

Politik – Ist >direkte Demokratie< moralisch vorzuziehen?

In westlichen Demokratien grassiert politischer Populismus. Populistische Parteien und Politiker geben sich als >wahre< Vertreter des Volkes, das sie nicht republikanisch als Gesamtheit der Staatsbürger, sondern als >ethnische< Entität verstehen. Sie sind daher durchweg fremdenfeindlich. Sie wollen gegen die Parteien der demokratischen Mitte, die sie als System- und Kartell-Parteien diffamieren, eine grundsätzliche >Alternative< markieren – z.B. eine >'Alternative' für Deutschland<.

Im Hintergrund populistischer Propaganda ist eine moralisch-politische Überzeugung, die direkte Demokratie sei eigentlich das, was >Demokratie< heißen sollte. Diese Überzeugung ist auch im Hintergrund bei respektablen intellektuellen Verteidigern westlicher Werte in Form einer Ambivalenz gegenüber repräsentativer Demokratie virulent. Daher habe ich diese Überzeugung im Folgenden als Rahmen einer Erörterung des Themas >Politik< gewählt.

Dass das Leben, das Personen zu führen haben, in von Politik bestimmten Verhältnissen sich vorfindet, gehört zu den aufdringlichen Vorgegebenheiten der Erfahrung der meisten. Ich habe diesen Umstand schon an zwei Stellen berührt: im Kontext der Erörterung von Arbeit aus der Perspektive drohender Arbeitslosigkeit und bei Erörterung des Rechts als Ausfallsbürgschaft des vom moralischen Aspekt beherrschten interpersonalen Umgangs. Im ersten Kontext habe ich erwähnt, dass ich eine Form von Sozial-Vertrags-Theorie des Politischen für richtig, weil für die Verhältnisse in modernen Gesellschaften weit gehend deskriptiv halte. Bei Erörterung von Moral und Recht ist andererseits der Umstand von Ernst Tugendhat betont und von mir unwidersprochen geblieben, dass der Kern der sozialen Moral am besten ebenfalls sozial-vertraglich verstanden wird. Dabei wird von Tugendhat und auch von Jürgen Habermas, mit dem er in dieser Hinsicht übereinstimmt, angenommen, die Grundlagen des moralischen und des politisch-sozialen Sozialvertrags seien einfach dieselben. Das führt angesichts der Ordnung unseres politischen Zusammenlebens zu einer tief reichenden Ambivalenz hinsichtlich des Faktums repräsentativer, indirekter Demokratie. Diese Ambivalenz drückt sich in der moralischen Überzeugung aus, eigentlich, d.h. abgesehen von widrigen faktischen Verhältnissen, verdiene die direkte Demokratie den moralischen Vorzug. Als Angehöriger der revoltierenden Studentengeneration von 1968 habe ich diese Überzeugung, anzustreben sei eine Form von Räte-Demokratie, selbst lange gehabt. Ich möchte daher die Erörterung der Vorgegebenheit Politik in die Erörterung der Frage fassen: Ist es wirklich so, dass direkte Demokratie den moralischen Vorzug verdiene?¹ Ich werde dabei die Rolle des politischen Theoretikers einnehmen und mich mit den Grundlagen der modernen Theorie legitimer staatlicher Vergesellschaftung beschäftigen. Die Form der Erörterung in Diskussion einer hypothetischen Frage hat dabei analoge Funktion wie die Erörterung des Sachverhalts Arbeit aus der Perspektive faktischer oder drohender Arbeitslosigkeit: Ein negativer Sachverhalt erlaubt durch Distanzierung faktischer Verhältnisse, diese in ihrer Bestimmung schärfer zu fassen.

Nach Wittgenstein hat ein philosophisches Problem die Form ‚Ich kenne mich nicht aus.‘ (*PU* Abschnitt 123). Die Frage ‚Verdiene direkte Demokratie den moralischen Vorzug?‘ artikuliert ein solches Nicht-Auskennen. Es betrifft die überlieferten philosophischen Rechtfertigungen für legitime staatliche Vergesellschaftung. Legitime staatliche Vergesellschaftung wurde traditionell (von den Griechen her) *Politeia* oder (von den Römern her) *Respublica* genannt, heute spricht man in diesem Sinne von Demokratie. Die überlieferten Rechtfertigungen operieren in der Neuzeit mit dem Begriff der Souveränität und gründen eine alle staatliche Gewalt begründende Volkssouveränität auf moralische Autonomie der individuellen Person im Sinne von gleicher Handlungsfreiheit. Das Problem mit diesen Rechtfertigungen ist nicht, dass sie zu schwach wären.

¹ Der Text ist zugleich Kap. VII von *Das verstandene Leben* (2005/2016). Eine frühere Version erschien in: *Praktische Visionen*. FS Hermann Scheer zum 60. Geburtstag, Bochum (Ponte Press) 2004 unter dem Titel >Volkssouveränität und ihr plebiszitäres Missverständnis< (16-27).

Im Gegenteil, sie erscheinen mir zu stark und begründen etwas als letztlich allein legitim, was ich in der leitenden Frage direkte Demokratie nenne. Nun geben alle vernünftigen Menschen zu, dass in modernen Gesellschaften direkte Demokratie im Sinne etwa der durch die Idealisierung der Aristotelischen Ethik oft als vorbildlich angesehenen athenischen Agora-Demokratie nicht zu haben ist. Als Hauptgründe gelten die Größe moderner territorialer Flächenstaaten und der Pluralismus moderner arbeitsteiliger Gesellschaften. So schreibt auch Habermas, frühere Unklarheiten seiner Position deutlich ausräumend, in *Faktizität und Geltung*: „Im diskurstheoretisch begriffenen Rechtsstaat verkörpert sich die Volkssouveränität nicht mehr in einer anschaulich identifizierbaren Versammlung autonomer Bürger.“² Andererseits bringt er die demokratische Radikalität des Gedankens der Volkssouveränität aber auch zu Geltung, indem er festhält, unter dem Macht-Aspekt verlange der Gedanke „die Übertragung der Gesetzgebungskompetenz an die Gesamtheit von Staatsbürgern.“ (FG 210) Unter diesem Gesichtspunkt kann repräsentative Demokratie, „das *parlamentarische* Prinzip der Einrichtung deliberierender und Beschluss fassender Vertretungskörperschaften“ nur „einen Ausweg bieten“. Das ist das Problem mit der zu starken Begründung von Demokratie – sie erzeugt Ambivalenz gegenüber repräsentativer Willensbildung und damit Distanz gegenüber der politischen Ordnung, die wir haben und zu der wir uns grundsätzliche Alternativen, die wünschenswerter wären, nicht denken können. Man könnte natürlich auf vernünftige Rechtfertigung einfach verzichten – etwa im Sinne des Winston Churchill zugeschriebenen zynischen Diktums, die Demokratie sei die schlechteste denkbare Staatsform mit Ausnahme aller anderen, die schon ausprobiert worden sind. Aber man kann dann wohl nicht erwarten, dass ein bloß geringstes Übel in Situationen der Krise entschieden genug verteidigt werden wird. Deshalb sollte man Wege finden, die normative Hintergrundsüberzeugung, die in der Frage meines Themas bezweifelt wird – nur direkte Demokratie sei eigentliche Demokratie und verdiene deshalb, auch wenn sie unter den schlechten Verhältnissen der Wirklichkeit nicht zu realisieren sei, doch den moralischen Vorzug – auch vernünftig argumentierend auszuräumen.

