



Title	Solidarität und das substantialistische Verständnis der Volkssouveränität
Author(s)	Funaba, Yasuyuki
Citation	Philosophia OSAKA. 2017, 12, p. 95-104
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/59490
rights	©2017 by Yasuyuki FUNABA. All rights reserved.
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

Yasuyuki FUNABA (Osaka University)

Solidarität und das substantialistische Verständnis der Volkssouveränität¹

Wenn es um die Begründung der Menschenrechte geht, wie Wolfgang R. Köhler diskutiert,² kann die Art der Begründung in eine moralische, rechtliche, geschichtliche und politische eingeteilt werden; eventuell mag es sogar noch mehr Möglichkeiten geben. Wie wäre es jedoch, wenn man die Frage in Hinsicht auf die Sicherung der Menschenrechte betrachtet? Natürlich wäre es eine mögliche Antwort, die Menschenrechte moralisch zu sichern. Die Menschenrechte können, so könnte man sagen, gesichert werden, wenn man sich moralisch verhält und niemand die Menschenrechte verletzt. Man kann aber auch eine andere überzeugende Antwort geben, wenn man die Menschenrechtssicherung aus der rechtlichen Perspektive überdenkt. Nun zeigt sich in der Regel nicht klar, dass in einer rechtlichen Verfassung die Menschenrechte gesichert sind. Das wird ironischerweise erst dann explizit, wenn die Menschenrechte verletzt werden. Wessen Menschenrechte verletzt werden, der kann gemäß dem entsprechenden rechtlichen Verfahren versuchen, seine verletzten Menschenrechte zurückzubekommen. Die Rechtsordnung, „die einklagbare subjektive Rechtsansprüche begründet“ (EA, 225),³ sichert Menschenrechte, und Jürgen Habermas betont wohl die Sicherung der Menschenrechte, wenn er behauptet, dass „Menschenrechte [...] von Haus aus juridischer Natur“ (EA, 222) sind, indem Menschenrechte eine Rechtsordnung als Begründung erfordern.

Im Folgenden möchte ich mich zuerst (1) mit den Diskussionen von Habermas und Carl Schmitt beschäftigen, um die Frage der Mitglieder der rechtlichen Verfassung zu thematisieren und zu beantworten. Genau auf diese Frage kommt es nämlich an, wenn man in Bezug auf die Sicherung der Menschenrechte die rechtliche Verfassung betrachtet. (2) Anschließend wird eine Theorie der Solidarität,⁴ die an „das substantialistische Verständnis von Volkssouveränität“ (EA, 166) von Schmitt erinnert, betrachtet und geprüft. (3) Zum Schluss möchte ich auf das Potenzial der prozeduralistischen rechtlichen Verfassungslehre nach Kant/Habermas gegenüber der Theorie nach Schmitt/Honneth eingehen.

¹ Unter diesem Titel habe ich beim 10. Deutsch-japanischen Ethik-Kolloquium (am 7. 9. 2016, Johann Wolfgang Goethe Universität in Frankfurt) einen Vortrag gehalten.

² Vgl. Wolfgang R. Köhler, Das Recht auf Menschenrechte, in: Hauke Brunkhorst, Wolfgang R. Köhler, Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Recht auf Menschenrechte* (= RM), Suhrkamp, 1999, S. 106.

³ Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen* (= EA), Suhrkamp, 1997.

⁴ Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit* (= AG), Suhrkamp, 2000.

