

*I. Einleitung:
Demokratie zwischen
Verständigung, Revolte
und Vertrauen*

Vergleichbar der Nahrung, des Obdachs und der Kleidung für die Existenz des Menschen, so unentbehrlich erscheint das *Recht* für das Leben in sozialen Beziehungen. Es ist notwendig, um auf beschränktem Raum gemeinsam zu leben. Recht ermöglicht, unvermeidliche soziale Konflikte durch Verfahren und Regeln so zu lösen, dass sie nicht zu Gewalt entarten. Es ist Grundlage notwendiger Kooperation in der Gesellschaft. *Politik* bedeutet das auf ein Gemeinwesen (die Polis) und die Gestaltung ihres Rechts bezogene Handeln. Politische Ordnung ist der Rahmen, in dem das Recht einer Gesellschaft geschaffen, erhalten, erneuert und gepflegt wird.

Demokratie zeichnet sich dadurch aus, dass rechtliche Ordnung von unten, von der Gemeinschaft her konstituiert wird und grundsätzlich auf das Einverständnis oder zumindest auf die Einsicht der Betroffenen in die Notwendigkeit gemeinsamer Regeln baut, und darum befolgt wird. Statt soziale Spannungen mit Gewalt zu lösen, werden sie durch kommunikative Prozesse aufgefangen, zu argumentativen Auseinandersetzungen verdichtet und in Entscheidungsverfahren, die für alle wenigstens einsehbar oder akzeptabel sind, entschärft. Solche Verfahren führen zu verbindlichen Entscheidungen, die Stabilität gewährleisten und auch gegenüber Abweichenden – allenfalls mit kollektiver Anstrengung, aber stets nach dem Grundsatz der Verhältnismässigkeit – durchgesetzt werden.¹

Dieser demokratischen Lösung liegt eine höchste kulturelle Lernerfahrung und Einsicht zu Grunde, nämlich dass sozialer Friede, kollektives Wohlergehen und Verminderung von Not und Erniedrigung auf Dauer nur zu sichern sind, wenn die Bedürfnisse nach Selbstbestimmung jedes Menschen ernst genommen werden. Der Verfassungsstaat gibt dieser Erkenntnis dadurch Ausdruck, dass er die Individuen als gleichwertig behandelt. Er räumt ihnen allen eine reelle Chance der Mitgestaltung der politischen Ordnung ein, in der sie leben. Diese gleiche Chance findet konkret Gestalt in der Zuerkennung gleicher Grundrechte und gleicher politischer Rechte. Mit dieser Freiheit wird auch das in einer Gesellschaft vorhandene Wissen optimal fruchtbar gemacht.

Die europäische Aufklärung leitete solche *Gleichwertigkeit* idealistisch aus der gleichen Vernunftbegabung aller Menschen her. In der zeitgenössischen Sozialphilosophie wird sie auch in der für alle Menschen typischen Sprachfähigkeit gesehen. Die Sprache erscheint mit ihren Regeln und Konventionen als das Gerüst, innerhalb dessen Vertrauen in rechtliche Verständigung wachsen kann. Noch pragmatischer ist die Einsicht, dass alle menschlichen Wesen die Möglichkeit der Erfahrung von Leid, Schmerz, Erniedrigung, Freude und Wohlsein miteinander teilen.²

Man kann für die Forderung nach politischer Gleichheit auch einen anderen Ausgangspunkt wählen: die Erfahrung, dass jede Unterdrückung von Menschen durch Menschen den Keim des Konflikts und der Gewalt in sich trägt. Betrachtet man diese rebellische Potentialität realistisch, ist es sinnvoll, die Stimme jedes Menschen ernst zu nehmen und seiner Befindlichkeit, aber auch seinen Überzeugun-

gen und seinem Wissen Ausdrucksmöglichkeiten zu verschaffen. Die Anerkennung des andern als gleichwertig lässt auf Dauer keine Herr- und Knecht-Verhältnisse und keine entsprechenden rigiden Herrschaftsstrukturen zu. Die menschliche Energie wird damit nicht wie in einem von oben auferlegten Herrschaftssystem für Unterdrückung, Angst und Manipulation verbraucht, sondern für Auseinandersetzung, Abwägung und Koordination eingesetzt. Die Demokratie nutzt die spezifisch humane Fähigkeit zur *Revolte* (Camus)³ für Prozesse und Verfahren, in denen ungerechte Machtverhältnisse benannt, politische Anliegen artikuliert und öffentlich gemacht werden können, bevor der gewaltsame Umbruch und Aufstand droht. Von solcher Erfahrung geht auch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 aus: Die Präambel der Erklärung hält fest, dass «die Nichtanerkennung und Verachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei geführt haben» und dass es somit «notwendig ist, die Menschenrechte durch die Herrschaft des Rechtes zu schützen, damit der Mensch nicht gezwungen wird, als letztes Mittel zum Aufstand gegen Tyrannei und Unterdrückung zu greifen». Mit der Anerkennung der gleichen Möglichkeit zu Kritik und Mitgestaltung wird – abgesehen von der Verhütung gewaltsamer Konfliktlösung – auch die grösste Chance für eine freiwillige Befolgung der Rechtsordnung geschaffen.

Guten Herrschern, aber auch Despoten mag es zwar auch gelingen, durch ihre Vorrangstellung und Autorität auf Zeit eine Friedensordnung und sogar eine gewisse allgemeine Wohlfahrt sicherzustellen. Das sozial integrierende Vertrauen und die daraus fliessende Rechtssicherheit sind aber auf die Person oder die herrschende

Gruppe fokussiert und in dieser Abhängigkeit labil. Die demokratische Verfassungsordnung ist demgegenüber zeitlich offen, nicht auf einzelne Personen und Gruppen konzentriert; sie baut nicht auf zeitlich erfolgreiche, emotional (Charisma) oder physisch (Zwang) bewirkte Unterwerfung und Herrschaft, sondern auf Einsicht und Erfahrung, die immer wieder aktualisiert werden müssen. Die Möglichkeit des Umbruchs bleibt permanent offen. Ja, sie ist in gewissem Sinn das für die Demokratie spezifische, stabilisierende Element, weil sie Lernfähigkeit und notwendigen Wandel – entsprechend der Änderung sozialer und individueller Bedürfnisse – mit sicherstellt.

In der Demokratie wird der latente Widerstand jedes Menschen gegen Fremdbestimmung und sein Drang zu Autonomie fruchtbar gemacht in Verfahren und allgemein umschriebenen Zuständigkeiten, die grundsätzlich allen offen stehen. Diese demokratischen Einrichtungen sind nicht Zaubereien, mythische Rituale oder aus abstrakter Spekulation gewonnene Techniken, sondern sie überzeugen durch ihre Evidenz, ihre Anlehnung an alltägliche menschliche Praktiken der Konfliktlösung, wie Sprache, Reden und Zuhören, und andere Formen zwischenmenschlicher *Verständigung*. So spiegelt das Parlament die Problemlösung durch mündliches Verhandeln, die Justiz die naheliegende Vermittlung durch einen an einem Streit unbeteiligten Dritten und das kollegiale Regierungssystem (der Schweiz) die vernunftleitende Auseinandersetzung unter Gleichen. Diese Verfahren sind grundsätzlich darauf angelegt, Bedürfnisse, Verschiedenheit und Dissense transparent zu machen und Möglichkeiten der Zustimmung, des Nachgebens, des Verzichts

und des Kompromisses zu öffnen, so dass Verständigung, Vermittlung und praktische Konkordanz möglich werden.

Die demokratischen Formen der Kooperation und Konfliktlösung sind von geschichtlichen Erfahrungen getragen, die das *Vertrauen* in ihre Wirksamkeit rechtfertigen. Solches Vertrauen stellt ein notwendiges Sozialkapital dar, das in der politischen Praxis immer wieder erneuert werden muss, das aber auch verspielt werden kann. Das Vertrauen in demokratische Prozesse ist nicht nur geschichtlich genährt, sondern steht kritischer Reflexion offen und ist in gegenwärtigen Erfahrungen überprüfbar. Die politisch handelnden Bürger sind nicht von der Bürde entlastet, die Institutionen des Verfassungsstaates immer wieder selber zu schaffen, zu erneuern und zu pflegen. Die Geschichte ist keinem Ganzen der Vernunft (Hegel) unterworfen, in dem sich die vernünftigen Institutionen des Rechtsstaates auch historisch sozusagen über die Köpfe der Bürger hinweg oder hinter ihrem Rücken realisieren würden.⁴ Das Vertrauen in die Praxis der Demokratie hebt sich ab von einem blinden, durch Verführung, Charisma oder Abrichtung (L. Wittgenstein) erwirkten Vertrauen in einen Führer oder in Institutionen, die sich nicht dem Denken und der Erfahrung als revidierbare Grössen stellen, sondern sich gegenüber Kritik ideologisch immunisieren und den Abweichenden zum Feind stempeln.

Die Hoffnung der Demokratie gilt letztlich nicht so sehr dem Automatismus formal definierter Institutionen, sondern wesentlich dem praktizierten Stil des Umgangs mit politischen Fragen, auf den die Mitglieder aufgrund

gemeinsamer Erfahrung vertrauen dürfen.⁵ Die demokratische Art sozialer Daseinsbewältigung lebt somit auch von der elementaren Rücksichtnahme, die menschliches Zusammenleben auf allen Gebieten und Ebenen erfordert.

II. Friedenssicherung als primäre Staatsaufgabe

Alltägliche Erfahrungen lehren uns, dass ein Mensch in der Isolation weder psychisch noch physisch überlebensfähig ist. Das gilt für das Kleinkind, es gilt aber auch für den Erwachsenen in der Auseinandersetzung mit seiner Umwelt. Er allein ist von den elementaren Aufgaben überfordert, wie sie der Bau eines notwendigen Schutzes gegen Kälte und Regen oder die Beschaffung von Nahrung, aber auch die Sicherung vor möglichen Gefahren darstellen. Nicht minder grundlegend ist das Bedürfnis des Menschen nach Kommunikation. Sie ist unerlässlich für kollektives Handeln, aber auch für die Orientierung des Individuums im sozialen Ganzen; dem Einzelnen droht sonst, sich in der Unbegrenztheit des Raumes und der Unsicherheit des Daseins zu verlieren.

Die Schwierigkeit für die Konsensfindung in solcher Kommunikation liegt darin, dass die Menschen neben Übereinstimmungen und harmonischen Gefühlen auch divergierende Überzeugungen und gegenläufige Bedürfnisse haben. Darin liegt ein Keim zu Konflikt und Gewalt. Wie kann verhindert werden, dass diese ambivalenten Kräfte die unerlässliche gemeinsame Suche nach Ordnung und Frieden nicht gefährden oder gar scheitern lassen?

