

## **Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung**

*KA*

# Klassiker Auslegen

---

Herausgegeben von  
Otfried Höffe

**Band 62**

# **Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung**

---

Herausgegeben von  
Peter Koller und Christian Hiebaum

**DE GRUYTER**

ISBN 978-3-11-044148-2  
e-ISBN (PDF) 978-3-11-043474-3  
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-043323-4  
ISSN 2192-4554

**Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston  
Satz: Frank Hermenau, Kassel  
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen  
☺ Gedruckt auf säurefreiem Papier  
Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

# Inhalt

**Vorwort — VII**

Peter Koller und Christian Hiebaum

**Einführung — 1**

Peter Koller

**I Recht als Kategorie der Vermittlung zwischen Faktizität und Geltung — 21**

Otfried Höffe

**II Soziologische Rechts- und philosophische Gerechtigkeitskonzepte — 37**

Klaus Günther

**III Zur Rekonstruktion des Rechts (1): Das System der Rechte — 51**

Alexander Somek

**IV Zur Rekonstruktion des Rechts (2): Die Prinzipien des Rechtsstaates — 69**

Robert Alexy

**V Unbestimmtheit des Rechts und Rationalität der Rechtsprechung — 85**

Dieter Grimm

**VI Justiz und Gesetzgebung. Zur Rolle und Legitimität der Verfassungsrechtsprechung — 99**

Hauke Brunkhorst

**VII Deliberative Politik – ein Verfahrensbegriff der Demokratie — 117**

Regina Kreide

**VIII Zur Rolle von Zivilgesellschaft und politischer Öffentlichkeit — 135**

Elisabeth Holzleithner

**IX Paradigmen des Rechts — 153**

Christian Hiebaum

**Anhang I**

**Recht und Moral (Tanner Lectures 1986) — 169**

Hasso Hofmann

**Anhang II und III**

**Volkssouveränität als Verfahren (1988)**

**Staatsbürgerschaft und nationale Identität (1990) — 185**

**Auswahlbibliographie — 201**

**Personenregister — 209**

**Sachregister — 212**

**Hinweise zu den Autoren — 215**

# Vorwort

Zur Vorbereitung dieses Bandes fand im Oktober 2014 an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Graz ein Workshop mit den Autorinnen und Autoren statt. Für die großzügige Förderung der Veranstaltung danken wir der Fritz Thyssen Stiftung, der Universität Graz, der Stadt Graz und dem Alfred-Schachner-Gedächtnisfonds.

Zu unserer großen Freude konnten wir auch Jürgen Habermas selbst dafür gewinnen. Dies verlieh der Veranstaltung besonderen Glanz, erwies sich erwartungsgemäß aber auch sonst als Glücksfall. Nicht nur lauschte Habermas geduldig den Präsentationen der einzelnen Entwürfe, er replizierte zudem noch ausführlich und half auf diese Weise, einige Missverständnisse aufzuklären und die Konturen der verbliebenen Auffassungsunterschiede weiter zu schärfen. Dafür gebührt ihm unser herzlichster Dank.

Graz, Mai 2016

Peter Koller und Christian Hiebaum



## Peter Koller und Christian Hiebaum

# Einführung

Jürgen Habermas' Werk *Faktizität und Geltung*, das 1992 erschienen ist, gehört innerhalb des imposanten Stroms seiner wissenschaftlichen Arbeiten sicher zu den bedeutendsten Erträgen seines Denkens. Denn zum einen bietet es eine Art Zwischenresümee seines damals schon mehrere Jahrzehnte dauernden Bemühens, eine Theorie der Gesellschaft zu entwickeln, welche die für eine solche Theorie relevanten, jedoch mehr oder minder separierten, ja zum Teil inkompatiblen Beiträge der maßgeblichen Disziplinen, so insbesondere der Philosophie und der Sozialwissenschaften, aufnimmt und kritisch sichtet, um sie in entsprechend austarierter Form in ein großformatiges Gedankengebäude zu integrieren, das in der zeitgenössischen Theorielandschaft seinesgleichen sucht. Zum anderen bietet das Werk eine erhebliche Ausweitung dieser Theorie, weil Habermas darin versucht, ihre grundlegenden Ideen für eine anspruchsvolle Konzeption von Recht und Politik fruchtbar zu machen, die sowohl die faktische Existenz einer bindenden, durch organisierten Zwang gesicherten rechtlichen Ordnung erklären als auch die Bedingungen ihrer normativen Geltung erhellen soll. Da diese Konzeption in den nachfolgenden Kapiteln des vorliegenden Bandes im Detail resümiert und kritisch kommentiert wird, können wir uns hier auf eine kurze Einführung beschränken.

Zuerst soll aber der Versuch unternommen werden, die zentralen Grundgedanken von Habermas' Überlegungen, die den Kern seiner allgemeinen Theorie bilden und seiner Konzeption des Rechts zugrunde liegen, in groben Strichen zu skizzieren.

Diese Überlegungen lassen sich, je nachdem, ob sie sich überwiegend mit Fragen der Gesellschaftstheorie, der Sprachphilosophie oder der Ethik befassen, in drei thematisch unterscheidbare, wenn auch in der Sache eng miteinander verzahnte Teilbereiche untergliedern: Habermas' *Konzept des kommunikativen Handelns*, *formale Sprachpragmatik* und *Diskursethik*.

## E.1 Zum Konzept des kommunikativen Handelns

Dieses Konzept zielt darauf ab, die für Sozialwissenschaften grundlegende Frage zu beantworten, wie das Handeln der Menschen, insbesondere deren soziales Handeln, theoretisch zu fassen ist, um gesellschaftliche Verhältnisse und Entwicklungen angemessen verstehen und erklären zu können. In erster Annäherung an diese Frage unterscheidet Habermas vier Handlungskonzepte, denen

verschiedene ontologische Voraussetzungen bezüglich der das Handeln umrahmenden Welt und auch differente Konzeptionen der Rationalität des Handelns zugrunde liegen: das sind die Konzepte des teleologischen, normenregulierten, dramaturgischen und kommunikativen Handelns, von denen die drei ersten von prominenten sozialwissenschaftlichen Ansätzen vertreten werden, während die letzte Habermas' eigene Position darstellt (siehe dazu und zum Folgenden: Habermas 1981, 126ff.; 1984b, 573ff./159ff.).

