristischen) Gründen beruht. So gelinge ein Gleichgewicht zwischen der „potenziell exkludierend und diskriminierend“<sup>124</sup> angelegten Vorstellung der Kommunitaristen und der rational-universalistischen Lesart kultureller Demokratiegrund-

---

<sup>120</sup> Vgl. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, 192f.

<sup>121</sup> Vgl. Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, 250f. Zum „agonalen Charakter“ vgl. Ebd., 254f. Zur Theorie des Agonismus vgl. Mouffe, "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?".

<sup>122</sup> Vgl. Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, 255.

<sup>123</sup> Ebd., 256.

<sup>124</sup> Ebd., 257.

lagen in der liberalen Demokratietheorie (3). Wenn die Demokratie die politische Gemeinschaft gleichzeitig als *Verantwortungsgemeinschaft* integriere, könnte eine Genese von politischem Vertrauen möglich sein. Dieses Vertrauen ist aus Sicht von Forst eine „besondere normative Ressource“<sup>125</sup>. Die politische Verantwortungsgemeinschaft agiert in einer *diskursiven* sowie *institutionellen* Verantwortungsdimension, welche zusammengesetzt zu einer kollektiven Verantwortungsdimension wird. Diese Verantwortungsgemeinschaft könnte in Zukunft die Übernahme moralisch-politischer Verantwortlichkeit, auch gegenüber potenziellen Opfern früheren, moralisch-politisch unverantwortlichen Handelns, schultern. An dieser Stelle verbindet Forst also die politische und die moralische Ebene. Rechtfertigungsverhältnisse seien Gegenstand einer andauernden Selbstreflexion<sup>126</sup>, da sie nicht komplett zu institutionalisieren seien.

Als Vertreter der kritischen Theorie steht Forst auch für eine dementsprechend kritische Analyse zeitgenössischer Institutionsformen (4). Diese sollen vor allem vor dem Hintergrund ihrer Selbstkorrektur- und Einspruchsmöglichkeiten untersucht werden. Zur Erfüllung dieser Prämisse greift Forst auf die von Habermas ebenfalls unterstrichene Rolle einer kritischen Öffentlichkeit zurück, die als Erzeuger *kommunikativer Macht* für die Rückkoppelung *administrativer Macht* entscheidend sei. Ähnlich wie bei Habermas wird bei Forst auch die starke Stellung der Verfassung betont. Sie sei „Ausdruck der moralischen Konstruktion einer gerechten Grundstruktur durch die Bürger und zugleich die Basis für die weitergehende politische Konstruktion einer gerechten politischen und gesellschaftlichen Ordnung.“<sup>127</sup> Im Gegensatz zu Habermas schränkt Forst jedoch die Fundamentalbetonung des Rechts als Scharnier zwischen System und Lebenswelt ein. Er nimmt dafür die politischen Institutionen stärker in die Pflicht. Diese müssen sich stärker denjenigen Bürgern öffnen, die gegen politische Entscheidungen oder Praktiken Einspruch erheben. Heutzutage würden ordentliche Gerichte zu oft diese Funktion übernehmen und damit politische Fragen in Rechtsfragen verwandeln.<sup>128</sup> Konkrete eigene Materialisierungsvorschläge in dieser Hinsicht macht Forst jedoch nicht.

Wie in (3.2) dargestellt, sind liberale und komunitaristische Ansätze hinsichtlich ihrer Vorstellungen von den notwendigen sozialen und materiellen Bedingungen für die Etablierung einer deliberativen Demokratie weitgehend korrelativ (5). Forst knüpft an diese Einigkeit an, wenn er grundlegende Ressourcen wie Bildung, Gesundheit sowie den

---

<sup>125</sup> Ebd., 258.

<sup>126</sup> Vgl. Ebd. Siehe dazu obige Erläuterung zu Habermas' Betonung der Deliberativen Demokratie als ständigen Lernprozess. Vgl. Habermas, *Faktizität und Geltung*, 390.

<sup>127</sup> Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, 260f.

<sup>128</sup> Vgl. Ebd., 262.

Zugang zu Medien und Öffentlichkeit für unverzichtbar erklärt. Nur durch eine gerechte Güterverteilung sei es auch möglich von einer inklusiven, also auch zugewanderten Bürgern mit gleichen Rechten ausstattenden, Staatsbürgerschaft zu sprechen. Nur unter diesen Bedingungen könne sich auch eine gerechtfertigte moralische Grundstruktur diskursiv ergeben. „Eine gerecht(fertigt)e Ordnung liegt daher nicht dann schon vor, wenn demokratische Strukturen der Rechtfertigung existieren, sondern wenn sie selbst das Resultat der Rechtfertigung unter Bürgern ist.“<sup>129</sup>

So ähnlich sich Kommunitarismus und Liberalismus im Bezug auf die sozialen und materiellen Voraussetzungen für die Erfüllung ihrer deliberativ-demokratischen Vorstellungen sind, umso unterschiedlicher sind die Positionen hinsichtlich der Vorstellung von politischen Diskursen (6). Forst möchte daher die Überbeanspruchung der Bürger in der liberalen Theorie und die Unterbeanspruchung in der kommunitaristischen Theorie ausgleichen, in dem er *prozedurale* Kriterien der Legitimität entwickelt, die sich von den jeweils *substanziellen* Kriterien der anderen beiden Theorien abheben. Substanziell ist an seinem Ansatz nur das Ergebnis der gemeinsamen Deliberation, ausgehend von dem grundlegenden Recht auf Rechtfertigung. Die beteiligten Bürger seien somit „unabhängig und stehen der Idee der Rechtfertigung doch nicht fremd gegenüber.“<sup>130</sup> Daher ist die prozedurale Komponente entscheidend, wenn es um die Etablierung eines kritischen Demokratiemodells geht. Denn nur durch eine reflexive und selbstkritische Rechtfertigungspraxis sei es möglich, Autorität anzuzweifeln und eine (Selbst-)Herrschaft der Gründe zu praktizieren.<sup>131</sup>

Dementsprechend ist nach Forst die normative Komponente einer deliberativen Demokratie der Ausgangspunkt einer jeden kritischen Theorie der Rechtfertigung. Das Prinzip der Rechtfertigung selbst ist die erste Bedingung der Gerechtigkeit (7). Diese Praxis müsse in politischen Kontexten bei der Ordnung des sozialen Zusammenlebens grundlegend sein.<sup>132</sup> Durch die Erfüllung dieses normativen Prinzips wird schließlich die konzeptuelle Kluft zwischen Menschenrechten und Demokratie aufgehoben, denn es schließt sowohl die *moralische* als auch die *politische* Autonomie mit ein. „Beide Komponenten gehören zur »Herrschaft der Gründe«, die auch eine Herrschaft des diskursiven Begründens ist. Innerhalb dieses Rahmens finden liberale Grundsätze und gemeinschaftliche Werte ihren Ort – sofern sie zu rechtfertigen sind auf der Basis von: wechselseitig und allge-

---

<sup>129</sup> Ebd., 263.