*Unterwerfung unter einen Fürsten (Hobbes) –
Unterwerfung unter den vernünftigen
Gemeinwillen (Rousseau)*

Der englische Mathematiker und Philosoph THOMAS HOBBS (1588–1679) hat sich auf eindruckliche Weise mit dieser Problematik auseinander gesetzt. Auch er teilt die Ansicht, dass dem Menschen nichts so tief am Herzen liegt wie der soziale Friede. Ausbarer Angst vor Grausamkeiten und Willkür, vor Streit und Krieg ist der Einzelne bereit, alles Eigene aufzugeben, um sich durch einen absoluten Herrscher¹ ein Stück Eigentum, Freiheit und die Integrität der eigenen Person, kurzum den sozialen Frieden sichern zu lassen. Dieser Herrscher ist zwar auch ein Mensch, besitzt aber Qualitäten und Fähigkeiten, die allen andern Menschen fehlen: Er hat den Sinn für die gerechte Ordnung, für die faire Zuteilung von Mein und Dein an die Glieder der Rechtsgemeinschaft, und er kennt das richtige Mass von Sanktionen gegen Widerstrebende. Entsprechend Hobbes' säkularem Denken ist sein Herrscher, der *Leviathan*, kein Gott und auch nicht durch Gott legitimiert. Dennoch wirkt er gottähnlich: Er flösst den Menschen solche Furcht ein, dass sie ihm selbstverständlich und widerstandslos gehorchen. Die Angst, die sie früher voreinander hatten, ist jetzt gleichsam absorbiert in der Furcht vor dem Leviathan. Hinter jedem Unrecht, das ein Mitglied der Gesellschaft begeht, droht die fürchterliche Sanktion dieses sterblichen Gottes.

Obwohl Hobbes in seinem Denken stark naturwissenschaftlich orientiert war, erscheint seine Staatsidee sehr mythisch. Dennoch hat sie die Staatstheorien der folgenden Jahrhunderte geprägt, so auch die Lehre von der Staats-

souveränität: Dem Staat oder seinen Repräsentanten kommt eine grundsätzlich unbeschränkte Fülle von Machtbefugnissen zu. So wird der Staat als höchste, gebietsbezogene Instanz verstanden, der sich alle Menschen und sozialen Kräfte zu unterwerfen haben; eine Schranke findet sie lediglich an den Staatsgrenzen, wo sie mit anderen souveränen Mächten zu rivalisieren beginnt.

Die Souveränität gründet bei Hobbes auf einem Gesellschaftsvertrag: In der Urversammlung geben alle Beteiligten ihre eigenen Rechte zugunsten des souveränen Staates auf. Hobbes' Gedankengang enthält zwei Schritte: In einem ersten wird durch einen Fundamentalvertrag der grundsätzliche Wille zu einer Rechtsordnung einstimmig festgehalten. In einem zweiten Schritt kommt es aufgrund des Vertrages zur Wahl eines Fürsten. Hier ist der Mehrheitsentscheid² ausschlaggebend, da er nach Hobbes das einzige Mittel ist, die Rechtssicherheit zu gewährleisten und kein Machtvakuum entstehen zu lassen.

Einen Kontrapunkt zu Hobbes' Theorie der Staatsgründung findet sich beim Genfer Romancier und politischem Philosophen JEAN-JACQUES ROUSSEAU (1712–1778). In seinem *«Contract Social»* leben die Menschen vor der Gründung der Republik in einem höchst unbefriedigenden Zustand: Sie liegen geknechtet in Ketten, obwohl sie von Natur aus zur Freiheit berufen wären.³ Die Ketten sind Produkt der Zivilisation und der mit ihr verbundenen Eigentums- und Herrschaftsansprüche, mit denen Einzelne auf Kosten des Ganzen ihre nicht legitimen Sonderinteressen und Privilegien verfolgen. Die Umgestaltung dieser knechtischen Verhältnisse in eine Friedensordnung erfolgt nach Rousseau nicht durch Unterwer-

fung unter die Gewalt eines Fürsten, sondern sie setzt eine grundsätzliche Gesinnungsänderung des Menschen voraus: Jeder verzichtet auf Privilegien, richtet seine Interessen nach dem Gemeinwohl aus und unterwirft sich dem Gesetz, das die Interessen aller schützt. Rousseau ist sich der Dimension dieses Gesinnungswandels bewusst. Die geforderte Umformung vom selbstsüchtigen *bourgeois* zum gemeinwohlorientierten *citoyen* geschieht aus Einsicht in die Vernünftigkeit und Plausibilität einer durch Gleichwertigkeit der Beteiligten bestimmten Ordnung. Das Gelingen einer solchen Ordnung setzt voraus, dass die Interessen der Einzelnen und der Minderheiten – soweit sie sich als gemeinverträglich erweisen – auch tatsächlich berücksichtigt werden.⁴ Wichtig erscheint auch die weise Stimme des Rechtsphilosophen in der Gestalt des ‹Gesetzgebers›⁵. Dieser besitzt keine Macht, überzeugt aber dadurch, dass seine Anordnungen Ausdruck öffentlicher Vernunft und damit des Gemeinwillens sind.⁶ Er erscheint wie ein Kontrapunkt zu Hobbes' mächtigem Leviathan.

In einem wenig bekannten Artikel der Enzyklopädie Diderots (1755–1772) wird noch deutlicher, dass für Rousseau die Interessen oder die Freiheit des Menschen, kurz das, was wir heute Grundrechte nennen würden, konstitutiver Bestandteil der Republik sind. Die Sicherheit des Einzelnen ist so eng an den Contract Social gebunden, dass «diese Vereinbarung von Rechtswegen ausser Kraft treten würde, wenn im Staat ein einziger Bürger stürbe, den man hätte retten können, wenn man einen einzigen zu Unrecht im Gefängnis festhielte oder ein einziger Prozess offensichtlich unrechtmässig verloren ginge»⁷.

Vertieft hat Rousseau im Enzyklopädieartikel die Auseinandersetzung mit dem Problem der *Gewalt*. Sie ist in der gesellschaftlichen Vereinigung nicht nur unter Bürgern verboten, sondern auch im hoheitlichen Verhältnis unzulässig. Zwar ist es höchste Pflicht der Regierung, über die Einhaltung der Gesetze zu wachen. Sie haben dies aber mehr mit Weisheit als mit Strenge zu tun. Seine Achtung verschafft sich das Gesetz nicht durch Furcht und Schrecken, sondern «(...) der öffentliche Wille verdankt sein grösstes Gewicht der Vernunft, von der er geleitet wird, nicht der Gewalt, mit der er droht»⁸. Darum sind auch strenge Strafen «nur ein eitles, von kleinen Geistern erdachtes Hilfsmittel, um den Terror an die Stelle des Respekts zu setzen, den sie sich nicht verschaffen können»⁹. Das demokratische Gesetz findet seine Autorität darin, dass es nicht eine dem Bürger entfremdete Instanz ist. Der Gemeinwille, den das Gesetz ausdrückt, umfasst die legitimen, gemeinverträglichen Bedürfnisse und Interessen der Einzelnen, so dass sie sich im Gesetz wiederfinden.¹⁰

Rousseau wird mitunter vorgeworfen, Begründer einer totalitären Staatsordnung zu sein.¹¹ Zu Unrecht, denn die Freiheit eines jeden bleibt höchstes Rechtsgut, aber sie muss mit der Freiheit aller anderen vereinbar sein. Ähnlich verhält es sich mit dem Eigentum.¹² Es ist legitim als Frucht eigener Arbeit oder als Vorsorge für persönliche Bedürfnisse, unzulässig hingegen ist seine Kumulation und Nutzung, wenn sie zur Unterdrückung oder Instrumentalisierung anderer dient.¹³

Stärker als im «Contract Social» hebt ROUSSEAU in der Enzyklopädie den sozialen Ausgleich als Bedingung der Geltung demo-

kratischer Gesetze hervor. Er bezeichnet es als eine «der wichtigsten Aufgaben der Regierung» die extreme Ungleichheit des Besitzes zu verhindern, indem man die Bürger vor der Armut schützt und die masslose Anhäufung von Vermögen verhindert. Dazu dienen auch die Steuergesetze. Sie können legitim mit Stimmenmehrheit beschlossen werden, wenn sie im Sinne des Gemeinwillens durch einen «gestaffelten Satz jegliche Willkür zwischen Arm und Reich» ausschliessen. Wichtig ist vor allem «zwischen dem Notwendigen und dem Überflüssigen» zu unterscheiden, den Überfluss zu besteuern und das für das Leben Notwendige zu schonen. Ferner muss es die Gesetzgebung so einrichten, dass, um «zum Wohlstand zu kommen, die Arbeit stets nötig und niemals vergeblich ist»¹⁴.

Einem weiteren Missverständnis gegenüber Rousseau ist entgegenzuwirken: dem Vorwurf, seine radikale Demokratie könne in eine Tyrannei der Mehrheit entarten. Dem widerspricht schon das Grundanliegen Rousseaus, wonach die politische Ordnung als Ganzes vom Einverständnis aller getragen sein muss. *Mehrheitsentscheide* können zwar nach ihm notwendig sein, so bei zeitlicher Dringlichkeit oder in Detailfragen. Solche Entscheide sind aber immer nur im Rahmen des Grundkonsenses der Verfassungsordnung legitim.¹⁶

Aber auch sonst hat Rousseau die Grundrechte des Einzelnen lebhaft verteidigt. Im erwähnten Artikel der Enzyklopädie Diderots bezeichnet er es als Pflicht des politischen Gemeinwesens, «für die Erhaltung des letzten seiner Glieder mit der gleichen Liebe zu sorgen wie für alle anderen»¹⁵. Das ganze Verfassungswerk des «Contract Social» ist in Frage gestellt, wenn im Staat ein Einziger Unrecht leidet oder im Stich gelassen wird. Das

Wohl eines jeden ist wie das Wohl des Ganzen «eine gemeinschaftliche Angelegenheit», und die Erziehung und politische Praxis müssen dahin wirken, dass beides ernst genommen wird.