Das Konzept *teleologischen Handelns*, das den ökonomischen Ansätzen der rationalen Wahl zugrunde liegt, konzipiert das Handeln der Menschen als deren Wählen und Ergreifen geeigneter Mittel zur Verfolgung und Erreichung der von ihnen jeweils erstrebten Zwecke, als erfolgsorientiertes Handeln jeder einzelnen Person, mit dem sie im Lichte ihrer Deutung der Handlungssituation und der ihr zu Verfügung stehenden Handlungsalternativen ihren Nutzen zu mehren versucht. Wird auch zwischenmenschliches, soziales Handeln einzig und allein in diesem Sinne gedeutet, so wird es als *strategisches* Handeln modelliert. Demgegenüber stellt das Konzept *normenregulierten Handelns*, von dem die Rollentheorien der Soziologie ausgehen, von vornherein auf soziale Gruppierungen ab, deren Mitglieder sich in ihrem gegenseitigen Handeln von Normen leiten lassen, die sie übereinstimmend akzeptieren, was, wie Habermas meint, voraussetzt, dass sie darüber vor dem Hintergrund einer gemeinsamen Deutung ihrer sozialen Welt ein rationales Einverständnis erzielt haben. Davon weicht das Konzept des *dramaturgischen Handelns*, mit dem die diversen Theorien des symbolischen Interaktionismus und der Ethnomethodologie operieren, insofern ab, als es weder auf einzelne Handelnde, noch auf normenregulierte Gruppierungen fokussiert, sondern auf die Teilnehmer sozialer Interaktionen, die sich anderen gegenüber, gleichsam wie Schauspieler vor einem Publikum, als Personen mit ihren jeweils subjektiven Ambitionen, Gedanken, Gefühlen, Bedürfnissen und Wünschen im Bemühen um Glaubwürdigkeit präsentieren.

Jedes dieser drei Konzepte ist nach Habermas unzureichend. Der Angelpunkt der Einwände, die er gegen sie erhebt, ist der Begriff der *Welt*, die das Handeln der Menschen rahmt und die ihm zufolge drei Dimensionen hat: die *objektive* Welt der für das Handeln relevanten externen Tatsachen, die durch assertorische Behauptungen mit dem Anspruch auf Wahrheit beschrieben werden; die *soziale* Welt der das zwischenmenschliche Handeln regelnden Normen, die gegenüber den Beteiligten Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit erheben und von ihnen als gerechtfertigt anerkannt werden müssen, um soziale Geltung zu besitzen; und schließlich die *subjektive* Welt der handelnden Personen, deren Äußerungen über ihre persönlichen Befindlichkeiten, Gefühle und Intentionen den Anspruch auf Wahrhaftigkeit erheben. Davon ausgehend wendet Habermas gegen das teleologische Konzept ein, es stelle ganz einseitig nur auf die objektive Welt ab, weil es

einzig und allein auf die von den jeweils relevanten (wahren oder falschen) Tatsachenannahmen abhängige Eignung der den Handelnden offen stehenden Mittel zur Verwirklichung der von ihnen verfolgten Zwecke Bezug nehmen und damit sowohl die normative Ordnung der sozialen Welt wie auch das subjektive Selbstverständnis der Handelnden außer Acht lassen. Demgegenüber nehme das normative Konzept zwar auch die soziale Welt in den Blick, greife aber ebenfalls zu kurz, weil es das Einverständnis der Beteiligten über die ihr soziale Handeln regulierenden Normen voraussetze statt sein Entstehen zu erklären, wozu auch die subjektive Welt der Handelnden in Betracht gezogen werden müsse. Und gegen das dramaturgische Konzept wendet Habermas ein, dass es, abgesehen von seiner wenig elaborierten Form, die soziale Welt der intersubjektiv anerkannten Normen unberücksichtigt lasse (vgl. Habermas 1981, 129ff.; 1984b, 576ff./163ff.).

Den drei kritisierten Handlungskonzepten stellt Habermas das Konzept des *kommunikativen Handelns* entgegen, das sich von den anderen durch seinen dreifachen Weltbezug abhebe. Dieses Konzept beziehe sich auf die Interaktion mehrerer sprach- und handlungsfähiger Subjekte, die eine interpersonale Beziehung eingehen und eine *Verständigung* über ihre Handlungssituation suchen, um ihre Handlungen einvernehmlich zu koordinieren, wobei der *Sprache* eine zentrale Funktion zukomme. Zwar spiele die Sprache auch in den anderen Konzepten eine gewisse Rolle (wie im teleologischen zur Mitteilung von Meinungen oder Absichten, im normativen zur Bekräftigung sozialer Normen und im dramaturgischen als Medium der Selbstinszenierung), doch nur das Konzept kommunikativen Handelns setze die „Sprache als ein Medium unverkürzter Verständigung voraus, wobei sich Sprecher und Hörer aus dem Horizont ihrer vorinterpretierten Lebenswelt gleichzeitig auf etwas in der objektiven, sozialen und subjektiven Welt beziehen, um gemeinsame Situationsdefinitionen auszuhandeln“ (Habermas 1981, 142). Denn wenn die Handelnden eine solche Verständigung suchen, dann müssten sie in ihren Äußerungen auf alle drei Welten Bezug nehmen und für sie je nach ihrem Weltbezug spezifische *Geltungsansprüche* erheben, die von Anderen bejaht oder verneint werden können: (a) auf die objektive Welt der für ihre Situation jeweils relevanten realen Tatsachen, indem sie darüber deskriptive Aussagen mit dem Anspruch auf deren *Wahrheit* machen, (b) auf die soziale Welt der legitimen Regelung der interpersonalen Beziehungen, indem sie für die von ihnen jeweils befolgten oder vorgeschlagenen Normen Anspruch auf *Richtigkeit* erheben, und (c) auf die subjektive Welt ihrer ganz persönlichen Befindlichkeiten, für deren Schilderung sie *Wahrhaftigkeit* beanspruchen (siehe auch Habermas 1984b, 584ff./171ff.).