<sup>130</sup> Ebd., 266.

<sup>131</sup> Vgl. Ebd., 267.

<sup>132</sup> Vgl. Ebd., 268.

mein teilbaren Gründen.“<sup>133</sup> Das moralische Recht auf Rechtfertigung dient Forst also als alleinige Voraussetzung für die Austragung unvermeidlicher Konflikte.

---

<sup>133</sup> Ebd., 269.

## 4. Vernünftiger Konsens oder moralischer Konflikt?

In den vorangegangenen Kapiteln wurden die deliberativen Demokratietheorien von Jürgen Habermas und Rainer Forst rekonstruiert und in ihre Entstehungskontexte eingebettet. Dabei ist aufgefallen, dass es trotz Gemeinsamkeiten in der prozeduralen Konzeption vor allem einen entscheidenden Unterschied gibt: Während Habermas' deliberative Demokratietheorie mit Hilfe des rationalen Diskurses und des Rechts eine konsensorientierte Form der Demokratie begründet, stellt Forst das moralische Recht auf Rechtfertigung als Voraussetzung für die Austragung zu erwartender Dissense in den Vordergrund seiner Theorie. Im Folgenden wird durch eine kritische Auseinandersetzung mit Habermas Rationalitäts- und Konsensorientierung (4.1) und einer Rekonstruktion von Forsts Theorie der Toleranz (4.2) für eine Ergänzung der konsensorientierten deliberativen Demokratietheorie durch Elemente des moralischen Konflikts argumentiert (4.3).

### 4.1. Habermas' Rationalitätskonzept in der Kritik

Wie in (1) bereits angemerkt wurde, bietet die deliberative Demokratietheorie durch ihre breite Rezeption und ihre unterschiedliche Ausgestaltung Raum für verschiedene Kritikansätze. In Habermas' deliberativem Demokratiemodell liegt das Augenmerk auf einer generellen Qualitätssteigerung demokratischer Prozesse durch die Implementierung vernunftorientierten Handelns auf allen Ebenen der Entscheidungsfindung. Diese Betonung der Rationalität ohne Letztbegründung oder gemeinschaftsstiftende Elemente ist der zentrale Anknüpfungspunkt für Kritiker seiner deliberativen Demokratietheorie.

Der Versuch, eine höhere Entscheidungsqualität herbeizuführen, führt kritischen Stimmen zufolge statt zu einer *Vergrößerung* der Legitimität zu einer *Verkleinerung* der Legitimität. Ein höheres Vernunft- und Rationalitätsniveau führe demnach unvermeidlich zu einer Deliberation ohne Demokratie. Es sei nämlich anzuzweifeln, dass alle Bürger in der Lage seien, Argumente zu finden, die das Potenzial haben, den von Habermas favorisierten Filter der Vernunft zu passieren. Was dann entstehe, sei eine deliberative Selektivität, eine Demokratie für die gehobene Mittelschicht und damit eine „Elitendeliberation“.<sup>134</sup> Diese sei nach Habermas'scher Lesart an prozeduralen Kriterien orientiert, die dazu führen, dass diejenigen Argumente als vernünftig und rational gesehen werden, die vom Großteil der Deliberierenden geteilt werden. „Dieser Typ von Selektivität greift dann, wenn auf die politischen Präferenzen oder Begründungen für Politiken von BürgerInnen durch eine

---

<sup>134</sup> Buchstein u. Jörke, "Das Unbehagen an der Demokratietheorie" u. Jörke, "Das Versprechen der Demokratie und die Grenzen der Deliberation".

Instanz legitimatorisch zugegriffen wird, die letztverbindlich autoritative kollektive Entscheidungen fällen darf und selbst nicht Teil der Diskursgemeinschaft ist.<sup>135</sup> Mit der „Instanz“ ist das politische System gemeint, welches durch die Gegenüberstellung mit der Zivilgesellschaft in einem „parasitären Verhältnis“<sup>136</sup> zu ihr stehe. Somit werde durch die Betonung einer mündigen Zivilgesellschaft, die so nicht existiere, das institutionelle politische System eher gestärkt als herausgefordert. Die institutionelle Entscheidungsfindung sei damit, erstens durch die Elitenbildung und zweitens durch ihre Entfernung von der Zivilgesellschaft, verkrustet anstatt, wie von Habermas vorgestellt, verflüssigt.

Hubertus Buchstein und Dirk Jörke vertreten die These, dass die partizipative Komponente der Demokratie in den Massengesellschaften des 20. Jahrhunderts zu einem „Ballast des Demokratiebegriffs“<sup>137</sup> geworden sei. Nur aufgrund ihrer semantischen Bedeutungsänderung habe sich der Begriff der Demokratie in unserer von Rationalisierung und Optimierung beherrschten Gesellschaft erhalten können. Da sei es nur eine logische Konsequenz, wenn die Verabschiedung partizipativer Elemente am Ende der rationalen Umwandlung der Demokratie stehe.<sup>138</sup> Jörke verstärkt die Kritik an deliberativen Ansätzen, wenn er von einer Verletzung derjenigen Prinzipien spricht, welche die deliberative Demokratietheorie eigentlich vereinigen möchte: Volkssouveränität und Menschenrechte.<sup>139</sup> Durch den verwissenschaftlichten Bearbeitungsmodus politischer Fragen werde eine Herrschaft der Experten legitimiert, die in einer Zeit der Transnationalisierung, beispielsweise auf EU-Ebene, virulent werde und affirmativ wirke.<sup>140</sup> Dabei hält Jörke der deliberativen Demokratietheorie zu Gute, dass die von ihm festgestellten „sozialen Spaltungsprozesse“<sup>141</sup> nicht gewollt seien. Er verweist jedoch darauf, dass Prozesse der Legitimation generell nicht im machtfreien Räumen stattfinden und Einigungen diesbezüglich immer auch Machtverhältnisse wiedergeben.<sup>142</sup>

Die hier dargestellte Konfrontation rational-konsensualer Ansätze mit demokratischen Werten der Pluralität und Gleichheit hat auch Chantal Mouffe in ihrer Kritik des Liberalismus hervorgehoben. In einer Gesellschaft, in der nur der zwanglose Zwang des besseren Arguments gelte, sei die Gefahr einer zunehmenden Alternativlosigkeit unmittelbar, da legitime Ausdrucksformen für unpopuläre politische Positionen nicht mehr vorhan-

---

<sup>135</sup> Schaal u. Heidenreich, "Quality versus Equality?", 32.

<sup>136</sup> Ebd.

<sup>137</sup> Buchstein u. Jörke, "Das Unbehagen an der Demokratietheorie", 474.

<sup>138</sup> Vgl. Ebd., 471.

<sup>139</sup> Vgl. Jörke, "Das Versprechen der Demokratie und die Grenzen der Deliberation", 269.

<sup>140</sup> Vgl. Ebd., 275.

<sup>141</sup> Ebd., 278.