Gerade im Hinblick auf Kant ist interessant, dass Rousseau in der Enzyklopädie bereits das Problem globaler Ordnung anspricht. Im politischen Körper der «gros- sen Stadt Welt» sind die Staaten und Völker nur einzelne Glieder, darum kann, was in Bezug auf Staatsbürger richtig ist, Ausländern gegenüber falsch sein, denn hier gilt ein besonderer Gemeinwille, der universalen Charakter hat.¹⁷

Dem Politik- und Staatsverständnis von Rousseau und Hobbes ist gemeinsam, dass die primäre Aufgabe des Staates in der Sicherung des Friedens zwischen potentiell konflikthaften, egoistischen und gewalttätigen Menschen liegt.¹⁸ HOBBS traut seinen Bürgern zwar die Einsicht zu, dass der für die Begründung eines politischen Gemeinwesens notwendige, von allen getragene Entschluss möglich ist. Im Ergebnis wird aber alle politisch-rationale Eigenständigkeit an einen oder mehrere Machträger delegiert, und kein zusätzlicher Akt ist für den Erhalt des Gemeinwesens notwendig. Die Bürger gehorchen nicht aus Einsicht, sondern aus Angst.

Anders bei ROUSSEAU: Er traut seinen Bürgern nicht nur den vernünftigen Verzicht auf Eigenmacht und den Entschluss zu einer friedfertigen Gesellschaft zu, sondern auch den Prozess, die zerstörerische Eigensucht durch Hinwendung zum Gemeinwohl immer wieder zu überwinden. Der Konsens, zu dem die Untertanen bei Hobbes nur im Moment der Unterwerfung gelangen, bleibt bei Rousseau bestimmender Faktor der weiteren Existenz der Civitas. Ist

der Grundkonsens einmal gefunden, muss er immer wieder neu konkretisiert und von allen mitgetragen werden. Der Vorrang der *volonté générale* vor dem kleinlichen Streben nach individuellen Sonderinteressen – das Grundanliegen republikanischer Politik – bedarf dauernder Pflege.

Die Republik als wohlgeordnete Freiheit (Kant)

IMMANUEL KANT (1724–1804) wird zu Recht als der grösste Philosoph der Neuzeit – jedenfalls in unserer Kultur – betrachtet. Karl Jaspers bezeichnete ihn gar als den Philosophen schlechthin.¹⁹ In seiner Bedeutung für die Entfaltung des politischen und republikanischen (demokratischen) Denkens ist Kant bis heute nicht hinreichend anerkannt. Von besonderer Bedeutung ist in unserem Zusammenhang der Einfluss des Freiheits- und Politikverständnisses von Jean-Jacques Rousseau auf Kant.²⁰

Vergleichbar der von Rousseau geforderten Unterwerfung unter den Gemeinsinn betrachtet es Kant als eine kategorische Forderung der Vernunft, dass sich die Menschen in ihrem Zusammenleben unter Rechtsgesetze²¹ stellen: Da die Menschen auf einer Erdkugel leben, sind sie gezwungen, ihre Freiheit nach einem Gesetz zu teilen, das allen gerecht wird.²² Die Freiheit ist demnach nur im Rahmen einer von allen erkennbaren und annehmbaren Regel zugänglich (Kategorischer Imperativ). So wie bei Rousseau die Ausübung von Sonderinteressen nur zulässig ist, soweit sie gemeinverträglich sind, findet bei Kant die Freiheit ihre natürliche, vernünftige Schranke in der gleichen Freiheit der anderen. In dieser *Reziprozität der Freiheit* liegt die Autonomie des Menschen begründet. Aufgabe des Staates

und seines Rechts ist es, die legitimen Freiheitssphären aller zu konkretisieren. Den Massstab einer gerechten Gesetzgebung²³ sieht Kant folgerichtig im Vertragsprinzip: Der gerechte Gesetzgeber muss sich stets fragen, ob eine Rechtsregel bei vernünftiger Beurteilung die freie Zustimmung aller Betroffenen finden würde. Ganz im Sinne Rousseaus bestimmt er Gemeinwohl als das, was alle vernünftigerweise wollen können.

Im Kern von Kants Vorstellung einer gerechten, politischen Ordnung liegt die Fähigkeit des Menschen zu kritischer *Reflexion*: Die Entstehung, Formulierung und Anwendung jeder Rechtsregel muss von der Frage getragen sein, ob die Rechtsnorm eine vernünftige Bedingung für ein friedliches Zusammenleben freier Menschen darstellt. Das ist nicht allein ein Gesinnungsproblem und auch keine Aufgabe, die ausschliesslich vor dem forum internum zu lösen wäre, sondern bedarf der kritischen Reflexion auch in der Auseinandersetzung mit den anderen.²⁴

Was Kant in der «Kritik der Urteilskraft» die «erweiterte Denkungsart» nennt, realisiert sich darin, dass sich das Selbstdenken mit dem Nachvollzug der Gedanken anderer verbindet. Erweitert wird das Denken insofern, als die Beteiligten einen Standort in der Welt einnehmen, der nicht der ihrige ist, von dem aus sie aber ihre Meinung betrachten und beurteilen können. Politische Urteilskraft ist repräsentativ in dem Sinne, dass das Denken anderer immer mit präsent ist.²⁵

Kritische Reflexion führt aber über die erweiterte Denkungsart zur öffentlichen Auseinandersetzung. An anderer Stelle beschreibt Kant diesen Prozess mit den Worten: «Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der

ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten.»²⁶ Doch es werden «sich immer einige Selbstdenkende (...) finden, welche, nachdem sie das Joch der Unmündigkeit selbst abgeworfen haben, den Geist (der Aufklärung) um sich verbreiten»²⁷. Gefordert ist also die «Freiheit, von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen»²⁸. So ist es möglich, dass «ein Publicum sich selbst aufkläre» und, wenn man ihm die Freiheit dazu lässt, beinahe unausweichlich.²⁹

Die von Kant in die politische Philosophie eingebrachte Kategorie³⁰ der *Öffentlichkeit* ist die kritische Ebene der Resonanz, auf der sich alles repräsentative staatliche Handeln legitimieren muss.³¹ Unschwer lässt sich in dieser Forderung die Konstituierung einer Zivilgesellschaft erkennen, die wesentlich von der Meinungsfreiheit in ihrer individuellen und institutionellen Form getragen ist. Hier liegen die Wurzeln des Konzepts einer reflexiven und deliberativen³² Demokratie.

Auch das *Widerstandsrecht* siedelt Kant in diesem Bereich an: Er verneint zwar eine Befugnis zu gewaltsamem Widerstand gegen eine etablierte Herrschaftsordnung, betrachtet aber die Freiheit der öffentlichen Kritik und Anregung im politischen Bereich als unerlässlich und sieht in ihr die legitime Form des Widerstandes in einer Republik.³³

Noch eine weitere Dimension hat Kant der Gerechtigkeitsdiskussion geöffnet. Gerechtigkeit oder wohlgeordnete Freiheit, diese Grundelemente der Republik, sind auch im *globalen Rahmen* zu berücksichtigen und zu verwirklichen. Dazu muss auch der philosophische Mensch «zum

eigentlichen Publicum, nämlich der Welt» sprechen, und er muss in diesem «öffentlichen Gebrauch der Vernunft (...) eine uneingeschränkte Freiheit geniessen»³⁴. Ein Verfassungsstaat ist isoliert nicht überlebensfähig; er bedarf der Einbettung in eine weltumspannende rechtliche Ordnung. Auch diese ist nach dem Vertragsprinzip konzipiert: Kant postuliert eine freie Vereinigung aller – als Republiken verfasster – Staaten in einem Völkerbund.³⁵ Dieses Konzept ist von weltgeschichtlicher Bedeutung und hat die ersten globalen Friedensordnungen des 20. Jahrhunderts (Völkerbund, UNO) entscheidend beeinflusst.³⁶ Kant lehnt hingegen einen Weltstaat ab. Eine homogene politische Weltordnung bedeutet für ihn einen «seelenlosen Despotismus»³⁷ und damit den Verlust von Vielfalt und Spannungen – in Kultur, Sprache, Religion, aber auch im Welthandel –, die das menschliche Leben herausfordern und bereichern.

Die Erneuerung der Theorie einer globalen Republik (John Rawls)

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts hatten die so genannten Neukantianer vor allem die Erkenntnistheorie Kants rezipiert und verbreitet; Kants praktische Philosophie hat bislang weniger Beachtung gefunden und wird in gewissem Sinn erst heute wieder entdeckt.³⁸ Daran hat JOHN RAWLS ein grosses Verdienst. Sein Erfolg liegt auch darin, dass er die moralischen Anliegen Kants in der Sprache der modernen Sozialwissenschaften, vor allem der Spieltheorie, und vor dem Hintergrund des demokratischen Wohlfahrtsstaates des 20. Jahrhunderts neu artikuliert.³⁹ Auch den

sozialpolitischen Bestrebungen Rousseaus hat Rawls zu einem neuen Ausdruck verholfen.

Der Kategorische Imperativ und das Vertragsprinzip finden eine neue und plastische Gestalt in Rawls' *Schleier des Nichtwissens*, hinter den sich alle, die sich an der Gestaltung der politischen und gesellschaftlichen Ordnung beteiligen, zurückziehen haben, sofern sie eine gerechte Gesellschaft wollen. Die Grundstruktur einer fairen Gesellschaft kann nur erkennen, wem die eigene Stellung in der zu schaffenden Gesellschaftsordnung nicht bekannt ist, und wer sich von der Sorge um die eigenen Interessen, von den eigenen sozialen und wirtschaftlichen Bindungen löst und die gemeinsamen Anliegen aller Betroffenen bedenkt. Hinter diesem Schleier des Nichtwissens muss der Reflektierende damit rechnen, sich künftig an irgendeinem Platz, in irgendeiner Rolle des zu schaffenden Gemeinwesens vorzufinden, so z. B. als Unternehmerin, Arbeiter, Wissenschaftlerin, Kind oder Bettler. Die Bedingungen jeder dieser möglichen Rollen sind so fair auszugestalten, dass sie jedem Menschen zumutbar sind und von allen akzeptiert werden können, weil sie jedem – wie im Politischen so auch im Ökonomischen – eine Entfaltungschance offen lassen.