1. Das substantiellistische Verständnis der Volkssovereinheit

Wenn man die Geltung der Menschenrechte von einer rechtlichen Verfassung abhängen lässt, so ergibt sich zwangsläufig die Frage, wer die Mitglieder einer rechtlichen Verfassung sind. Wer zu einer rechtlichen Verfassung gehört, der wird zu den in der entsprechenden Verfassung gesicherten Menschenrechten ermächtigt und kann eine Menschenrechtsverletzung mit Recht anklagen. Wessen Menschenrechte verletzt werden, die werden als Mitglieder einer rechtlichen Verfassung bestätigt, wenn sie ihre verletzten Menschenrechte rechtlich zurückbekommen. Folglich werden unbezweifelbar aus rechtlicher Perspektive bedeutungsvolle Diskussionen angeboten, wenn man Menschenrechte in Bezug auf deren Sicherung betrachtet, aber dieses Thema hat notwendigerweise mit der Frage zu tun, wer zu einer rechtlichen Verfassung gehört. Wer ist denn das rechtliche Subjekt? Wer kann als rechtliches Subjekt qualifiziert werden? Wenn man über diese Frage im Anschluss an die aktuellen Krisen wie der massenhaften Aufnahme von Flüchtlingen und der Boykottbewegung als deren Reaktion und sogar dem Austreten aus der EU nachdenkt, kann man einen etwas früher veröffentlichten Aufsatz »Inklusion—Einbeziehen oder Einschließen? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie⁵ von Habermas als Referenz heranziehen. Habermas veröffentlichte natürlich um das Jahr 2010 herum Aufsätze über die Krise der EU.⁶ Diese behandelten die Spannungen in der EU wie etwa die Ablehnung der EU-Verfassung im Jahr 2005 in Frankreich und den Niederlanden. Dabei geht es hauptsächlich um das Problem, dass jeder Einzelstaat nur schwer zur Vereinigung fortschreiten und damit das EU-System vollenden kann. Den hier herbeigezogenen Aufsatz beginnt Habermas jedoch mit der Bezeichnung des Zusammenbruchs der UdSSR als „eine rasche Folge dissoziativer Staatsbildungen“ (EA, 154). Zwar erkennt Habermas nicht nur die negative Seite des Zerfalls einer der Supermächte an, indem er auch von „erfolgreichen Sezessionen“ (ebd.) spricht; in diesem Aufsatz soll es allerdings nicht darum gehen, wie Habermas das Ergebnis von 1991 selbst bewertet. Bemerkenswert ist jedoch, dass dieser Aufsatz von Habermas ganz im Gegenteil zur Thematisierung der EU-Krise in den um 2010 veröffentlichten Aufsätzen steht. Während in den vor etwa zehn Jahren publizierten Aufsätzen unter dem Thema der Krise der EU die Probleme auf dem Weg zur Vereinigung der Einzelstaaten behandelt wurden, werden in den vor etwa 20 Jahren veröffentlichten Texten die Probleme der Spaltung der – wenigstens im weiteren Sinne – integrierten Gruppe thematisiert. Die aus Anlass des Zerfalls der UdSSR entstandenen Diskussionen sind nun viel lehrreicher, wenn man sich mit der aktuellen Situation beschäftigt, in der aufgrund der massiven Aufnahme von Flüchtlingen heftige Austritts- und Ausschlussbewegungen in der EU aufgekommen sind.

⁵ In: EA.

⁶ Habermas, *Ach, Europa. Kleine politische Schriften XI*, Suhrkamp, 2008; ders., *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Suhrkamp, 2011.

Die Frage, „wie [...] die Grundgesamtheit derer definiert werden (kann), auf die sich die Bürgerrechte legitim beziehen soll“ (EA, 167), bietet Habermas nun als ein Problem an, auf das der Republikanismus keine Antwort geben kann. Wer schließt mit wem einen sozialen Vertrag, errichtet dann zusammen ein Gemeinwesen und garantiert schließlich die gegenseitige Anerkennung als Staatsbürger? Mit anderen Worten lautet die Frage: Wer sind denn die Menschen, die im Rahmen des Konstitutionalismus die Verfassung geben und durch die verfassungsgebende Praxis zur Bürgerschaft ermächtigt werden? Auf diese Frage gibt in der Regel die Theorie des Republikanismus eine zirkuläre Antwort, die wie folgt lautet: Jemand, der die Verfassung gibt, wird durch die verfassungsgebende Praxis zur Staatsbürgerschaft ermächtigt; umgekehrt ist jemand jedoch zur Verfassungsgebung befugt, weil er Staatsbürger ist. Am Anfang des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland heißt es: Das Deutsche Volk „hat sich [...] kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt dieses Grundgesetz gegeben“ (Präambel, GG). Hier ist nicht nur gemeint, dass die Menschen, die die verfassungsgebende Gewalt besitzen und damit das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland geben, das deutsche Volk sind, sondern auch, dass gerade das deutsche Volk die verfassungsgebende Gewalt besitzt und damit das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland gibt. Auch am Anfang der japanischen Verfassung heißt es: „Das japanische Volk [...] manifestiert hier, dass es Souveränität besitzt und diese Verfassung bestätigt.“ Es gilt somit das Gleiche, wie bereits in Bezug auf das Verhältnis des deutschen Volkes mit dem Grundgesetz gesagt wurde. Hier ist ebenfalls gemeint, dass die Menschen, die souverän die Verfassung bestätigen, gerade das japanische Volk sind, und dass gerade das japanische Volk mit Souveränität die japanische Verfassung gibt.