<sup>142</sup> Vgl. Ebd.



den seien.<sup>143</sup> Rationale Lösungsvorschläge für den Großteil der Konflikte in westlichen Demokratien seien vor diesen Hintergrund weder wünschenswert noch realisierbar und bahnten vielmehr den Weg in eine postdemokratische Gesellschaft.<sup>144</sup> Es müsse daher anerkannt werden, dass nicht alle Konflikte lösbar seien und daher ein agonistisches Demokratiemodell begründet werden, in dem durch eine Einhegung der Konfliktarenen demokratischer Auseinandersetzung eine echte Wir-Sie-Unterscheidung möglich werde.<sup>145</sup> Somit positioniert sich Mouffe deutlich auf Seiten der Konsenskritiker, die eine Gefährdung der demokratischen Kultur durch einen überbordenden Liberalismus befürchten.

Damit wären wir bei einem zentralen Kritikpunkt kommunitaristischer Demokratietheorien am deliberativen Rationalitätsmodell angelangt. Theoretiker wie etwa Michael Walzer widersprechen, wie wir in (3.2) gesehen haben, der Annahme, dass Individuen sich alleine durch freie Wahl einer bestimmten Bewegung oder Gemeinschaft anschließen. Deliberative Elemente seien zwar ein Teil der demokratischen Prozeduren, jedoch gleichwertig mit anderen Elementen, wie dem Zugehörigkeitsgefühl zu sozialen Gruppen und den daraus resultierenden sozialen Konflikten. Diese Auseinandersetzungen seien nicht mit rationalen und diskurstheoretischen Mitteln zu lösen, da emotionale Faktoren dabei eine sehr große Rolle spielten.<sup>146</sup> Anstatt einer unrealistischen Einigung zwischen Ungleichen sei es entscheidend, dass man zu einer verträglichen Übereinkunft komme, um damit der Verbreitung von Ungleichheit, die von der Deliberation noch verstärkt werde, entgegenzuwirken.<sup>147</sup> Auch hier wird deutlich, dass eine Form der Konsensorientierung vorgesehen ist. Der situative politische und ethische Kontext schränkt einen übergreifenden Konsens jedoch unvermeidlich ein.

Einen weiteren interessanten Ansatz der Konsenskritik bietet Wolfgang Schluchter. Seine »kritizistische formale Verantwortungsethik« knüpft an Max Webers Feststellung des unvermeidlichen „Polytheismus der Werte“<sup>148</sup> an. Daraus leitet Schluchter eine Form des kritischen Prozeduralismus ab, der diskursiv herausarbeiten soll, worauf wir uns gerade *nicht* einigen können. „Jedenfalls ist dies einer der Wege, um den mit der Wertbeziehungslehre ungehemmten Dezisionismus zu bändigen. [...] Sie ist keine Institution der Versöhnung. Aber sie macht es möglich, daß sich der Kampf der Götter in einem rationalen Rah-

---

<sup>143</sup> Vgl. Mouffe, *Über das Politische*, 9.

<sup>144</sup> Zum Thema Postdemokratie vgl. Crouch, *Postdemokratie* u. Rancière, *Das Unvernehmen*.

<sup>145</sup> Vgl. Mouffe, "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?".

<sup>146</sup> Vgl. dazu: Walzer, *Vernunft, Politik und Leidenschaft*, 8.

<sup>147</sup> Hier wird die in (3.2) angesprochene Dichotomie zwischen Kommunitarismus und deliberativer Demokratie offenbar.

<sup>148</sup> Schluchter, *Unversöhnte Moderne*, 223.

men vollzieht.<sup>149</sup> Es wird hier ersichtlich, dass die Unmöglichkeit der Konsensorientierung keineswegs eine rationale Herangehensweise an die unübersichtliche Moderne einschränken muss. Auch Wertungsdiskussionen wären nämlich ohne rationale Diskursvoraussetzungen gar nicht denkbar.<sup>150</sup> Das ethische Ziel muss ein zivilisiertes Miteinander auch im Widerstreit sein, womit wir nah an Forsts Vorstellung des moralischen Dissens wären.

Die hier aufgeführten Kritikpunkte der deliberativen Demokratietheorie teilen eine zentrale Annahme: Dass eine Fokussierung auf die Qualität politischer Prozesse die Verschiebung politischer Teilhabe hin zu einer kleinen Gruppe intellektuell dazu fähiger Personen besiegeln würde. Es steht jedoch außer Zweifel, dass Habermas' Konzept im Grunde eine gegensätzliche Intention hat. Rationalität und Vernunft sind aus seiner Sicht diejenigen Elemente, die mit Hilfe festgelegter Verfahren ein Gleichgewicht zwischen dem Streben der Menschen nach Freiheit und Gleichheit ermöglichen sollen. Vernunft und Diskurs als nachmetaphysische Legitimationsgrundlagen lenken die Begründungsebene weg von illegitimer Autorität und Willkür.

Daniel Gaus kritisiert zu Recht die Verkennung der Tatsache, dass „Deliberation in der demokratietheoretischen Herleitung jene Prozesseigenschaft bezeichnet, die bereits im Modell nationalstaatlicher repräsentativer Demokratie die in den politischen Prozess eingespeisten individuellen Interessen erst in kollektiv verbindliche Entscheidungen übersetzt, die als legitim akzeptiert werden können.“<sup>151</sup> Habermas ist demnach ein Verteidiger radikal-demokratischer Werte, der die Notwendigkeit der Anpassung der politischen Prozesse an die epistemischen Notwendigkeiten erkannt habe. Kritik an Habermas' deliberativer Demokratie sei Gaus zufolge paradox, da diese aus dem normativen Projekt einer Gegenbewegung zur Deutungshoheit durch ökonomisch-liberale Demokratietheorien entstand.<sup>152</sup> Hierbei verkennt Gaus jedoch, dass auch normativ demokratiestärkende Theorien interne Mängel aufweisen können, die eine Ergänzung durch andere Komponenten erfordert. Die Betonung des Rechts, der diskursiven Verfahren und des Zwangs des besseren Arguments sind einerseits notwendige Prämissen für eine Stärkung partizipativer Elemente. Auf der anderen Seite muss man festhalten, dass ein solch hoher Anspruch an demokratische Verfahren auch andere, über den institutionellen und diskurstheoretischen Aspekt hinausgehende Voraussetzungen erfordert. Grundlegend für die gegenseitige Gewährung liberaler

---

<sup>149</sup> Ebd., 254.

<sup>150</sup> Vgl. Schwaabe, *Freiheit und Vernunft in der unversöhnten Moderne*, 292. Die Theorie des zivilisierten Widerstreits weist Parallelen mit Mouffes Theorie des Agonismus auf.

<sup>151</sup> Gaus, "Qualität statt Partizipation und Gleichheit?", 264f.

<sup>152</sup> Vgl. Ebd., 272.