Eine sehr interessante Illustration der Konzeption des Schleiers findet sich erstaunlicherweise schon bei CHARLES-LOUIS DE MONTESQUIEU (1689–1755). Er fragt sich, ob ein System der Sklaverei je gerecht sein könne und antwortet darauf mit der Aufforderung zu einer Reflexion, die der Funktion von Rawls' Schleier nahe kommt:

«(...) um darüber zu einem rechten Urteil zu kommen, darf man nicht prüfen, ob es für den reichen und verwöhnten Bruchteil

jeder Nation nützlich wäre. (...) Sehen wir es aber einmal von einem anderen Standpunkt aus: ich glaube nicht, dass die Mitglieder dieser Klasse teilnehmen möchten, wenn ausgelost werden sollte, wer zu dem Teil der Nation gehören werde, der frei bleibe, und wer zu dem Teil, der versklavt würde. Die lautesten Fürsprecher der Sklaverei hätten am meisten Furcht davor, und die ärmsten Menschen hätten gleichfalls Furcht davor. Der Ruf nach Sklaverei ist also die Stimme des Luxus und der Lustbegier, und nicht die Stimme der Liebe zur inneren Zufriedenheit aller. (...) Wenn ihr in diesen Dingen wissen wollt, ob die Begierden jedes einzelnen legitim sind, so prüft die Begierden aller.»⁴⁰

Während bei Kant eine elementare Begründung der Menschenrechte – oder jedenfalls «des *einen* Menschenrechts» – konsequent am Grundgedanken der Autonomie und Würde entwickelt wird⁴¹, erscheint bei Rawls die Geltung von Menschenrechten (unter Einschluss der politischen Rechte) etwas unvermittelt. Er nimmt an, dass jede Gemeinschaft, wenn sie dem Prinzip des Schleiers folgt, zur Anerkennung von solchen Rechten als eines elementaren *Gerechtigkeitsprinzips* gelangen muss.⁴² Ein zweiter zwingender Gerechtigkeitsgrundsatz ist ebenso erstaunlich: die Geltung des Differenzprinzips. Es betrifft die Frage nach der Verteilung der ökonomischen Güter unter den Bürgern. Rawls befürwortet nicht – entsprechend einer klassenlosen Gesellschaft – eine absolute Gleichheit, sondern bejaht Unterschiede in der Verteilung; diese sind aber nur legitim, sofern sie im Ergebnis das Wohl aller fördern und insbesondere jedem Einzelnen, auch dem Schwächsten, eine annehmbare Situation und eine faire Chance zur Entwicklung sicherstellen.⁴³ Im politischen Bereich muss jedem Menschen – trotz der wirtschaftlichen Ungleichheit

ten – die faire Möglichkeit eines Zugangs zu allen öffentlichen Ämtern und Funktionen offen stehen.⁴⁴

Im Jahre 1992 hat Rawls auf die Kritik, er skizziere eine unrealistische, kaum universal gültige politische Philosophie, mit dem neuen Ansatz des *overlapping consensus* geantwortet⁴⁵: Dieses Konzept folgt aus der Einsicht in die Wirklichkeit einer pluralistischen Gesellschaft, in der wir leben. Trotz der Vielfalt rivalisierender Kulturen und Philosophien gibt es einen Bereich gemeinsamer Überzeugungen – den *overlapping consensus* –, der für die Rechtsordnung fruchtbar gemacht werden muss.

Zentral ist für Rawls – wie schon in seinem Hauptwerk von 1971 – das Konzept der *Fairness*. Sie realisiert sich in einem Verfahren der Toleranz und des Respekts für die Integrität anderer Personen, ihrer existenziellen Bindungen und ihrer Lebensform. In einem von Fairness geleiteten Prozess ist aus den subjektiven moralischen und weltanschaulichen Überzeugungen (den «comprehensive doctrines») ein gemeinsamer Kern von Prinzipien und Regeln zu rekonstruieren, die im gegebenen Konflikt unabhängig von eigenen Interessen und Neigungen massgebend sein müssen. Dies erfordert von allen Beteiligten, von Differenzen der Interessen und der kulturellen Prägung insoweit zu abstrahieren (und insofern Handlungsoptionen auszuschliessen), als es für die Entwicklung fairer gesellschaftlicher Kooperation notwendig ist. Oder anders formuliert: Ausgangspunkt ist eine faire Auseinandersetzung, in der jeder um die Konflikte der subjektiven Ziele und weltanschaulichen Differenzen zwischen sich und den anderen weiss, in den Überschneidungen (*overlappings*) aber doch einen Minimalkonsens sucht. So versteht sich jeder als Teil

eines Kooperationsgefüges⁴⁶, mit dem Ziel, gegenseitig akzeptierte und damit verbindliche Regeln des Konfliktaustragens zu finden und darüber hinaus wechselseitig erwünschte Projekte zu realisieren. Rawls bleibt damit trotz Annäherung auf Distanz zur Diskurstheorie mit ihrer hohen Bewertung des sprachfähigen Individuums und versucht auch angesichts des unreduzierbaren Pluralismus einer (post-)modernen Welt tragbare Bereiche politischen Konsenses zu finden.

In seinen späteren Werken (nach 1992) hat Rawls den Gedanken der *Weltrepublik* aufgenommen, ohne entscheidend über Kant hinauszugehen.⁴⁷ Rawls befürwortet keine Umverteilung im weltweiten Massstab: Den armen Staaten muss jedoch ermöglicht werden, ihre eigenen Strukturen für eine faire Entwicklung zu bauen und damit Grundlagen demokratischer Institutionen zu legen.

Ein diskurstheoretisches Verständnis der Demokratie (Jürgen Habermas)

Das Konzept des overlapping consensus bietet einen Anknüpfungspunkt zur Diskurstheorie⁴⁸, die in Kommunikationsprozessen und den daraus folgenden Konsensen die Grundlage von Recht und Wahrheit sieht. Der erstrebte Konsens ist nicht vorgegeben und nicht statisch, sondern er muss in der vernünftigen Auseinandersetzung und in der Lebenspraxis immer wieder gesucht und bestätigt werden. Konsense können z. B. durch Machtstrukturen verzerrt sein, wenn eine Ideologie dominant, eine geschichtlich gewachsene Struktur absolut oder die Lebenspraxis sonst in erstarrten Bahnen erfolgt.

Während also Kant an eine Vernunft glaubt, die sich dem reflexiven Denken öffnet, wenn es die richtigen abstrakten Fragen stellt, realisiert sich Vernunft nach der Diskurstheorie erst in der konkreten Kommunikation zwischen Menschen.⁴⁹ Dabei sind es nicht beliebige Reden und Gegenreden, Diskussionen oder Anordnungen, die zur vernünftigen Erkenntnis führen. Ein *Diskurs* zeichnet sich gegenüber der blossen Diskussion dadurch aus, dass die Sprechenden gleiche Rechte und Chancen haben, Themen aufzuwerfen und Lösungsvorschläge einzubringen. Alle sind verpflichtet, auf einander einzugehen, und zwar nicht nur durch blosses Zuhören, sondern auch durch die Vergegenwärtigung der Perspektiven der anderen, ihrer Kompetenzen, aber auch ihrer Einmaligkeit, ihrer Eigenart, ihres Anderseins. Die Diskursethik verlangt nicht nur ein Eingehen auf die Worte des Gegenübers, sondern auch auf den persönlichen, sozialen und wirtschaftlichen Kontext des Gesprächspartners.⁵⁰ Zentral für den Diskurs ist die Gegenseitigkeit (Reziprozität) in der Anerkennung aller Beteiligten. Sobald sich eine Weltsicht zur allgemeingültigen aufschwingt, entstehen Machtgefälle, welche die Chancen beeinträchtigen, echte Konsense zu finden. Der Soziologe und Philosoph JÜRGEN HABERMAS hat in diesem Sinn eine *ideale Sprechsituation*⁵¹ gefordert, die vor allem durch Herrschaftsfreiheit, also durch Fehlen von Machtstrukturen gekennzeichnet ist, die die zwanglose Durchsetzung des bessern oder des besten Arguments verhindern.

Herrschaftsstrukturen sind auch im Ganzen einer politischen Öffentlichkeit das Hindernis für eine vernünftige Lösung sozialer Probleme. Es sind die *faktischen*, auch

wirtschaftlich bestimmten *Kommunikationsverhältnisse*, die über das Gelingen echter demokratischer Diskurse entscheiden. Jedes Machtgefälle im politischen, sozialen, medialen oder ökonomischen Bereich beeinträchtigt die Wahrscheinlichkeit, gerechte und legitime Lösungen in der politischen Auseinandersetzung zu finden. Falsche Konsense spiegeln eine Übereinstimmung vor, die nicht durch Diskurse geläutert ist: Überredung, Ausspielen von Machtpositionen sowie Undurchsichtigkeit der Interessen und verzerrte Bedürfnisse der Sprechenden können zwar zu Mehrheitsentscheiden oder Kompromissen führen, sie gelten aber im Sinne der Diskurstheorie nicht als demokratisch. Der Diskurs bedarf keiner herrschaftlichen Führung, er gewinnt seine Struktur durch eine Art *Gesprächsleitung*: Eine Chairperson stellt die Einhaltung der Diskursregeln sicher. Ihre Stellung ist nicht primär Ausdruck von Macht oder monopolisierter Gewalt, sondern des gemeinsamen Willens aller Teilnehmer, dass plausible Verfahrensregeln eingehalten werden. In der Funktion der Chairperson findet sich ein Ansatzpunkt für die institutionelle Seite des demokratischen Diskurses.

Wie bei Kant die Publizität ein wichtiger Prüfstein vernünftigen Denkens ist, steht auch in der Diskurstheorie die *Öffentlichkeit* im Zentrum gesellschaftlicher und politischer Auseinandersetzung. Ihre Struktur wird zu einer wesentlichen Voraussetzung dafür, dass eine politische Gesellschaft Demokratie verwirklichen kann. Praktisch bedeutet dies etwa, dass nicht nur das Wahl- oder Abstimmungssystem einer Verfassung Gleichheit des Wahl- und Stimmrechts gewährleisten muss, sondern dass auch die faktischen Kommunikationsverhältnisse so gestaltet sein müssen, dass die Chancengleichheit aller Betroffenen in der Einflussnahme

auf die Entscheidungsprozesse des Gemeinwesens immer wieder verbessert und sichergestellt wird. Kontraproduktiv für dieses Ziel sind etwa staatliche oder private, wirtschaftliche oder publizistische Monopole im Bereich von Radio und Fernsehen, aber auch in den Printmedien.

Formen und Stufen des politischen Konsenses

Ein zentrales Element der diskurstheoretischen Begründung der Demokratie ist der Konsens. Was heisst aber im Grunde Konsens? Ist er ein notwendiges Produkt rationaler Überzeugungen und Auseinandersetzungen, wie man sich das Aushandeln eines fairen Preises auf dem Markt vorstellt, oder können Konsense auch auf einer anderen Ebene begründet sein?