Im Rahmen der republikanischen Theorie lässt sich nur eine derartige zirkuläre Erklärung geben, aber nicht klar machen, wer eigentlich »die Menschen« sind. Nach dieser Theorie hängt es vom „historischen Zufall“ (EA, 168) ab, wer »die Menschen« sind, deshalb wird im Republikanismus diese Zufälligkeit betont (vgl. ebd.). Diesbezüglich versucht Schmitt jedoch, klar zu sagen, wer »die Menschen« sind:⁷

[...] Schmitt konstruiert diese Gemeinsamkeit nicht als die höherstufige Intersubjektivität einer Verständigung unter Bürgern, die sich reziprok als Freie und Gleiche anerkennen. Er verdinglicht sie zur Gleichartigkeit von Volksgenossen. Die Norm der Gleichbehandlung wird auf das Faktum der gleichen nationalen Herkunft zurückgeführt [...]. (EA, 161)

Wenn die republikanische Ansicht über die oben gestellte Frage nur eine zirkuläre Erklärung

⁷ Vgl. Carl Schmitt, *Verfassungslehre* (1928), Duncker & Humblot, 1983.

geben kann, mag sie vielleicht den Zweifel ans Licht bringen, ob der Einzelne keinen Grund für die Zugehörigkeit zum betreffenden Gemeinwesen finden kann und daher dieser rechtlichen Verfassung Stabilität fehlt, obwohl jeder sich auf dem Papier als Staatsbürger frei und gleich an der Gesetzgebung beteiligen kann. Man muss „eine gemeinsame Herkunft“ oder das „auf imaginierte Blutsverwandtschaft oder kulturelle Identität gegründete »Wir-Bewusstsein«“ (EA, 155) als das betrachten, was einem Gemeinwesen Stabilität gibt, wenn man eine andere Stellung als Habermas annimmt, der denkt, „dass der demokratische Prozess selbst die Ausfallbürgschaft für die soziale Integration einer [...] Gesellschaft übernehmen kann“ (EA, 158). Hier wird eine klare Antwort auf die Frage gegeben, auf die die republikanische Ansicht nur eine zirkuläre geben kann. Wer eine gemeinsame Herkunft wie „gemeinsame[r] Abstimmung“ oder „eine[r] gemeinsame[n] kulturelle[n] Erbschaft“ (EA, 154) besitzt, der kann gerade auf Grund der gemeinsamen Herkunft das Wir-Bewusstsein besitzen und durch die wechselseitige Anerkennung seine Zugehörigkeit zum Gemeinwesen bestätigen. Die Stabilität des Gemeinwesens kann sich wohl auch damit begründen lassen, dass durch „die substantielle Gleichartigkeit“ (EA, 162) die Grenze des Innen und des Außen des Gemeinwesens immer explizit gezogen ist. Auch wenn innerhalb eines Gemeinwesens irgendein Problem entsteht, ist schon „die apriorische Vorverständigung“ (ebd.) garantiert, dass die Lösung nach dem gemeinsamen kulturellen Hintergrund zu suchen ist. Vielleicht lässt sich damit auch die Existenz des stabilen Gemeinwesens begründen. Zwar ist eine gemeinsame Herkunft nichts Substantielles und nur eine Fiktion, deshalb kann sich vermutlich dasselbe Problem wiederholen, auch wenn die kulturelle Minderheit von der kulturellen Mehrheit getrennt und unabhängig wird (wobei man freilich auch sagen kann, dass die Mehrheit von der Minderheit getrennt und unabhängig wird). Auch wenn diese Vermutung nicht gilt, muss man dennoch fragen, wie sinnvoll es ist, in der aktuellen Situation der pluralistischen Gesellschaft ein auf Homogenität beruhendes Gemeinwesen zu entwerfen (vgl. EA, 154). Hier soll jedoch nur ein Blick darauf geworfen werden, wie es sich mit der Ansicht verhält, nach der die Zugehörigen der rechtlichen Verfassung substantialistisch zu verstehen sind. Zunächst will ich mich mit einer Theorie der Solidarität beschäftigen, die mit diesem Substantialismus einen engeren Zusammenhang zu haben scheint.