Freiheitsrechte zur Sicherung der Volkssouveränität ist beispielweise die Fähigkeit zur *Toleranz*. Jene für das Funktionieren pluralistischer Demokratien entscheidende Tugend wurde von Rainer Forst theoretisiert und wird im Folgenden in den Kontext der deliberativen Demokratietheorie eingebettet.

#### *4.2. Toleranz als fundamentale Voraussetzung für moralische Konflikte*

Es wurde in (4.1) herausgearbeitet, dass eine Theorie der deliberativen Demokratie trotz ihrer in der Regel radikaldemokratischen Intention eine Projektionsfläche für den Vorwurf der Demokratieferne bietet. Es ist daher die zentrale Herausforderung für künftige deliberativ-theoretische Ansätze, diese Kritiken aufzunehmen und in eine Weiterentwicklung zu implementieren. Ein substanzieller Schritt in diese Richtung ist, wie in Kapitel 3 verdeutlicht wurde, die kritische Theorie der Gerechtigkeit von Rainer Forst. Auch er erkennt in dem rein prozedural-konsensualen Ansatz deliberativer Demokratie eine unzureichende Ausgestaltung für den Fall des Konflikts.<sup>153</sup> Sein Ansatz unterstreicht die Notwendigkeit *moralischer Imperative* in der nachmetaphysischen Moderne. Doch was ist die Grundvoraussetzung für die gegenseitige reziproke Zusicherung moralischer Werte? Forst entwickelte zur Beantwortung dieser Frage eine *kritische Theorie der Toleranz*: „Das Versprechen der Toleranz lautet, dass ein Miteinander im Dissens möglich ist.“<sup>154</sup>

In traditionell geprägten, repräsentativen Demokratien erscheint der Zusammenhang zwischen unserer herrschenden Staatsform und der Toleranz offensichtlich. Tatsächlich ist Forst zufolge wohl kaum ein anderer Begriff so umstritten wie jener der Toleranz und deren Bedeutung für die Demokratisierung einer Gesellschaft. Erinnerung sei an dieser Stelle an Goethes Urteil: „Toleranz sollte nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.“<sup>155</sup> Forst rekonstruiert die Geschichte der Toleranz, welche ihm zufolge analog zur Herausbildung eines neuen Verständnisses von Moral verlief und damit mit der Identität von Personen verknüpft sei. Eine intersubjektive Toleranztheorie müsse sich daher dem Grund-Recht auf Rechtfertigung dauerhaft unterordnen. Nur dann könne eine solche Theorie eine reflexiv-moralische sein und damit dem umfassenden Gerechtigkeitsprinzip entsprechen.<sup>156</sup> Forst orientiert sich hierbei an Kants Konzept der praktischen Vernunft, die „die Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen nicht entsprechend zurückweisbaren, moralisch verbindlichen Normen und ethischen Werten, die man von moralischen Erwägungen unabhängig normativ bejahen

---

<sup>153</sup> Vgl. Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, 15.

<sup>154</sup> Forst, *Toleranz im Konflikt*, 12.

<sup>155</sup> Goethe, „Maximen und Reflexionen“, 507. Zitiert nach: Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, 211.

<sup>156</sup> Vgl. Forst, *Toleranz im Konflikt*, 20.

oder ablehnen kann“<sup>157</sup> vorsehe. Toleranz sei somit eine „moralische Tugend der *Gerechtigkeit*“<sup>158</sup> und daher frei von metaphysischen Elementen.

Es ist also eine starke normative Füllung des Toleranzbegriffes nötig. Forst wagt sich an ein solches Unterfangen, in dem er zunächst die *Kernkomponenten* der Toleranz bestimmt. Da ist a) die *Ablehnungs-Komponente*, die den Unterscheid zwischen Indifferenz, Bejahung und Toleranz bestimmt. Diese Eigenschaften würden häufig mit Toleranz verwechselt, seien jedoch mit ihr nicht vereinbar.<sup>159</sup> Darüber hinaus sei b) eine *Akzeptanz-Komponente* vonnöten, „der zufolge die tolerierten Überzeugungen oder Praktiken zwar als falsch oder schlecht verurteilt werden, doch nicht in einem solchen Maße [...], dass nicht andere, positive Gründe für ihre Tolerierung sprechen.“<sup>160</sup> Wenn etwas schlicht nicht tolerierbar sei, müsse c) die *Zurückweisungs-Komponente* ins Spiel kommen. Diese Komponente speise sich aus den Gründen für die Akzeptanz von Positionen. Sie würden idealiter diskursiv bestimmt werden und gleichzeitig Grenzbestimmungen für den Toleranzbegriff liefern.<sup>161</sup>

In der politikgeschichtlichen Retrospektive gab es mehrere Formen der Toleranzausübung. Auch an dieser Stelle nimmt Forst eine definitorische Unterteilung vor, um die Formen der Toleranzausübung besser einordnen zu können. Im Kontext eines Staates basierten sie häufig auf unvollständigen *Konzeptionen* der Toleranz. Zu nennen sei hier beispielsweise die sogenannte „*Erlaubnis-Konzeption*“<sup>162</sup>, die eine Toleranz der Autorität gegenüber einer Minderheit ausdrückt, solange diese die Vorherrschaft der Autorität anerkenne. Häufig führten auch ermüdende Konflikte zu einer Form der *Koexistenz* und somit zu einer pragmatisch-instrumentell begründeten Form von Toleranz, verstanden als eine Art Waffenstillstand.<sup>163</sup> Moralisch und damit erstmals im Sinne von Forst ist diejenige Toleranzform, die aus *Respekt vor dem anderen* geübt werde. „*Respektiert* wird die Person des Anderen, *toleriert* werden seine Überzeugungen und Handlungen.“<sup>164</sup> Schätzt man die ethisch-kulturellen Überzeugungen anderer und akzeptiert sie nicht nur, unterstütze man die *Wertschätzungs-Konzeption* der Toleranz. Forst schränkt diese Art der Toleranz jedoch zu Recht ein, wenn er eine Grenze der Wertschätzung fordert, um die für die Toleranzaus-

---

<sup>157</sup> Ebd., 21.

<sup>158</sup> Ebd.

<sup>159</sup> Vgl. Ebd., 32.

<sup>160</sup> Ebd., 34.

<sup>161</sup> Vgl. Ebd., 38. Aus Platzgründen kann auf weitere interessante Ausführungen zu Paradoxien der Toleranz, die durch die einzelnen Komponenten entstehen, leider nicht eingegangen werden.

<sup>162</sup> Ebd., 43.

<sup>163</sup> Vgl. Ebd., 44f.

<sup>164</sup> Ebd., 46.

übung notwendige *Ablehnungs-Komponente* nicht zu gefährden.<sup>165</sup> Er verortet aktuelle Toleranzdebatten in westlichen Demokratien im Spannungsfeld zwischen der *Erlaubnis-Konzeption* und der *Respekt-Konzeption* und somit zwischen den Elementen der Macht und der Moral.<sup>166</sup> Wir haben es somit mit einer Weiterentwicklung in der Toleranzausübung zu tun, die jedoch häufig nicht die Konzeption vorweist, die Forst für eine Etablierung einer funktionierenden Rechtfertigungspraxis für nötig hält. Die ideale Grundlage einer gelebten Rechtfertigungspraxis kann konsequenterweise nur die *Respekt-Konzeption* bieten.