Ein Nicht-Auskennen führt vernünftigerweise zu den Fragen, wo man ist, wie man da hingekommen ist und wohin man eigentlich will. Zur ersten Frage ist mit den wenigen die zu erörternde Frage erläuternden Stichworten schon etwas gesagt und Weiteres wird dazu im Wege der Beantwortung der weiteren Fragen zu sagen sein. Die Frage, wie wir dahin gekommen sind, wo wir uns befinden, will ich nur sehr selektiv mit einem Blick auf den Anfang der neuzeitlichen Staatsphilosophie bei Thomas Hobbes behandeln, um dann mit Hilfe einer mir attraktiv und im Großen und Ganzen richtig erscheinenden Theorie einen Weg zur Beantwortung der dritten Frage zu skizzieren. Dabei ist mein Ziel, zu einer positiven Rechtfertigung von Repräsentativität der gesamtstaatlichen Willensbildung beizutragen. Das Ergebnis dieses Versuchs wird unbefriedigend ausfallen. Da ich aber aus methodischen Gründen die normativ schwachen Prämissen der Theorie, die dafür verantwortlich sind, für nicht disponibel halte, wird der Reparaturversuch diskussionsbedürftig bleiben.

Bei Hobbes ist das normative Fundament seiner Staatslehre in Kap. 21 des *Leviathan* (1651) formuliert: „Man kann ... nur durch eigenes Handeln verpflichtet werden, denn alle Menschen sind von Natur aus gleichermaßen frei.“³ In Hobbes' erster Schrift *Vom Bürger* (1642) ist der hier begründende Grundsatz individueller Autonomie natürlicher Personen noch nicht klar formuliert, wenn auch im Begriff des Unrechts in III.4 impliziert.⁴ Aus Hobbes' politischer Philosophie ist dieses Prinzip in die neuzeitliche Ethik gekommen. Es erzwingt schon für sich eine Vertragstheorie

² Vgl. Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung* – Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main 1992, S. 170. (Zt. FG)

³ In der Ausgabe von Iring Fetscher, Frankfurt am Main – Wien – Berlin 1976 S. 168

⁴ Ausgabe von G. Gawlick, Hamburg 1966, S. 99.

politischer Verpflichtung und des Staates. Auch Kant stützt sich in § 46 der Rechtslehre⁵ noch auf den Zusammenhang mit dem Begriff des Unrechts, wenn er die Kompetenz zur Gesetzgebung allein des vereinigten Volkswillens begründet: (nur) dem Wollenden geschieht kein Unrecht (volenti non fit iniuria).

Nun ist aber de facto jedermann in Staaten Verpflichtungen unterworfen, die er nicht selbst eingegangen ist. Wenn diese mit dem Autonomieprinzip vereinbar sein sollen, müssen sie so beschaffen sein, dass man ihnen vertraglich zumindest hätte zustimmen können. Sonst wären sie nicht legitime Verpflichtungen, weil virtuelle Selbstverpflichtungen der Bürger. Das Autonomieprinzip führt also zum Gedanken des Vertrags als Legitimitätskriterium für Verpflichtungen einschließlich der politischen.

Bei Hobbes führt es nun auch zur Ambivalenz gegenüber dem Sachverhalt Repräsentation. Das wird im VII. Kapitel *Vom Bürger* daran deutlich, dass für Hobbes alle politischen Verfassungen über die Demokratie in Form einer Versammlung aller Bürger, also über direkte Demokratie etabliert werden müssen: „Wenn mehrere mit der Absicht der Errichtung eines Staates zusammenkommen, so entsteht beinahe schon durch dieses Zusammenkommen eine Demokratie...“ (VII.5) Diese Demokratie bestehe, solange die Versammlung bestehe. Die Begründung: Der Wille der Versammlung sei der Wille aller Bürger und deshalb die höchste Gewalt, die Souveränität besitze.

Nun war Hobbes bekanntlich politisch nicht im Entferntesten ein Verfechter der Demokratie, schon gar nicht einer direkten. Vielmehr wollte er seine Zeitgenossen in England davon überzeugen, dass sie einer stärkeren Autorität, als die des damaligen Königs es war, ihre Zustimmung geben, weil die bestehende Autorität den religiösen Bürgerkrieg nicht hatte verhindern können. Als im Interesse des Friedens stark genug erschien Hobbes aber nur die Autorität eines absoluten Monarchen.

Im angeführten Kapitel VII *Vom Bürger* versucht Hobbes zu zeigen, dass sowohl Aristokratie als auch Monarchie in der anfänglichen Demokratie ihren Ursprung nicht nur haben müssten, sondern auch haben können. Dazu muss die Versammlung ihre souveränen Rechte nur auf eine kleinere Gruppe oder eine einzelne Person übertragen. Eine solche Übertragung von Rechten kann Hobbes aber nur stabilisieren durch die willkürliche Festsetzung, mit ihr löse sich das Volk als Union der zur Errichtung eines Staates entschlossenen Individuen auf und werde wieder eine nicht handlungsfähige Menge, die keine Rechtspersönlichkeit habe, weshalb der neue Souverän ihr gegenüber auch nicht verpflichtet sein könne. (VII.8; 11) Das ist eine ziemlich schwache Sicherung repräsentativer Entscheidungsmacht, in der die Ambivalenz gegenüber dem Sachverhalt Repräsentation zum Ausdruck kommt. Hobbes muss das selbst so gesehen haben, denn neun Jahre später entwickelt er im *Leviathan* eine neue Theorie des Souveräns und der Autorisierung dieser Rechtsperson durch den ursprünglichen Vertrag, durch die alle Verpflichtung dem Souverän gegenüber in einem starken Sinn Selbstverpflichtung wird. Denn alle einzelnen sollen durch Übertragung ihrer Rechte auf den Souverän zu Autoren aller seiner Handlungen werden. Hobbes ist ganz explizit darüber, dass das mehr heißt als Zustimmung zu den Handlungen des Souveräns: „Es ist wirkliche Einheit aller in ein und derselben Person.“ (Kap.17, 134) Damit ist Hobbes aber aus dem Regen unter Umgehung der Traufe direkt in die Bredouille gekommen (wir Berliner würden das auch noch etwas deutlicher sagen). Denn während seine erste Theorie sich nur einer willkürlichen Bestimmung bedienen musste, um politische Repräsentation zu stabilisieren, bedarf seine zweite Theorie eines unverständlichen Mysteriums. Unter der Personen-theoretischen Interpretation der Souveränität ist Hobbes' Staatsphilosophie mitsamt ihren richtigen und

⁵ *Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre, § 46, A 165-6 / B 195-6 (Werke, hrsg. W. Weischedel, Darmstadt 1966, Bd. 4, S. 432)

bleibenden Einsichten zu einem Inbegriff des politisch-moralisch Verruchten geworden und die intellektuelle Jagd auf den großen Leviathan hob an. Es gelang Hobbes nur um den Preis der Akzeptabilität seiner ganzen Theorie, radikal- und direktdemokratischen Folgerungen aus seinem Autonomieprinzip vorzubauen. Die Theorie im *Leviathan* ist im Theorievergleich als Überreaktion auf die Ambivalenz gegenüber dem Faktum politischer Repräsentation verratende Schwäche der Theorie in *Vom Bürger* zu verstehen. Repräsentative Entscheidungsmacht muss es im Interesse des Friedens geben – aber auf der Basis des nicht differenzierenden und so Kontext-unempfindlichen Autonomieprinzips kann sie nur auf unglaubliche Weise oder durch begriffliches Overkill (in der Annahme wirklicher Einheit vieler in einer Person, die doch ganz unverständlich bleiben muss) gerechtfertigt werden.