2. Die Solidaritätstheorie nach Honneth und der Standpunkt von Schmitt

Im Anschluss an die Diskussion über die sogenannte »Stufe 6« von Lawrence Kohlberg diskutiert Habermas über die Solidarität, die sich mit der eine Gleichbehandlung jedes

Einzelnen erfordernden Gerechtigkeit ergänzt, um eine kollektive Identität zu reproduzieren.⁸ „Gerechtigkeit bezieht sich auf die gleichen Freiheiten unvertretbarer [...] Individuen, während sich Solidarität auf das Wohl der in einer intersubjektiv geteilten Lebensform verschwisterten Genossen bezieht – und damit auch auf die Erhaltung der Integrität dieser Lebensform selbst.“ (ED, 70) Auf diese Weise kann ein Kollektiv aufrechterhalten werden. Das Charakteristische für die habermassche Diskussion liegt darin, dass dieses „Bewusstsein unkündbarer Solidarität“ „aus der Zugehörigkeit zu einer idealen Kommunikationsgemeinschaft“ entspringt (ED, 72). Habermas zufolge ist das Bewusstsein der Solidarität „die Gewissheit der Verschwisterung in einem gemeinsamen Lebenszusammenhang“ (ebd.) und ohne diese Gewissheit müsste „jede Universalisierungsforderung ohnmächtig bleiben“ (ebd.). Aus dieser Diskussion erweist sich, dass man das Bewusstsein der Solidarität gerade deswegen braucht, weil man eine Universalisierung fordert. Man muss also nichts anderes als eine Universalisierungsforderung stellen und man braucht der Diskussion zufolge neben der Gerechtigkeit auch Solidarität, wenn man wirklich nach der Universalisierung sucht. In einer idealen Kommunikationsgemeinschaft besitzen alle Zugehörigen das Bewusstsein der Solidarität, streben nach dem Wohl der die Lebensform teilenden Genossen und versuchen die Lebensform selbst zu erhalten, um die Universalisierung zu erreichen.

Während Habermas also den Solidaritätsbegriff asketisch entwickelt, kritisiert Axel Honneth Habermas in dem Punkt, dass die von dessen Solidarität vorausgesetzte Zugehörigkeit zum gemeinsamen Lebenszusammenhang aus der Zugehörigkeit zu einer idealen Kommunikationsgemeinschaft entspringt.⁹ Die Kritik von Honneth liegt darin, dass man durch die Universalisierungsforderung in einer idealen Kommunikationsgemeinschaft kein Bewusstsein eines gemeinsamen Lebenszusammenhangs und der Zugehörigkeit zum gleichen Gemeinwesen besitzen kann. Honneth zufolge muss man „Belastungen, Leiden und Aufgabe als etwas Gemeinsames erfahren“ (AG, 168), um solch ein Bewusstsein der Zugehörigkeit zu bilden.¹⁰ Wenn eine ideale Kommunikationsgemeinschaft, wie das Wort „ideal“ zeigt, eine Abstraktion von den empirischen Gegebenheiten wie „Belastungen, Leiden und Aufgabe“ bedeutet, dann entspringt aus der Zugehörigkeit zu einer idealen Kommunikationsgemeinschaft

⁸ Habermas, Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über »Stufe 6«, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik* (= ED), Suhrkamp, 1991.