Es ist ersichtlich geworden, dass ein unbestimmter Begriff der Toleranz keine selbsterklärende Definition ihrer Rolle in zeitgenössischen Demokratietheorien bietet. Forst knüpft den Begriff im Hinblick auf seine deliberative Demokratietheorie sinnvollerweise an das grundlegende Recht auf Rechtfertigung an, um einen normativen Anknüpfungspunkt zu bieten. Die davon ausgehenden Prinzipien und Begründungen sollen durch die ihnen innewohnende Reziprozität und Allgemeinheit den bloßen *Begriff* der Toleranz in eine unantastbare *Tugend* umwandeln: „Toleranz ist somit dann eine positive Haltung oder Praxis, wenn sie zu etwas Gutem dient, d.h. wenn sie um willen der Realisierung höherstufiger Prinzipien oder Werte gefordert und dadurch gerechtfertigt ist.“<sup>167</sup> Durch ihren dann vorhandenen höherstufigen Charakter könne die Toleranz wechselseitig verbindlich gemacht und somit die Grenzlinie des Begriffs unparteiisch gezogen werden. Es ist in diesem Zusammenhang wichtig zu betonen, dass das normative Ziel von Forsts Toleranzkonzept nicht die *Aufhebung* des Streits ist, wie es Habermas und seinem konsensorientierten Verfahren der Demokratie vorgeworfen wird. Es soll vielmehr ermöglicht werden, unvermeidbaren Dissens unter Einbeziehung der Perspektiven und Positionen anderer respektvoll und tolerant austragen zu können.

Für die Gewährung des basalen Rechts eines jeden Menschen auf Rechtfertigung ist die Toleranz also eine der wichtigsten, wenn nicht *die* wichtigste Voraussetzung. Sie kommt dort zum Einsatz, wo die Bürger „bereit sein müssen, ihre Ansprüche reziprok-allgemein zu begründen“<sup>168</sup> und auch dort, wo eine Begrenzung der Reziprozität und Allgemeinheit erforderlich sei. Dies könne beispielsweise der Fall sein, wenn eigene Wahrheitsansprüche auf legitime Einwände anderer treffen und dies eingesehen werden müsse.<sup>169</sup> Analog Habermas' Konzeption von Recht und Diskurs wird bei Forst auch die Toleranz durch eine wechselseitige Konzeption zu einer gerechten Toleranz und ist somit keine

---

<sup>165</sup> Vgl. Ebd., 48.

<sup>166</sup> Vgl. Ebd., 675.

<sup>167</sup> Ebd., 50.

<sup>168</sup> Ebd., 677.

<sup>169</sup> Vgl. Ebd.

von oben oktroyierte Norm. Da eine solche Toleranztheorie keinen *vollständigen*, sondern einen *grundlegenden* Konsens zur Ermöglichung eines lebhaften Dissens herstellen möchte, enthält sie keine Elemente, die eine solche Oktroyierung vermuten lassen.<sup>170</sup> Der moralische Konsens bietet somit den wichtigen Raum für eine „*ethisch-pluralistische Gesellschaft*“, die neben einer „*politische(n) Gemeinschaft ethischer Gemeinschaften*“ existiere.<sup>171</sup> Nur so könne eine Gesellschaft bestehen, die von einem tatsächlich neutralen Recht geschützt sei. Dieses Recht ist, analog zur Rechtstheorie von Habermas, ebenfalls reziprok und allgemein konzipiert. Wenn jedoch offensichtliche Missachtungen bestimmter Gruppen jenseits reziprok-allgemeiner Gründe festzustellen seien, dürfe das Recht auch in bestimmten Kontexten ethnische Identitäten besonders anerkennen.<sup>172</sup>

Die Frage nach der Zusammengehörigkeit von Demokratie und Toleranz lässt sich also mit dem Prinzip demokratisch-diskursiver Rechtfertigung beantworten. Nur reziproke Verfahren können die Elemente der Toleranz auch in die Praxis umsetzen. Es wird anhand von Forsts Ausführungen klar, dass die Toleranz weniger eine Voraussetzung für die Demokratie ist, sondern umgekehrt nur radikale Demokratie eine Voraussetzung für die Ausübung von Toleranz im Sinne des Rechts auf Rechtfertigung sein kann. Es ist daher ein wechselseitiges Verhältnis beider Elemente nötig, um beide vollends entfalten zu können. „Die Toleranz ist in diesem Sinne eine wesentliche demokratische Tugend und essenziell für das Gelingen einer unparteilichen Rechtfertigung.“<sup>173</sup>

### *4.3. Plädoyer für eine gerechtere Ausgestaltung deliberativer Demokratie*

Deliberative Demokratietheorien ziehen ihre normative Kraft aus der Feststellung einer Verselbstständigung ökonomischer Imperative, die das Fortbestehen einer demokratischen Gesellschaft gefährden. Die sozial inklusive und prozedurale Ausgestaltung vereint alle deliberativen Theoretiker. Jürgen Habermas liefert wichtige Implikationen für eine Gerechtigkeitstheorie, die nur aus der gesellschaftskritischen Diagnose der Moderne heraus entstehen kann. Daher ist es wichtig zu betonen, dass in Habermas deliberativem Konzept durchaus ein fundamentales normatives Gerechtigkeitsethos eingebettet ist. Dies wird beispielsweise deutlich, wenn er feststellt, dass mit „der wachsenden Ungleichheit von ökonomischen Machtpositionen, Vermögenswerten und sozialen Lebenslagen [...] die faktischen Voraussetzungen für eine chancengleiche Nutzung gleichverteilter rechtlicher Kom-

---

<sup>170</sup> Für eine detaillierte Auflistung, was eine Toleranzkonzeption *nicht* soll, vgl. Ebd., 679.

<sup>171</sup> Ebd., 680f.

<sup>172</sup> Ein Beispiel ist die Einführung einer Frauenquote in Vorständen von Dax-Unternehmen. In diesem Fall müsse die herrschende gesellschaftliche Intoleranz mit einer rechtlichen Intoleranz dessen beantwortet werden. Vgl. Ebd., 685.

<sup>173</sup> Ebd., 677.

petenzen tatsächlich immer weiter zerstört worden“<sup>174</sup> sind. „Wenn der normative Gehalt von Rechtsgleichheit nicht vollends in sein Gegenteil verkehrt werden sollte, müssten einerseits die bestehenden Privatrechtsnormen inhaltlich spezifiziert, müssten andererseits soziale Grundrechte eingeführt werden, die Ansprüche auf eine gerechtere Verteilung des gesellschaftlich produzierten Reichtums und auf einen wirksameren Schutz von gesellschaftlich produzierten Gefahren begründen.“<sup>175</sup> Kritiker wie Mouffe oder Jörke verkennen daher möglicherweise, wenn sie Habermas’ Theorie eine liberale nennen, dass der Ursprung der Theorie ein genuin sozialkritischer ist. Eine deliberative Demokratietheorie ist in ihrem Kern durch eine kritische Position gekennzeichnet, die auch Habermas beibehält.