Die so strukturierten kommunikativen Verständigungsprozesse finden jedoch, so Habermas, nicht in einem sozialen Vakuum statt, sondern sind eingebettet in die jeweilige *Lebenswelt* der Beteiligten, die sich aus deren unreflek-

tierten, mehr oder weniger diffusen Hintergrundüberzeugungen zusammensetzt. „Dieser lebensweltliche Hintergrund dient als Quelle für Situationsdefinitionen, die von den Beteiligten als unproblematisch vorausgesetzt werden. [...] Die Weltkonzepte und die korrespondierenden Geltungsansprüche bilden das formale Gerüst, mit dem die kommunikativ Handelnden die jeweils problematischen, d. h. einigungsbedürftigen Situationskontexte in ihre als unproblematisch vorausgesetzte Lebenswelt einordnen.“ (Habermas 1981, 107; vgl. 1984b, 589ff./176ff.) Die geteilten Hintergrundüberzeugungen der Lebenswelt, welche die kulturellen Überlieferungen früherer Generationen speichern, würden zwar das Dissensrisiko aktueller Verständigungsprozesse verringern, seien aber dennoch keineswegs unanfechtbar und immun gegen kritische Zweifel. Doch sobald sie in Frage gestellt werden, verwandeln sie sich selber in einen strittigen Gegenstand der sprachlichen Verständigung, werden damit rationalisiert und aus der Lebenswelt herausgelöst (siehe auch Habermas 1988b, 88ff./224ff.).

Habermas bestreitet nicht, dass Menschen im sozialen Leben tatsächlich häufig erfolgsorientiert vor allem ihre eigenen Interessen verfolgen, gegenüber anderen strategisch handeln und auch die Sprache instrumentell zum Zweck der kausalen Einwirkung auf das Handeln anderer gebrauchen, doch vertritt er die These, dass soziale Ordnungen sich auf Dauer nur vermöge einer verständigungsorientierten Kommunikation der Beteiligten stabilisieren lassen. Und er spitzt diese These noch dahingehend weiter zu, dass diese Verständigung nur dann gelingen kann, wenn die Beteiligten nicht bloß einen unter den jeweiligen Umständen allseits vorteilhaften Ausgleich ihrer divergierenden Interessen anstreben, sondern ein *rationales Einverständnis* suchen, dem sie alle aus guten Gründen zustimmen können, weil sie die Geltungssprüche der ihm zugrunde liegenden Äußerungen bejahen, d. h. diese für wahr, richtig oder wahrhaftig halten.

Dieses anspruchsvolle, normativ stark aufgeladene Konzept sozialen Handelns wirft freilich die Frage auf, was es – verglichen mit einer bescheideneren, rein empirisch-deskriptiven Auffassung der Sprache – für das Verständnis sozialen Handelns und der sich aus ihm ergebenden Prozesse der Gesellschaftsbildung bringt und wie seine Anforderungen an ein gelingendes soziales Handeln und eine stabile gesellschaftliche Ordnung begründet werden können. Habermas beschreitet mehrere Wege, um diese Frage zu beantworten. Ein Weg ist der von ihm in dem Werk *Theorie des kommunikativen Handelns* unternommene Versuch, in Auseinandersetzung mit den großen Theorien der Soziologie die Fruchtbarkeit seines Modells für die Erklärung der Entwicklung moderner Gesellschaften zu demonstrieren. Darauf kann in diesem Kontext nicht weiter eingegangen werden. Ein anderer, direkterer Weg ist die von Habermas im Anschluss an die analytische Sprachphilosophie entwickelte sprachtheoretische Konzeption, die er „formale Sprachpragmatik“ nennt.

## E.2 Zur formalen Sprachpragmatik

Habermas' sprachtheoretische Überlegungen knüpfen an die auf Karl Bühler zurückgehende These an, dass die Sprache, verstanden als ein konventionelles Regelsystem menschlicher Kommunikation vermittelt bedeutungstragender Zeichen, drei Grundfunktionen hat: die kognitive Funktion der Darstellung objektiver Sachverhalte, die expressive Funktion der Kundgabe von Erlebnissen des Sprechers und die appellative Funktion der Äußerung von Aufforderungen an die Adressaten. Davon ausgehend entwickelt er im Wege einer kritischen Rezeption wesentlicher Einsichten der neueren analytischen Sprachphilosophie, insbesondere der Spätphilosophie Wittgensteins und der Sprechakttheorie, eine *sprachpragmatische*, d. h. auf die kontextabhängigen Verwendungsweisen sprachlicher Äußerungen abhebende Konzeption, die die Sprache als ein allen drei Funktionen zugleich dienendes Medium „einer durch Verständigungsakte vermittelten Interaktion sprach- und handlungsfähiger Subjekte“ versteht (siehe dazu und zum Folgenden Habermas 1981, 372ff.; 1984a; 1988b).

Zu diesem Zweck sichtet Habermas die Theorieentwicklung der analytischen Sprachphilosophie, die mit Husserl und Frege einsetzt und über verschiedene Bedeutungstheorien, wie die logische Semantik und die Gebrauchstheorie, zur Sprachpragmatik in Gestalt der Sprechakttheorie führt. Hier können nur einige markante Resultate seiner diesbezüglichen Erörterungen angedeutet werden. Der logischen oder Wahrheitssemantik, nach der die Bedeutung eines Satzes aus den Bedingungen seiner Wahrheit hervorgeht, schreibt er das Verdienst zu, den „Zusammenhang zwischen der *Bedeutung* eines sprachlichen Ausdrucks und der *Geltung* eines mit seiner Hilfe gebildeten Satzes zunächst für die Dimension der sprachlichen Darstellung von Sachverhalten herausgearbeitet“ zu haben, wendet aber gegen sie ein, sie bleibe auf assertorische Sätze beschränkt und lasse damit die Bedeutung anderer Sprachverwendungen unerklärt (Habermas 1981, 174). Dagegen hält er der Wittgenstein'schen Gebrauchstheorie der Bedeutung zugute, dass sie im Unterschied zu den rein semantischen Theorien auch die Pragmatik sprachlicher Kommunikation in den Blick nehme, obschon sie keine systematische Analyse des Zusammenspiels zwischen Sprechen und Handeln biete. Erst die *Theorie der Sprechakte* von John Austin und John Searle stelle einen ersten Schritt zu einer solchen Analyse dar, zu einer formalen Pragmatik, die sich auch auf die nicht-kognitiven Verwendungsweisen der Sprache erstreckt (siehe auch Habermas 1988a; 1988b, 75ff./211ff.).