⁹ In der Tat schreibt Honneth missverständlich, dass das „Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer idealen Kommunikationsgemeinschaft“ „einer Gewissheit der Verschwisterung in einem gemeinsamen Lebenszusammenhang entspringen würde“ (AG, 168), obwohl Habermas selbst schreibt, dass „aus der Zugehörigkeit zu einer idealen Kommunikationsgemeinschaft“ „die Gewissheit der Verschwisterung in einem gemeinsamen Lebenszusammenhang entspringen würde“ (ED, 72).

¹⁰ Wie steht es mit der Solidarität derer, „die für ein Volk und Vaterland ihr Leben riskieren“ (EA, 156)? Dabei handelt es sich um das Volk, „das seine Existenz und Eigenart im Kampf gegen andere Nationen behauptet“ (EA, 156f.).

ganz und gar keine Zugehörigkeit zu einem gemeinsamen Lebenszusammenhang, so die Kritik von Honneth an Habermas. Unter welcher Bedingung entwickeln sich aber die gemeinsamen „Belastungen, Leiden und Aufgabe“? „Unter der Bedingung kollektiver Zielsetzungen“ (ebd.) des Gemeinwesens. Wegen der kollektiven Zielsetzungen verfolgen die Mitglieder des Gemeinwesens gemeinsame Ziele, stellen auf dem Weg dieser Zielverfolgung zu lösende notwendige Aufgaben und erfahren zusammen verschiedene Belastungen und Leiden. Natürlich müssen sie bestimmte Werte teilen, um etwas als gemeinsames Ziel des Gemeinwesens setzen zu können. Denn nur unter der Bedingung gemeinsam geteilter Werte kann die Verwirklichung der Dinge, denen im Lichte der Werte Bedeutung beigemessen wird, als gemeinsames gesellschaftliches Ziel gesetzt werden. Die „Definition solcher Ziele (ist) aber allein im Lichte gemeinsam geteilter Werte möglich“ (ebd.). Folglich ist die Entstehung der Zugehörigkeit zum Gemeinwesen „zwangsläufig an die Voraussetzung einer Wertgemeinschaft gebunden“ (ebd.).

Bei Honneth kommt es also darauf an, dass „jemandem Solidarität entgegenzubringen nämlich meint, ihn oder sie als eine Person zu betrachten, deren Eigenschaften von Wert für eine gemeinsame Lebenspraxis sind“ (AG, 331). Die zu demselben Gemeinwesen Zugehörigen wertschätzen sich in ihren Eigenschaften oder Leistungen wechselseitig, ob diese für die Verwirklichung der gesellschaftlich wertvollen Ziele sinnvoll sind oder nicht. Durch diese wechselseitige Wertschätzung lässt sich die Beziehung der Solidarität aufrechterhalten, und damit bleibt das Gemeinwesen integriert (vgl. ebd.). Aus der Perspektive der Zugehörigen können diese sich durch die wechselseitige Wertschätzung bewusst sein, zum betreffenden Gemeinwesen zugehörig zu sein. Nach der Kritik von Honneth ist bei Habermas die Solidarität „unter der extrem idealisierenden Unterstellung“ (AG, 168) „etwas abstrakt Utopisches“ (AG, 169).¹¹ Daher macht dieser Solidaritätsbegriff die Existenz des Gemeinwesens selbst zweifelhaft. Im Gegensatz dazu beruht nach der Theorie von Honneth die Solidarität auf der Voraussetzung der Werte, wodurch dem Gemeinwesen eine feste Grundlage gegeben werden kann.

Auf die Frage, wer die freien und gleichen Menschen sind, die eine rechtliche Verfassung erstellen, kann wie oben gezeigt die republikanische Ansicht keine Antwort geben und muss nur genügend sein, eine zufällige Erklärung zu bieten. In diesem Kontext scheint zwar das substantialistische Verständnis von Mitgliederinnnen und Mitgliedern einer rechtlichen Verfassung wie das von Schmitt die Frage beantworten zu können. Diese eine gemeinsame Herkunft und einen gemeinsamen kulturellen Hintergrund Besitzenden können sich das

¹¹ In Wirklichkeit ist es nicht Habermas, den Honneth mit diesen Wörtern kritisiert. „Das sehe ich auch als einen Mangel der ansonsten sehr klaren Überlegungen von Lutz Wingert an“ (AG, 169 Anm.). Vermutlich nimmt er jedoch an, dass das gleiche auch für Habermas gilt.