Nichtsdestotrotz kann in der Auseinandersetzung mit der Habermas’schen deliberativen Demokratietheorie der Eindruck entstehen, dass die gesellschaftskritische Komponente seiner Theorie gegenüber den vernunftgeleiteten Erkenntnissen in den Hintergrund geraten sind. Zu stark erscheint an manchen Stellen die Betonung der Diskurstheorie sowie der prozeduralen Rechtstheorie als Lösungsansatz für die krisenhafte Verstetigung der ökonomischen und gesellschaftlichen Modernisierung. In einer Zeit ohne metaphysische Letztbegründung braucht es für eine gerechte Theorie der Moderne womöglich mehr als die Besinnung auf die aufklärerischen Elemente der Neuzeit, wie beispielsweise Sprache oder Vernunft. Das liegt erstens daran, dass viele derjenigen, die Habermas inkludieren will, nicht über die nötigen materiellen, zeitlichen und intellektuellen Ressourcen verfügen, um seinen hohen kognitiven und zeitlichen Ansprüchen gerecht zu werden. Ihr kognitiver und zeitlicher Mangel bietet darüber hinaus Raum für politische Populisten. Diese könnten sich durch öffentlichkeitswirksame Parolen die mangelnden Ressourcen der Staatsbürger zunutze machen. Zweitens ist die Vorstellung, dass im diskursiven Verfahren deliberierende Akteure durch den zwanglosen Zwang des besseren Arguments geleitet werden, in einigen gesellschaftlichen Kontexten unrealistisch, um nicht zu sagen utopisch. Eine vollständige Besinnung auf einen Konsens könnte nämlich implizieren, dass es *eine* richtige Lösung für ein Problem gibt, auf die sich rationale Diskursteilnehmer bloß einigen müssten. Eine solche Annahme stützt durchaus den von Kritikern vorgebrachten Vorwurf der Elitendeliberation, da die Entscheidungsfindung so auf Dauer in den Händen weniger gut Informierter liegen könnte. Solche Verhältnisse könnten schnell zu Machtmissbrauch durch die herrschenden Eliten führen. Ein solches technokratisches Szenario ist vielmehr demokratiegefährdend als demokratiefördernd und kann damit nicht im Sinne einer gerechten deliberativen Demokratietheorie sein.

---

<sup>174</sup> Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, 302.

<sup>175</sup> Ebd.

Es fällt weiterhin schwer, alleine mit den Mitteln der diskursiven Vernunft einen moralisch belastbaren Grund zu finden, wieso sich Akteure mit unterschiedlichen Voraussetzungen, Präferenzen und ethischen Vorstellungen auf einen rationalen und vernünftigerweise nicht zurückweisbaren Konsens einigen sollten. Ein solcher Konsens ist, um mit Schluchter zu sprechen, in der Zeit polytheistischer Wertorientierungen weder möglich noch erstrebenswert. Das hauptsächliche Ziel der deliberativen Demokratietheorie müsste daher ein anderes sein. Sie muss sich von der ihr innewohnenden Vorstellung lösen, dass der Kern der Demokratie durch einen übergreifenden Konsens ausgemacht werde. Demokratie besteht vielmehr aus dem Widerstreit der ethischen und politischen Positionen. Der moralische Dissens könnte dann den Habermas'schen Raum der Gründe für weitere Begründungen öffnen, die sich zwar ethisch unterscheiden, aber moralisch nicht vernünftigerweise zurückzuweisen sind. Hierfür ist eine moralische Grundlage nötig, die möglichst viele verschiedene ethische Positionen aufnehmen kann. An dieser Stelle kommt erneut die Tugend der Toleranz ins Spiel. Denn nur durch eine solche möglichst umfassend geteilte Tugend könnten sich die unübersichtlich vielen Positionen in einem zivilisierten Widerstreit anerkennen, ablehnen oder zurückweisen. Es sollte das Ziel sein, möglichst viele ethische Positionen vernünftigerweise in den moralischen Konflikt einzuspeisen.

Ein weiterer Grund für die Besinnung auf einen moralischen Dissens könnte auch die dezisionistische Ebene der Demokratie sein. Ein konsensorientiertes Verfahren erfordert, falls es überhaupt zu einem Ende kommt, sehr große zeitliche Ressourcen. In einer immer komplexer werdenden Gesellschafts- und Weltordnung stellt sich auch die Frage neu, wie viel Zeit die Demokratie heutzutage verträgt. Es steht also die Frage nach dem Verhältnis von Demokratie und einer immer schneller werdenden Globalisierung im Raum. Es ist in diesem Kontext nicht auszuschließen, dass eine Beschränkung auf den moralischen Dissens aus dezisionistischer Sicht eine sinnvolle Konzeption darstellt. Bei Habermas sowie bei Forst entsteht teilweise der Eindruck, dass das dezisionistische Element der Demokratie als Antipode zum prozeduralen Element gesehen wird. Für eine prozedurale, aber gleichsam effektive Form der Volksherrschaft wäre eine Neubestimmung des Verhältnisses prozeduraler und dezisionistischer Elemente wünschenswert. Auch die radikale Demokratie sollte eine Entscheidungsorientierung beinhalten und von ihren Entscheidungen profitieren können.

Bei der deliberativen Demokratietheorie von Jürgen Habermas handelt es sich also um eine im Kern kritische Theorie, die aufgrund ihrer rational-pragmatischen Ausgestaltung einen Mangel an Elementen der moralischen Gerechtigkeit aufweist. Um eine Krisen-