In frühen Hochkulturen, zum Beispiel im Ägypten der Pharaonen (2. Jahrtausend v. Ch.) oder im alten Israel gründete das Politische in einem gelebten, religiös begründeten Konsens.⁵² Dieser lag also auf einer tieferen, umfassenderen Ebene als derjenigen des kritisch-rationalen Denkens, nämlich im tradierten Glauben, in seinen Bildern, Vorstellungen, Geboten, Verfahren und Hierarchien. In der vom griechisch-römischen Erbe und dem jüdisch-christlichen Glauben geprägten Kultur hat sich in der Neuzeit und mit der europäischen Aufklärung die Überzeugung durchgesetzt, dass die Möglichkeiten des Fortschritts und der Gestaltung des sozialen Lebens in der Vernunft liegen, an der jeder Mensch teilhaben kann. Recht und Staat als Sozialordnungen erscheinen nun insofern legitim und von Dauer, als sie vom Willen des vernünftigen Menschen getragen sind.

Auch in unseren aufgeklärten Gemeinwesen ist dieser vernünftige, durch Argumentation erreichte Konsens aber nicht ausschliesslich. Wir sind – mehr als wir es oft meinen – immer noch geprägt von Spuren jener unreflektierten Gewissheiten, die für die erwähnten frühen Hochkulturen typisch waren: Am auffälligsten ist dies bei den normativen Verfestigungen, die wir als *‘Tabus’* mit uns tragen: Das Inzesttabu oder das Verbot der Mordtötung ist in unseren Demokratien nicht verhandelbar. Auch in Form des Gewohnheitsrechts tragen wir im weltweiten und nationalen Rahmen normative Vorstellungen mit uns, auf denen die rationalen Diskurse oft erst aufbauen: Das Gebot der Vertragstreue ist als solches weder im allgemeinen Völkerrecht⁵³ noch im schweizerischen nationalen Recht explizit festgeschrieben, und doch stellt es eine der wichtigsten Grundlagen rechtlicher Ordnung überhaupt dar. Das heute eminent wichtige verfassungsrechtliche Gebot des Schutzes der Menschenwürde bekommt seinen Inhalt nicht so sehr aus einer Ableitung aus philosophischen Aprioris oder juristischen Begriffen, sondern ist auch aus einem tiefer liegenden Konsens der Rechtsgemeinschaft zu verstehen. Es ist begründet in nachhaltigen, auch emotional verwurzelten sozialen Reaktionen auf verschiedene Formen geschichtlichen Machtmissbrauches, wie Folter, unwürdige Behandlung von Aussenseitern, Straftätern und Anstaltsinsassen.

Weitere Beispiele sind das Verbot der Polygamie⁵⁴ in unserem Kulturkreis, das ungeachtet der Abweichungen in der sozialen Praxis kaum in Frage gestellt wird, aber auch die Hartnäckigkeit, mit der sich die Todesstrafe in einem modernen Staat wie den USA behauptet. Auf der anderen Seite kann die Gesetzgebung auf neuen Problemfeldern besonders schwierig sein, weil keine historisch gewachse-

nen oder tiefer verwurzelten Normvorstellungen zur Verfügung stehen, und in gewissem Sinne ein normatives ‹Vorverständnis› der zu regelnden Sache fehlt. So zeigt sich bei neuen Fragen der Biomedizin wie der Organ- und Xenotransplantation, der Genforschung oder des Umgangs mit menschlichen Embryos und Stammzellen eine eigenartige Unfruchtbarkeit herkömmlicher moralischer und ethischer, aber auch rechtsphilosophischer Argumentationen. Es scheint, als wäre rationale Begründung bodenlos auf Gebieten, wo das *kulturelle Gedächtnis*⁵⁵ keine Lernerfahrungen der Menschheit speichern konnte und als Ausgangspunkt für die weiteren rechtspolitischen und moralischen Diskurse bereit hält.

Bleiben wir beim rationalen Verständnis von Konsensbildung: Sind echte Konsense über Fragen der politischen Ordnung in einer säkularen, pluralistischen Gesellschaft überhaupt noch erreichbar?

Man muss sich im Politischen von der Vorstellung lösen, Konsens entstehe wie beim klassischen privatrechtlichen Vertrag durch die Übereinstimmung des reflektierten und aufgeklärten Willens mehrerer Personen. Konsens in der Demokratie zeigt zwischen Schwarz und Weiss mehrere Grautöne, ähnlich wie die Wahrscheinlichkeit in der Philosophie die Frage nach wahr oder falsch auffächert.⁵⁶ In den konkreten Fragen der Demokratie kommt Konsens oft dadurch zustande, dass eine Lösung nur von einer Gruppe aktiv befürwortet wird, aber daneben für möglichst viele andere *akzeptabel* und für alle jedoch *zumutbar* ist. Die hier angesprochene Differenzierung in der Zustimmung kommt in den angelsächsischen Begriffen *agreeable*, *acceptable* und *tolerable* plastisch zum Ausdruck.

Dieser vielschichtigen Konsensbereitschaft müsste eigentlich Rechnung getragen werden, wollte man den Bindungs- oder Verpflichtungswillen der Einzelnen in demokratischen Verfahren richtig gewichten. Weder die philosophische Gegenüberstellung Konsens – Dissens noch der praktisch-politische Raster der Ja/Nein-Stellungnahme wird der dargestellten Vielfalt möglicher Konsensstufen gerecht.

Diese Einsicht ist darum wichtig, weil sie die Vorstellung korrigiert, Legitimität in der Demokratie folge zwangsläufig aus der positiven Stellungnahme einer Mehrheit. Ist das Resultat für eine Minderheit unzumutbar, das heißt, wird sie in Grundrechtspositionen verletzt, ist die Mehrheit demokratisch nicht massgebend, ihr Entscheid nicht legitim. Aber auch in der Art und Weise, wie ein Mehrheitsentscheid entsteht, kann ein Legitimationsdefizit liegen: Beruht die positive Stellungnahme einer Mehrheit auf einer manipulierenden Fragestellung oder auf mangelnder oder suggestiver Information, die von der wirklichen Betroffenheit der Bürger ablenkt, ist sie demokratisch fragwürdig. All dies spricht für die Unentbehrlichkeit einer deliberativen Auseinandersetzung, vor deren Hintergrund der Mehrheitsentscheid als unentbehrliches Mittel der Entscheidungsfindung erst legitim sein kann.

Wir haben nun so viele problematische Stellen des demokratischen Konsensbegriffes und des auf ihm aufbauenden Mehrheitskonzepts thematisiert, dass sich die Frage rechtfertigt, ob die individuelle Entscheidungsfreiheit des Einzelnen überhaupt der richtige Ausgangspunkt für die Begründung einer praktikablen politischen Ordnung sei, die demokratischen Zielen möglichst gerecht wird. Es ist

zu fragen, ob nicht eine institutionelle Sichtweise, wie wir sie in der Staatslehre vor allem von MONTESQUIEU kennen, fruchtbarer sein könnte für die Begründung einer Friedens- und Kooperationsordnung. Montesquieu lehrt uns, die politische Freiheit nicht in einer Vertragskonstruktion zu suchen, sondern die bestehenden Konflikte, Gruppierungen und Machtstellungen so in Griff zu nehmen und verfassungsmässig einzubinden, dass sie sich gewaltlos aneinander reiben. Mit dieser Reibung wird zugleich Machtmissbrauch verhindert und eine Ordnung geschaffen, in der Differenzen weder zu Gewalt noch Chaos, sondern zu kommunikativen Auseinandersetzungen führen.

Gewaltenteilung als Diskurschance (Montesquieu)

Wenden wir uns also einem politischen Denker zu, der wohl gerade durch seine Verbindung von europäischer Tradition mit politischem Realitätssinn und aufklärerischer Freiheitsliebe die Lehre und Praxis des Verfassungsstaates geprägt hat: CHARLES-LOUIS DE MONTESQUIEU (1689–1755). Zwar ist auch für ihn, wie später für Kant, die Freiheit des Menschen allein Massstab und Ziel legitimer politischer Ordnung. Er sieht Freiheit aber weniger als Postulat, das aus der Natur des Menschen folgt. Vielmehr ist sie primär das Produkt einer bestimmten Gestaltung des Politischen und definiert sich vor allem als Gegenstück zur Unfreiheit: der Knechtung des Menschen durch monarchische Willkür und despotisches Unrecht.

Wichtigstes Problem der Politik ist für Montesquieu die Realität von Macht und die Neigung des Menschen,

diese zu missbrauchen. Entsprechend lautet die primäre Forderung moralischer Politik, Machtansammlung zu verhindern und damit die Gefahr des Machtmissbrauchs zu bannen. Der Imperativ richtet sich nicht primär an die Gesinnung des Einzelnen, sondern verlangt eine bestimmte Ordnung der Verfassung.⁵⁷ Sie muss dafür Sorge tragen, dass keine in der Wirklichkeit vorgefundenen Mächte zu dominant oder gar allmächtig werden. Monarch, Adel und Bürgertum stehen bei Montesquieu⁵⁸ als zeitgemässe Erscheinungen sozialer Mächte, die zugleich gebändigt und zu einem sinnvollen Wirken zusammengeführt werden müssen. Auf einer abstrakteren Ebene formuliert, lauten die Grundnormen seiner Verfassungslehre: Erkenne die tatsächlichen, sozial wirksamen Kräfte und binde sie so in verfassungsmässige Zuständigkeiten ein, dass jede den anderen Schranken bietet und damit totalitären Machtansprüchen vorbeugt. Aus der strukturierten Energie dieser Kräfte wird ein sinnvoller Gang des Gemeinwesens ermöglicht. Die *Reibung*, die daraus resultiert, kann man auch als die Schnittstellen im politischen Prozess betrachten, wo jedes Organ sich mit den anderen auseinander setzen, mit ihnen Übereinstimmung oder doch Kompromisse suchen muss. Mittel dieser Reibung ist ausschliesslich die Kommunikation, da jede Gewalt im Staat und unter den Bürgern auszuschalten ist. Dadurch wird öffentlicher Meinungsaustausch möglich und notwendig, die Macht der beteiligten Organe anerkannt und ihr gegenseitiges Ringen transparent gemacht.

Die *Gewaltenteilung* im Sinne Montesquieus ist also gerade keine gewaltsame Teilung, sondern eine gewaltlose Koordination sozialer Kräfte durch verfahrensmässig geordnete Kommunikation. Sie findet exemplarisch im Parla-

ment, einem Ort repräsentativer und somit öffentlicher Auseinandersetzung statt.