Wir-Bewusstsein aneignen. So erklären sich die Zugehörigkeit zum Gemeinwesen und seine Existenz selbst. Es wäre nicht unpassend, ja sogar überzeugender, diese Erklärung wie folgt zu ergänzen: Weil eine gemeinsame Herkunft und ein kultureller Hintergrund „die apriorische Vorverständigung“ beinhaltet, bildet ein darauf gegründetes Gemeinwesen schon eine Wertgemeinschaft, in der die Leute gemeinsame Ziele setzen und sich in ihren Eigenschaften oder Leistungen wechselseitig wertschätzen können, die zur Verwirklichung der Ziele beitragen. Natürlich nutzt diese Ergänzung die Solidaritätstheorie von Honneth als Vorlage. Mit der Solidarität kann Honneth auf die Fragen antworten, wer zu einem Gemeinwesen zugehörig ist und warum sich ein Gemeinwesen aufrechterhalten kann, weil diese Solidarität eine Beziehung bedeutet, bei der man in einer Wertgemeinschaft seine im Lichte der Werte sinnvollen Eigenschaften und Leistungen wechselseitig wertschätzen kann. Wer zu einem Gemeinwesen zugehörig ist, dessen Eigenschaften und Leistungen werden für die Existenz des Gemeinwesens als sinnvoll anerkannt und dessen Gemeinwesen kann gerade durch die wechselseitigen Wertschätzungen existieren.

Vielleicht könnte diese These nach Schmitt/Honneth gültig sein, wenn ein Gemeinwesen wirklich substantialistisch verstanden werden könnte und auf die Gewährleistung der Identität der Mitglieder Wert gelegt würde. In Wirklichkeit nötigt aber eine kollektive Identität „zu repressiven Politiken“ (EA, 169). Wie Habermas zitiert, diskutiert Schmitt wie folgt: „Ein national homogener Staat erscheint dann als etwas Normales; ein Staat, dem diese Homogenität fehlt, hat etwas Abnormes, den Frieden Gefährdendes“¹² und verheimlicht gar nicht „normativ unerwünschte[n] Konsequenzen“ (EA, 169). Anders als Schmitt erkennt Honneth jedoch wahrscheinlich keine mit den starken Redeweisen wie „der zwangsweisen Assimilation fremder Elemente“ oder „der Reinerhaltung des Volkes durch Apartheid und Säuberung“ (ebd.) ausgedrückten, fürchterlichen Politiken an. Wer nicht die bestimmten Werte anerkennt, der kann jedoch weder als Mitglied des entsprechenden Gemeinwesens anerkannt, noch in seinen Eigenschaften und Leistungen wertgeschätzt werden, und daher kann mit den Menschen des betreffenden Gemeinwesens keine Solidaritätsbeziehung aufgebaut werden, da nach seiner Diskussion die Existenz eines Gemeinwesens bestimmte Werte voraussetzt. Mit den gemeinsam geteilten Werten das Innen eines Gemeinwesens zu bilden, heißt gleichzeitig, sein Außen zu bilden, wo die gleichen Werte nicht geteilt werden. Deshalb kann keine Beziehung der Anerkennung zwischen denen, die innerhalb des Gemeinwesens leben, und denen, die außerhalb des Gemeinwesens leben, hergestellt werden. Wie wäre es jedoch, wenn man sich hier nicht die einem Gemeinwesen relativen bestimmten Werte, sondern alle Werte vorstellen würde, die die solidarische Beziehung ermöglichen, und eine sogenannte Pluralität der Werte

¹² Schmitt, a. a. O., S. 231.

anerkennen würde? Dann würde die vom Solidaritätsbegriff begründete Kritik an der abstrakten Universalisierungsforderung einer idealen Kommunikationsgemeinschaft ungültig sein. Die Wertschätzung, dass alle Werte als Objekte anerkannt werden, bedeutet nämlich nicht mehr, als der Zugehörigkeit zu einer idealen Kommunikationsgemeinschaft Wert beizumessen.