Die Sprechakttheorie versucht der an sich zwar nicht überraschenden, von der Sprachphilosophie aber lange vernachlässigten Beobachtung Rechnung zu tragen, dass wir mit manchen unserer sprachlichen Äußerungen bestimmte Dinge tun, also damit verbundene Handlungen (wie z. B. versprechen, drohen,

taufen) vollziehen. Austin hat solche Äußerungen, die ihm folgend als „Sprechakte“ oder „performative Akte“ bezeichnet werden, in drei Elemente zergliedert: ein lokutionäres, bestehend in der Äußerung eines bestimmten Satzes (z. B. „Ich verspreche, p zu tun“), ein illokutionäres, das ist die mit der Äußerung vollzogene Handlung (mit der der Sprecher die Verpflichtung übernimmt, p zu tun), und ein perlokutionäres, nämlich die vom Sprecher beabsichtigte Wirkung (etwa dass der Adressat erwartet, dass der Sprecher p tut). Ferner hat Austin zwei Sorten von Bedingungen des Erfolgs von Sprechakten hervorgehoben: objektive in Gestalt entsprechender sozialer Konventionen, die bestimmen, unter welchen Umständen bestimmte Sprechakte erfolgreich vollzogen werden können, und subjektive betreffend die Intentionen der Sprecher, die das Gelingen solcher Akte erfordert. Obwohl Austin damit eine Reihe typischer Sprechakte, etwa das Versprechen und das Taufen, erhellen konnte, blieb seine Analyse doch fragmentarisch, weil sie nur auf einige eher zufällig ausgewählte Sorten von Sprechakten fokussierte, ohne sie in eine stimmige systematische Ordnung zu bringen. Ferner hat sie den performativen Charakter assertorischer Äußerungen nicht berücksichtigt, zumindest nicht hinreichend unterstrichen. Diese Mängel wurden von Searle insofern behoben, als es ihm gelang, eine systematische Klassifikation von Sprechakten zu präsentieren, die auch die assertorischen Äußerungen einschließt. Diese Klassifikation, die sich nicht an der sprachlichen Form der Äußerungen, sondern an den illokutionären Handlungsabsichten der Sprechenden orientiert, inkludiert fünf Klassen von Sprechakten: konstative (assertorische Behauptungen), kommissive (Selbstverpflichtungen), direktive (an andere Personen gerichtete Anleitungen), deklarative (normativ bindende Erklärungen, wie Ernennungen, Kündigungen) und expressive (Kundgabe subjektiver Einstellungen). In Auseinandersetzung mit dieser Klassifikation und in Abgrenzung von nachfolgenden Bemühungen, sie entweder ontologisch oder empirisch zu begründen, entwickelt Habermas seine formalpragmatische Konzeption, die sowohl den dreifachen Weltbezug des kommunikativen Handelns als auch die ihm inhärenten starken normativen Anforderungen an sprachliche Verständigungsprozesse fundieren soll (siehe zum Folgenden Habermas 1981, 435ff.; 1984a, 83ff./108ff.).

Diese Konzeption setzt zweierlei voraus: erstens, dass die illokutionären Ziele von Sprechakten durch die *intersubjektive Anerkennung der mit diesen Akten zum Ausdruck gebrachten Macht- oder Geltungsansprüche* erreicht werden; und zweitens, dass die sich auf die soziale und die subjektive Welt beziehenden illokutionären Gehalte von Sprechakten – analog zum Wahrheitsanspruch ihrer assertorischen Gehalte – ebenfalls begründungsbedürftige Geltungsansprüche implizieren, u. zw. die auf normative Richtigkeit bzw. subjektive Wahrhaftigkeit. Auf diesen Voraussetzungen beruht auch Habermas' Vorschlag, die logisch-semantische Bedeutungstheorie, der zufolge die Bedeutung assertorischer Sätze

durch deren Wahrheitsbedingungen bestimmt wird, zu einer ganz allgemeinen, sich auf alle Sprechakte erstreckenden *formalpragmatischen Konzeption der Bedeutung* zu erweitern, nach der die Bedeutung eines Sprechakts verstanden wird, wenn man die Bedingungen seiner Geltung kennt, d. h. die Bedingungen, unter denen die mit ihm erhobenen Geltungsansprüche von allen Beteiligten aus rationalen Gründen akzeptiert werden können (so Habermas 1981, 195; 1988a, 126ff./94ff.).

Davon ausgehend unterscheidet Habermas sechs Sorten von Sprechhandlungen, von denen hier aber nur die folgenden vier interessieren: (a) *imperative*, nämlich Handlungsanweisungen mit Machtanspruch; (b) *konstative*, also Behauptungen über Sachverhalte mit Wahrheitsanspruch; (c) *regulative*, d. h. Vorschläge zur einvernehmlichen Regelung interpersoneller Beziehungen mit dem Anspruch auf normative Richtigkeit; und (d) *expressive*, d. s. subjektive Erlebnisberichte mit dem Anspruch auf Wahrhaftigkeit. Diesen vier Sorten von Sprechakten entsprechen, so Habermas, ebenso viele *reine Typen des sprachvermittelten sozialen Handelns*, nämlich (1) *strategisches Handeln*, mit dem die handelnden Personen ihre jeweiligen Ziele erfolgsorientiert nach Maßgabe ihrer relativen Macht durchzusetzen trachten und die Sprache bloß als ein Mittel zur kausalen Einwirkung auf ihre Gegenspieler benutzen; (2) *konversationelles Handeln*, d. i. die Kommunikation mittels konstativer Sprechakte, (3) *normenreguliertes Handeln* zur allseitig als legitim akzeptierten Koordination des sozialen Lebens mittels regulativer Sprechakte und (4) *dramaturgisches Handeln* in Gestalt des Vollzugs expressiver Sprechakte (vgl. Habermas 1981, 427ff.; 1984a, 101ff./128ff.).

Habermas vertritt nun die These, dass nur die drei letzten Handlungstypen – also konversationelles, normenreguliertes und dramaturgisches Handeln – Formen des *kommunikativen Handelns* darstellen, wogegen das strategische Handeln erfolgsorientierter Akteure das Telos der Sprache, nämlich die intersubjektive Verständigung zur Erreichung eines rational motivierten Einverständnisses aller Beteiligten, verfehle (dazu Habermas 1981, 385ff.; 1984b, 602ff./191ff.). Da diese Akteure die Sprache nicht zum Zweck einer solchen Verständigung, sondern nur zur Mitteilung ihrer an Andere adressierten Forderungen und der von ihnen in Betracht gezogenen Mittel zur Durchsetzung dieser Forderungen verwenden, um ein bestimmtes Verhalten der Adressaten kausal zu bewirken, würden sie die für das Verständnis ihrer Sprechhandlungen konstitutiven Geltungsansprüche gar nicht ernsthaft in der Absicht erheben, sie nötigenfalls durch gute Gründe zu untermauern, um sie für alle Betroffenen akzeptabel zu machen. Erfolgsorientierten Akteuren mag es zwar gelingen, ihre strategische Interaktion durch eine unter den gegebenen Bedingungen für alle vorteilhafte Abstimmung ihres Handelns zu koordinieren, doch eine derartige Abstimmung erfülle nicht die Anforderungen an ein kommunikativ erzieltes *Einverständnis*. Ein solches

Einverständnis könne wegen der Geltungsansprüche sprachlicher Äußerungen „nicht allein durch Einwirkung von außen induziert sein, es muß von allen Beteiligten als gültig akzeptiert werden. Insofern unterscheidet es sich von einer bloß *faktisch* bestehenden *Übereinstimmung*. Verständigungsprozesse zielen auf ein Einverständnis, welches den Bedingungen einer rational motivierten Zustimmung zum Inhalt einer Äußerung genügt.“ (Habermas 1981, 386f.) Und daraus folge, „daß der verständigungsorientierte Sprachgebrauch der *Originalmodus* ist, zu dem sich die indirekte Verständigung, das Zu-verstehen-geben oder das Verstehen-lassen, parasitär verhalten“ (388).