diagnose der Moderne treffen zu können, muss man sich automatisch mit den Krisensymptomen befassen. Wenn Habermas strukturelle und demokratiegefährdende ökonomische Ungleichheiten diagnostiziert, dann impliziert dies auch, dass andere Akteure von dieser Ungleichheit in Form von Machtzuwachs profitieren. Es ist daher eine normativ-theoretische Ergänzung der Habermas'schen deliberativen Demokratietheorie nötig, die ihren radikaldemokratischen Kern stärker hervorhebt. Rainer Forsts kritische Theorie der Gerechtigkeit liefert einen wichtigen Beitrag für ein solches Unterfangen. Ganz in der Tradition der *Frankfurter Schule* interpretiert er die Habermas'sche Demokratietheorie neu und erweitert sie um den Aspekt der Moral. Das grundlegende Recht eines jeden Menschen auf Rechtfertigung präzisiert das Versprechen umfassender Gerechtigkeit der deliberativen Demokratietheorie. Dieser moralisch und vernünftigerweise nicht zurückweisbare Grundsatz könnte in der entstehenden neuen Unübersichtlichkeit eine gewisse nachmetaphysische Letztbegründung darstellen. Eine grundlegende Tugend, die hierfür nötig ist, ist die Tugend der Toleranz. Sie ist Voraussetzung dafür, dass sich die Mitglieder einer Gesellschaft gegenseitig das Recht auf Rechtfertigung zuerkennen, mit dem auch das Versprechen sozialer Gerechtigkeit einhergeht. Denn nur in einer sozial inklusiven und gleichberechtigten Gesellschaft haben alle Menschen die Möglichkeit, ihr Recht auf Rechtfertigung in Anspruch zu nehmen.<sup>176</sup> Forst liefert das *moralisch-gerechtfertigte* Fundament, um die Möglichkeit einer gerechten deliberativen Demokratie zu wahren. Die kritische Theorie der Gerechtigkeit, der auch eine Toleranztheorie innewohnen muss, ermöglicht einerseits die Freiheit zum vernünftigen Handeln und bremst andererseits die Freiheit der *selbstgerechten* Vernunft, welche die Freiheit anderer einschränkt. Diese Einschränkung äußert sich in deliberativ-demokratischer Hinsicht in der Behinderung an der Teilnahme an diskursiven Verfahren und damit auch in der Verwehrung des Rechts auf Rechtfertigung. Diese Krisendiagnose macht Habermas genauso wie Forst, mit dem Unterschied, dass Habermas den entscheidenden normativen Schritt hin zu einer radikalen Gerechtigkeitstheorie nicht geht. Stattdessen betont er die *Vermutung* der Vernunft und verleiht seinem Glauben an die Konsensfähigkeit diskursiv agierender Menschen Ausdruck.

Forsts Theorie stärkt also nicht nur die moralische Komponente der Deliberation, sie liefert auch eine *präzisere Gesellschaftskritik* als Habermas' Grundlagentext zur deliberativen Demokratietheorie. Sie erkennt, dass das Gerechtigkeitsversprechen eine funda-

---

<sup>176</sup> Erwähnt sei an dieser Stelle die neueste Studie der Bertelsmann-Stiftung zur politischen Partizipation und der Demokratiezufriedenheit vor der Bundestagswahl 2013. „Ob jemand wählen geht, hängt demnach erheblich davon ab, wo er wohnt, welche Freunde er hat und ob in seiner Familie über Politik gesprochen wurde. Zudem bleiben immer mehr Einkommensschwache und Bildungsferne am Wahlsonntag zu Hause.“ Petersen, Hierlemann u.a., "Gesplattene Demokratie", 8.

mentale moralische Grundlage benötigt, über die bisher kein Konsens in der Gesellschaft besteht. Eine deliberative Demokratietheorie muss also stetig versuchen, die Beteiligungsmöglichkeiten derjenigen, die unter diesem nicht vorhandenen Konsens leiden, zu stärken. Gleichwohl ist festzuhalten, dass sowohl Forsts Theorie der Gerechtigkeit als auch Habermas' Konsensstheorie nur in Kombination miteinander eine breite Basis für eine künftige kritische Demokratietheorie bilden können. Die Konsensutopie von Habermas ist für die Vision einer gerechten Gesellschaft genauso entscheidend wie die Konflikttheorie von Forst. Anstatt der Frage »Vernünftiger Konsens *oder* moralischer Konflikt?« muss es also heißen: »Vernünftiger Konsens *und* moralischer Konflikt«.

## 5. Fazit

Diese Abschlussarbeit sollte aus normativer Sicht erläutern, wieso die deliberative Demokratietheorie von Jürgen Habermas durch die kritische Theorie der Gerechtigkeit von Rainer Forst eine substanzielle politiktheoretische Weiterentwicklung erfährt. Die wichtigsten Elemente der jeweiligen Theorien wurden rekonstruiert und bilden die analytische Basis für eine kritische Auseinandersetzung mit den strukturellen Defiziten von rational veranlagten deliberativen Demokratietheorien. Es ist in diesem Zusammenhang argumentiert worden, dass die deliberative Demokratie aus Sicht von Jürgen Habermas einen Überschuss an Konsensdenken aufweist, der den im Grunde kritischen Standpunkt der Theorie untergräbt.

Das Recht und die intersubjektive Öffentlichkeit sind, wie wir gesehen haben, grundlegende Elemente, um die Herrschaft administrativer Macht stärker mit der informellen Machtsphäre zu verzahnen beziehungsweise die administrative Macht zu begrenzen. Nur durch eine mündige und aufgeklärte Bürgerschaft, die durch immerwährende Deliberation ständigen Rechtfertigungsdruck auf politisch gewählte Repräsentanten ausübt, ist die Gewährung eines Verfahrens gegeben, die eine dynamische, von Imperativen der Verwaltung befreite Demokratie bedingen kann. Durch die von Habermas begründeten diskurstheoretischen Voraussetzungen ist ein Austausch unter Mitgliedern einer Zivilgesellschaft auf Augenhöhe und unter Berücksichtigung gemeinsamer sprachlicher Standards möglich. Das Recht ist wiederum die juristische Umrahmung dieser informellen Praxis, die bei funktionalen Dissonanzen eine Scharnierfunktion einnehmen soll.

Durch die Auseinandersetzung mit der kritischen Theorie der Gerechtigkeit von Rainer Forst ist offensichtlich geworden, dass eine moralische Herangehensweise an die deliberative Demokratietheorie eine sinnvolle Ergänzung der Habermas'schen Vernunfttheorie darstellen kann. Wenn eine deliberative Demokratietheorie für alle ihre Staatsbürger tatsächlich die Elemente der Reziprozität und Allgemeinheit vorweisen soll, muss sie sich auf eine gerechte und damit moralische Grundlage stützen können. Um eine solchen normativen Unterbau herzustellen, könnte sich die Implementierung von Forsts gerechtigkeitsstiftenden Tugenden wie Solidarität, Fairness und Toleranz als sinnvoll erweisen. Es sollte verdeutlicht werden, wie die deliberative Demokratietheorie durch eine stärker sozialkritische und pluralistische Ausgestaltung wieder ihr Kernanliegen, administrative Macht durch Diskurs, Öffentlichkeit und Rechtfertigung einzuschränken, hervorbringen könnte.

Die zukünftige Auseinandersetzung mit der deliberativen Demokratietheorie wird sich, wenn sie als kritische Theorie verstanden werden soll, verstärkt mit der Frage der Rechtfertigungsverhältnisse beschäftigen müssen. Ausgehend von dieser Prämisse ergeben sich weitere Forschungsfragen, die in dieser Arbeit nur angeschnitten werden konnten. Beispielsweise gilt es weiter zu erforschen, wie die prozedurale Ebene der deliberativen Demokratietheorie mit der dezisionistischen Ebene in Einklang gebracht werden kann. Antworten auf diese Frage beinhalteten, wie wir gesehen haben, häufig die Einschränkung der prozeduralen Ebene.