Den Grund für die Ambivalenz gegenüber Repräsentativität sehe ich im Kontext-unempfindlichen Gebrauch des Autonomiegrundsatzes für die Beurteilung politischer Institutionen. Gut greifbar ist er bei modernen Autoren wie Habermas und Tugendhat. Beide unterstellen wie auch andere, dass es in politischen Entscheidungen darum geht, sich auf das für alle Gerechte und Gute zu einigen. Und wenn man nun mit Habermas ein Demokratieideal oder mit Tugendhat ein moralisch-politisches Entmündigungsverbot investiert, dann ist Ambivalenz gegenüber dem Sachverhalt Repräsentation unvermeidlich. Demgegenüber ist das Thema gesamtstaatlicher Politik spezifischer als das der Bereitstellung öffentlicher Güter zu fassen. Sie heißen so, weil einzelne Personen sie für sich nicht produzieren können, weil es zu ihrer Bereitstellung der Kooperation anderer unvermeidlich bedarf (insofern der Frömmste nicht in Frieden leben kann, wenn es seinem bösen Nachbarn nicht gefällt). Weil Habermas, Tugendhat und andere die spezifische Differenz öffentlicher Güter nicht hinreichend berücksichtigen, schlagen moralische Grundsätze, die für direkte Interaktionen Gültigkeit haben, unmittelbar auf die Beurteilung der Legitimität kollektiver Entscheidungsverfahren durch. Das ist der Grund für die Ambivalenz gegenüber dem Sachverhalt politischer Repräsentation. Um sie aufzulösen, stütze ich mich auf eine Form der Sozialvertragstheorie, die der Ökonomie-Nobelpreisträger James Buchanan⁶ entwickelt hat.

Diese Theorie will individuelle Freiheits- und Eigentumsrechte, die politischen Institutionen einer Gesellschaft und die sie ergänzenden juristischen und polizeilichen Erzwingungsinstitutionen aus dem aufgeklärt selbst-interessierten Handeln unabhängiger Akteure in einer hypothetischen Genese rational verständlich machen. Für den Ausgangszustand dieser hypothetischen normativen Genese entfernt sich die Theorie in keiner Weise von bei Mitgliedern einer Gesellschaft faktisch auftretenden Präferenzordnungen. Weder der methodische Individualismus noch die Annahme des rationalen Eigeninteresses bei allen Beteiligten soll etwas über die faktischen Präferenzen der Akteure präjudizieren – inhaltlich sind altruistische oder sogar kollektivistische Orientierungen bei Individuen und Gruppen nicht ausgeschlossen. Freilich hat der methodische Individualismus einen minimalen normativen Gehalt, insofern er die Forderung mit sich bringt, dass die sich ergebende soziale und politische Ordnung gegenüber jedermann, den sie binden soll, muss gerechtfertigt werden können. Buchanan operationalisiert diese Forderung analog zu Hobbes mit der Bestimmung, die grundlegenden Regelungen des Sozialvertrags müssten einstimmig akzeptiert werden. Das ist aber nicht zwingend. Rational genügt es, wenn die überwiegende Mehrheit zustimmt und die nicht Zustimmenden dafür, dass sie überstimmt (zur Kooperation gezwungen) werden, dadurch entschädigt werden, dass ihnen nicht nur die Einschränkungen aus dem Sozialvertrag auferlegt werden, sondern ihnen, wie allen andern, auch die Rechte aus dem Sozialvertrag zuerkannt werden.

Bei Buchanan entfaltet sich der Sozialvertrag über vier Stufen. Stufe 1 ist eine aus anarchistischer i. S. von herrschaftsfreier Interaktion hervorgehende Güter- und Machtverteilung zwischen

⁶ Vgl. *The Limits of Liberty*, a. a. O.

unabhängigen Akteuren. Von ihr aus kommt es auf Stufe 2 zu einer Festlegung der in Stufe 1 implizit anerkannten, weil hingenommenen individuellen Ansprüche als Freiheits- und Eigentumsrechte. Dadurch, dass die Ansprüche auf Stufe 1 noch nicht, wie etwa in der naturrechtlichen Theorie von John Locke, *als* Rechte konzipiert werden, verlieren sie viel von ihrem Sonderstatus gegenüber den andern Klauseln des Sozialvertrags und gehen in die gesamte Verhandlungsmasse ein. Nur das Erfordernis der Akzeptabilität für jedermann, bei Buchanan der Einstimmigkeit, hebt sie hervor. Buchanan weist insbesondere daraufhin, dass, um Stufe 2 zu erreichen, eine Ressourcen-Umverteilung gegenüber dem anarchistischen Gleichgewicht in Stufe 1 erforderlich werden kann, weil sonst die in dieser Verteilung schlechter Gestellten zu einer Abrüstung nicht bereit sein mögen. Buchanan gibt also die traditionelle Annahme fundamentaler Gleichheit im Naturzustand auf, die wir auch in Hobbes' Prinzip der Autonomie als Begründung fanden, und lässt auch weitgehende faktische Ungleichheit zu (nicht rechtliche Ungleichheit, denn Rechte gibt es auf der ersten Stufe noch gar nicht). Das hat den theoretischen Vorteil, dass eine stärkere Theorie möglich ist: Eine Theorie, die zeigt, wie Recht und Staat auch unter Ungleichen zustande kommen können. Ein weiterer Vorteil ist, dass Umverteilung in dieser Theorie, weil potentiell in ihr Fundament eingebaut, nicht die großen Schwierigkeiten macht, die sie in der Tradition des Naturrechts gemacht hat (in der zeitgenössischen Philosophie z.B. in der Theorie von Robert Nozick⁷). Die 3. Stufe im Sozialvertrag ist markiert durch die Einrichtung von Erzwingungsinstitutionen für die Regelungen aus Stufe 2. Es wird ein ‚protektiver Staat‘ gebildet, der so heißt, weil er individuelle Rechte *schützt* und die Einhaltung geschlossener Verträge im Zweifelsfall *erzwingt*. Für seine Finanzierung durch Steuern wird vorgesorgt. Die ersten drei Stufen enthalten somit aller Bedingungen für Privatgütertausch. Es gibt bisher nur ein einziges öffentliches Gut – zu diesem Begriff gleich noch Genaueres – und zwar die durch den protektiven Staat verbürgte Sicherheit der Rechte und der Gewaltfreiheit des gesellschaftlichen Verkehrs. Stufe 4 des Sozialvertrags schließlich ist markiert durch die Einrichtung einer Legislative – Buchanan nennt sie ‚produktiven Staat‘, weil ihr die Bereitstellung weiterer öffentlicher Güter obliegt. Auf dieser Stufe muss festgelegt werden, mit welchen geringeren Mehrheiten als der bisher erforderlichen Einstimmigkeit Beschlüsse über weitere öffentliche Güter – z.B. Infrastrukturgüter, Gesundheits-, Altersvorsorge-, Bildungs- und Kulturdienste – samt zugehörigen Finanzierungsregelungen gefasst werden dürfen. Auf dieser Stufe kann ersichtlich Repräsentativität der Willensbildung eingerichtet werden – und wird in der Regel rationaler Weise eingerichtet werden aus Gründen der Arbeitsteilung, der Informationsverarbeitung und Informationskosten. Soweit zur groben Orientierung über die Grundlagen der Sozialvertragstheorie, auf die ich mich beziehe.