Dieses Argument, mit dem Habermas' Konzept des kommunikativen Handelns letztlich steht oder fällt, wirft jedoch – wie auch seine formalpragmatische Bedeutungskonzeption – kritische Fragen auf. Eine Frage betrifft den von ihm behaupteten engen Zusammenhang zwischen sprachlicher Verständigung und der Herstellung eines rational motivierten Einverständnisses, der schon intuitiv einigermaßen rätselhaft erscheint. Denn normalerweise pflegen wir zwischen mindestens drei verschiedenen Formen sprachlicher Verständigung zu differenzieren: (a) dem *interpersonellen Transfer der Bedeutungen* sprachlicher Äußerungen in dem Sinn, dass die Adressaten das von den Sprechern Gemeinte verstehen, ohne aber in irgendeiner Weise damit einverstanden sein zu müssen; (b) einem *Austausch von Behauptungen, Meinungen, Vorschlägen oder Forderungen* mit dem Ziel, über eine Sache Einigung zu erzielen, wenn auch nur in Form eines für die Beteiligten unter den gegebenen Umständen nolens volens akzeptablen Kompromisses; (c) einem *rational motivierten Konsens* über die zur Debatte stehenden Sachverhalte oder Verhaltensnormen, dem alle Beteiligten bei rechter Erwägung aus gemeinsam geteilten Gründen zustimmen können.

Auf die Frage, wie sich diese Formen zueinander verhalten, liegt auf den ersten Blick wohl die Antwort nahe, dass ein gelingender Bedeutungstransfer (a) eine notwendige Voraussetzung sowohl für eine Einigung der Form (b) als auch für eine rational motivierte Übereinstimmung (c) ist, selber aber ganz unabhängig von (b) und (c) möglich ist, und dass ferner (b) und (c) voneinander unabhängig, in der Regel aber nicht gleichzeitig möglich sind. Da die Differenzierung zwischen den erwähnten Formen von Habermas keineswegs bestritten, ja wiederholt unterstrichen wird, mutet seine ihr Verhältnis betreffende Behauptung, dass schon der sprachliche Bedeutungstransfer (a) das Bemühen um eine rationale Übereinstimmung (c) voraussetzt und dass deren Vorrang überdies strategisch erzielte Kompromisse (b) verbietet, mehr als überraschend an. Und es ist auch schwer zu sehen, dass diese These durch die von ihm vertretene formale Sprachpragmatik zwingend begründet wird.

Habermas nimmt in seine Klassifikation von Sprechakten ja selber imperative Sprechhandlungen auf, mit denen die Sprecher gegenüber den Adressaten einen

Machtanspruch erheben, der sich zwar im Rahmen kommunikativen Handelns durch gute Gründe rechtfertigen lassen mag, sich aber auch auf nichts weiter als auf das schlichte Faktum stützen könnte, dass der Sprecher über die Machtmittel verfügt, um seinen Anweisungen Geltung zu verschaffen. Im letzten Fall liegt eine Konstellation strategischen Handelns vor, die Habermas zwar als eine reale Möglichkeit sozialer Interaktion in Betracht zieht, aber letztlich doch aus dem Feld sozialen Handelns ausscheidet, weil der für sie typische Sprachgebrauch bloß einen parasitären Modus sprachlicher Kommunikation darstelle. Aber trifft das auch zu? Könnte man nicht sagen, dass der Geltungsanspruch imperativer Sprechakte eben in dem mit ihnen erhobenen Machtanspruch besteht, der sich unabhängig davon, ob er sich auch durch vernünftige, allgemein akzeptable Gründe rechtfertigen lässt oder nicht, einfach auf die Möglichkeit seiner realen Durchsetzbarkeit durch den Einsatz entsprechender Machtmittel stützt? Diese Interpretation wäre allerdings unvereinbar mit der von Habermas vertretenen Bedeutungskonzeption, nach der das Verständnis sprachlicher Äußerungen die Kenntnis der Bedingungen erfordert, unter denen die mit diesen Äußerungen erhobenen Geltungsansprüche von allen Beteiligten aus rationalen Gründen akzeptiert werden können. Denn damit sind imperative Sprechakte, die sich einfach nur auf die Macht der Sprecher berufen, ihren Willen durchzusetzen, ohne diese ihre Macht durch allgemein akzeptable Gründe rechtfertigen zu können, von vornherein ausgeschlossen.

Diese Konsequenz könnte jedoch dazu Anlass geben, die Habermas'sche Bedeutungskonzeption gerade wegen ihrer starken normativen Implikationen ihrerseits in Zweifel zu ziehen. Um diese Implikationen zu vermeiden, würde es vielleicht schon genügen, diese Konzeption etwas zu modifizieren, etwa dahingehend, dass man die Bedeutung sprachlicher Äußerungen an die Bedingungen knüpft, unter denen die mit ihnen erhobenen Geltungsansprüche (einschließlich der mit imperativen Sprechakten erhobenen Machtansprüche) *erfüllt* sind, unter denen also konstative Aussagen wahr, regulative Direktiven legitim, expressive Darstellungen aufrichtig und imperative Anweisungen durchschlagskräftig sind. Eine derartige Modifikation würde freilich den normativen Gehalt der formalen Sprachpragmatik und des Konzepts des kommunikativen Handelns erheblich schwächen.