Weiterhin ist in dieser Abschlussarbeit die Ebene der Transnationalisierung, beispielsweise durch die Entwicklung der Europäischen Union, nicht eingehend thematisiert worden. Im Hinblick auf die zeitgenössische und kommende Forschung zur deliberativen Demokratietheorie wird diese Ebene ebenfalls eine entscheidende Rolle spielen.<sup>177</sup> Im Zuge der Globalisierung ist die Verschiebung der Gewichtung vom Kriterium der *Partizipation* hin zur als *Qualität* definierten Effizienz am deutlichsten zu Tage getreten – gerade durch die von Habermas kritisierten ökonomischen Imperative.

Die zentrale Frage in der weiteren normativen Ausgestaltung deliberativer Demokratietheorien wird daher sein, wie moralische Grundlagen in einer sich ständig verändernden Rechtfertigungsordnung infolge der Globalisierung verankert werden können. Mit anderen Worten: Es muss den Teilnehmern einer Gesellschaft vermittelt werden, wieso eine Besinnung auf das Rechtfertigungsprinzip das Zusammenleben in der ethisch-politischen Gemeinschaft *verbessern* könnte. Dass dies in Zeiten der Anonymisierung, Überforderung und Entpolitisierung ein unrealistisches oder utopisches Unterfangen sei, darf als Argument nicht zählen. Das Projekt einer deliberativen Demokratie gleicht einem ständigen Lernprozess, der von einem – auf den ersten Blick – utopischen Ausgangspunkt aus die aktuellen Rechtfertigungsverhältnisse hinterfragt und die Öffentlichkeit zu einer moralisch konflikthaften Deliberation darüber animieren soll. Denn: „Moralisch reflektierende Bürger müssen zu einer gemeinsamen Rechtfertigung der Gerechtigkeitsprinzipien fähig und bereit sein, [...] sozusagen ein *ethisch-politisch-moralisches Überlegungsgleichgewicht* herstellen. Dies ist eine Aufgabe für autonome Personen, die hohe kognitive und volitive Anforderungen stellt und nicht konfliktfrei ablaufen wird.“<sup>178</sup>

---

<sup>177</sup> Habermas etwa lieferte im Laufe der letzten Jahre zahlreiche Beiträge zur Situation Europas und der EU. Vgl. Habermas, *Zur Verfassung Europas*.

<sup>178</sup> Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, 154f.

## Literaturverzeichnis

- Becker, Werner, *Die Freiheit, die wir meinen. Entscheidung für die liberale Demokratie*, München u.a. 1984.
- Behnhabib, Seyla, "Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy", in: *Constellations I* (1994), 25-53.
- Bessette, Joseph, "Deliberative Democracy. The Majority Principle in Republican Government", in: Goldwin, Robert A. u. Schambra, William A. (Hg.): *How Democratic is the Constitution?*, Washington D.C. 1980, 102-116.
- Bohman, James, *Public Deliberation*, Cambridge (MA) 1996.
- Buchstein, Hubertus u. Jörke, Dirk, "Das Unbehagen an der Demokratietheorie", in: *Leviathan 31:4* (2003), 470-495.
- Cohen, Joshua, "Deliberation and Democratic Legitimacy", in: Hamlin, Alan (Hg.): *The Good Polity. Normative Analysis of the State*, Oxford u.a. 1989, 17-34.
- Crouch, Colin, *Postdemokratie*, Berlin 2011.
- Dahl, Robert A., *Democracy and Its Critics*, New Haven u.a. 1989.
- Dewey, John, *The Public and Its Problems*, Denver 1954.
- Etzioni, Amitai, *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*, New York 1993.
- Forst, Rainer, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 2007.
- , *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1996.
- , *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*, Berlin 2011.
- , *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Main 2003.
- Gaus, Daniel, "Qualität statt Partizipation und Gleichheit? Eine Bemerkung zum epistemischen Sinn von Demokratie", in: *Leviathan 41:2* (2013), 264-290.
- Gutmann, Amy u. Thompson, Dennis F., *Why deliberative democracy?*, Princeton 2004.
- Habermas, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main 1999.
- , *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main 1991.
- , *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1992.
- , "Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie", in: ders. (Hg.): *Ach, Europa. Kleine Politische Schriften XI*, Frankfurt am Main 2008, 138-191.
- , *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012.
- , *Theorie des kommunikativen Handelns. Zweiter Band. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main 1981.
- , "Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie", in: ders. (Hg.): *Philosophische Texte/4*, Frankfurt am Main 2009, 140-153.
- , "Volkssouveränität als Verfahren", in: ders. (Hg.): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1992, 600-631.
- , "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", in: Habermas, Jürgen u. Luhmann, Niklas (Hg.): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main 1971, 101-141.
- , *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2004.
- , *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Berlin 2011.

- Horkheimer, Max u. Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main 2011.
- Jörke, Dirk, "Das Versprechen der Demokratie und die Grenzen der Deliberation", in: *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 20:3-4 (2010), 269-290.
- Landwehr, Claudia, "Demokratische Legitimation durch rationale Kommunikation. Theorien deliberativer Demokratie", in: Lembcke, Oliver (Hg.): *Zeitgenössische Demokratietheorie/1*, Wiesbaden 2012, 355-385.
- Luhmann, Niklas, *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Frankfurt am Main 1999.
- Manin, Bernard, "On Legitimacy and Political Deliberation", in: *Political Theory* 15:3 (1987), 338-368.
- Mouffe, Chantal, "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?", in: *Social Research* 66:3 (1999), 745-758.
- , *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt am Main 2007.
- Petersen, Thomas; Hierlemann, Dominik u.a., *Gespaltene Demokratie. Politische Partizipation und Demokratiezufriedenheit vor der Bundestagswahl 2013*, [http://www.bertelsmann-stiftung.de/cps/rde/xbcr/SID-6E6C46E0-D218AFF1/bst/xcms\\_bst\\_dms\\_37989\\_37990\\_2.pdf](http://www.bertelsmann-stiftung.de/cps/rde/xbcr/SID-6E6C46E0-D218AFF1/bst/xcms_bst_dms_37989_37990_2.pdf) (Letzter Aufruf: 07.01.2014).
- Rancière, Jacques, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt am Main 2002.
- Rawls, John, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main 2003.
- Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, London u.a. 2008.
- Schaal, Gary S. u. Heidenreich, Felix, "Quality versus Equality? Liberale und deliberative Ideale politischer Gleichheit", in: *Österreichische Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 36:1 (2007), 23-38.
- Schluchter, Wolfgang, *Unversöhnte Moderne*, Frankfurt am Main 1996.
- Schumpeter, Joseph A., *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Bern 1946.
- Schwaabe, Christian, *Freiheit und Vernunft in der unversöhnten Moderne. Max Webers kritischer Dezisionismus als Herausforderung des politischen Liberalismus*, München 2002.
- Taylor, Charles, "Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus", in: Honneth, Axel (Hg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main u.a. 1994, 104-130.
- Walzer, Michael, *Vernunft, Politik und Leidenschaft. Defizite liberaler Theorie*, Frankfurt am Main 1999.