Ich habe oben Hobbes richtige und bleibende Einsichten zugeschrieben. Für ein Beispiel weise ich zum Stichwort ‚öffentliche Güter‘ erläuternd daraufhin, dass den Begriff des öffentlichen Gutes, den ich beanspruche, im Kern bereits Hobbes gefasst hat, wenn er die *raison d'être* des Staates darin sah, dass Freiwilligkeit in der Befolgung der natürlichen Gesetze für ein friedliches Zusammenleben der Menschen in Gesellschaft nicht ausreicht (und friedliches Zusammenleben ist das grundlegende öffentliche Gut): „...könnten wir annehmen, eine große Menge von Menschen stimmte ohne eine allgemeine, sie alle im Zaum haltende Macht miteinander in der Beachtung von Gerechtigkeit und allen anderen natürlichen Gesetzen überein, so könnten wir ebenso gut annehmen, die ganze Menschheit verhielte sich so, und dann gäbe es überhaupt keine bürgerliche Regierung oder einen Staat...“ (*Leviathan*, Kap. 17, S.132) Für Hobbes war das die *reductio ad absurdum* der Annahme, Freiwilligkeit reiche für friedliches und gedeihliches Zusammenleben aus, denn Staaten gab und gibt es faktisch und eine Weltgesellschaft ohne Staat gibt es faktisch nicht. Hobbes sah die rationale Erklärung für die Existenz von Staaten in den Schwierigkeiten, in einer

⁷ Vgl. *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974 (dt. 1976).

großen Menge von Menschen den natürlichen Gesetzen friedlichen Zusammenlebens ohne Zwangsgewalt Achtung zu verschaffen. Dabei ist das Problem nicht so sehr böser Wille oder die faktische Kooperation aller oder der meisten, sondern die Gewährleistung einer hinreichenden Sicherheit der Kooperation aller, auf die wir als bedürftige, Zeit-bewusste und den Tod fürchtende Wesen angewiesen sind.

Damit hat Hobbes nun einen wichtigen Aspekt des modernen Begriffs eines öffentlichen Gutes erfasst: Ein solches ist (1.) unteilbar; es kann (2.) deshalb, wenn es bereitgestellt wird, nicht selektiv gewährt werden: niemand kann aus seinem Genuss ausgeschlossen werden; und es wird (3.) wegen der Nichtausschluss-Fähigkeit ein öffentliches Gut auf einem Markt privater Anbieter nicht oder nur unzureichend zur Verfügung gestellt (also freiwillig nicht effizient ‚produziert‘). Ein Lehrbuchbeispiel für ein reines öffentliches Gut sind Leuchtturm-Dienste in einer isolierten Fischergemeinde von hinreichender Größe (so groß, dass nicht alle Mitglieder einander persönlich kennen und sich durch ihre Kenntnis voneinander kontrollieren können). Wenn in einer solchen Gemeinde Leuchtturm-Dienste zur Verfügung gestellt werden, ist es für jeden einzelnen rational zu versuchen, sie in Anspruch zu nehmen, ohne für ihre Kosten mit aufzukommen. Denn der vom einzelnen geforderte Beitrag wird für die Gemeinde als ganze eine *quantité négligeable* sein, für ihn selber aber fühlbare Kosten verursachen. Daher werden Leuchtturm-Dienste auf einem Markt mit Konsumentenfreiheit nicht freiwillig zur Verfügung gestellt, obwohl alle sie gut gebrauchen könnten. Es bedarf zu ihrer Sicherung der Einrichtung einer Agentur für Leuchtturm-Dienste, die das Recht zur Zwangs-Finanzierung ihrer Kosten durch Umlage auf alle Nutznießer sowie die erforderlichen Sanktionsmöglichkeiten gegen Kooperationsverweigerung und Schwarzfahren hat. Eine solche Behörde für Leuchtturm-Dienste funktionierte bzgl. des von ihr bereitgestellten öffentlichen Gutes wie der Staat bzgl. des öffentlichen Gutes Rechtssicherheit und dessen Folgegütern Gewaltfreiheit und Schutz, also wie Buchanans protektiver Staat. Die konstitutiven öffentlichen Güter, die der protektive Staat in jedem Fall gewährleisten muss, sind:

- (1.) Integrität und Schutz des Lebens aller Bürger;
- (2.) Festlegung, Sicherung und Sanktionierung des Rechts, insbesondere privater Verträge – Recht dabei verstanden als der Inbegriff der sanktionsbedürftigen Regeln des gesellschaftlichen Verkehrs;
- (3.) Gewährleistung der Sicherheit des Staates im Sinn der Gesamtheit aller Bürger. Dieses dritte Gut, äußere Sicherheit, kommt einem reinen öffentlichen Gut im Sinne der neoklassischen Ökonomie am nächsten.

Der Einrichtung eines protektiven Staates und seinem funktionsfähigen Bestand zuzustimmen, ist nun für jeden Bürger rational, ganz unabhängig davon, wie die Entscheidungsprozeduren dieses Staates aussehen. Das ist der vernünftige Grund dafür, warum die neuzeitliche Staatsphilosophie auf der Basis einer radikaldemokratischen Konzeption von Volkssouveränität ganz verschiedene politische Verfassungen für möglich gehalten hat.

Für eine radikal- oder direktdemokratische Willensbildung im protektiven Staat spricht *prima facie* gar nichts. Denn dieser Staat ist gleichsam ein Mechanismus der Selbstbindung seiner Bürger zur Kompensation ihrer eigenen, beschränkten Rationalität (die dazu führt, kurzfristige Vorteile langfristigen Interessen immer wieder vorzuziehen). Die Einrichtung eines protektiven Staates durch begrenzt rationale Akteure ist als kollektives Phänomen verwandt mit individuellen Selbstbindungen aus Einsicht in die eigene Triebhaftigkeit, für die das Verhalten des Odysseus exemplarisch geworden ist, sich angesichts der Versuchung durch den süßen Gesang der Sirenen an den Schiffsmast binden zu lassen, um ihm zuhören zu können ohne ihm zu verfallen.