Es ist hier nicht der Platz, die näheren Details und die diversen Probleme von Habermas' sprachtheoretischer Fundierung seiner Konzeption kommunikativen Handelns weiter zu vertiefen. Selbst wenn die erwähnten oder andere Einwände gegen diese Konzeption durchschlagend sein sollten, würden sie sie keineswegs ganz entwerten, sondern nur ihren Anwendungsbereich beschränken. Denn dass es kommunikatives Handeln in der von Habermas beschriebenen Form faktisch gibt und dass es im sozialen Handeln eine bedeutende, ja in ethischen Diskursen

eine tragende Rolle spielt, ist offensichtlich. Angesichts dieses Umstands ist es nicht verwunderlich, dass Habermas auf der Grundlage seiner Konzeption eine ethische Theorie ausarbeiten konnte, die im Folgenden skizziert werden soll.

### E.3 Zur Diskursethik

Kommunikatives Handeln verlangt wegen der Geltungsansprüche, welche die Sprechhandlungen der beteiligten Personen inkludieren, deren Bereitschaft, die von ihnen erhobenen Geltungsansprüche bei Bedarf argumentativ zu begründen, gegen kritische Nachfragen oder Einwände zu verteidigen und sie bei Vorliegen stichhaltiger Gegenargumente aufzugeben, um nach Möglichkeit ein rationales Einvernehmen über die zur Debatte stehenden Themen zu erreichen. Dies setzt jedoch, so Habermas, eine *ideale Sprechsituation* voraus, in der alle Beteiligten eine gleiche Stimme haben, also gleichermaßen berechtigt sind, Themen zur Diskussion zu stellen, ihre Ansichten zu äußern, Gründe für oder gegen einzelne Auffassungen vorzubringen und auch ihre Stellungnahmen zu revidieren. Die Voraussetzung einer derartigen Sprechsituation sei zwar eine *kontrafaktische Idealisierung*, von der reale Verständigungsprozesse stets mehr oder minder abweichen, der sich aber die Beteiligten doch bis zu einem gewissen Grade annähern können. Dieses Geschehen wird von Habermas *Diskurs* genannt (wodurch seine Redeweise von anderen gebräuchlichen Verwendungen dieses Terminus erheblich abweicht). Entsprechend den früher erwähnten Sorten von Sprechakten unterscheidet er analytisch mehrere Arten des Diskurses, so vor allem theoretische, praktische und ästhetische Diskurse, die faktisch jedoch vielfach miteinander Hand in Hand gehen. Im Zentrum der Diskursethik stehen *praktische* Diskurse, die auf eine rational motivierte Einigung aller Beteiligten über die Regelung ihres sozialen Lebens zielen, was freilich in der Regel auch theoretische Diskurse über die relevanten Tatsachen erfordert (siehe zum Folgenden Habermas 1983a; 1991a; 1991b).

Habermas verwendet die Begriffe „Ethik“ und „ethisch“ jeweils auf spezielle Weisen, die sich mit dem – freilich recht diffusen – üblichen Sprachgebrauch nicht ganz decken und leicht zu Konfusionen führen können. Wenn er von *Diskursethik* spricht, versteht er den Ethik-Begriff in der weiten Bedeutung, die nicht nur Diskurse über moralische Standards, sondern über alle Richtlinien des menschlichen Handelns, mithin die *Gesamtheit* praktischer Diskurse, umfasst. Davon ausgehend teilt er dann diese Diskurse in Anlehnung an die Kantische Unterscheidung zwischen Zweckmäßigkeit, Klugheit und Moral in drei Arten ein, die er – jedoch abweichend von Kant, der die entsprechenden Anleitungen technische, pragmatische und moralische Imperative nannte – als pragmatische,

ethische und moralische Diskurse anspricht. Bei *pragmatischen* Diskursen geht es in seiner Terminologie um die Zweckmäßigkeit des Handelns oder, wenn kollektiv verbindliche Entscheidungen oder Normen zur Debatte stehen, um deren Effizienz im Sinne ihrer Eignung, die von den Beteiligten gemeinsam verfolgten Ziele zu erreichen. *Ethische* Diskurse betreffen dagegen Fragen des nachhaltigen Wohlergehens einzelner Personen oder sozialer Gemeinschaften, Fragen, die bei den letzteren eine Meinungsbildung ihrer Mitglieder über ihr gemeinschaftliches Selbstverständnis, ihre gemeinsame Vorstellung des Guten und ihre kulturelle Praxis erfordern. In *moralischen* Diskursen stehen schließlich die Richtlinien der Moral und Gerechtigkeit zur Debatte, von denen angenommen wird, dass sie universelle und kategorische Verbindlichkeit besitzen, d. h. für und gegenüber jeder Person gelten und auch Vorrang vor den anderen Anleitungen haben (siehe Habermas 1991a). Dieser Terminologie zufolge bezeichnet das Adjektiv „ethisch“ nicht die Gesamtheit der praktischen Diskurse, auf die sich die Diskursethik erstreckt, sondern nur eine Teilklasse derselben, die ihrerseits nicht die Standards der Moral, sondern die der Klugheit bzw. des gemeinsamen Besten zum Gegenstand hat. Dessen ungeachtet wird die folgende Skizze nur mehr auf moralische Diskurse abstellen, die in der Ethik (im weiten Sinn verstanden) ohnehin eine tragende Rolle spielen und auch im Zentrum der Diskursethik stehen.

Habermas' Diskursethik zielt nicht in erster Linie darauf ab, substantielle Normen der Moral, gewissermaßen einen Moralkodex, zu postulieren, sondern darauf, das Verfahren einer rationalen Willensbildung über solche Normen im Wege eines konsensorientierten Diskurses ihrer Adressaten und der von ihnen möglicherweise betroffenen Personen zu erhellen, um damit ihre „Sollgeltung“ zu erklären. Sie ist demnach eine *prozedurale* Ethik, die auf die Methode der Begründung moralischer Normen fokussiert, deren Inhalt aber erst durch eine gelingende Konsensfindung der Beteiligten festgelegt werden soll. Sie ist ferner eine *kommunikative* Ethik, weil sie gültige Normen, anders als die meisten traditionellen Ethik-Konzeptionen, nicht aus der monologischen Reflexion einsam rasonierender Individuen, sondern aus der diskursiven Willensbildung aller betroffenen Personen hervorgehen lässt. Und sie soll, wie Habermas (wenn auch u. E. nicht sehr überzeugend) argumentiert, eine *kognitivistische* Ethik sein, die zeige, dass moralische Normen *kognitiven* Gehalt haben und daher –in analoger, wenn auch nicht gleicher Weise wie assertorische Sätze – wahrheitsfähig sind, ohne sich jedoch auf reale Tatsachen zu beziehen, die in der Welt unabhängig von menschlicher Willensbildung existieren (vgl. Habermas 1996; dazu Koller 1998, 258ff.).