3. Die prozeduralistische rechtliche Verfassungslehre nach Kant/Habermas

Als die drei den bürgerlich-rechtlichen Zustand ausmachenden, apriorischen Prinzipien nennt Kant die „Freiheit jedes Gliedes der Sozietät, als Menschen“, die „Gleichheit desselben mit jedem anderen, als Untertan“ und die „Selbständigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als Bürger“ (VIII, 290).¹³ Freilich ist es problematisch, die die Diskriminierung in Bezug auf das Wahlrecht beinhaltende »Selbständigkeit« ein apriorisches Prinzip zu nennen. Im Gegensatz dazu scheint die »äußere (rechtliche) Gleichheit in einem Staat« (VIII, 350 Anm.) auch aus der heutigen Perspektive relativ unproblematisch zu sein, weil sie bedeutet, dass das öffentliche Recht für alle im Gemeinwesen gleichermaßen gilt. Nun kommt es hier aber auf die erste »Freiheit als Menschen« an.

Die Freiheit als Mensch, deren Prinzip für die Konstitution eines gemeinen Wesens ich in der Formel ausdrücke: Niemand kann mich zwingen, auf seine Art (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt) glücklich zu sein, sondern jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, [...]. (VIII, 290)

Indem diese Freiheit zur Konzeption des Guten eine unentbehrliche Bedingung ist, unter der ein Staat gegründet wird, wird nämlich „eine väterliche Regierung“ (ebd.)¹⁴ abgelehnt, weil sie unterscheidet, wie das Volk glücklich sein soll (vgl. VIII, 290f.). In diesem Gemeinwesen würde das Volk gemäß dem schon bestimmten gemeinsamen Kriterium vom Guten sein eigenes Leben führen und seine Glückseligkeit verfolgen. Wer hier glücklich wird, dessen Lebensart wird hoch geschätzt, weil er ein im Lichte des gemeinsamen Kriteriums gutes Leben

¹³ In der nach dem *Gemeinspruch* publizierten *Friedensschrift* sind diese drei die „Freiheit der Glieder einer Gesellschaft (als Menschen)“, die „Abhängigkeit aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung (als Untertanen)“ und die „Gleichheit derselben (als Staatsbürger)“ (VIII, 349f.). Bei den Vorarbeiten handelt es sich auch um verschiedene Prinzipien. Mit der »Freiheit als Menschen« ist nämlich einmal die Freiheit zur Konzeption des Guten und einmal die rechtliche Freiheit gemeint. Nach der Interpretation von Wolfgang Kersting hat diese Freiheit einen inhaltlichen Zusammenhang, obwohl ihre Ausdrücke verschieden sind. Vgl. Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, mentis, 2007, S. 284ff.

¹⁴ Ob „eine väterliche Regierung“ (VIII, 291) wirklich so hoch zu schätzen ist, scheint mir zweifelhaft, obwohl Kant im Gegenteil mit einer väterlichen Regierung auf eine väterliche Wert legt. Wenigstens muss man dies berücksichtigen, wenn Kant bei der Erklärung von »väterlich« Redeweisen wie „den mütterlichen Schoß“ oder „den väterlichen Boden“ (ebd.) verwendet.

führt. Wer zum guten Leben eines anderen beiträgt, dessen Lebensart wird auch gemäß demselben Kriterium hoch geschätzt. Die Menschen bleiben also dadurch zum entsprechenden Gemeinwesen zugehörig, indem sie sich unter der Voraussetzung des gemeinsamen Kriteriums der Glückseligkeit wechselseitig wertschätzen, während sich durch wechselseitige Wertschätzungen die Geltung des schon bestimmten gemeinsamen Kriteriums immer wieder bestätigt und damit das Gemeinwesen die Grundlage seiner Existenz festlegen kann. Es ist nichts anderes als die Freiheit gerade von dieser gemeinsamen Glückseligkeit, die Kant als ein unentbehrliches Element zur Existenz eines Gemeinwesens betrachtet.