Rational ist die Zustimmung zur Einrichtung und zum funktionsfähigen Bestand des protektiven Staates für jeden, weil dieser jeden von beträchtlichen eigenen Aufwendungen für private Analoga der öffentlichen Güter entlastet (die zudem als private stets in Gefahr wären, vergeblich zu

bleiben) und so die Voraussetzung für die Ausübung individueller Autonomie in allen anderen Handlungsbereichen schafft. Eine direktdemokratische Willensbildung im protektiven Staat verstieße gegen dessen *raison d'être* und importierte in die politischen Entscheidungen alle Gefährdungen der bloßen Freiwilligkeit, denen zu entgehen er eingerichtet ist. Aber auch für die Willensbildung durch repräsentative Abgeordnete sprechen, wenn ich recht sehe, philosophisch nur Gründe der Klugheit, nicht Rechtsgründe. Die begrenzte Rationalität der einzelnen als einzelne, zu deren Kompensation der protektive Staat eingerichtet ist, verschwindet ja mit der Staatsbildung nicht, wie Rousseau mit seiner Denkfigur der völligen Entäußerung der Vertragschließenden (*aliénation totale de chacun ... à toute la communauté*) annahm, durch die die vollkommene Vereinigung (*union parfaite*) einer Republik entstehen sollte. (Die Annahme der grundsätzlichen Moralität der einzelnen Bürger im Verhältnis zur Politik bei neueren Theoretikern ist dafür ein funktionales Äquivalent). Vielmehr dauert begrenzte Rationalität fort und damit auch die Neigungen, sich den Verpflichtungen im gesellschaftlichen Verkehr zu entziehen. Diese Neigungen zu mildern mögen gewählte Abgeordnete nützlich sein. Denn ihre Wahl konkretisiert, personalisiert gleichsam und stellt daher überzeugender vor Augen, dass auch die Unterwerfung unter den protektiven Staat rationale Selbst-Verpflichtung ist, als es etwa eine andersartige Rekrutierung von Trägern politischer Ämter und Staatsbeamten tun könnte. Aber bzgl. der konstitutiven öffentlichen Güter sind gewählte Abgeordnete rationaler Weise weniger Repräsentanten der empirischen Interessen ihrer Wähler als vielmehr Interpreten des Staatswohls.

Andererseits kann nun auch nicht erwartet werden, dass die Wahl in ein politisches Amt oder eine Funktion als Richter, Polizist oder Soldat aus Menschen rationalere Wesen macht (trotz Luthers Vertrauen, wem Gott ein Amt gebe, dem gebe er auch den nötigen Verstand). Auch die Rationalität von Amtsinhabern ist überwiegend begrenzt, und weil politische und staatliche Ämter Machtbefugnisse verleihen und diese beschränkt rationale Wesen zu Missbrauch in eigenem Interesse zu verführen geeignet sind, haben auch die einfachen Bürger des Staates ein Interesse an der Selbstbindung derer unter ihnen, die die staatlichen Funktionen ausüben. Auch dazu kann ein Mechanismus der Wahl dienen, weil er gewährleistet, wie Karl Popper in seinen späten Äußerungen als die Tugend der Demokratie immer wieder hervorgehoben hat, dass man eine Regierung im Zweifelsfalle auch ohne Gewalt wieder loswerden kann.

Nun sind die konstitutiven öffentlichen Güter in der Regel nicht die einzigen, die der Staat zur Verfügung stellt. In Buchanans Terminologie: Der Staat ist nie nur protektiver, sondern immer auch produktiver Staat. Die Verklammerung beider Aspekte und damit der konstitutiven mit den fakultativen öffentlichen Gütern lässt sich rational wieder aus der ungleichen Güter- und Ressourcenverteilung im Ausgangszustand verständlich machen. Die schlechter Gestellten werden zusätzlich zu Rechtsgleichheit und Rechtssicherheit die Bereitstellung weiterer öffentlicher Güter verlangen als Voraussetzung ihrer Abrüstung und Konformität. Die besser Gestellten werden es aus dem Interesse an Sicherheit des sozialen Friedens zugestehen, obwohl von manchen der weiteren als öffentlichen produzierten Gütern – Bildung, Gesundheitsvorsorge, Kultur – die schlechter Gestellten in der Regel stärker profitieren als die besser Gestellten, die ihre diesbezüglichen Interessen auch ohne Staat befriedigen könnten.

An den fakultativen öffentlichen Gütern nun liegt es, dass sich gegen einen auch als absoluten Staat denkbaren protektiven Staat mit der amerikanischen Revolution das Prinzip „no taxation without representation“ (keine Besteuerung ohne Vertretung) durchgesetzt hat. Bezüglich dieser weiteren Güter gibt es nämlich einen Rechtsgrund für repräsentative Willensbildung im Staat. Weil bzgl. ihrer die angedeuteten heterogenen Interessenlagen in der Gesellschaft bestehen, das Faktum und das Ausmaß der Bereitstellung dieser Güter nicht konstitutiv, sondern, wenn auch empirisch unvermeidlich, nur fakultativ ist und verschiedene Güterkörbe möglich sind, werden insbesondere

die besser Gestellten verlangen und wird es im Sozialvertrag als Recht akzeptiert werden, dass an der Entscheidung über diese Güter Repräsentanten der gesellschaftlichen Interessen beteiligt werden.

Nun wäre es nicht rational, zwei Instanzen mit dem gleichen Recht auf Zwangsfinanzierung öffentlicher Güter zu haben. Denn zwei Instanzen mit dem gleichen Recht auf Zwangsfinanzierung würden um ein in jedem Fall begrenztes Staatsbudget konkurrieren und daraus resultierende Konflikte könnten für das Ganze zerstörerisch sein, was der *raison d'être* schon des protektiven Staates widerspricht. Also wird es rationalerweise nur eine Entscheidungsinstanz geben, eine Legislative sowohl für den protektiven als auch für den produktiven Staat. Damit ist das Repräsentationsprinzip für politische Willensbildung auch für den protektiven Staat (oder den protektiven Aspekt des Staates) verbindlich geworden – wegen der Verklammerung der konstitutiven mit den fakultativen öffentlichen Gütern. Der mögliche Konflikt zwischen zwei Legislativen ist damit freilich in die eine eingewandert, denn die Abgeordneten sind jetzt zusätzlich zu ihrer Funktion als Interpreten des Staatswohls gegenüber ihren Wählern für die konstitutiven öffentlichen Güter Repräsentanten gesellschaftlicher Interessen. Und die Abgeordneten haben nun in sich und untereinander den Konflikt konkurrierender Ansprüche an ein begrenztes Staatsbudget auszutragen und es besteht wegen ihrer Abhängigkeit von ihren Wählern (ihrem Interesse, wiedergewählt zu werden) die strukturelle Gefahr, dass sie die Menge der fakultativen öffentlichen Güter auf Kosten der konstitutiven vergrößern – gegen das vernünftige Interesse aller.

U. a. diese strukturelle Gefahr der Degeneration des Staates zum Verbände-Staat legt nun manchen den Gedanken an eine plebiszitäre Kontrolle repräsentativer politischer Entscheidungen nahe. Aber wiederum widerstreitet dieser Gedanke abstrakt gesehen dem Charakter der vom Staat bereitgestellten Güter als öffentlicher. Sie werden, das definiert sie mit, freiwillig nicht optimal zur Verfügung gestellt. Das zeigt sich auch an Phänomenen, die Buchanan unter den Titel eines 'Paradoxes des Regiertwerdens' bringt. Das bekannteste und wohl auch am weitesten verbreitete dieser Phänomene ist das der Steuer-Hinterziehung. Es erklärt sich rational wiederum aus der begrenzten Rationalität individueller Akteure. Alle sind, mehr oder weniger, dafür, dass die konstitutiven und mindestens einige der fakultativen öffentlichen Güter vom Staat bereitgestellt werden, aber doch versuchen sie, sich vor der dafür erforderlichen Finanzierung ganz oder teilweise zu drücken. Und wieder ist das nur rational: Der Steuer-Beitrag des einzelnen ist für den ganzen Staat vernachlässigenswert (wie groß er auch sei), für den einzelnen meistens aber ein fühlbares Opfer. Und plebiszitären Entscheidungen über öffentliche Güter würden dem generischen Motiv zur Steuer-Hinterziehung direkten Einfluss auf politische Entscheidungen von gesamtstaatlicher Bedeutung einräumen. (Insbesondere kann man bei plebiszitären Entscheidungen über Streitfragen nationaler Politik noch weniger als bei repräsentativen, öffentlich kontrollierten Entscheidungen ausschließen, dass sich Koalitionen von Gruppeninteressen auf Kosten des Gemeinwohls durchsetzen.)