Die Anwendung der Konzeption des kommunikativen Handelns, nach der normative Propositionen Anspruch auf Richtigkeit im Sinne der rationalen Zustimmungsfähigkeit für alle Beteiligten erheben, auf praktische Diskurse,

in denen ein rational motivierter Konsens über gültige soziale Normen erreicht werden soll, führt Habermas zu einem allgemeinen Grundprinzip der Diskursethik, das die Zielsetzung praktischer Diskurse – die Konsensfindung über gültige soziale Normen – formuliert und von deren Gelingen die Geltung moralischer Normen abhängig macht. Das ist das *Diskursprinzip D*, dem zufolge „nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)“ (Habermas 1983a, 103/94). Ein Konsens über solche Normen kann deren Geltung freilich nur dann fundieren, wenn der praktische Diskurs den Erfordernissen einer idealen Sprechsituation genügt und wenn die Tatsachenannahmen zutreffen, von denen die Beteiligten bei ihrer Willensbildung ausgehen. Infolgedessen können faktische Diskurse, die diese Erfordernisse ja niemals ganz erfüllen, stets nur zu provisorischen und falliblen Ergebnissen führen, die jedoch besser oder schlechter begründet sein können, je nachdem, wie weit sich die in Betracht stehenden Diskurse vom Ideal einer vernünftigen Willensbildung der Beteiligten entfernen.

Da das Diskursprinzip D ja nichts weiter als die Voraussetzung der Geltung moralischer Normen benennt, nicht aber angibt, wann diese Voraussetzung erfüllt ist, ist es selber noch kein Moralprinzip, das eine taugliche Grundlage für die substanzielle Begründung solcher Normen bereitstellt. Dazu bedarf es, so Habermas, eines spezifischeren Prinzips, das die Bedingungen eines rational motivierten Konsenses aller Betroffenen über die für sie gültigen moralischen Normen näher bestimmt. Und dieses Prinzip sei nichts anderes als der in der Moralphilosophie wohlbekannte Grundsatz der Verallgemeinerung, den er nach eingehender Diskussion anderer Auffassungen schließlich in Gestalt des *Universalisierungsgrundsatzes U* wie folgt formuliert: Eine Norm muss, um unter den Teilnehmern eines praktischen Diskurses allgemeine Zustimmung finden zu können (und damit allgemeine Geltung zu besitzen), der Bedingung genügen, „dass die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen *jedes Einzelnen* voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen *zwanglos* akzeptiert werden können“ (Habermas 1983b, 131; ähnlich 1991b, 134/196).

Diese diskurstheoretische Fassung des Prinzips der Verallgemeinerung biete, so Habermas, zugleich eine überzeugende Deutung des *moralischen Standpunkts*, von dem aus moralische Fragen aus einer allgemeinen und unparteiischen Sicht erwogen werden müssen. Das Prinzip U gewährleiste die *Unparteilichkeit* der moralischen Willensbildung, da es von den Beteiligten verlange, ihre *faktischen* Stellungnahmen unter der *idealisierenden* Anforderung vorzunehmen, dass die voraussichtlichen Folgen der allgemeinen Befolgung der von ihnen proponierten Normen die Interessen jeder anderen davon betroffenen Person gleichermaßen befriedigen wie ihre eigenen. Diese Anforderung nötige jeden Teilnehmer zu einer

*idealen Rollenübernahme*, d. h. dazu, sich in die Perspektive der anderen Betroffenen hineinzusetzen und zu prüfen, „ob er, auf der Grundlage einer wechselseitigen Kritik der Angemessenheit von Deutungsperspektiven und Bedürfnisinterpretationen, aus jeweils seiner Sicht eine strittige Norm als allgemeines Gesetz wollen kann“ (Habermas 1991b, 157/222).

Habermas' Diskursethik steht zwar eindeutig in der Tradition einer nicht-skeptischen bzw. rationalistischen Ethik im Gefolge von Kant, sie hebt sich aber sowohl von der Kantischen als auch von den daran anknüpfenden Konzeptionen, wie z. B. der von Rawls, in mehreren Hinsichten ab. Denn erstens unterstreicht sie deutlicher als diese die an sich banale Einsicht, dass moralische Standards weder von moralphilosophischen Experten noch von einer gesellschaftlichen Autorität dekretiert werden können, sondern Ergebnis *öffentlicher Diskussion* sind, in der alle Betroffenen als gleiche und freie Personen eine gleiche Stimme haben. Zweitens modelliert die Diskursethik das moralische Erwägen, anders als die meisten herkömmlichen Konzeptionen, nicht als ein monologisches Rasonieren isolierter Individuen, sondern als einen diskursiven Prozess der *kollektiven Willensbildung*, der darauf zielt, einen für alle Betroffenen aus vernünftigen Gründen akzeptablen Konsens über die für sie verbindlichen moralischen Normen zu erreichen. Auch wenn sich gegen Habermas' Präntention, dadurch unterscheidet sich die Diskursethik grundsätzlich von anderen Konzeptionen, einwenden ließe, dass auch diese Konzeptionen letztlich auf die intersubjektive Konsensfähigkeit moralischer Normen ausgerichtet sind und dass umgekehrt auch die Diskursethik wegen ihrer idealisierenden Anforderungen an moralische Diskurse auf „monologische“ Erwägungen nicht verzichten kann, hat seine Theorie doch den Vorzug, die kollektive Natur der Moral besonders zu akzentuieren, indem sie sowohl deren Funktion für die Regelung des sozialen Lebens als auch ihre Produktion durch kommunikatives Handeln in den Vordergrund stellt. Und drittens ist auch das grundlegende Moralprinzip der Diskursethik, das *Prinzip U*, ein origineller Beitrag, weil es die Idee der kategorischen Verbindlichkeit moralischer Normen im Sinne der Kantischen Ethik mit einer Erwägung der Folgen dieser Normen entsprechend einer konsequenzialistischen Ethik in recht plausibler Weise verknüpft. Diese Fassung des Verallgemeinerungsgrundsatzes erscheint zumindest prima facie vielversprechend.

Obwohl Habermas in den erwähnten Arbeiten gelegentlich auch darauf zu sprechen kommt, wie sich die normativen Ergebnisse kommunikativer Verständigungsprozesse, insbesondere moralischer Diskurse, in faktisch geltende soziale Institutionen und Normen, vor allem solche des Rechts, übersetzen lassen, hat er eine elaborierte Theorie, die sich mit dieser Thematik befasst, erst in seinem Werk *Faktizität und Geltung* entwickelt, das den Gegenstand des vorliegenden Bandes bildet.