In der *Friedensschrift* wird die »Freiheit als Menschen« als „rechtliche [...] Freiheit“ (VIII, 350 Anm.) diskutiert. „Sie ist die Befugnis, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können.“ (ebd.) Die Freiheit der Konzeption des Guten im *Gemeinspruch* beinhaltet nämlich eine prozeduralistische rechtliche Verfassungslehre. Welche äußeren Gesetze gelten jedoch eigentlich in einem Gemeinwesen? Um diese Frage zu beantworten, dürfen weder Glückseligkeit noch Werte vorausgesetzt werden. Die Gesetze werden unbedingt nur bezeichnet als die, zu denen man seine Beistimmung geben kann. Wird aber schon gegen eine solche prozeduralistische Verfassungslehre kein Einwand erhoben, dass sie keinen Grund für die Zugehörigkeit der Mitglieder zur Verfassung geben kann? Sind es denn nicht das „substantialistische Verständnis von Volkssouveränität“ oder die eine Wertgemeinschaft voraussetzende Solidaritätstheorie, die den Grund dafür bieten können?

Die Frage, wer zu einer rechtlichen Verfassung zugehörig ist, könnte diese prozeduralistische Verfassungslehre nur noch mit „dem historischen Zufall“ (EA, 168) beantworten, wie das nach Habermas auch für die republikanische Ansicht gilt. Das heißt jedoch nicht, dass die prozeduralistisch verstandene Verfassung anders als beim „substantialistische(n) Verständnis von Volkssouveränität“ oder bei einer Wertgemeinschaft voraussetzenden Solidaritätstheorie mit Wert nichts zu tun hat. Vielmehr mag es sehr plausibel sein, dass sich hinter den schönen Wörtern wie »rechtliche Freiheit« bereits eine bestimmte Wertordnung versteckt, was von Habermas als das „Problem geborener Minderheiten“ (EA, 172) bezeichnet wird. Das ist das Problem, dass „eine politisch herrschende Mehrheitskultur den Minderheiten ihre Lebensform aufzwingt“ (ebd.). Hier herrscht nämlich unter dem Namen der Freiheit die Unterdrückung der Minderheiten durch die Mehrheit. Lässt sich aber dieses Problem lösen, wenn sich die Minderheiten von der Mehrheit trennen und unabhängig werden? Das Problem ist vermutlich nie zu lösen, da in einem neu gebildeten Kollektiv Minderheiten und Mehrheiten wieder erneut erzeugt werden.

Um die Diskussion nicht mit der Substanzierung der Werte, sondern mit dem Prozeduralismus weiterzuentwickeln, ist es paradoxe Weise lehrreich, was Habermas über die

ideologische Funktion der Menschenrechte schreibt.¹⁵ Erst dann wird offenbar, dass die Menschenrechte ihre ideologische Funktion geleistet hat, wenn bis dahin Ausgeschlossene gegen die geltenden Menschenrechte einen Einwand erheben. Wenn sich die Einwände der Ausgeschlossenen wiederholen, wird der Inhalt der Menschenrechte immer universaler. Auf diesem Weg gilt auch immer wirklicher die rechtliche Freiheit, d. h. die Befugnis, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen man seine Beistimmung hat geben können. Aus dieser Perspektive sind die Menschenrechte stets auf dem Weg zur Realisierung der Universalität, daher ist die prozeduralistisch verstandene Verfassung notwendig diejenige, in der immer Einwände erlaubt sind, um den Inhalt der Menschenrechte zu verbessern.¹⁶ Denn die Geltung der zu einem bestimmten Zeitpunkt anerkannten Menschenrechte könnte immer erneuert werden, indem die Menschenrechte nicht auf den bestimmten Werten, sondern prozeduralistisch begründet sind. Zwar ist die Zugehörigkeit zu einer rechtlichen Verfassung immer noch zufällig, auch wenn in der Verfassung die Erneuerung der Menschenrechte erlaubt ist. Aber wenn die Menschenrechte in einer rechtlichen Verfassung erneuert werden können, können sie gesichert und damit die Existenz der Verfassung selbst erneuert werden, auch wenn die Zugehörigkeit zur Verfassung von der Zufälligkeit abhängt.

©2017 by Yasuyuki FUNABA. All rights reserved.

¹⁵ Habermas, Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte, in: RM, 217ff.

¹⁶ Gerade in dieser Verfassung wird wohl die „differenzempfindliche Inklusion“ (EA, 172) ermöglicht.