Allgemein gesprochen: in dem von mir gewählten sozial-vertraglichen Bezugsrahmen sprechen Arbeitsteilung- und Informationskosten-Argumente im Zweifelsfall immer für repräsentative und gegen plebiszitäre Willensbildung über öffentlicher Güter. Für die fakultativen, weil repräsentativ Informationen besser verarbeitet und widerstreitende Interessen besser ausgeglichen werden können; für die konstitutiven sowieso, weil für sie ja repräsentative Willensbildung nur aufgrund der Verklammerung mit den fakultativen verbindlich wird.

Die Konsequenz nun ist kurz und schmerzlos gezogen und wird nicht mehr überraschen: Wenn, wie Habermas, Tugendhat u. a. unterstellen und jedenfalls im gegenwärtigen Kontext akzeptiert werden kann, das Begründungsprädikat einer modernen Moral ‚gleichmaßen gut für alle‘ ist, dann spricht, insofern öffentliche Güter, grundlegend die konstitutiven, vermittelt auch die

fakultativen, dem Wohl aller dienen, neben den angeführten rationalen Gründen auch ein moralischer Grund für repräsentative politische Willensbildung. Damit ist die Frage, ob direkte Demokratie wenigstens moralisch vorzuziehen sei, verneint – wenn sie nicht den auch möglichen Sinn hat, ob es nicht vielleicht wünschenswerter wäre, in kleinen überschaubaren face to face Gemeinschaften zu leben statt in einer modernen Gesellschaft westlichen Typs.

Die karge, empiristisch rationale Sozialvertragstheorie legitimer staatlicher Vergesellschaftung leistet, wofür ich sie in Anspruch genommen habe, eine positive Erklärung und Rechtfertigung repräsentativer politischer Willensbildung. Aber sie wirft eigene Probleme auf. Zunächst kann ich zu ihrer Stützung darauf verweisen, dass die mit viel anspruchsvolleren Prämissen operierende Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaates von Habermas in dem in Rede stehenden Punkt mit der vorgestellten Theorie übereinstimmt. Habermas meint auch, dass ein positiver Grund für repräsentative Willensbildung nur in den Dimensionen von Verhandlungen über Verteilungsfragen, beim Aushandeln von Kompromissen zu finden ist. Die Wahl von repräsentativen Abgeordneten habe „einen unmittelbar einleuchtenden Sinn für die Delegation von Vertretern, denen ein Mandat für das *Aushandeln von Kompromissen* übertragen wird. Denn die Teilnahme an einer fair geregelten Verhandlungspraxis erfordert die gleichmäßige Repräsentation aller Betroffenen...“ (FG 222). Aber Habermas hält es für unakzeptabel, dass gesamtstaatliche Politik auf das Aushandeln von Kompromissen reduziert wird. Er wendet dazu seine seit 1991 veränderte Theorie praktischer Argumentation an, nach der es neben moralischen Diskursen über Gerechtigkeitsfragen auch ethische Diskurse zur Selbstverständigung und Verhandlungen gibt, um weitere Dimensionen gesamtstaatlicher Willensbildung zu postulieren, in denen das Repräsentationsprinzip keine affirmative Begründung hat, weil es in Begründungs- und Selbstverständigungs-Diskursen grundsätzlich nur Beteiligte gebe. Selbst wenn man dieser These zustimmt, muss man deskriptiv aber sagen, dass es in unseren politischen Verhältnissen solche Diskurse von gesamtstaatlicher Relevanz nicht gibt, weil das Gründe Geben in der gesamtstaatlichen, durch die Medien vermittelten Öffentlichkeit nicht in Diskurse gehört, sondern dem Markieren von Positionen im Meinungskampf dient. Die zusätzlichen Dimensionen der Politik, die Habermas fordert, erzeugen die Ambivalenz gegenüber repräsentativer Willensbildung, die ihn davon sprechen lässt, die Einrichtung deliberierender parlamentarischer Vertretungskörperschaften sei nur ein „Ausweg“ (FG 210). Das halte ich für unakzeptabel ebenso wie Habermas' Kritik an einer empiristischen Sozialvertragstheorie, die er in Gestalt eines Buches von Werner Becker zur Kenntnis nimmt und der er vorwirft, sie könne keine Rechtfertigung der Demokratie bieten, weil sie sich als empiristische auf eine Beobachterperspektive beschränke und sich daher in Rechtfertigungsabsicht eines sog. performativen Selbst-Widerspruchs schuldig macht (FG 358). Aber Habermas ist zuzugeben, dass die empiristische Theorie für einige Beziehungen des Bürgers zum Staat und zu gesamtstaatlicher Politik keine befriedigende Erklärung und Rechtfertigung bietet. Und zugleich kann er beruhigt werden, dass die empiristische Theorie keineswegs nur eine Sphäre normfreier Sozialität erfassen kann. Für eine der wichtigsten Klärungen der Ethik von Ernst Tugendhat halte ich es, dass dieser gezeigt hat, dass der kooperative Kern der modernen egalitären Moral auch aus selbst-interessierten Motiven des Interesses an sozialer Kooperation befolgt werden kann und in vielen Kontexten auch als diese Minimalmoral fungiert. Das macht die eigentliche, vollblütige Moral, die durch eine nur deontologisch fassbare Motivation (der Befolgung der Regeln um ihrer selbst oder der Achtung vor den anderen willen) gekennzeichnet ist, für theoretische Zwecke entbehrlich. Denn in Theorieabsicht sind wir auf die Beobachterperspektive beschränkt. Aus dieser haben wir aber niemals zureichende Gründe, stärkere Motive als bloß rationale zuzuschreiben bzw. für ihre Zuschreibbarkeit vorzusorgen. Tun wir es doch, ist das Wunschdenken.

Phänomenologisch sehe ich drei Beziehungen eines durchschnittlichen, nicht in einem politischen

Amt oder öffentlichen Beschäftigungsverhältnis befindlichen Bürgers zu gesamtstaatlicher Politik. Da ist zunächst die grundlegende Vertragsmaterie Schutz und andere öffentliche Güter – dieser staatlichen Leistung entsprechen auf Seiten des Bürgers der Rechtsgehorsam und das Zahlen von Steuern. Grundsätzlich kann die Theorie diese Verhältnisse rational erklären und rechtfertigen. Ein Problem in dieser Dimension wirft aber vielleicht schon die Dienst-Verpflichtung männlicher Staatsbürger für die Landesverteidigung bzw. den Zivildienst auf, wenn man bedenkt, dass die Beteiligung an der Landesverteidigung das Lebensrisiko einschließen kann. Dieses einzugehen gibt es keinen nur rationalen, eigen-interessierten Grund und insofern kann die empiristische Sozialvertragstheorie dies nicht erklären und rechtfertigen (in diesem Fall gibt es nicht nur die Versuchung, sondern durchschlagende Gründe für Schwarzfahren). Aber auch die beiden anderen Beziehungen des normalen Staatsbürgers zum politischen Leben, die Wahlbeteiligung und das politische sich Informieren durch Zeitung Lesen und Medienkonsum ist rational prima facie nicht zu erklären. In beiden Fällen ist die Leistung des einzelnen mühsam, seine Einflussmöglichkeiten aber so verschwindend gering, dass es überragende Gründe für Schwarzfahren gibt. Bezüglich des Problems der Wahlbeteiligung reden auch Theorien des Typs Buchanan vom ‚paradox of voting‘. Ich frage nun, ob es eine Möglichkeit im Rahmen der empiristischen Sozialvertragstheorie gibt, diesen Defiziten abzuhelpfen.