## E.4 Zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats

*Faktizität und Geltung* bietet „die erste ausgearbeitete Rechtsphilosophie aus dem Umkreis der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule“ (Dreier 1994, 90), und zwar eine, die neben den Legitimitätsproblemen auch die Potenziale des Rechts als Medium der sozialen Integration hervorhebt. Habermas „löst die kritische Theorie von der Fixierung sowohl auf einen primär negativen Herrschaftsbegriff wie auf eine primär negative Gesellschaftskritik“ (Höffe 1993, 73). Der kurz vor Erscheinen des Buches zu Grabe getragenen Spielart des Sozialismus hält er vor, „das sozialistische Projekt mit dem Entwurf – und der gewaltsamen Durchsetzung – einer konkreten Lebensform verwechselt [zu haben]. Wenn man jedoch ‚Sozialismus‘ als Inbegriff notwendiger Bedingungen für emanzipierte Lebensformen begreift, über die sich die Beteiligten *selbst* erst verständigen müssen, erkennt man, daß die demokratische Selbstorganisation einer Rechtsgemeinschaft den normativen Kern auch dieses Projekts bildet.“ (12) Man mag darüber streiten, wie viel von Sozialismus und Kritischer Theorie in der diskurstheoretischen Rekonstruktion des demokratischen Rechtsstaates übrig geblieben ist. Kein Zweifel kann jedoch daran bestehen, dass das Werk weit mehr als eine Rechtsphilosophie im herkömmlichen Sinne enthält. Habermas verbindet die Rechtstheorie nicht nur mit der Moralphilosophie, sondern überdies mit der normativen und empirischen Demokratietheorie. Seine Argumentation „zielt“, wie er im Nachwort zur vierten Auflage schreibt, „wesentlich auf den Nachweis, daß zwischen Rechtsstaat und Demokratie nicht nur ein historisch-zufälliger, sondern ein begrifflicher oder interner Zusammenhang besteht“ (Habermas 1994, 664). Damit erreicht die Ambition des Werks nahezu Hegel’sche Dimensionen und hebt sich deutlich ab von den Zielsetzungen so gut wie jeder anderen Unternehmung der zeitgenössischen Rechts- und Sozialphilosophie.

Das bedeutet freilich nicht, dass Habermas sich hauptsächlich im eigenen Begriffs- und Ideenuniversum aufhalten würde. Ganz im Gegenteil, wie schon in früheren Schriften generiert, präzisiert und modifiziert er seine Thesen und Argumente gerade in der Auseinandersetzung mit einer Fülle soziologischer, philosophischer und juristischer Denktraditionen. Denn: „Was seinerzeit in Begriffen der Hegelschen Philosophie zusammengalten werden konnte, verlangt heute ein methodenpluralistisches Vorgehen aus den Perspektiven der Rechtstheorie, der Rechtssoziologie und -geschichte, der Moral- und der Gesellschaftstheorie. Das ist mir insofern willkommen, als ich auf diese Weise eine oft verkannte pluralistische Anlage der Theorie des kommunikativen Handelns deutlich machen kann. Die philosophischen Grundbegriffe bilden keine eigene Sprache, jedenfalls kein

System mehr, das sich alles anverwandelt – sondern Mittel für die rekonstruierende Aneignung wissenschaftlicher Erkenntnisse. Dank ihrer Vielsprachigkeit kann eine Philosophie, die aus eigener Kompetenz nur noch für die Durchsichtigkeit der Grundbegriffe sorgt, auf metatheoretischer Ebene überraschende Kohärenzen aufdecken.“ (9)

Es ist gerade diese „Vielsprachigkeit“, die das Habermas'sche Denken auch von dem (unter den sich nicht ohnehin explizit auf Habermas berufenden Ansätzen) wohl engsten Verwandten in der gegenwärtigen Philosophie unterscheidet: dem auf diskursive Praktiken und wechselseitige Anerkennung abstellenden Hegelianismus von Robert Brandom, der sich nunmehr ebenfalls mit dem Recht befasst (Brandom 2014) und wie Habermas den Skeptizismus in die Schranken weisen möchte. Während es Brandom ausschließlich um die (Möglichkeit der) Bestimmung des Inhalts von rechtlichen Begriffen geht und darum, wie ein „normativer Status“ (etwa das Haben von Rechten) überhaupt erst entstehen kann, steht bei Habermas die politisch-theoretische Frage im Zentrum, wie sich wechselseitig *als Freie und Gleiche* Anerkennende ihr Zusammenleben mit Mitteln des positiven Rechts organisieren können und sollen, „zumal in pluralistischen Gesellschaften, in denen inklusive Weltbilder und kollektiv verbindliche Ethiken zerfallen sind und wo die übriggebliebene posttraditionale Gewissensmoral keine hinreichende Grundlage für das einst religiös oder metaphysisch begründete Naturrecht bietet“ (Habermas 1994, 662).

Die Antwort darauf liefert eine Theorie der modernen Gesellschaft, in der das positive Recht selbst bzw. die Rechtsetzungs- und Rechtsanwendungsdiskurse eine wesentliche Integrationsfunktion erfüllen. Über die Legitimität erst konstituierenden Verfahren der Rechtsetzung und Rechtsanwendung und die mit ihnen verbundenen Argumentationslasten bleibt eine Verbindung zur Moral gewahrt, die – anders als noch in der naturrechtlichen Tradition – nicht mehr als dem Recht einfach *übergeordnet* konzipiert wird. Die Diskurstheorie platziert sich damit zwischen Rechtspositivismus und Naturrechtslehren – und in der weiteren Explikation des Zusammenhangs von Recht, Moral und Politik zwischen liberalen und kommunitaristischen politischen Theorien. Zudem wendet sie sich gegen bestimmte realistisch-sozialwissenschaftliche Entzauberungen des Rechts wie auch gegen Modelle der Demokratie als Verfahren der bloßen Elitenselektion und der Aggregation von exogenen, d. h. dem politischen Prozess äußerlichen Präferenzen: „Der *demokratische Prozeß* trägt die ganze Bürde der Legitimation. Er muß gleichzeitig die private und die öffentliche Autonomie der Rechtssubjekte sichern; denn die subjektiv-privaten Rechte können nicht einmal angemessen formuliert, geschweige denn politisch durchgesetzt werden, wenn nicht zuvor die Betroffenen selbst in öffentlichen Diskussionen die jeweils relevanten Hinsichten für die Gleich- und Ungleichbehandlung typischer Fälle geklärt und kommunika-