Blicken wir heute auf die politisch-soziale Realität, finden wir nicht Monarch, Adel und Bürgertum als rivalisierende soziale Kräfte, sondern mächtige Verbände, gut organisierte Parteien, einflussbestimmende Medienunternehmen und andere Wirtschaftsmächte. Die Vernunft des Verfassungsstaates fordert, so lehrt uns Montesquieu sinnemäss, diese Kräfte nicht zu negieren oder zu vernachlässigen, sondern sie in solche verfassungrechtliche Bahnen einzubinden, in denen sie sich gegenseitig wahrnehmen, in denen sie sich aneinander reiben und damit in ihrer Machtentfaltung begrenzen.

An Montesquieus politischer Lehre fällt auf, dass die *Justiz* im Kooperationsgefüge der Gewalten kein Gewicht hat. Sie ist nach seinen Worten «en quelque facon nulle». Sie ist eine Staatsfunktion, die keiner sozialen Macht überantwortet wird und keine institutionalisierte Macht begründet. Es gibt in der Justiz bei Montesquieu keine Herrschaft von Menschen über Menschen, nur Gleiche dürfen über ihresgleichen, d. h. stets nur Bürger über Bürger und Adelige über Adelige urteilen. Jedenfalls ist unzweifelhaft, dass Montesquieu einen zentralen Ort im politischen Gemeinwesen für notwendig hält, wo nur die Kraft der rechtlichen Überzeugung und keine soziale Machtposition zu staatlicher Wirksamkeit kommt. Rechtsprechung findet in einem (relativ) machtfreien, von gesellschaftlichen Bindungen unabhängigen Raum statt, wo der Richter ungebunden seine Übersetzungsaufgabe wahrnimmt.⁵⁹

Was ist zu übersetzen? La loi – das Gesetz. Was aber ist ein Gesetz? Damit ist ein entscheidender Punkt im Werk

von Montesquieu angesprochen: Gesetz finden wir im «Esprit des Lois» mindestens in drei unterschiedlichen, typischen Bedeutungen⁶⁰: Das Gesetz in einem eher naturwissenschaftlichen Sinn, das Gesetz als universeller Menschenverstand und schliesslich als staatliches oder bürgerliches Gesetz einer Nation, das aber nichts als die besondere Anwendung des Menschenverstandes auf spezielle Umstände sein darf. Im Sinne von Montesquieu bedeutet «loi» sicher nicht lediglich einen positivrechtlich gesetzten Erlass, sondern das Gesetz achten heisst primär: sowohl die Gegebenheiten eines Raumes und einer Bevölkerung mit ihren spezifischen Bedürfnissen berücksichtigen, als auch das Gesetz als Gebot der Vernunft, der Verhältnismässigkeit⁶¹ und der Menschlichkeit. Zum juristischen Gesetz gehört auch die Gerechtigkeit. Sie ist in der sozialen Existenz des Menschen als vernünftiges Wesen begründet.⁶² Rechtsprechung bedeutet gewissenhafte Anwendung des Gesetzes in diesem weiten Sinn, und darin liegt auch die Absage an ein Verständnis des Rechts als blosser Dezision. Diese kennt Montesquieu von der Willkür des absoluten Herrschers, und ihr setzt er als Massstab der Republik das Gesetz in der genannten Bedeutung entgegen: Bei dieser Deutung bekommt der berühmte Satz «le juge n'est que la bouche qui prononce les paroles de la loi» einen neuen Gehalt.⁶³

Aus Montesquieus Konzept der Justiz kann die Notwendigkeit rational konzipierter, von realen sozialen Mächten möglichst unabhängiger Instanzen und Verfahren folgen, die auch offen sind für die Anliegen der Schwachen und Benachteiligten, die in den traditionellen und strukturell gesicherten Gruppierungen nicht aufgehoben sind. Es braucht Foren, in denen der «Esprit des Lois» – die

Realität der sozialen Gegebenheiten ebenso wie die Stimme der Vernunft und der Menschlichkeit – eine Chance des Gehörtwerdens und der Durchsetzung hat, ungeachtet jeweils bestehender Machtverhältnisse.

Was sind die *Schlussfolgerungen* für heute? Montesquiens Stärke in der Staatstheorie liegt darin, dass er das Problem der Freiheit nicht so sehr von der Entfaltung des Individuums aus, aber auch nicht von einem nationalen mythischen Geist aus angeht; vielmehr ist er im Wesentlichen getrieben von den konstanten Gefährdungen der Freiheit, die er in der Geschichte wahrnimmt. Diese Bedrohungen liegen im Phänomen der Macht. Sie ist in jeder politischen Organisation unumgänglich, sie läuft aber auch immer Gefahr, missbraucht zu werden. Darum liegt die erste Sorge Montesquiens darin, möglichst wirksame Mechanismen der Machtkontrolle in Recht und Staat einzurichten. Er ist festen Glaubens, dass aus der Reibung und damit Rationalisierung der Macht ein Optimum an Freiheit des Menschen resultiert. Diese Sicht ist auch fruchtbar, weil sie erlaubt, die etwas verfahrenere Diskussion um die demokratische Öffentlichkeit als Grund und Korrektiv einer demokratischen Rechtsordnung neu zu durchdenken.

Die Gewalten stehen bei Montesquieu nicht beziehungslos nebeneinander oder gar feindlich gegeneinander. Sie kommunizieren von unterschiedlichen sozialen Perspektiven aus mit dem Resultat einer optimalen und risikoarmen Steuerung des politischen Ganzen. Demokratische Öffentlichkeit beginnt, wo niemand das letzte Wort hat, sondern wo aus Impuls und Gegenimpuls, aus Argument und Gegenargument ein gangbarer Weg der Verständigung hervorgeht.

Es scheint heute wenig sinnvoll und realitätsfern, die Vorstellung eines authentischen Diskurses zwischen allen Menschen als ideales Modell einer zeitgemässen Demokratie zu wählen. Auszugehen ist von der Pluralität der Interessen, der Weltanschauungen und Bedürfnislagen. Die Grundaufgabe demokratischer Organisation liegt darin – analog zum Gewaltenkooperationsmodell Montesquieus –, den unterschiedlichen sozialen Kräften, Mehrheiten und Minderheiten eine adäquate Stimme zu verschaffen, ihre Energien zu bündeln und sie in den Entscheidungsinstitutionen verfassungsrechtlich zum Tragen zu bringen. Damit sind Aufgaben für das private und öffentliche Medienrecht, aber auch für die transparente Strukturierung der Zivilgesellschaft angesprochen. Als realistisch und angemessen erscheint nicht so sehr das Postulat nach herrschaftsfreien Diskursen unter idealen Sprechbedingungen, sondern das *Gebot fairer Auseinandersetzungen* in verfassungsrechtlich und vor allem grundrechtlich gesicherten Verfahren, in denen die realen Machtverhältnisse und Bedürfnislagen möglichst transparent zum Ausdruck kommen, in Diskursen gegenseitig gestärkt oder relativiert und tragbaren Kompromissen zugeführt werden können.

Endnoten

1. Einleitung: Demokratie zwischen Verständigung, Revolte und Vertrauen

- 1 Zur Problematik der Zwangsgewalt im demokratischen Gemeinwesen vgl. JÖRG PAUL MÜLLER, *Demokratische Gerechtigkeit, Eine Studie zur Legitimität rechtlicher und politischer Ordnung*, München 1993, S. 74–82. Ähnlich versteht Julian Nida-Rümelin Demokratie als «ein stabiles und von einem normativen Konsens getragenes Kooperationsgefüge», zu dessen Stabilisierung Institutionen notwendig sind. Das Ganze ist aber «nicht durch Konzentration von Gewaltmitteln konstituiert»; dem staatlichen Gewaltmonopol kommt die Rolle einer Ultima Ratio zu (S. 4). Nida-Rümelin distanziert sich damit sowohl von Hobbes, der unbegrenzte Sanktionen zulässt, um die Stabilität des gesellschaftlichen Gefüges sicherzustellen, als auch von einem konventionellen Nationalstaatsdenken, das darauf setzt, dass eine Gemeinschaft der Bürgerinnen und Bürger mit konvergierenden Wertorientierungen, kultureller Angleichung und Homogenität zusammengehalten und die Differenzen der Privatpersonen im Bürgerstatus eingeebnet werden (S. 3). JULIAN NIDA-RÜMELIN, *Globalisierung und kulturelle Differenz – Eine zivilgesellschaftliche Perspektive*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 12/2002.
- 2 Avishai Margalit, Professor an der Hebrew Universität in Jerusalem und engagiert in der Friedensbewegung zwischen Israelis und Palästinensern stellt den Begriff der *Demütigung* ins Zentrum seiner Sozialphilosophie. Sein Anliegen ist die Suche nach einer Gesellschaftsordnung, in der weder die einzelnen Menschen noch ihre Institutionen andere Menschen demütigen, erniedrigen und ausschließen; AVISHAI MARGALIT, *Politik der Würde – Über Achtung und Verachtung*, 2. Aufl. Berlin 1997. Ähnlich vertritt

- Richard Rorty die Auffassung, dass Menschlichkeit sich uns nicht in einer abstrakten Vorstellung von ‚Menschheit als solcher‘ erschliesse, sondern durch Wahrnehmung unserer Gemeinsamkeiten in Leiden, Schmerz und Demütigung; RICHARD RORTY, Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt a. M. 1989, S. 310.
- 3 Revolte bedeutet nach Camus Auflehnung gegen geschichtlich ungerechte Lebensbedingungen, wobei die Unversehrtheit und Solidarität des Menschen im Vordergrund steht; sie grenzt sich ab von der Revolution mit ihrem Zug zur Totalität und Unmenschlichkeit; vgl. JÖRG PAUL MÜLLER/ELISABETH CHIARIELLO/MIKE SCHÜPBACH, Ein verkanntes Hauptwerk der politischen Theorie: *L'Homme révolté* von Albert Camus, in: Roland Kley/Silvano Möckli (Hrsg.), Geisteswissenschaftliche Dimensionen der Politik, Festschrift für Alois Riklin zum 65. Geburtstag, Bern/Stuttgart/Wien 2000, S. 111 ff.
 - 4 JÜRGEN HABERMAS, Wahrheit und Rechtfertigung, Frankfurt a. M. 1999, S. 227.
 - 5 Zur Funktion von Vertrauen in der Demokratie s. J. P. MÜLLER, Gerechtigkeit (Anm. 1), S. 23, 71 ff.