Ich glaube, das geht nur, wenn man einen anderen Typ von Handeln neben dem von den empiristischen Theorien allein berücksichtigten Typ zweckrationalen Handelns zulässt. Da Handeln überhaupt nur Verhalten unter bestimmten Beschreibungen ist, läuft die Berücksichtigung eines weiteren Handlungstyps nur auf die Zulassung reicherer Verhaltensbeschreibungen hinaus. Um nicht in die Dualismen der *Theorie des kommunikativen Handelns* von Habermas zu geraten, muss der andere Typ von Handeln karger beschrieben werden als Habermas' durch eine komplexe Einstellung gekennzeichnetes ‚kommunikatives Handeln‘ – ich nenne ihn in terminologischer und teilweise auch inhaltlicher Anlehnung an Charles Taylor expressives Handeln. Ein alternativer Ausdruck wäre darstellendes Handeln, dessen Charakter und Wichtigkeit z.B. Wittgenstein in seinen *Bemerkungen über Frazer's Golden Bough* betont hat. – Nur global verweise ich darauf, dass es Vorschläge zur Berücksichtigung dieses Handlungstyps im Rahmen einer empiristisch rationalen Handlungstheorie außer von Ökonomen wie Thomas Schelling, Amartya K. Sen und Herbert Simon von dem amerikanischen Philosophen Frederic Schick gibt.⁸ In expressivem Handeln handelt der einzelne nicht, um mittels seiner Handlung einen wünschenswerten Zustand zu realisieren – jedenfalls ist das nicht die aufschlussreichste Beschreibung dieses Handelns, obwohl sie möglich ist, denn, wie sogar Habermas, wenn auch nur beiläufig⁹, inzwischen anerkennt, hat alles Handeln teleologische Struktur und kann daher als Zweckverwirklichung beschrieben werden. Aber für expressives Handeln ist die aufschlussreichere formale Beschreibung

⁸ Schicks wichtigstes Buch heißt *Understanding Action - An Essay on Reasons* (Cambridge UP 1991). Es verdient auch deshalb Beachtung, weil er in dem in der Handlungstheorie üblichen Standardmodell, wonach Handeln Verhalten aus Gründen und Gründe kausal fungierende Meinungs- / Überzeugungspaare sind und das in der Philosophie am besten von Donald Davidson expliziert worden ist (*Handlung und Ereignis*, übers. v. J. Schulte, Frankfurt am Main 1985 – engl. 1980), eine begriffliche Lücke entdeckt hat. Seine Vorschläge zu diskutieren würde eine ausführliche Behandlung erfordern; deshalb erwähne ich ihn hier nur, halte mich aber sachlich von seiner Theorie unabhängig.

⁹ Vgl. Jürgen Habermas: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1984, 576. – Was die handlungstheoretischen Grundunterscheidungen seiner Theorie angeht, hat es Habermas an Wahrhaftigkeit fehlen lassen. Schon 1975 hat ihm Hans Friedrich Fulda (‚Überlegungen zum kommunikativen Handeln‘ unveröff.) nachgewiesen, dass instrumentelles und kommunikatives Handeln sich nicht wechselseitig exklusiv zu einander verhalten; und im Nachweis des Vorabdrucks des zitierten Aufsatzes (a. a. O., 607) verschweigt er, dass er auf Tugendhats Tagungsbeitrag ‚Habermas on Communicative Action‘ (wieder abgedruckt in Tugendhat: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992, 433-40) reagiert.

zu sagen, der Handelnde handelt, um auszudrücken, darzustellen, dass ihm etwas wichtig ist. Der wichtigste Fall expressiven Handelns ist moralisch motiviertes Handeln – indem einer moralischen Regel gefolgt wird, zeigt der Handelnde, dass ihm die Einhaltung dieser Regel wichtig ist. Dass der Handelnde selbst das, wenn wirklich moralisch motiviert, anders begründen wird, verschlägt gegen die Möglichkeit dieser Beschreibung nichts. Er wird etwa, ein Versprechen einhaltend, mit Kant sagen, er handele aus Pflicht oder weil er das Versprechen gegeben habe und Versprechen gehalten werden müssen. Aber ob wir ihm zustimmen oder nicht – und methodisch können wir beides nur, wenn wir mit ihm kommunizieren, nicht nur beobachtend – dann können wir seine Begründung nur als Äußerung einer Wertmeinung verstehen, also expressiv. Als Theoretiker sind wir aber auf die Beobachterperspektive verpflichtet, und deshalb bezüglich des Handelns und seiner Ordnungen, mit denen wir uns etwa als politische Theoretiker beschäftigen, auf die für Handlungsverständnis notwendigen, aber kargen normativen Annahmen der Verständnisrationalität beschränkt. Die höheren Stufen von Kommunikationsrationalität (die erreicht wird, wenn wir Handelnde nach ihren Gründen fragen können) und Ausweisungsrationale (die erreicht wird, wenn wir mit Handelnden über die Angemessenheit ihrer Gründe diskutieren können) stehen uns nur in einer Teilnehmerperspektive zur Verfügung, aus der aber wieder keine zwingende Theorie möglich ist. Deshalb denke ich, dass die methodischen Annahmen einer Theorie des Typs Buchanan, wenn es wirklich um Theorie geht¹⁰, nicht zur Disposition stehen. Aber expressives Handeln kann die Theorie unter einer teleologischen Beschreibung berücksichtigen – als Wertverwirklichung. Die Möglichkeit dazu bietet der Umstand, dass die Theorie sich für ihren Ausgangszustand nicht von den faktischen Präferenzen der Teilnehmer am Sozialvertrag entfernen will. Wenn zu diesen Präferenzen expressive Werte gehören, dann sind sie in den Klauseln des Vertrages eben zu berücksichtigen.

Zurück zu den beiden Handlungsweisen von normalen Staatsbürgern, die die empiristisch rationale Theorie *prima facie* nicht erklären und rechtfertigen zu können scheint. Sowohl die Beteiligung an Wahlen als auch die Beteiligung am politischen Prozess durch politischen Medienkonsum können expressiv verstanden werden. Die Bürger, die das tun, zeigen durch dieses ihr Handeln, dass ihnen die Zugehörigkeit zum politischen Gemeinwesen wichtig ist, weil durch diese Form der Beteiligung das Gemeinwesen ein Bezugspunkt ihres Selbstverständnisses *als Bürger* und nicht nur als überwiegend passive Schutzgenossen wird. Auf diese Weise können demokratische Beteiligungsrechte auch weitergehend ausgestaltet gedacht werden, als der rein rationale Gesichtspunkt fairer Interessenrepräsentation es gewährleistet.