II. Friedenssicherung als primäre Staatsaufgabe

- 1 Als oberste Leitung des Staates zieht Hobbes allerdings, was wenig beachtet wird, auch die Möglichkeit einer gewählten Versammlung in Betracht; THOMAS HOBBS, *Leviathan* (1651), dt. Übersetzung von Jacob Peter Mayer (Reclam-Ausgabe), Stuttgart 2000, 2. Teil/17. Kapitel, S. 155.
- 2 Zum Mehrheitsentscheid s. HOBBS, *Leviathan* (Anm. 1), 2. Teil/18. Kapitel, S. 156 f.
- 3 JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts* (1762), dt. Übersetzung von Hans Brockard (Reclam-Ausgabe), Stuttgart 1986, Erstes Buch/1. Kapitel, S. 5.
- 4 JEAN-JACQUES ROUSSEAU, ‚Ökonomie‘, in: Annette Selg u. a. (Hrsg.), *Die Welt der Encyclopédie*, Frankfurt a. M. 2001, S. 282 ff.
- 5 ROUSSEAU, *Gesellschaftsvertrag* (Anm. 3), 2. Buch/7. Kapitel, S. 43; s. auch BERNARD GAGNEBIN, *Die Rolle des Gesetzgebers*, in: Reinhard Brandt/Karlfriedrich Herb (Hrsg.), *Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts* (Reihe Klassiker Auslegen), Berlin 2000, S. 135 ff., und

- JÖRG PAUL MÜLLER, *Demokratische Gerechtigkeit, Eine Studie zur Legitimität rechtlicher und politischer Ordnung*, München 1993, S. 39–42.
- 6 Rousseau denkt dabei an grosse Gesetzgeber wie Solon oder Moses. In der Neuzeit wäre an Figuren wie Eugen Huber zu denken.
 - 7 ROUSSEAU, *Ökonomie* (Anm. 4), S. 286.
 - 8 ROUSSEAU, *Ökonomie* (Anm. 4), S. 284.
 - 9 ROUSSEAU, *Ökonomie* (Anm. 4), S. 284.
 - 10 «Gut leben und Freiheit eines jeden Gliedes durch den Schutz aller zu garantieren» ist der Sinn des Gesetzes, und «die Regierung ist nicht Herr über das Gesetz, sondern Bürge.» ROUSSEAU, *Ökonomie* (Anm. 4), S. 284.
 - 11 Besonders einflussreich in diesem Sinn: J. L. TALMON, *The Rise of Totalitarian Democracy*, Boston 1952.
 - 12 «Jeder Mensch hat natürlicherweise ein Recht auf alles, was er braucht; (...) Das Eigentümliche an dieser Entäusserung ist, dass die Gemeinschaft, weit entfernt, den Einzelnen ihre Güter zu entreissen, dadurch, dass sie sie annimmt, ihnen im Gegenteil bloss ihren rechtmässigen Besitz sichert, die unrechtmässige Aneignung in ein wirkliches Recht und die Nutzniessung in Eigentum verwandelt.» ROUSSEAU, *Gesellschaftsvertrag* (Anm. 3), I. Buch/9. Kapitel, S. 23 ff.
 - 13 Grundlegend JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, hrsg. u. übers. von Philipp Rippel (Reclam-Ausgabe), Stuttgart 1998; s. auch REINHARD BRANDT, *Der Contrat Social bei Kant*, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts* (Reihe *Klassiker Auslegen*), Berlin 2000, S. 271–294, 288.
 - 14 ROUSSEAU, *Ökonomie* (Anm. 4), S. 288.
 - 15 ROUSSEAU, *Ökonomie* (Anm. 4), S. 286.
 - 16 ROUSSEAU, *Gesellschaftsvertrag* (Anm. 3), 4. Buch/2. Kapitel, S. 114 ff. und 4. Buch/3. Kapitel, S. 118 ff.
 - 17 ROUSSEAU, *Ökonomie* (Anm. 4), S. 282.
 - 18 Bei Rousseau trifft dieses pessimistische Bild nur auf einen durch die Zivilisation verdorbenen Menschen zu.
 - 19 KARL JASPERS, *Die grossen Philosophen* (1957), München 1988, S. 615 f.
 - 20 Zum Einfluss Rousseaus auf Kant s. jetzt auch: MANFRED KUEHN, *Kant: A Biography*, Cambridge 2001, S. 132, 272.

- 21 Kant deutet den Staat (*civitas*) als Vereinigung von Menschen unter Rechtsgesetzen; IMMANUEL KANT, *Die Metaphysik der Sitten* (1797), Akademieausgabe, VI312–313.
- 22 IMMANUEL KANT, *Die Metaphysik der Sitten* (1797), Akademieausgabe, VI352; Ders., *Zum Ewigen Frieden* (1795), Akademieausgabe, VIII357: «(...) ein Besuchsrecht, welches allen Menschen zusteht, sich zur Gesellschaft anzubieten vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde, auf der als Kugelfläche sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen können, sondern endlich sich doch nebeneinander dulden müssen, ursprünglich aber niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat, als der Andere.»
- 23 Das Problem, dass sowohl ein Repräsentationsorgan als auch ein (aufgeklärter) Fürst zu solcher Gesetzgebung fähig ist, wird hier nicht vertieft. Zum zugrundeliegenden Repräsentationsprinzip bei Kant siehe J. P. MÜLLER, *Gerechtigkeit* (Anm. 5), S. 40 f.; Ders., *Der politische Mensch – menschliche Politik, Demokratie und Menschenrechte im staatlichen und globalen Kontext*, Basel/Genf/München 1999, S. 181.
- 24 IMMANUEL KANT, *Die Metaphysik der Sitten* (1797), Akademieausgabe, VI438: «Das Bewusstsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen (...) ist das Gewissen.» Zum Gewissen vgl. auch VI400.
- 25 Dies hebt insbesondere Hannah Arendt in ihrer Kommentierung der Kantschen Kritik der Urteilskraft hervor; HANNAH ARENDT, *Das Urteilen, Texte zu Kants politischer Philosophie*, hrsg. von Ronald Beiner, München 1985, S. 57–62 und dazu RONALD BEINER, *Hannah Arendt über das Urteilen*, in: Hannah Arendt, *Das Urteilen, Texte zu Kants politischer Philosophie*, München 1985, S. 136–140. Vgl. auch SEYLA BENHABIB, *Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne*, Hamburg 1998, S. 295 f.
- 26 IMMANUEL KANT, *Beantwortung der Frage ‹Was ist Aufklärung?›* (1784), Akademieausgabe, VIII36.
- 27 IMMANUEL KANT, *Beantwortung der Frage ‹Was ist Aufklärung?›* (1784), Akademieausgabe, VIII36.
- 28 IMMANUEL KANT, *Beantwortung der Frage ‹Was ist Aufklärung?›* (1784), Akademieausgabe, VIII36.
- 29 IMMANUEL KANT, *Beantwortung der Frage ‹Was ist Aufklärung?›* (1784), Akademieausgabe, VIII36.
- 30 Zu den Eigenarten dieser vierten Gewalt siehe JÖRG PAUL MÜLLER, *Publizistik – die Vierte Gewalt im Staat? Staatsrechtliche*

Überlegungen zur Funktion von Publizist und Publizistik, in: Andreas Blum (Hrsg.), Politik und Publizistik, Publizistik und Politik, FS für Oskar Reck, Frankfurt a. M./Salzburg 1981, S. 149–154 und hinten S. 95 ff.

31 Kant bezeichnet als transzendente Formel des öffentlichen Rechts, dass «alle auf das Recht anderer Menschen bezogene(n) Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publicität verträgt, unrecht (sind).» IMMANUEL KANT, Zum Ewigen Frieden (1795), Akademieausgabe, VIII381. In diesem Sinn ist für Kant alles legitime Recht öffentliches Recht.

32 Siehe dazu hinten S. 33 ff.

33 «Also ist die Freiheit der Feder (...) das einzige Palladium der Volksrechte.» IMMANUEL KANT, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis (1793), Akademieausgabe, VIII304.

34 IMMANUEL KANT, Beantwortung der Frage «Was ist Aufklärung?» (1784), Akademieausgabe, VIII38.

35 Siehe dazu die drei Definitivartikel: 1. «Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein.» 2. «Das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein.» 3. «Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.» IMMANUEL KANT, Zum ewigen Frieden (1795), Akademieausgabe, VIII349, 354, 357. Ausführlich dazu auch J. P. MÜLLER, Der politische Mensch (Anm. 23), S. 179–194.

Was Montesquieu und Kant beide vermutet haben, nämlich dass der Friede unter demokratischen (republikanischen) Staaten wahrscheinlicher sei als zwischen despotischen, monarchischen oder aristokratischen, darüber scheint heute in den Sozialwissenschaften auch aufgrund empirischer Befunde ein Konsens zu bestehen. Roland Kley präzisiert, dass Kriege zwischen Demokratien ausserordentlich selten vorkommen und daher unwahrscheinlich sind; ROLAND KLEY, Der Friede unter den Demokratien, Bern/Wien 1999, S. 13. Vgl. auch BRUCE M. RUSSETT/JOHN R. ONEAL, Triangulating Peace, New York NY 2001.

36 VOLKER MARKUS HACKEL, Kants Friedensschrift und das Völkerrecht, Berlin 2000, S. 127 ff., 162 ff.; RUSSETT/ONEAL, Triangulating Peace (Anm. 35), S. 35 ff., 43 ff., 272 ff.