Der faktische Grad der Ausgestaltung dieser Beteiligungsrechte in einer Gesellschaft kann dann als ein Kompromiss zwischen Forderungen eines kulturell erzeugten Selbstverständnisses und den sozialvertragstheoretisch minimal erforderlichen Regelungen verstanden werden. Der beste Grund für diese Form der Beschreibung ist m. E. ein historischer. In der neuzeitlichen europäisch-amerikanischen Tradition gehen die Forderungen nach Demokratie auf die reformatorische Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen und die in dieser Lehre liegende radikale Kritik an der katholischen Spaltung zwischen Klerus und Laien zurück. Die fundamentale Gleichheit war die Gleichheit aller Gläubigen vor Gott. Die kritische Pointe dieser Behauptung war die implizite Bestreitung, die Verwalter der Sakramente seien Gott näher. Heute ist an die Stelle religiöser Überzeugungen die von der grundlegenden moralischen Gleichheit aller Menschen getreten – auch dies eine zuerst kulturelle Überzeugung, die im Maß ihrer Verbreitung auf die Gestaltung des politisch-rechtlich konstituierten Gemeinwesens Druck in Richtung auf weiter gehende Beteiligung

¹⁰ Man könnte natürlich fragen, warum es in philosophischer Absicht auf reflexive Klärung bzgl. der Politik um Theorie gehen muss – die Antwort ist, dass wir nur in Theorien Modelle der makrosozialen Strukturen haben können, die uns nicht den virtuell ideologischen normativen Selbstbeschreibungen der Gesellschaft ausgeliefert bleiben lassen. So versteht sich die westliche Gesellschaft normativ als ‚Demokratie‘, aber historisch belehrte Verfassungslehre könnte ihre Verfassungen allenfalls als ‚gemischte‘ anerkennen.

aller am politischen Prozess ausübt. Für die philosophisch rationale Theorie der Politik heißt das methodisch, dass sie historische Determinanten in Form kulturell gewachsenen Selbstverständnisses berücksichtigen muss. Sie kann es auch in der Bindung an faktische Präferenzen. Zugleich kann sie, wenn sie darauf verzichtet, die kulturell erzeugten Forderungen in Form etwa des Hobbes'schen Autonomieprinzips oder der Analoga bei Habermas und Tugendhat – einem Demokratieideal oder einem moralisch-politischen Entmündigungsverbot – in die Basis der Theorie selbst einzubauen, das Problem vermeiden, mit dem ich mich beschäftigt habe – die nur ambivalente Begründung der repräsentativen Form gesamtstaatlicher politischer Willensbildung. Das auf Hobbes' Autonomieprinzip zurückgehende Erfordernis der Verallgemeinerbarkeit oder der Zustimmungsfähigkeit durch alle bleibt als moralisches Beurteilungskriterium (*principium diiudicationis*) für soziale Regeln, Normen und Gesetze unbestritten. Als politischer Handlungsgrundsatz (*principium executionis*) verstanden, wie etwa beim frühen Habermas oder in Tugendhats entscheidungsprozeduraler Fassung, keine Norm sei legitim, über die nicht „kollektiv entschieden wird in einem Verfahren, an dem alle Betroffenen gleichmäßig beteiligt sind“¹¹, ist das Autonomieprinzip Politik-theoretisch gesehen abwegig, weil es keine Rücksicht auf den Kontext nimmt, in dem es in Anwendung auf gesamtstaatliche Politik operiert.

Die Abwegigkeit des undifferenzierten Autonomieprinzips kann beleuchtet werden durch eine Diagnose, die Charles Taylor im Gefolge Hegels einem dominanten modernen Freiheitsbegriff gestellt hat. In diesem ist Freiheit als radikale Selbstständigkeit gefasst, als *Abhängigkeit nur von sich*. Nirgends wird das deutlicher als in der Beschreibung des Problems, als dessen Lösung Rousseau die volkssouveräne Republik seines *Contrat Social* beschreibt: Eine Gesellschaftsform zu finden, „die mit der ganzen Kraft die Person und das Vermögen jedes Gesellschaftsgliedes verteidigt und schützt, und kraft deren jeder einzelne, obgleich er sich mit allen vereint, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie vorher“. (CS I,6) Das Überzogene dieser Konzeption von Freiheit steckt in der Forderung, in den vielfältigen Kooperationszusammenhängen der Gesellschaft so frei bleiben zu wollen wie in solitärer Existenz. Nur im Blick auf die Oppositionsstellung der neuzeitlichen Forderungen nach politischer Freiheit, als Bestreitung illegitimer Beanspruchungen staatlicher Gewalt, die übertreiben mussten, um überhaupt gehört zu werden (und um sich selbst Mut zu machen), kann verstanden werden, dass diese Forderung nicht schon immer als normativer Kinderglaube gesehen worden ist: Das Wunschdenken, man könne den Kuchen als soziale Kooperation essen und zugleich als absolute persönliche Selbstständigkeit behalten. Radikale Autonomie kann es nur in freiwilligen direkten Interaktionsbeziehungen geben. Was Autonomie in anderen Handlungskontexten heißen kann, ist erst noch festzulegen – im politisch-rechtlichen Bereich durch die Festlegung von Rechten als entweder anerkannten Ansprüchen oder Bündeln von bedingten Erlaubnissen und bedingten Immunitäten.¹² Die Ausblendung von deren komplexer begrifflicher Struktur führt zu Schablonendenken in Begriffen von Freiheit als Selbstständigkeit im Sinn von Beziehungslosigkeit und damit in die Irre.

Wittgenstein bemerkt einmal, der Philosoph müssen in sich viele Krankheiten des Verstandes heilen, bevor er zu den Begriffen des gesunden Menschenverstandes kommen kann. (1944, VB 512) Wenn man unterstellen darf, dass sich in gesamtstaatlichen politischen Verfassungen wesentlich gesunder Menschenverstand ausspricht, dann ist zu bemerken, dass die Verfassung der Bundesrepublik Deutschland das Problem eines plebiszitären Missverständnisses des Gedankens der Volkssouveränität, mit dem ich mich beschäftigt habe, in einem einzigen Satz löst, wenn es in

¹¹ *Probleme der Ethik*, a. a. O., S. 122.

¹² Die logische Analyse der komplexen Struktur von Rechten, auf die ich hier nur anspiele, geht zurück auf Wesley Newcomb Hohfeld: *Fundamental Legal Conceptions as applied in judicial reasoning, and other legal essays*, New Haven 1923. Neuere Analyse in dieser Tradition bieten Stig Kanger, ‚Law and Logic‘, in: *Theoria* 38 (1972), 105-32; Peter Koller: ‚Die Struktur von Rechten‘, in: *Analyomen 2. Proceedings of the 2nd Conference "Perspectives in Analytical Philosophy"*, Vol. III, ed. Georg Meggle, Berlin - New York 1997 (Walter de Gruyter) 251-262.

Art. 20 Abs.2 GG heißt, die vom Volk ausgehende Staatsgewalt werde „in Wahlen und Abstimmungen und durch besondere Organe der Gesetzgebung, der vollziehenden Gewalt und der Rechtsprechung ausgeübt“. Wenn meine rational rekonstruierenden Überlegungen zutreffen, kann man auch verstehen, warum die Lösung vernünftigerweise so ausgefallen ist.