37 Er wehrt sich gegen eine Zusammenschmelzung der Staaten «durch eine die andere überwachsende und in eine Universalmonarchie übergehende Macht, weil die Gesetze mit dem ver-

- grösserten Umfange der Regierung immer mehr an ihrem Nachdruck einbüßen, und ein seelenloser Despotism, nachdem er die Keime des Guten ausgerottet hat, zuletzt doch in Anarchie verfällt.» IMMANUEL KANT, Zum ewigen Frieden (1795), Akademieausgabe, VIII367.
- 38 Exemplarisch für diese Wiederentdeckung sind etwa IMMANUEL KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, hrsg. von Otfried Höffe (Reihe Klassiker Auslegen), Berlin 1999 und IMMANUEL KANT, *Zum ewigen Frieden*, hrsg. von Otfried Höffe (Reihe Klassiker Auslegen), Berlin 1995. Ferner OTFRIED HÖFFE, *Königliche Völker: zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Frankfurt a. M. 2001.
- 39 Siehe dazu das Standardwerk, JOHN RAWLS, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1971), Frankfurt a. M. 2001.
- 40 CHARLES-LOUIS DE MONTESQUIEU, *Vom Geist der Gesetze* (1748), dt. Übersetzung von Kurt Weigand (Reclam-Ausgabe), Stuttgart 1994, 15. Buch/9. Kapitel, S. 276.
- 41 IMMANUEL KANT, *Die Metaphysik der Sitten* (1797), Akademieausgabe, VI237.
- 42 In seinem späteren Buch *The Law of Peoples* differenziert Rawls zwischen der Geltung der politischen (demokratischen) Rechte und einem allgemeinen Prinzip der Menschenrechte; JOHN RAWLS, *The Law of Peoples*, Cambridge (Mass.) 1999, S. 78 f.
- 43 1. «Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.» 2. «Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu regeln, dass sie sowohl (a) den am wenigsten Begünstigten die bestmöglichen Aussichten bringen als auch (b) mit Ämtern und Positionen verbunden sind, die allen gemäss der fairen Chancengleichheit offen stehen.» RAWLS, *Theorie* (Anm. 39), S. 81, 336.
- 44 Rawls wurde von neoliberaler Seite wegen seiner Haltung zur Frage der Umverteilung stark kritisiert. Siehe u. a. dazu ROBERT NOZICK, *Anarchy, state, and utopia*, New York 1974.
- 45 Vgl. dazu JOHN RAWLS, *Die Idee des politischen Liberalismus, Aufsätze 1978–1989*, hrsg. von Wilfried Hinsch, Frankfurt a. M. 1994, S. 293 ff., insb. 295, 299, 318, 320 f., 344 f.; RAWLS, *Law of Peoples* (Anm. 42), S. 172–174.
- 46 Julian Nida-Rümelin weist zu Recht darauf hin, dass es zur Stabilisierung dieses von einem normativen Konsens getragenen Kooperationsgefüges staatlicher und supranationaler Institutio-

- nen bedarf. Ihre Autorität resultiert nicht aus der Etablierung einer zentralen Herrschaftsgewalt, sondern «basiert auf wechselseitig akzeptierten Regeln des Konfliktaustrags (...). Dem staatlichen Gewaltmonopol kommt dabei die Rolle einer *Ultima Ratio* zu.» JULIAN NIDA-RÜMELIN, Globalisierung und kulturelle Differenz – Eine zivilgesellschaftliche Perspektive, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 12/2002, S. 4; vgl. auch Ders., Zur Philosophie einer globalen Zivilgemeinschaft, Frankfurt a. M. 1999.
- 47 Anstatt eines Weltstaates befürwortet er Republiken und Demokratien, die in vertraglicher Beziehung zueinander stehen; RAWLS, Law of Peoples (Anm. 42). Vgl. auch die interessanten Beiträge im «Symposium on John Rawls 'Law of Peoples'» mit einem Essay von CHARLES R. BEITZ und ALLAN BUCHANAN, in: Ethics 2000 (Vol. 110/No. 4), S. 669 ff., 697 ff.
- 48 Zu den zentralen Anliegen der Diskursethik vgl. JÖRG PAUL MÜLLER, Demokratische Gerechtigkeit, Eine Studie zur Legitimität rechtlicher und politischer Ordnung, München 1993, S. 56 ff. m.w.H.
- 49 «Handle nur nach einer Maxime, von der du, aufgrund realer Verständigung mit den Betroffenen bzw. ihren Anwälten oder – ersatzweise – aufgrund eines Gedankenexperiments, unterstellen kannst, dass die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus der allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen jedes Betroffenen voraussichtlich ergeben, in einem realen Diskurs von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.» KARL-OTTO APPEL, Diskurs und Verantwortung, Frankfurt a. M. 1988, S. 123.
- 50 Habermas spricht in diesem Zusammenhang von einer «*öffentliche(n) Praxis gemeinsamer gegenseitiger Perspektivenübernahme*: jeder sieht sich genötigt, die Perspektive jedes anderen zu übernehmen, um zu prüfen, ob eine Regelung auch aus der Perspektive des Welt- und Selbstverständnisses eines jeden andern akzeptabel ist.» JÜRGEN HABERMAS, Die nachholende Revolution, Frankfurt a. M. 1999, S. 121 (kursiv im Original).
- 51 JÜRGEN HABERMAS, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: Jürgen Habermas/ Niklas Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet Sozialforschung?, Frankfurt a. M. 1971, S. 139 und spätere Korrektur der idealen Sprechsituation in HABERMAS, Revolution (Anm. 50), S. 131 ff.; für eine aktuelle Interpretation s. Ders., Wahrheit und Rechtfertigung, Frankfurt a. M. 1999, S. 56, 256 ff., 297 f.

- 52 Dazu JAN ASSMANN, Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, München 1992, S. 23 f., 48 ff.
- 53 Für das Staatsvertragsrecht, soweit es in formalen Verträgen festgelegt wird, ist der Grundsatz in Art. 31 der Wiener Konvention über das Vertragsrecht von 1969 festgelegt.
- 54 Nach Art. 215 StGB wird mit Gefängnis (bis zu 3 Jahren) bestraft, wer als verheiratete Person eine Ehe schliesst.
- 55 Überblick über den heutigen geschichtswissenschaftlichen Diskussionsstand bei JAN ASSMANN, Religion und kulturelles Gedächtnis, München 2000, S. 11 ff., 37 ff.
- 56 Vgl. HANS JÖRG SANDKÜHLER (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie, Stichworte ‚Wahrheit‘ und ‚Wahrscheinlichkeit‘, Hamburg 1999, Bd. 2, S. 1712 ff., 1731 ff.
- 57 Für Montesquieu ist anders als für Max Weber die Macht nicht eine neutrale Chance, den eigenen Willen durchzusetzen (vgl. unten S. 67 ff.), sondern Ergebnis einer Häufung von Zuständigkeiten, die den Menschen tendenziell überfordert: «Eine ewige Erfahrung lehrt (...), dass jeder Mensch, der Macht hat, dazu getrieben wird, sie zu missbrauchen.» MONTESQUIEU, Vom Geist der Gesetze (Anm. 40), 11. Buch/4. Kapitel, S. 215.
- 58 So jedenfalls in der am Beispiel Englands entwickelten Lehre von der Gewaltenteilung; MONTESQUIEU, Vom Geist der Gesetze (Anm. 40), 11. Buch/6. Kapitel, S. 216 ff.
- 59 Andererseits darf die Justiz nicht in Organen permanent institutionalisiert werden, sondern sie ist immer wieder neu zusammenzustellen und dann wieder aufzulösen, um jede institutionelle Macht zu verhindern und die Rechtsprechung offen zu halten.
- 60 Zu den verschiedenen Gesetzesbegriffen, die Montesquieu im Geist der Gesetze gebraucht s. KURT WEIGAND, Einleitung, in: Charles-Louis de Montesquieu, Vom Geist der Gesetze, dt. Übersetzung von Kurt Weigand (Reclam-Ausgabe), Stuttgart 1994, S. 19 ff.
- 61 Bei Montesquieu spielt das Übermassverbot durchwegs eine entscheidende Rolle; MONTESQUIEU, Vom Geist der Gesetze (Anm. 40), 11. Buch/6. Kapitel, S. 229. Nicht einmal ein Übermass an Vernunft hält Montesquieu für wünschbar; MONTESQUIEU, Vom Geist der Gesetze (Anm. 40), 5. Buch/3. Kapitel, S. 229, aber auch nicht ein Übermass an wirtschaftlichem Reichtum: MONTESQUIEU, Vom Geist der Gesetze (Anm. 40), 5. Buch/ 3. Kapitel, S. 143, 147.

- 62 «Sie ist ein allgemeiner Bezug (rapport general). Sie betrifft den Menschen als solchen. Sie betrifft ihn im Bezug zu allen Menschen.» CHARLES-LOUIS DE MONTESQUIEU, Nachschrift eines Vortrages vom Mai 1725 in der Akademie von Bordeaux, zit. nach WEIGAND, Einleitung (Anm. 60), S. 17.
- 63 In der Literatur wurde dieser Möglichkeit einer Deutung des Montesquieschen Verfassungsmodells kaum Beachtung geschenkt, obwohl die Judikative «sein Herzensanliegen» (WEIGAND, Einleitung (Anm. 60), S. 53) war. Montesquieu muss mit seiner Qualifikation der Justiz etwas anderes als das Bild vom Richter als Subsumtionsautomaten und staatsrechtlich ein wichtigeres Anliegen als ein wörtlich genommenes Unsichtbarmachen der Justiz gemeint haben. Regina Ogorek zeigt, dass Montesquieu bis heute zu Unrecht als ein Gesetzespositivist abgetan wird, der heutigem Methodenbewusstsein nicht mehr entspreche; REGINA OGOREK, De l'Esprit des légendes oder wie gewissermassen aus dem Nichts eine Interpretationslehre wurde, in: Rechtshistorisches Journal 2 (1983), S. 284, 295.

III. Demokratie zwischen Tradition und Neuordnung

- 1 A Declaration by the Representatives of the United States of America in General Congress assembled (July 4, 1776). Übersetzung: «(...) jede Erfahrung (hat noch) gezeigt, dass die Menschen eher geneigt sind zu dulden, solange die Übel noch erträglich sind, als sich unter Abschaffung der Formen, die sie gewöhnt sind, Recht zu verschaffen.»
- 2 Declaration (Anm. 1). Übersetzung: «Aber wenn eine lange Reihe von Missbräuchen und Übergriffen (...) die Absicht erkennen lässt, (Menschen) absolutem Despotismus zu unterwerfen, so ist es ihr Recht, ist es ihre Pflicht, eine solche Regierung zu beseitigen und sich neue Bürgen für ihre zukünftige Sicherheit zu suchen.»
- 3 Auch in einer nach-autoritären Gesellschaft bleibt das Sozialverhalten der frühen Bezugspersonen gerade auch unter sich (Konfliktlösungsmuster der Eltern) für die spätere Entwicklung sozialer Normvorstellungen entscheidend; vgl. hinten S. 81 f.
- 4 Exemplarisch sei für das Völkerrecht auf den Grundsatz *quieta non movere* hingewiesen; s. JÖRG PAUL MÜLLER/LUZIUS WILDHABER, Praxis des Völkerrechts, 3. Aufl. Bern 2001, S. 317 ff., 13 ff.

JÖRG PAUL MÜLLER

D I E
D E M O K R A T I S C H E
V E R F A S S U N G

Zwischen Verständigung und Revolte

Verlag Neue Zürcher Zeitung

Umschlagbild: Joseph Beuys, Rose für direkte Demokratie, 1973
Copyright ProLitteris, 2002, 8033 Zürich

© 2002 Verlag Neue Zürcher Zeitung, Zürich
ISBN 3-85823-984-4
www.nzz-buchverlag.ch